

## **Análise historiográfica da primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-5)**

Fernando Gil Portela Vieira  
Mestrando, PPGH/UFF  
[fgpv22@hotmail.com](mailto:fgpv22@hotmail.com)

**Resumo:** Um dos períodos mais estudados por especialistas na ação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição na América Portuguesa, a primeira visitação empreendida pelo tribunal à colônia, entre 1591-5, trouxe à tona o grau de sociabilidade que havia sido alcançado no além-mar entre os cristãos-novos, descendentes dos judeus convertidos à força ao catolicismo em Portugal em 1497, e os cristãos-velhos. A documentação produzida por esta visitação às terras brasílicas tem motivado muitos historiadores a estudarem a fundo o ambiente colonial revelado pelas fontes inquisitoriais, em particular a presença dos cristãos-novos “judaizantes” na administração e na economia colonial, baseada, naquele período, no cultivo do açúcar. A proposta deste artigo é analisar alguns trabalhos clássicos e outros mais recentes de historiadores sobre a visitação e alguns daqueles “judaizantes”, atentando para o debate sobre a condição de cristão-novo e a particularidade que o meio colonial ditou às relações entre os dois grupos étnicos que compunham o Império Português.

**Palavras-chave:** Cristãos-novos, cristãos-velhos, Inquisição, criptojudaísmo, açúcar.

## **Os cristãos-novos: protagonistas na construção da sociedade colonial**

A posse do território brasílico pela esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral, em 1500, totalmente identificada com a fé católica, não excluiu o atendimento, por parte da Coroa portuguesa, de interesses materiais necessários para manter as conquistas do reino. Restritos os interesses comerciais da metrópole na nova conquista à madeira do pau-brasil, o rei D. Manuel I firmou um contrato de arrendamento e exploração do pau-brasil concedido a particulares, liderados por Fernão de Noronha. Este era um cristão-novo, pertencente ao grupo de judeus convertidos compulsoriamente ao catolicismo por decreto real em 1496-7 e que viveriam, a partir de 1536, constantemente ameaçados de prisão e confisco pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, cujo mote principal era a punição dos cristãos-novos “judaizantes”, ou seja, que continuavam a praticar ocultamente o judaísmo (VAINFAS e SOUZA, 2000, p. 25). O monarca concedeu a Noronha, dada a sua contribuição na exploração da costa brasílica, o monopólio da exploração da madeira por três anos, prazo que prorrogado sucessivamente até 1513 ou 1515. Há notícia de que o consórcio encabeçado por Noronha obteve vultosos lucros com a extração do pau-brasil (WIZNITZER, 1960, p. 5-7; MAIA, 1995, p. 40)<sup>1</sup>. Porém, os empreendimentos financiados por Noronha não eram suficientes; incursões estrangeiras na costa, o declínio dos negócios lusitanos na Ásia e a descoberta pela Espanha de metais preciosos em seus territórios na América obrigariam o reino a voltar olhares mais estreitos para seu quinhão no Novo Mundo. Ocupar o Brasil passou a ser uma necessidade cujas dimensões não eram apenas econômicas, procurando desenvolver uma atividade lucrativa que compensasse prejuízos no Oriente; tratava-se, antes, de salvaguardar o território obtido durante o apogeu da expansão marítima (ALENCASTRO, 1992, p. 144; 151; FERLINI, 1984, p. 14-5).

A expansão lusa não desconhecia, àquela altura, experiências de povoamento em suas conquistas; todavia, o termo “colonização” era entendido menos como povoamento efetivo do que como a idéia do estabelecimento de feitorias comerciais, como na costa africana. No entanto, o exemplo da ocupação dos arquipélagos atlânticos de Açores e Madeira, realizada através do cultivo do açúcar, constituía um trunfo para a Coroa que se revelaria aplicável ao Brasil, por tratar-se de um artigo valorizado no mercado europeu o

---

<sup>1</sup> Fernão de Noronha, apesar de cristão-novo, dificilmente converteu-se à força, posto que já era Cavaleiro da Casa Real em 1494, antes portanto da promulgação do decreto de expulsão dos judeus do reino, tanto que adotou o sobrenome em homenagem ao padrinho, D. Antônio de Noronha. Fernão, contudo, assinava Loronha, para diferenciar-se da família Noronha, de cristãos-velhos. Cf. WIZNITZER, 1960, p. 7.

suficiente para arcar com os custos de sua produção e transporte, e que serviria ao objetivo de ocupar estrategicamente a colônia (FERLINI, 1984, p. 16). Embora não constituísse, àquela altura, um produto consumido em larga escala na alimentação, o açúcar era tão valorizado que chegava a constar nos enxovais de rainhas como dote altamente prezado. Cultivado na Sicília, o Infante D. Henrique importou dali as primeiras mudas de cana, introduzidas na Madeira em 1420 e em São Tomé em 1493. A larga escala da plantação, a participação de comerciantes flamengos na distribuição do produto e o sucesso do cultivo nas citadas ilhas atlânticas tornaram Portugal o maior produtor na primeira metade do século XVI. D. Manuel, atendendo tanto a interesses econômicos do reino como de vigilância da costa, determinou, em 1516, o plantio de cana no Brasil. Wiznitzer supõe a participação de conversos na implantação do cultivo, ressaltando que, por ser a Madeira uma escala nas viagens para a América, Noronha pode ter trazido da ilha mudas de cana para o Brasil (FERLINI, 1984, p. 17; WIZNITZER, 1960, p. 7-8).

Apesar do decreto manuelino, o estabelecimento das primeiras lavouras de cana-de-açúcar só se dará sob o reinado de D. João III (1521-56), o fundador da Inquisição em Portugal. O monarca ordenou a partida para o Brasil, em 1530, do serviçal Martim Afonso de Sousa, dotando-o de três incumbências: estabelecer uma vila próxima aos domínios espanhóis (a de São Vicente), expulsar estrangeiros e distribuir terras aos que quisessem ficar na colônia (SALVADOR, 1976, p. 241). O envio de Martim Afonso, contudo, não foi a única medida destinada a garantir a posse e valorização da terra: em 1534, o território brasílico foi dividido em quinze capitanias hereditárias, cedidas a doze donatários, a quem a Coroa concedeu largas prerrogativas. Entretanto, fatores como a ausência dos donatários de suas capitanias, os assaltos de indígenas (que vitimam dois daqueles) ou mesmo o abandono dos direitos complicariam o povoamento das mesmas (SALVADOR, 1976, p. 242; ALENCASTRO, 1992, p. 144). O relativo fracasso das capitanias, porém, não implicou em desânimo da produção açucareira, pelo menos onde o cultivo encontrou condições mais propícias para sua produção. Locais que abrigariam, ainda nos Quinhentos, vários cristãos-novos que, fugindo da Inquisição no reino, procurariam viver em paz e angariar fazendas no ultramar.

Uma das mais importantes prerrogativas do donatário da capitania era a concessão de sesmarias, lotes de terra entregues para beneficiados que tinham o dever de povoar, defender, produzir riquezas e de pagar taxas pela concessão. Caso a terra não fosse utilizada num prazo de cinco anos, era passada para outro dono. O afã da produção por

parte da Coroa foi, paradoxalmente, um dos motivos responsáveis pela saída de muitos conversos do reino, ao tempo em que a mesma se empenhava na criação de um tribunal para se ocupar da fé suspeita dos cristãos-novos. No Brasil, território vasto e de escassa população branca, as sesmarias necessitavam de pessoal dedicado ao esforço de levantamento dos primeiros engenhos. Se o converso desejava escapar da perseguição inquisitorial, tinha, inclusive, amparo legal para obter a posse de sesmarias. As *Ordenações* do reino prescreviam que apenas cristãos poderiam receber tais lotes de terra; os conversos, ainda que “novos”, eram cristãos, porque batizados. Constituíam, portanto, instrumento legítimo no esforço de manter a economia com base no ultramar e defender a terra. Assim, a presença do cristão-novo para a colônia denota a ambivalência das estratégias da Coroa. No reino, atendendo a interesses do clero e da nobreza, cria o Tribunal da Inquisição; na colônia, intenta povoá-la e torná-la rentável com a participação do cabedal e do esforço de “cristãos”, no sentido amplo do termo.

Concedida em 1534 a Duarte Coelho, a capitania de Pernambuco, no nordeste da colônia, é a que tem os primeiros engenhos de açúcar fora de São Vicente, resultado, em parte, dos esforços da própria família do donatário: Jerônimo de Albuquerque, cunhado de Duarte Coelho, além de trazer empreiteiros de Portugal, construiu na capitania a unidade de Nossa Senhora da Ajuda. Já condições naturais como o solo massapé, favorável à lavoura, o clima quente e úmido, a vasta rede hidrográfica litorânea, a menor distância da metrópole, se comparada a capitânicas como São Vicente, e o regime favorável dos ventos, necessários à navegação, foram fundamentais para transformar o nordeste, Pernambuco em particular, no pólo da economia açucareira no século XVI. Não gratuitamente, Pernambuco seria uma das capitânicas mais atraentes para os cristãos-novos, alguns dos quais passariam a ser conhecidos como célebres judaizantes ao fim da visitação inquisitorial à colônia, entre 1591-95: Branca Dias, Diogo Fernandes, João Nunes, Bento Teixeira, entre outros. A maioria auferindo lucros da ausência direta do Santo Ofício, da produção do açúcar e dos negócios, atividades que, conforme veremos adiante, conversos como Nunes tão bem dominavam.

Os cristãos-novos não foram os únicos atraídos para a colônia portuguesa, apesar das motivações especiais para deixarem o reino em direção à América. Além dos portugueses de ambas as identidades étnico-religiosas – cristãos-novos e velhos –, se aventuraram na colônia, espanhóis, flamengos – estes com participação direta, como vimos, na instalação do engenho em São Vicente –, franceses e ingleses. Não escaparam,

porém, do movimento que se fez no sentido de participar do processo de “europeização” da terra; em outras palavras, de construir um meio adaptável ao homem branco (SALVADOR, 1976, p. 8; SIQUEIRA, 1978, p. 67). Porém, não podia ser ignorada a óbvia diferença entre o ambiente europeu e o colonial. Densa mata selvagem que abrigava uma população nativa sem paralelos no Velho Mundo, a distância da Coroa e, em alguns casos, mesmo dos centros administrativos da colônia, tornavam impossível reproduzir, pelo menos na sua totalidade, o *modus vivendi* do reino. Se o motivo da vinda dos conversos lusos para o Brasil era escapar da estrita vigilância do braço clerical do reino, mais forte até no Oriente, onde desde 1560 existia o Tribunal da Inquisição em Goa, a sua presença em terras brasílicas tornou ainda mais rica a diversidade colonial. No nordeste açucareiro, os cristãos-novos ocuparam cargos e funções sociais que perpassam praticamente todas as atividades existentes na colônia, desde prostitutas até, apesar da “mancha” étnica, clérigos. No alto funcionalismo, não há garantias de que todos os seus membros não tinham sangue judaico. O ouvidor da vara eclesiástica de Olinda, Diogo do Couto, dizia não saber sua condição; por mais que a convivência na colônia atenuasse os preconceitos de sangue, não era o caso do licenciado gracejar com dúvidas sobre sua ascendência (MAIA, 1995, p. 106-7)<sup>2</sup>.

Tal convivência, que permite ao cristão-novo viver com relativa tranqüilidade num meio oficialmente cristão, também é uma via de mão dupla. O converso não é imune às adaptações que recebe do meio e do convívio com os outros colonos. O cotidiano, que incitava à labuta diária, também não ficaria sem marcar o cristão-novo. Este, ao deixar a metrópole em busca de um lugar em que estivesse distante da Inquisição, não vive numa redoma. Participa do esforço de aclimatar o homem para a terra, o que se reflete na plasticidade do branco a qual, como afirma Sonia Siqueira, é um dos pilares da gênese do mestiço (SIQUEIRA, 1978, p. 73). Aclimatação de homens que explica a larga sociabilidade revelada nas denúncias e confissões colhidas pelo visitador do Santo Ofício, entre 1591 e 1595, refletida, principalmente, nos inúmeros casamentos entre muitos cristãos-novos, alguns judaizantes, e cristãos-velhos, não raro de sangue fidalgo.

---

<sup>2</sup> Esta autora arrola, com base nos documentos da visitação do Santo Ofício, entre 1591-5, as seguintes profissões e/ou funções desempenhadas por cristãos-novos: senhores de engenho, mercadores, mercadores de negros, mercadores de loja, médicos, lavradores, alfaiates, criados, feitores, trabalhadores de engenho, professores ou “mestres de moços”, costureiras, mestras de costura, confeiteiros, funcionários, carcereiros, ourives, boticários, pedreiros, ferreiros, oleiros, carpinteiros, torneiros, vendeiras, donas de pensão e prostitutas.

Participando de maneira intensa da vida colonial, como mercadores, agentes financeiros ou donos de canaviais, os cristãos-novos estavam, no crepúsculo do século XVI, indissociavelmente ligados aos destinos da colônia. Não é por outro motivo que o envio pelo Tribunal do Santo Ofício de uma legação oficial para inquirir sobre o zelo da fé e cumprimento da moral na colônia, ao incriminar vários conversos, abala a convivência, torna incerta a situação financeira e muda os projetos de vida que muitas pessoas vinham construindo em terras coloniais. Os casamentos com filhas de ricos cristãos-velhos, uma das mais eficientes estratégias de ascensão social, passa a tornar suspeita toda uma descendência, na medida em que, um meio ou um quarto de cristão-novo, continua a ser um cristão-novo. Por outro lado, comerciantes cristãos-novos que se tornaram influentes na colônia, como o muito denunciado João Nunes, testam ao mesmo tempo o seu poder e o posicionamento de terceiros perante o tribunal. A presença da Inquisição nas capitânicas do açúcar nos anos 1590, enfim, abala convivências, mas não deve ser responsabilizada isoladamente no sentido de torná-la a causa de desavenças surgidas e laços desfeitos. Ela traz à tona, ainda que mediada por mecanismos de poder e coerção, desconfianças e conflitos latentes que, se estiveram durante algum tempo neutralizados pelo viver em colônia pré-visita, nunca deixaram, todavia, de existir (SIQUEIRA, 1978, p. 74).

### **A visitação inquisitorial de 1591-5 na historiografia**

O alvo da primeira visitação empreendida pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição ao território brasílico corresponde à faixa litorânea que mais havia se beneficiado com o incremento da produção de açúcar ao longo do século XVI, que tornou o Brasil o maior produtor daquela cultura em todo o Império português (ALENCASTRO, 1992, p. 155)<sup>3</sup>. Ilhéus, Porto Seguro, Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba eram as capitânicas que constituíam o eixo econômico da colônia e concentravam a maior parte da população branca residente na América Portuguesa. A Bahia, sede do governo geral desde 1549, abrigava, segundo os cronistas Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa, cerca de três mil habitantes brancos, enquanto a vila de Olinda, capital de Pernambuco, contava com setecentos “vizinhos” em seu núcleo urbano (MAIA, 1995, p. 100-2). E foi justamente àquelas capitânicas, com exceção de Ilhéus e Porto Seguro, que se dirigiu a comitiva de Heitor Furtado, enviado do arquiduque Alberto, inquisidor geral em Portugal, então sob

---

<sup>3</sup> Em 1580, para ter uma idéia, o Brasil produzia 350 mil arrobas de açúcar, enquanto Madeira e São Tomé produziam, respectivamente, 40 e 20 mil arrobas anuais do produto.

domínio espanhol. No entanto, apesar de unidos sob a mesma Coroa, o Santo Ofício português permanece com seus quadros independente do castelhano, o que tem levado historiadores a perguntar sobre as razões respeitantes ao tribunal da fé luso para a visitação até então inédita, efetuada no Brasil durante o domínio castelhano.

Antes de entrar no debate sobre as razões da visitação de 1591-5 ao Brasil, é mister entender no que consistia a visitação inquisitorial. Tinha o visitador, por exemplo, as mesmas competências de um tribunal já estabelecido? Em *História das Inquisições*, Francisco Bethencourt informa que, dentre as variações do vocábulo “visita”, é no sentido de “inspeção” que a visitação inquisitorial deve ser compreendida. As visitas, das quais eram encarregados delegados investidos pelo inquisidor-geral, podiam ser realizadas nos tribunais do próprio reino, para verificar a quantas andava a ação destes. Tinham como função principal a definição dos limites das irregularidades “suportáveis” para cada tribunal e reafirmar a autoridade do inquisidor-geral e do Conselho Geral (BETHENCOURT, 2000, p. 190: 196-7). Ou seja, não tinham, literalmente, um caráter “extraordinário”. Assim foi em Portugal, onde, além das referidas visitações às ilhas do Atlântico, os próprios tribunais do reino – além do ultramarino de Goa –, foram alvos de inspeções. Quer dizer, se destinadas a um tribunal já estabelecido, tinham o intuito de verificar o bom andamento ou não dos seus procedimentos conforme os ritos e normas do Santo Ofício. Se destinadas a áreas sem a existência de tribunais, como o Brasil, constituíam inspeções – ou seja, temporárias e de caráter limitado – autorizadas pelo Conselho Geral, não tendo necessariamente a função de preparar para a fundação de um tribunal local.

Os principais autores brasileiros que escreveram sobre a Inquisição no Brasil apresentam diferentes explicações para o porquê da visitação quinhentista que, na verdade, se complementam. Anita Novinsky considera indissociável o envio da visitação e a vigilância das terras mais prósperas da colônia e do grande número de cristãos-novos residentes naquelas terras. Para a autora, se o Brasil ainda era “economicamente inexpressivo” quando do estabelecimento do tribunal no reino (década de 1530), o número de conversos na colônia aumentou consideravelmente no último quartel dos Quinhentos. “Foi então, quando as notícias da prosperidade da Colônia excitaram a cobiça dos aventureiros (...) que a Inquisição também volta sua atenção para aquelas terras” (NOVINSKY, 1992, p. 110). Sonia Siqueira parte do aspecto institucional da Inquisição, considerando as visitações, de modo geral, uma “operação de coleta material para

alimentação da máquina de justiça do Santo Ofício”. Atenta que dificilmente a inspeção quinhentista fora motivada por denúncias muito graves de mau comportamento dos colonos chegadas ao reino – o tribunal tinha comissários que poderiam agir diretamente em seu nome, nesses casos. A autora acha possível que a visitação tivesse vindo investigar sobre que estruturas calcava-se a fé dos moradores do Brasil – afirmação que, para Ronaldo Vainfas, constitui o óbvio: o Santo Ofício o fazia em toda parte –, bem como zelar pela integração do Brasil no mundo cristão (SIQUEIRA, 1978, p. 185-6). Escreve ainda que a visitação iniciada em 1591 – bem como a segunda, em 1618 – pode ter sido motivada pelo aumento do fluxo de cristãos-novos para o Brasil, o que implicava, além da dosagem religiosa da população, uma ameaça à segurança da colônia, dadas as relações de alguns conversos com os Países Baixos (SIQUEIRA, 1978, p. 191).

Razões específicas para a visitação é algo em que não crê Ronaldo Vainfas, preferindo-a incluir no programa expansionista efetuado pelo tribunal em fins do século XVI. Ademais, enquanto Heitor Furtado era designado para visitar a América Portuguesa, o Santo Ofício despachava para os arquipélagos dos Açores e da Madeira Jerônimo Teixeira e, para Angola, o padre Jorge Pereira. O mais importante para Vainfas, porém, é que tanto nas razões para o envio da visitação ao Nordeste brasílico como para a atuação inquisitorial lusa até o século XVIII estiveram presentes elementos comuns, como a perseguição sistemática aos conversos, o ânimo de expandir o catolicismo e a investigação da fé (VAINFAS, 1997b, p. 223-4). Mas há ainda uma outra explicação, que prefere ressaltar o Santo Ofício – e aí o mecanismo da visita – como instrumento da política colonial. O período após 1580 é aquele em que, conforme Alencastro, se define o exclusivo colonial. Portugal, associado à Espanha, é obrigado a restringir a atividade em seu território de comerciantes estrangeiros, proibidos, desde 1591, de ir às colônias fazer resgates. Iniciativas que fazem parte da “restauração metropolitana” no além-mar, que contém leis restritivas à a liberdade dos colonos. Este é um momento em que “o poder imperial se apresenta também (...) como distribuidor de privilégios sociais e gendarme da ortodoxia religiosa” (ALENCASTRO, 1992, p. 146). Neste sentido, a visitação ao território brasílico implica na chegada de um dos braços da metrópole que vem inspecionar a colônia. Inspeccionar a fé é inspecionar também a unidade do reino e a ligação deste com suas conquistas. Aqui, podemos retomar o argumento de Novinsky, de que a visitação significa uma vigilância das terras mais prósperas da colônia, e associá-la com a afirmação de Angela Maia:

“(…) quando qualquer área dominada e explorada apresentasse grandes possibilidades de crescimento e portanto de auto-suficiência, os mecanismos de controle e pressão seriam reforçados para que a dominação continuasse a se exercer (...) No caso dos países ibéricos, um desses mecanismos de pressão do poder metropolitano era a ação do Santo Ofício” (MAIA, 1995, p. 145).

Apesar desta mudança de atitude da metrópole em relação às colônias em fins do século XVI, na qual se insere o conjunto de visitas efetuadas pelo Santo Ofício português, é preciso lembrar que transgressões à religião do reino não estavam totalmente impunes no período pré-visitação. A suprema autoridade religiosa brasílica, na ausência do Santo Ofício, era o bispo da Bahia, autorizado a investigar assuntos que respeitavam ao tribunal. O prelado podia delegar atribuições de inquirição a padres, como fizera D. Pedro Leitão, segundo bispo do Brasil, em relação a Mateus Nunes, vigário do Rio de Janeiro. Todavia, os delegados da Igreja colonial tinham poderes limitados quanto à instrução de processos, quanto mais a sentenciar supostos hereges. A autoridade dos eclesiásticos era restrita ao *auxílio* na abertura de processos e envio de suspeitos para serem julgados no reino, não na colônia (VAINFAS, 1997b, p. 222; WIZNITZER, 1960, p. 10)<sup>4</sup>. Mesmo que o ambiente colonial incitasse à convivência entre cristãos-novos e velhos, os colonos não ignoravam, no cotidiano, nem a existência do Tribunal da Inquisição nem os delitos dos quais o tribunal se ocupava. Desde meados do século XVI havia no Brasil o Comissário do Santo Ofício, membro do clero regular que fazia anotações para posterior abertura de processos. Antes da visitação há registros de queixas de cristãos-velhos ao bispo da Bahia, o qual não estaria empenhado o bastante na repressão a núcleos de judaizantes na colônia. Também na Bahia, uma missão jesuítica do padre Cristóvão de Gouveia deixou rumores de que uma visitação do Santo Ofício estaria próxima (LIPINER, 1969, p. 18; 62-4). Sinal de que, apesar da convivência sem grandes choques que predominava nas capitanias do açúcar, a Inquisição não estava ausente do cotidiano colonial. Porém, o máximo que o prelado podia fazer eram as visitas pastorais que, vez ou outra, lograva deter um suspeito de heresia. Mas tais incursões não tinham o atributo de uma visitação inquisitorial (VAINFAS, 1997b, p. 222-3).

Da diferença entre as visitas pastorais e a inquisitorial os habitantes da colônia fariam vista tanto nos seus efeitos como no próprio aparato da recepção aos delegados. A chegada do visitador Heitor Furtado de Mendonça, deputado do Santo Ofício, capelão

---

<sup>4</sup> Segundo Wiznitzer, a delegação de poderes de inquirição ao bispo da Bahia se deu oficialmente apenas em 1580.

fidalgos del-Rei e membro do Desembargo do Paço (SIQUEIRA, 1978, p. 269)<sup>5</sup>, designado para visitar os bispados do Brasil, incluindo a administração eclesiástica de São Vicente e do Rio de Janeiro, mais os de Cabo Verde e São Tomé (GARCIA, 1984, p. VII)<sup>6</sup>, impressionou pela pompa e pelo pronto juramento de obediência das autoridades que constituíam até então a máxima representação do poder metropolitano em terras coloniais. Chegando à Bahia em junho de 1591, após breve enfermidade, o visitador apresentou a provisão real ao bispo e à Câmara pouco mais de um mês depois, obtendo daquelas autoridades – governador, membros da Câmara, Ouvidor-Geral e Ouvidor da Capitania (SIQUEIRA, 1978, p. 195) – a promessa de cumprir todo favor e ajuda dos quais necessitasse, sob pena de excomunhão maior. A Inquisição altera o cotidiano da sociedade colonial pela pressão que causa nos habitantes, como instituição respaldada – respaldo explicitamente expresso na provisão trazida pelo visitador – pela Coroa e pela Igreja. Numa sociedade em que, apesar das feições particulares que adquire com as vicissitudes da colonização, não havia deixado de ser católica, a ameaça da excomunhão é suficiente para despertar uma fidelidade até então contida. Se desobedecer ao visitador é romper com Cristo, com a Igreja e com a Coroa, a maioria da população não hesitará em escolher de que lado vai ficar. Assim deve ser entendida a afirmação de que a visitação mexe com a sociedade colonial.

Após a instalação solene da visitação, diante das autoridades, o visitador afixou os editos da fé, da graça e o monitório. O primeiro convocava as pessoas a delatar as culpas de que tinham conhecimento, de quem quer que fosse, independente da condição do acusado. O édito da graça conclamava os culpados dos crimes sob a alçada da Inquisição a apresentarem-se à mesa da visitação, prometendo-lhes a isenção das penas mais severas como o confisco de bens, tudo isto dentro de um tempo determinado. O “tempo da graça” era a oportunidade para que os confessantes desfrutassem da misericórdia do tribunal, desde que fizessem confissão sincera e inteira de seus crimes. Bethencourt atenta que, por trás deste mecanismo, a Inquisição buscava conhecer os cúmplices das heresias, daí produzindo mais denúncias (BETHENCOURT, 2000, p. 156-7; 163; 169). Por fim, o visitador tornou público também o monitório, lista dos delitos a serem confessados ou denunciados ao tribunal. Não se sabe se o monitório utilizado na visitação ao nordeste brasileiro foi o elaborado por D. Diogo da Silva, quando da criação do tribunal em 1536,

---

<sup>5</sup> O visitador passou por dezesseis investigações de pureza de sangue para habilitar-se ao tribunal.

<sup>6</sup> Tal incumbência demonstra a sintonia da visitação ao Brasil com as praticamente simultâneas incursões do tribunal no reino e em outras partes do ultramar, como na costa ocidental da África.

mas para Vainfas, o monitório então afixado nas igrejas deve ter sido baseado no Regimento de 1552 ou no edital de 1571, dado o vasto leque de heresias que seriam denunciadas (VAINFAS, 1997a, p. 21)<sup>7</sup>.

Heitor Furtado demorou cerca de dois anos na Bahia. Concedeu trinta dias de graça a Salvador, em 1591, e ao Recôncavo, em princípios de 1592. Levantou âncora para Pernambuco apenas em setembro de 1593, chegando a Olinda em 24 do mesmo mês. Assim como havia feito na Bahia, o visitador mandou, antes de entrar na vila, a provisão do rei que o autorizava a empreender a comissão à Câmara, instalando solenemente a Inquisição na capitania em 24 de outubro do mesmo ano. Em Olinda, foram concedidos trinta dias de graça às suas duas freguesias, do Salvador e São Pedro Mártir, e de mais duas de seu termo, Corpo Santo e Nossa Senhora do Rosário da Várzea do Capibaribe. Em fevereiro de 1594, eram concedidos mais trinta dias de graça às freguesias de São Cosme e São Damião, São Lourenço, Santo Antônio do Cabo e São Miguel de Ipojuca. Em dezembro, eram concedidos doze dias de graça à freguesia de Itamaracá e, em janeiro de 1595, última etapa da incursão no Nordeste brasílico, desembarcava o visitador na Paraíba, onde concederia mais alguns dias de graça à sua única freguesia, a de Nossa Senhora das Neves (GARCIA, 1984, p. 8).

Ao terminar estes procedimentos, o visitador havia cumprido somente a primeira parte da tarefa que lhe fora incumbida pelo inquisidor-geral. Ainda restava-lhe visitar São Vicente, Rio de Janeiro e os bispados de São Tomé e Cabo Verde. O deputado do Santo Ofício, porém, já estava ciente do apressamento de suas funções, por carta do Conselho Geral do Santo Ofício, datada de abril de 1593, que o mandava retornar ao reino logo após o fim dos trabalhos em Pernambuco, o que o visitador cumpriu. A razão alegada para o fim da visita havia sido os gastos, o que talvez fosse verdade, embora as autoridades da terra houvessem prometido dar toda a assistência ao visitador. É mister lembrar que as atribuições de Heitor Furtado eram limitadas, pelas próprias funções da visita na estrutura do aparelho inquisitorial. O deputado do Santo Ofício tinha a prerrogativa de julgar apenas os casos de bigamia, blasfêmias e culpas menores, e só até a pena de abjuração de leve suspeita, somente instruindo os processos contra os demais acusados, enviando-os para o reino. O visitador enviou vários presos para Portugal cujas alegadas culpas não foram reconhecidas como suspeitas suficientes para a abertura de processos pelo Conselho Geral, o que lhe valeu severa reprimenda da parte deste. Por outro lado, o visitador deixou de

---

<sup>7</sup> Este autor atribui o alargamento do leque de heresias devido à confirmação dos dogmas e do combate a heresias como a bestialidade e o luteranismo, acordados no Concílio de Trento.

prender indivíduos cujas suspeitas eram grandes na visão do Conselho, e realizou autos-de-fé públicos sem autorização na colônia. Outra advertência a Heitor Furtado respeitava ao encargo que o visitador tomara para si de não permitir que nenhuma pessoa saísse da colônia; o Conselho determinou-o que tratasse disso com o governador e com o ouvidor, por ser atribuição do rei (SIQUEIRA, 1978, p. 197-9; VAINFAS, 1997a, p. 27-8; LIPINER, 1969, p. 19-20).

Mais uma vez pode-se recorrer a Francisco Bethencourt para situar, ao menos no nível institucional, estas aparentes divergências entre a atuação de Heitor Furtado e as orientações do tribunal da fé no reino. Embora tratando de contextos um tanto diferentes – o Santo Ofício espanhol e a visita de tribunais, o que não era o caso do Brasil –, Bethencourt mostra que o visitador, investido por comissão do inquisidor-geral, ficava obrigado a cumprir as determinações do Conselho e de tudo prestar informações (BETHENCOURT, 2000, p. 190). Contudo, não é bem isso que se vê na correspondência entre Heitor Furtado e o Conselho Geral (SIQUEIRA, 1978, p. 199). Onde encontrar a chave para compreender os “desvios” cometidos pelo visitador, relativo às orientações fornecidas pelo Conselho Geral? Se a função de Heitor Furtado era apenas a de julgar os casos mais leves e dar instruções para futuros processos, os quais deveriam ser decididos pela Inquisição de Lisboa, como pôde prender tantas pessoas, absolver várias outras e realizar autos-de-fé?

Sonia Siqueira mostra quão complexa era a própria dignidade do visitador. Embora submetido às determinações impostas pelo Conselho Geral, fosse o lugar em que chegasse, aquele “passava a ser a maior autoridade eclesiástica do lugar. Juravam-lhe colaboração e obediência funcionários do rei e membros da Igreja” (SIQUEIRA, 1978, p. 267). Ao chegar na Bahia, em 1591, Furtado foi recebido pelos “mui nobres senhores, juizes e vereadores”, tendo ainda recebido imediata promessa de assistência do bispo D. Antônio Barreiros (VAINFAS, 1995, p. 167). Embora fosse funcionário do tribunal da fé, ao chegar na colônia brasílica, o visitador encarnava a própria instituição. Por isso a pompa, a promessa de obediência e o *poder*. Siqueira atenta inclusive para “instigações materiais”, que podiam dotar os visitantes de “interesses bem chãos” – em suma, contrários à missão para eles designada (SIQUEIRA, 1978, p. 267). Mas, sem descartar tais interesses – antes, ajudando a explicá-los –, talvez o principal fator explicativo das tensões entre o visitador e o Conselho que o enviara é a realidade colonial, de tamanha diferença com a do reino, que impressionara e obrigara Heitor Furtado a tomar atitudes discordes com a norma do Santo

Ofício. Um estudo que já é de referência sobre o sincretismo entre catolicismo e linguagem tupi no século XVI, desvendado quando da visitação inquisitorial – a santidade de Jaguaripe –, nos servirá de exemplo para entender, através da “perplexidade” do visitador frente à realidade da colônia, as desavenças entre a orientação oficial e as atitudes do deputado do Santo Ofício.

Foi no livro *A heresia dos índios* que Ronaldo Vainfas analisou a “santidade” – culto indígena, híbrido, que misturava símbolos e demais elementos do catolicismo e da religiosidade tupi – de Jaguaripe, no Recôncavo baiano. Movimento acobertado pelo senhor de engenho cristão-velho Fernão Cabral de Taíde. Não caberá aqui apresentar os detalhes da santidade e discutir as razões do envolvimento de Cabral com o fenômeno, mas dar um exemplo, entre outros, tratado pela historiografia, daquela realidade diversa com a qual Heitor Furtado teve de se ver. O mundo da colônia era diverso: população gentílica, sem paralelos no Velho Mundo, outras manifestações de religiosidade e, para surpresa dos representantes da fé e do poder metropolitano, tais “abusões gentílicas” entrando em contato com a santa fé católica! As expectativas, sem dúvida, foram criadas levando em conta o que se pregava no reino, e o crime principal, aquele que servira de mote para a fundação do Santo Ofício luso, e servia continuamente como pretexto de sua ação: o judaísmo de vários cristãos-novos, teimosos em conservar a fé ancestral. Ora, assim fora elaborado o monitório utilizado na visitação de 1591-5: dez práticas enumeradas de judaísmo, e bem mais vago quanto aos outros crimes, como o luteranismo (VAINFAS, 1997a, p. 2-5). Que dizer então de “santidade”, onde se idolatrava Tupanasu e a mãe de Deus era Tupansy e se riscava os corpos? Seguindo o raciocínio de Vainfas, é natural que o visitador, que esperava encontrar judaizantes, bruxas e sodomitas, se atordoasse com as “gentilidades” de Jaguaripe. Do deparo com a estranheza da religiosidade colonial, e a ânsia por encontrar ali heresias, provieram seus desmandos, prendendo suspeitos sem a licença do Conselho Geral e absolvendo outros que, no entender do tribunal, eram merecedores de penas severas. Como diz Vainfas, “um exemplo da vulnerabilidade do Santo Ofício diante da situação colonial” (VAINFAS, 1995, p. 168-70), ou Siqueira: “O meio impunha certas flexibilidades. O Brasil propunha novos problemas. Embora conservasse os metropolitanos” (SIQUEIRA, 1978, p. 201).

Utilizamos-nos da santidade para expressar um caso limite da diferença de ambiente com a qual o delegado do Santo Ofício teve de se deparar em sua missão. Mas não se pode esquecer, como referimos acima citando Sonia Siqueira, os antigos problemas do além-mar

também foram encontrados no Novo Mundo. Se a responsabilidade maior dos desacordos entre visitador e Conselho Geral se deve, antes, ao pouco preparo e argúcia daquele para lidar com a realidade colonial, não faltaram, por outro lado, uma gama de acusados de guardarem o judaísmo que foram processados e enviados aos cárceres lisboetas. O diferencial, talvez, da heresia judaica na América em relação ao reino, era a necessidade de desmontar a lógica do novo ambiente, que permitia acobertar culpas, pelas sociabilidades solidificadas naquele período anterior à visitação. Sociabilidade que também deve ter impressionado o visitador. Desconhecimento da realidade colonial que, acrescentamos, não era apanágio de Heitor Furtado; talvez o próprio Conselho Geral, se soubesse das particularidades coloniais, tivesse concordado com as ações do deputado (ASSIS, 1998, p. 241-4; 272-3). Mundo diferente, o da colônia: além das incríveis santidades, cristãos-velhos que casam, são parentes, amigos, companheiros de trabalho, conversam e gracejam com cristãos-novos. Mas, perante o representante de Deus e da Coroa, confessam, delatam e vão até o mais retrógrado em sua memória para contribuírem com o Santo Ofício. Isto posto, passaremos à consideração do grupo dos cristãos-novos; como a sociedade teoricamente católica e ortodoxa da colonização portuguesa lidava com os conversos e, neste mesmo interesse, de que maneiras os conversos participaram da ocupação, organização e produção de riqueza nas capitanias açucareiras que depois seriam alvo do seu principal inimigo: o Tribunal do Santo Ofício.

### **Dois “judaizantes” célebres da visitação: Ana Rodrigues e João Nunes**

Os pesquisadores franceses Jean Pierre Dedieu e René Carvacho, em balanço historiográfico recente sobre os estudos inquisitoriais, destacam a combinação das escalas de análise como possibilidade oferecida pela documentação inquisitorial. Tendo uma motivação comum – a repressão às heresias e aos desvios da fé por parte dos cristãos batizados –, seu funcionamento se faz sentir em cada um dos estratos da sociedade (DEDIEU e CARVACHO, 2002, p. 349-72). Tal observação nos leva a pensar, necessariamente, na micro-história, entre cujos títulos contamos várias obras dedicadas a indivíduos perseguidos pelo Santo Ofício. É mister lembrar, por exemplo, que o livro tido por “fundador” desta tendência, *O queijo e os vermes*, trata de um moleiro italiano – Menocchio – processado pela Inquisição na península itálica, em fins do século XVI. Na historiografia brasileira, podemos apontar alguns exemplos indicados por Ronaldo Vainfas

em seu trabalho sobre a micro-história: o capítulo “Histórias Extraordinárias”, que encerra *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza e, mais recentemente, *Um herege vai ao paraíso*, de Plínio Gomes, e *Rosa Egípcíaca*, de Luiz Mott: livros sobre indivíduos que desafiaram o Santo Ofício lusitano com suas opiniões “errôneas” e escandalosas para os guardiões da fé do reino (VAINFAS, 2002, p. 162-3).

A primeira visitação inquisitorial ao Brasil, com tantas denúncias sobre indivíduos “judaizantes”, não deixaria de inspirar vários autores a dissecar tais trajetórias individuais. A nossa proposta para esta última parte de nosso trabalho, porém, não é discutir a teoria da micro-história, mas ver como alguns autores – clássicos e contemporâneos – abordam dois casos bastante conhecidos de indivíduos cristãos-novos denunciados perante o visitador Heitor Furtado na Bahia e em Pernambuco como “judaizantes”. Primeiro, a cristã-nova Ana Rodrigues, moradora do engenho de Matoim, no Recôncavo Baiano, acusada de pertinaz seguidora da lei de Moisés, e João Nunes, homem de negócios residente em Pernambuco, também acusado de judaísmo e de blasfêmias contra o crucifixo. Sendo a nossa proposta a de referir esses casos à historiografia, não nos utilizamos aqui das principais fontes sobre a visitação, como as Denúncias e Confissões da Bahia e Pernambuco. Daremos tão-somente um panorama sucinto sobre estes casos, por meio das análises de alguns historiadores que escreveram acerca dos mesmos e o tratamento de assuntos tais como criptojudaísmo e relações sociais entre cristãos-novos e cristãos-velhos à época da visitação.

Dentre todos os cristãos-novos acusados de judaísmo e que tiveram de prestar contas ao visitador do Santo Ofício, sobressai a família Antunes, em particular, os seus patriarcas, Heitor Antunes e Ana Rodrigues. Este caso se destaca pelo fato da maioria dos autores que escreveram sobre estas personagens não terem dúvidas de seu criptojudaísmo, e ainda por aquela família ter cultivado laços de parentesco e de amizade com muitos cristãos-velhos no mundo colonial, inclusive algumas autoridades. Ana e Heitor chegaram ao Brasil em 1557, acompanhando o governador geral Mem de Sá, tendo posteriormente vencido uma disputa contra Sebastião da Ponte – querela mediada pelo governador –, passando o casal a possuir as terras que ficavam em Matoim, onde estabeleceram um engenho (MAIA, 2003, p. 112). Não ficava aí a relação dos Antunes com o representante máximo do poder metropolitano na América Portuguesa: Heitor ainda detinha o título de cavaleiro da casa del-rei e foi apontado por Mem de Sá como testemunha a seu favor ao rei

D. Sebastião, em 1572, para dar bom depoimento sobre os serviços prestados pelo governador no Brasil à Coroa (LIPINER, 1969, p. 122-3).

Apesar do título de cavaleiro e das relações com o governador-geral, e de ter casado *todos* os seus filhos com cristãos-velhos (MAIA, 2003, p. 112), Antunes e sua esposa Ana abrigaram em seu engenho uma “esnoga”, designação para local de culto do judaísmo pelos cristãos-novos judaizantes (UNTERMAN, 1992, p. 250). A “esnoga” de Matoim era conhecida pela gente de toda a Bahia, local de reunião dos judaizantes daquela capitania, para onde os sectários da lei de Moisés se dirigiam em dias determinados, anunciando na cidade que saíam para “fazer peso” (ASSIS, 2002, p. 14). Tentativa não muito convincente de despistar os colonos zelosos da fé cristã, e que relacionamos ao conceito de “reserva mental”, de Lipiner, para explicar certas atitudes da parte dos criptojudeus (LIPINER, 1969, p. 46ss.). Núcleo de judaizantes estabelecido num engenho, empresa de extrema importância para os interesses da colonização, a fama não deixaria passar o ninho de hereges incólume à presença do inquisidor na Bahia, entre 1591-3. Para sua sorte, o dono de Matoim, Heitor Antunes, já não era vivo, mas o era sua esposa, Ana Rodrigues, então octogenária. Antes de passarmos os olhos sobre as culpas imputadas à matriarca de Matoim, é importante atentarmos a um fato curioso apontado por Lipiner. No *primeiro dia* do tempo da graça, intervalo estabelecido pelo visitador para exercer sua misericórdia para com os confessantes que fizessem inteira e verdadeira confissão de suas culpas, o *cristão-velho* Nicolau Faleiros, marido de uma neta de Ana Rodrigues, foi prevenir Heitor Furtado de que o visitador poderia ouvir, como de fato ouviu, muitas denúncias de judaísmo contra a velha matriarca e suas filhas, mas isto não passaria de maledicências (LIPINER, 1969, p. 124)...

A pressa em ir à mesa do visitador, tentando se adiantar à avalanche de denúncias contra a matriarca, é denotativa de que a religiosidade da velha Ana não deveria, na melhor das hipóteses, apresentar contornos muitos ortodoxos, mas, além disso, revela uma outra faceta da vida colonial quinhentista. Trata-se do fato de que cristãos-velhos e cristãos-novos estavam muito mais próximos do que poderíamos imaginar naquele período. Interesses materiais, sem dúvida, mas além disso, os laços de amizade, de parentesco, os amores, enfim, que foram destruídos, ou ao menos, sofreram abalos talvez irremediáveis por causa da visitação inquisitorial (VAINFAS, 1997a, p. 29). Mas estes laços não foram rompidos de todo, como veremos ao fim destas linhas sobre Ana Rodrigues.

Certamente ataçada pelo monitório da visitação inquisitorial, a delação pôs Ana Rodrigues em posição insustentável perante o visitador do Santo Ofício. As denúncias diziam que a matriarca abrigava em suas terras a já referida “esnoga”; possuía em casa uma “toura” (rolo de pergaminho que continha a *Torá*, os cinco primeiros, e principais para os judeus, livros da Bíblia, os quais, quando enrolados, pareciam assumir o aspecto de uma “toura”; LIPINER, 1999, p. 258-61); recusar a presença do crucifixo; prantear a morte do marido ao modo judaico; guardar o jejum dos dias santos para os judeus; e, talvez a mais forte denúncia, que escapa à própria lista de crimes do monitório, e assim, como defende Angela Maia, é indício fortíssimo do judaísmo, o fato de Ana (e de seu marido Heitor) se dizerem descendentes dos Macabeus, a célebre família de sacerdotes judeus do século II a. C., cuja saga está registrada no Antigo Testamento. Tal sustenta, como diz a autora, “a presença de conhecimentos e costumes religiosos caracteristicamente judeus [e] que não estão relacionadas no Monitório, surgindo, porém, entre as denúncias” (MAIA, 2003, p. 118). Mais: não só se diziam descendentes daquela família como se orgulhavam deste parentesco bíblico (ASSIS, 2002, p. 14).

Ana Rodrigues, dada a complexidade das denúncias, não tinha como escapar da sanha inquisitorial. Apesar das explicações dadas ao visitador, como a de que aprendera os hábitos judaicos com uma parteira cristã-velha no reino, e a alegação de alguns parentes, de que a velha senhora já não gozava de sanidade, a viúva do “cavaleiro macabeu” foi presa pelo visitador, com o aval do Conselho Geral do Santo Ofício, e enviada ao reino para ser processada (LIPINER, 1969, p. 136). Para Assis, Ana se vingou dos inquisidores morrendo no cárcere (ASSIS, 2002, p. 14), mas, apesar da “macabéia” ter escapado de arder viva, a “vingança” não isentou a infâmia que acabaria por recair nos outros membros da família, inclusive os genros cristãos-velhos que haviam permanecido no Brasil. Como diz Lipiner, os inquisidores não aceitaram sua desculpa com a morte, tanto que em 1604 a já falecida judaizante foi condenada a ter os ossos desenterrados e queimados ao lado de um seu retrato, além de serem danadas sua memória e sua fama. Se Ana se vingou, foi uma vingança apenas pessoal:

“A jurisdição do Tribunal da fé não se extinguiu com as labaredas da fogueira em que eram sacrificadas suas vítimas (...) mas estendia-se aos descendentes vivos para serem diretamente atingidos, proibindo-lhes o exercício de ofícios públicos e certas profissões liberais, e expondo-os, particularmente, à malevolência pública” (LIPINER, 1969, p. 137).

Quando da segunda visitação inquisitorial a Bahia, em 1618, os parentes da matriarca de Matoim ainda sofreriam constrangimentos, tanto que um certo Antônio, parente cristão-velho da família Antunes, mandara roubar da igreja de Matoim um quadro que representava Ana entre seres demoníacos. O caso desta família é tão especial que podemos até relativizar o estremecimento de relações devido à presença do Santo Ofício.

Do judaísmo de Ana Rodrigues os autores com os quais vimos trabalhando não têm dúvida. Ronaldo Vainfas e Juliana Souza se referem a Ana Rodrigues como “judaizante convicta”, um dos “exemplos clássicos de criptojudaísmo” (o outro é a cristã-nova Branca Dias, residente em Pernambuco, contemporânea da “macabéia”, mas morta quando da visitação), e afirmam: “No caso de Ana Rodrigues, as evidências [de judaísmo] são ainda maiores, sendo ela anciã centenária que nascera em berço judaico, filha de judeus” (VAINFAS e SOUZA, 2000, p. 31). Angela Maia dá ênfase aos indícios existentes nas denúncias: “certos indícios só poderiam realmente provir da existência de uma comunidade que mantivesse, dentro de suas possibilidades, a sobrevivência de suas crenças e rituais” (MAIA, 2003, p. 115). Elias Lipiner: “Os atos confessados por Ana Roiz [Rodrigues] *indiciavam* exuberantemente seu judaísmo” (LIPINER, 1969, p. 132, grifo meu). Angelo Assis está bem próximo de Lipiner quando se refere a Ana Rodrigues (e à pernambucana Branca Dias) como

“Mártires da religião proibida, assim como a rainha Ester, a quem dirigiam suas súplicas por dias melhores, sofreriam pressões, ofensas, calúnias e discriminações por lutarem pelo resgate e continuidade da identidade de seu povo. Não seriam vencidas, contudo — nem pelo Santo Ofício nem pela segregação social que as perseguia —, ensinando a tradição de Israel aos filhos e contribuindo para manter vivos os ideais da religião que abraçavam” (ASSIS, 2002, p. 18).

Podemos problematizar este último ponto. Se sobre o criptojudaísmo de Ana os autores concordam, quanto à transmissão da fé de Israel pelas filhas há algumas objeções. Ronaldo Vainfas e Juliana Souza afirmam:

“suas filhas [as de Ana Rodrigues] eram menos judaizantes, algumas nascidas no trópico católico e casadas com cristãos velhos. Suas netas, então, mal sabiam o que era “ser judeu” e, se guardavam o luto à moda judaica ou abatiam o frango como os antigos hebreus, era porque o haviam aprendido com a mãe, e esta com a avó...” (VAINFAS e SOUZA, 2000, p. 31).

Já Angela Maia, ao se referir às filhas de Ana Rodrigues, dispensa-lhes o papel de “elemento de manutenção de crenças e rituais, além de responsáveis pela transmissão de valores a sua descendência” (MAIA, 2003, p. 125). Lipiner atenta que os Antunes eram coletivamente apelidados de “gente de Matoim” ou “gente de Bastião de Faria”. É mister lembrar que havia rivais no interesse pelo engenho, e que este fora conseguido por intermédio de Mem de Sá. Por isso, certas denúncias atingiam a grei em totalidade, imputando a todos – quiçá injustamente – a responsabilidade pelo judaísmo de um núcleo familiar (LIPINER, 1969, p. 132). Ou como na cena em que as filhas de Ana reclamam da aversão da mãe ao crucifixo: como diz Lipiner, “cena carregada de emoção e conflito entre duas gerações de cristãos-novos, assim como entre cristãos-novos e velhos enlaçados pelo matrimônio” (LIPINER, 1969, p. 125). Esta menção nos traz de volta à observação de Vainfas e Souza, de que o judaísmo poderia se esvaír de seu significado mais estrito para as outras gerações. Um mesmo caso, várias interpretações e distintas conclusões: como dizem Carlos Mendonça e Gabriela Alves, “a história não é o que sucedeu mas, muito mais o que julgamos que sucedeu” (MENDONÇA e ALVES, p. 15).

Outro caso, que remete mais às relações de poder nas capitanias do açúcar e à postura do visitador frente às mesmas – embora também se trate de acusações de judaísmo e de blasfêmias da parte de um cristão-novo – é o do mercador João Nunes, residente em Pernambuco. Nunes, como informa Elias Lipiner, era personagem de projeção na vida colonial de Pernambuco, e não só com os cristãos-novos, os quais lhe devotavam muita obediência e respeito. Rico mercador, tinha dois engenhos na Paraíba e uma fortuna avaliada em mais de duzentos mil cruzados. Cultivava amizades com gente importante como o vereador de Olinda Duarte de Sá (o que não impediria este de denunciá-lo), tomou parte na conquista da Paraíba, em cuja campanha teria injetado recursos próprios, o que deve tê-lo tornado ainda mais respeitado na sociedade (LIPINER, 1969, p. 194-5; 198).

O leque de denúncias contra Nunes era extenso: foi acusado de manter um crucifixo próximo do recipiente onde fazia suas necessidades naturais; de, homem solteiro, estar amancebado publicamente com uma mulher casada, tendo intercedido a seu favor o ouvidor da vara eclesiástica Diogo do Couto, após o marido legítimo ter reclamado da situação (MAAI, 2003, p. 111-2); de freqüentar a igreja irregularmente e tratando de negócios aos domingos e dias santificados; de possuir a bíblia em latim e, por fim, das relações suspeitas com os cristãos-novos de Olinda. O padre Pero Leitão, em denúncia já no ano de 1595, revelou ao visitador que Nunes tinha a “bolsa dos judeus” – ou seja,

administrava os cofres da comunidade judaizante da capitania. De fato, Nunes era o tesoureiro da esnoga local, que tinha seu *locus* principal em Camaragibe, outrora pertencente ao casal de cristãos-novos Diogo Fernandes e Branca Dias, ambos falecidos quando da chegada do visitador (LIPINER, 1969, p. 194-5).

Ironicamente, o poder pessoal e as boas relações de Nunes com a gente graúda da colônia foram responsáveis pela prisão precoce do mercador por Heitor Furtado. Tendo chegado à Bahia para uma entrevista com o governador, foi preso por ordem da mesa da visitação em fevereiro de 1592, tendo respondido ao visitador que não tinha nada do que pedir misericórdia, atribuindo tudo aos seus inimigos de Pernambuco (LIPINER, 1969, p. 199). Nunes ainda passaria alguns apuros no tribunal da fé, seria enviado preso a Lisboa, mas não seria condenado pelo Santo Ofício. Influência de suas posses e poder pessoal sobre as próprias testemunhas, talvez (ASSIS, 1998, p. 281-9). Contudo, podemos nos deter em dois pontos importantes tratados pela historiografia. Tratam-se da imagem do Crucificado, ao lado do lugar em que Nunes despejava seus excrementos, que pode ser revelador não só de certas atitudes dos judaizantes como de aspectos da religiosidade colonial, e da insistência do visitador quanto à prisão de Nunes e sua tensão com o Conselho Geral do Santo Ofício, os dois pensando diferentemente sobre o destino do mercador.

O belíssimo livro de Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, em sua análise sobre a religiosidade popular na colônia, dedica algumas páginas aos ataques perpetrados por colonos – cristãos-novos ou não – contra o crucifixo. Um clima que, segundo a autora, lembra a alegre religiosidade medieval. Quanto a João Nunes, que, segundo os denunciadores, dizia “lavai-o lá” ao urinar sobre a imagem, a autora menciona as atenuantes ditas pelo licenciado Diogo do Couto ao visitador: Nunes realmente teria um crucifixo num local próximo ao vaso, mas não no mesmo recinto... Menos preocupada com a “reserva mental” dos judaizantes ou os ataques dos criptojudeus à religião oficial, e mais com a religiosidade popular, a autora diz que é inútil tentar saber qual a verdade e a mentira nestes depoimentos. Ressalta que

“Histórias deste tipo se arquitetavam coletivamente, cada uma das imaginações contribuindo na construção de um relato semilendário, vincado pela presença de arquétipos seculares que ridicularizavam símbolos, invertiam-nos, negavam-nos e, talvez, procuravam criar uma antiordem dessacralizadora” (SOUZA, 1986, p. 113).

Angelo Assis se aproxima de Laura de Mello e Souza, atentando que, em todas as casas, havia um oratório, de tamanho variável, para guardar as imagens dos santos; parte, portanto, da religiosidade e da vida na colônia. Aliada à precariedade da higiene, concorda que a vivência popular incitava à humanização da divindade, o que fez, em certo grau, João Nunes. O autor faz um paralelo entre o rebaixamento do crucifixo por Nunes e o tratamento dado por Gargantua na obra de Rabelais, na criação do “limpa-cu”. Objeto renovado, objeto rebaixado, e quase sempre ridicularizado. Mas não exclui o aspecto particularmente judaizante do ato: colocar o Cristo ao lado da imundície servia para demonstrar o descontentamento com a religião dominante (ASSIS, 1998, p. 204-5; 211). Já Laura de Mello e Souza, cuja obra bebeu bastante em Ginzburg e seu tratamento do conceito de cultura popular, encerra sua análise comparando o desrespeito ao crucifixo à explicação dada por aquele autor italiano ao sincretismo de Menocchio, protagonista de *O queijo e os vermes*: “sob o impacto das conversões religiosas dos séculos XV e XVI, afloraram crenças populares e heréticas. Procurando varrê-las, as duas Reformas chamaram atenção sobre elas, e de certa forma, asseguraram sua perpetuação” (SOUZA, 1986, p. 115). De fato, as decisões de Trento não estavam tão longe assim de João Nunes: o mercador foi denunciado por, certa feita, estar lendo um livro em latim que disse ser o Concílio Tridentino e, lendo-o, teria feito gestos e movimentos de desaprovação ao conteúdo do texto (LIPINER, 1969, p. 196).

Por fim, de posse de tantas denúncias, como pôde o visitador e o Conselho Geral entrarem em atrito por causa do réu, diferentemente do caso das “macabéias”? Apesar do, admitamos, leque muito mais suspeito de heresias judaicas dos moradores de Matoim, as culpas de Nunes de modo algum sugeririam mera clemência da parte o tribunal. O fato é que Heitor Furtado foi repreendido em abril de 1593 por ter mandado João Nunes preso para Lisboa e, em março de 1594, não havia ainda o visitador levantado o seqüestro dos bens do mercador. Nem o amancebamento foi interpretado pelo Conselho como prova suficiente para incriminar o mercador, absolvendo-o em 1597 (ASSIS, 1998, p. 289). Teria sido Nunes bode expiatório do ódio popular contra os arrematadores de impostos e alvo da inveja de suas posses, pressão a qual teria sucumbido o visitador (LIPINER, 1969, p. 200-1)? Há outra explicação. Se Heitor Furtado se curvou ao “sentido da colonização”, poupando a maioria dos potentados locais (VAINFAS, 1997a, p. 30), por outro lado, o Conselho Geral não tinha consciência da complexidade da realidade colonial, inclusive de suas relações sociais. Por exemplo, o denunciante Fernão Cabral foi desqualificado pelo

Conselho por ter acobertado uma “santidade indígena” em suas terras – como se uma coisa invalidasse outra. Mas o principal, e talvez esteja aí o ponto mais original da explicação de Assis, Nunes foi absolvido em Lisboa não (apenas) porque as denúncias foram desqualificadas. Para os inquisidores, as mesmas eram apenas indícios, não provas. Mais que isso, o poder desfrutado por Nunes na colônia, se não impediu a ação de Furtado – a condição cristã-nova podia fazer todo o diferencial –, teve uma outra leitura na metrópole. Para o Conselho, a importância do mercador cristão-novo dizia respeito aos interesses econômicos ligados à colonização e controle do trópico. Ou seja, cada parte do tribunal – na colônia ou na metrópole –, se curvou, de um modo ou de outro, ao sentido da colonização (ASSIS, 1998, p. 290-1).

### **Conclusão**

Vimos como a documentação produzida pela primeira visita inquisitorial ao Brasil, direcionada às prósperas capitânicas açucareiras do nordeste, vem despertando o interesse de historiadores sobre o tema. Da análise da ação do Santo Ofício sobre o conjunto social à consulta aos processos inquisitoriais, arquivados em Portugal, emergem a complexidade do viver em colônia e a obsessão do tribunal português – a caça aos judaizantes –, revelando a faceta instável e contraditória do criptojudaísmo no Brasil colonial. Não há dúvida de que o monitório da visitação, afixado na porta das igrejas e que deve ter corrido de boca em boca naqueles tempos de medo, ao privilegiar as práticas suspeitas de judaísmo, concentrou a atenção de todos para a presença dos cristãos-novos judaizantes no mundo colonial. É tempo, pois, de recuperar algumas análises clássicas sobre o fenômeno criptojudeu (ou sua negação). Não apenas relacionado especificamente ao contexto da visitação do tribunal no Brasil, mas enfatizando algumas linhas de abordagem que chegam até nós sobre o tema cristãos-novos/Inquisição, e que ainda influenciam os estudos concernentes ao assunto na atualidade.

O processo de conversão forçada dos judeus em Portugal, que não foi seguido de imediato pela criação de um tribunal da fé, tardando mais de trinta anos para que este fosse estabelecido, deu margem para que muitos dos cristãos-novos continuassem a seguir a lei mosaica em segredo, mormente os que haviam sido “batizados em pé”. São conhecidos os argumentos de António José Saraiva sobre o assunto, a saber, que o criptojudaísmo era improvável, posto o judaísmo ser uma religião essencialmente letrada e que se manifesta de forma muito clara no cotidiano. Sem sinagogas, mestres da lei e forçados a serem cristãos

em sociedade, os filhos e netos dos antigos judeus já não conservariam a religião de seus ascendentes (SARAIVA, 1985, p. 37-8). Novinsky, em obra clássica sobre os cristãos-novos na Bahia no século XVII, trouxe a importante noção de “homem dividido”. Ainda que o cristão-novo não tenha conhecido o judaísmo; ainda que não conheça os rituais hebreus e toda a lei mosaica; e ainda que logre incorporar-se na sociedade portuguesa, que abriga o Tribunal do Santo Ofício, o converso sempre estará dividido entre dois mundos. Pode não conhecer o judaísmo – e se viesse a conhecê-lo nada garante que o teria abraçado –, mas será sempre um judeu apóstata para os cristãos. Por isto dividido; inteiro, só a condição de converso (NOVINSKY, 1992, p. 162).

Mas Novinsky se distancia de Saraiva ao lembrar que, se é verdade que a Inquisição fabricou o mito do judaizante, do qual, aliás, precisava para se justificar perante a Coroa e o povo, o criptojudaísmo de *alguns* cristãos-novos também foi uma realidade. Em outras palavras, o cristão-novo carregava um judaísmo em potencial, que podia ou não ser desenvolvido (NOVINSKY, 1992, p. 143). E mais: um único cristão-novo – daí a aversão às generalidades – não pode definir o cristão-novo do Brasil. Este deve ser estudado dentro de suas particularidades de vivência e contexto histórico (NOVINSKY, 1992, p. 162). Podemos avançar no debate, relacionando a observação de Novinsky a um caso da família de Ana Rodrigues, mencionado por Elias Lipiner: a Inquisição, para fabricar judaizantes, era mesmo “eficaz” na alimentação de sua máquina. O já citado Nicolau, casado com uma neta da “macabéia”, disse ao visitante não saber que o derramamento da água dos potes da casa era cerimônia judaica; só tomara conhecimento disto através do édito lido na igreja na véspera, que mencionava as culpas a serem confessadas (LIPINER, 1969, p. 124). Podemos duvidar da sinceridade do confessante, até porque havia o interesse em livrar a avó de sua esposa da fogueira, mas costumes que não tinham já nenhum significado religioso, mesmo para cristãos-novos, podiam ser praticados como meros hábitos domésticos. Assim se entende como o monitório pode ter surtido efeito contrário, ao ensinar aos conversos as práticas e proposições proibidas (NOVINSKY, 1992, p. 141).

Contudo, nem os judaizantes escapavam da duplicidade da vida religiosa a que estavam submetidos: na intimidade do lar, acendiam as luzes do *Shabat*, rezavam orações judaicas, benziam os filhos ao modo hebreu; mas, fora dele, iam à missa, comungavam, confessavam. Além disso, muitos se casavam com cristãos-velhos (LIPINER, 1969, p. 127). Laura de Mello e Souza insere o judaísmo no caudal de contribuições religiosas que compôs a religiosidade brasileira; se Deus e o diabo vieram juntos nas naus portuguesas

para a Terra de Santa Cruz, vieram também os costumes judaicos, conhecidos no Portugal medieval e que sofreram um abrupto corte com a conversão forçada e a criação do Santo Ofício. Como diz a autora,

“Tudo pois leva a crer que os elementos do judaísmo se fundiram no conjunto das práticas sincréticas que compunham a religiosidade popular da colônia, constituindo uma de suas muitas faces. Assim como os africanos cultuavam santos católicos e orixás (...) os cristãos novos permaneceram, muitas vezes, a cavaleiro entre duas fés” (SOUZA, 1986, p. 97).

Nenhum estudioso da ação do tribunal da fé luso e dos cristãos-novos deve se furtar à consideração das muitas particularidades de cada contexto, assim como não pode perder de vista o sentido da ação que norteia toda a história do tribunal da fé luso. Um exemplo disto relacionado à visitação de 1591-5: sobre Pernambuco quando da incursão inquisitorial, José Costa Porto nos lembra que quem lê as Denúncias da visita nota que o colono tem pânico a tudo que cheira a heresia. Por outro lado, se depara com a onisciência do olho vigilante da Inquisição. Daí a regra geral ser o respeito e a obediência à religião (COSTA PORTO, 1961, p. 89-90). Trata-se de um período em que não havia, como hoje há, a separação entre Estado e religião: o primeiro controla o indivíduo em tudo o que diz respeito ao bem comum, enquanto a segunda controla apenas os que, voluntariamente, decidem prestar obediência às suas normas. Quando da visitação, a visão era outra: o que para a Igreja era desacato às normas religiosas, para o Estado era um atentado contra a ordem social (COSTA PORTO, 1968, p. 9-10). Ou segundo autor mais recente, Ronaldo Vainfas: o Santo Ofício é um instrumento para disciplinar o homem moderno, orientando-o para a glória de Deus e do rei (VAINFAS, 1997b, p. 197-8). Nesse sentido é possível entender o empenho do visitador e do Conselho Geral face a suas atividades. As discordâncias havidas, como no caso João Nunes, se devem, antes, à complexa realidade colonial, difícil de ser dissecada pelo olhar metropolitano do tribunal, e àquele outro caráter inerente ao Santo Ofício: instrumento tanto da fé como do poder temporal, nem sempre seriam os interesses espirituais a determinar sua última palavra.

### **Bibliografia:**

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O Aprendizado da Colonização. In: **Economia e Sociedade** (Revista do Instituto de Economia da Unicamp), nº 1, ago./1992, p. 135-62.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial - Nordeste, séculos XVI-XVII. In: **Revista Brasileira de História**, Vol.22, no.43, 2002, p. 47-66. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882002000100004&Ing=pt&nrm=isso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100004&Ing=pt&nrm=isso)> ISSN 0102-0188. Acesso em: 16 jun. 2004.

\_\_\_\_\_. **Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: Sociedade Colonial e Inquisição no Nordeste Quinhentista – o caso João Nunes.** Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998.

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

COSTA PORTO, José. **Duarte Coelho.** Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1961.

\_\_\_\_\_. **Nos tempos do visitador:** subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do século XVI. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.

DEDIEU, Jean-Pierre et CARVACHO, René Millar. Entre histoire et mémoire – L’Inquisition à l’époque moderne: dix ans d’historiographie. In: **Annales HSS**, 57 (2), 2002, p. 349-72.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **A civilização do açúcar: séculos XVI a XVIII.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

GARCIA, Rodolpho. Introdução. In: **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Denúncias e Confissões de Pernambuco: 1593–1595.** Recife: FUNDARPE/Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

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

\_\_\_\_\_. **Terror e Linguagem:** Um Dicionário da Santa Inquisição. [S. l.]: Círculo de Leitores, 1999.

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.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 2ª ed. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. Introdução. In: BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil.** 3ª ed. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 1997.

MENDONÇA, Carlos Vinícius Costa de e ALVES, Gabriela Santos. Da alegria e da angústia de diluir fronteiras: o diálogo entre a História e a Literatura. In: **Revista Cantareira**, Niterói. Disponível em: <[www.historia.uff.br/cantareira/edicoesant/cantareira/index.html](http://www.historia.uff.br/cantareira/edicoesant/cantareira/index.html)>. Acesso em: 13 out. 2004.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

SALVADOR, José Gonçalves. **Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro, 1530-1680.** São Paulo: Pioneira/Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

SARAIVA, António José. **Inquisição e Cristãos-Novos.** 5ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

SIQUEIRA, Sonia. **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.** 8ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 [2002].

UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições: 222 ilustrações** (trad. Paulo Geiger). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os santos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995 (2005).

\_\_\_\_\_. **Os protagonistas anônimos da História: micro-história.** Rio de Janeiro: Campus, 2002.

\_\_\_\_\_ (org). Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. **Confissões da Bahia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997(a) (Coleção Retratos do Brasil).

\_\_\_\_\_. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil.** 4ª reimpr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997(b) (Coleção Histórias do Brasil).

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil colonial** (trad. Olivia Krähenbül). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1960.