

A ESCRITA EM MOVIMENTO: FONTES INQUISITORIAIS, CRÔNICAS JESUÍTICAS E DISPUTAS DE PODER NA CONQUISTA DAS CAPITANIAS DO NORTE

Halyson Rodrygo Silva de Oliveira

PPGH – UFRN

halyson_ufrn@yahoo.com.br

Adriel Fontenele Batista

PPGH – UFRN

fontinelli2004@hotmail.com

As últimas décadas do século XVI representaram um momento de grandes tensões para empresa de conquista e colonização dos espaços no nordeste do Brasil. Instituições, indivíduos, grupos sociais, culturais e étnicos encontraram-se envolvidos numa série de novas situações, muitas vezes conflituosas, que demandaram a elaboração de práticas específicas de organização articuladas ao espaço dessas relações. Com efeito, nas duas últimas décadas do século XVI o movimento colonizador português no sentido setentrional, partindo da Capitania de Pernambuco, alterou significativamente a própria configuração espacial das capitanias do Norte.

Analisando-se esse processo histórico, percebe-se um movimento constante, mas não regular, de deslocamento e avanço de fronteiras colonizadoras, militarmente defendidas e nas quais se formaram novos núcleos de povoamento. Vale destacar nesse processo, o surgimento da capitania da Paraíba entre 1585 e 1586, que ocorre simultaneamente ao redimensionamento dos limites da capitania de Itamaracá e, posteriormente, a conquista do Rio Grande em 1597, que se realizou de forma articulada com o processo de conquista e ocupação anteriores.

Cabe aqui uma reflexão importante sobre a ocupação portuguesa nesses novos espaços, reflexão que é, em síntese, o que movimenta o conjunto das discussões desenvolvidas nesse artigo. Com efeito, se as últimas décadas do século XVI representaram um período de mudanças e de conformação dos homens no espaço, é também dentro desse processo que as relações entre diferentes atores, grupos e instituições encontraram-se envolvidas em diversos conflitos de interesses, disputas

pelo poder e disputas pelo próprio espaço que se produzia no movimento de dilatação das fronteiras da colonização.

Assim, é dentro desse movimento histórico que, segundo entendemos, se apresenta uma interessante possibilidade de análise das diferentes forças em ação naquela sociedade. Não obstante, as fontes literárias e jurídico-administrativas arrolarem problemas específicos da experiência histórica colonial, adquirindo características peculiares das práticas institucionais, dos interesses dos grupos e do momento de sua produção, outros problemas postos pelo labor historiográfico podem ser contemplados, baseando-se nas narrativas registradas nestes documentos. Desse modo, considerando-se as lógicas específicas e os princípios que movimentam a produção das fontes históricas, ou seja, contextualizando a ação e a prática de escrita dos sujeitos, que se pode, efetivamente, verificar a relação de pertinência entre forças aparentemente desconexas no interior daquela sociedade em vias de colonização.

A atuação da Igreja sobre a sociedade colonial nesse período, representa um dos lados do projeto colonizador português, que em conjunto à conquista efetiva dos espaços na colônia, previa a moralização e a uniformidade dos costumes, segundo a filosofia cristã. Considerando os antecedentes históricos da atividade da Igreja no projeto colonizador do Brasil, é significativa a consideração sobre o direcionamento pós-tridentino da Igreja Católica e o movimento contra-reformista instaurado no início do século XVI. De fato, foi justamente no centro da contra Reforma Católica que a Companhia de Jesus surgiu como um instrumento efetivo de combate, aparecendo então como uma instituição de características fundamentalmente modernas, sobretudo pelas formas estabelecidas de atuação missionária, herdada de finais da Idade Média, mas profundamente marcada pela experiência moderna dos europeus no Novo Mundo. Arcaicos e modernos, os jesuítas atuaram no Brasil colonial como uma vanguarda especializada, sobretudo nas regiões de fronteira, onde estabeleceram formas contratuais de relações entre os povos ibéricos e as populações indígenas na colônia.¹

Articulada com o projeto colonizador português no Brasil, a Companhia de Jesus esteve atuante desde o princípio, particularmente na atividade de conversão das populações indígenas da colônia ao Catolicismo. Chegados ao Brasil em 1549, os jesuítas iniciaram as atividades missionárias na capitania da Bahia, onde foi implantado o sistema de aldeamentos ou aldeias jesuíticas. O sistema de aldeias, então elaborado

pelo padre Manuel da Nóbrega, foi logo levando a toda a província. Mas as práticas missionais jesuíticas e as suas relações com a sociedade colonial acabaram por se modificar durante a experiência colonial, particularmente nas duas últimas décadas do século XVI. Com efeito, a instituição das aldeias jesuíticas nos primeiros anos da experiência da Companhia de Jesus no Brasil representou uma sedentarização das atividades missionais em torno do aldeamento, o que contrastava diretamente com o aspecto itinerante das missões jesuíticas.

A maior parte da documentação deixada pela Companhia de Jesus sobre sua experiência colonial é formada por cartas, aparecendo em menor número a documentação burocrática, de caráter administrativo. Com efeito, com a grande difusão da atividade jesuítica no século XVI, articular o centro hierárquico da instituição com sua parte periférica, ou seja, manter uma unidade nas ações e um controle sobre as práticas em diferentes partes do planeta demandou um uso sistemático e intensivo da epistolografia.² As cartas jesuíticas, contudo, encontram-se também marcadas por duas estruturas narrativas bem definidas de acordo com as finalidades a serem atingidas por essa epistolografia: são as cartas edificantes e as *hijuelas* ou cartas avulsas. As cartas edificantes, como um desses tipos específicos, tinha uma circulação interna e externa, ou seja, deveria circular tanto entre os membros da instituição, reforçando os laços de afinidade e a identidade jesuítica entre os membros e entre estes e o centro hierárquico (Roma). Eram também cartas públicas, no sentido de que tinham uma função propagandística das atividades da ordem. As *hijuelas*, por sua vez, eram endereçadas a representantes específicos da hierarquia jesuítica, relatando em segredo as dificuldades enfrentadas na missão, valores ou rendas de esmolas, pedindo orientação ou auxílio efetivo, enfim, fazendo circular de maneira restrita, assuntos delicados, que não deveriam tornar-se públicos.

Segundo Charlotte de Castelnau-E'Leostole³, é preciso entender que o sentido da documentação jesuítica no período colonial brasileiro não deve ser pensado de maneira monolítica. Abordando um desses movimentos de transformação da prática de escrituração dos jesuítas no Brasil, a autora aponta para o sentido que essa documentação toma entre as últimas décadas do século XVI e o início do século XVII, período no qual se processa um esforço no interior da Companhia para superar a

imagem já cristalizada das atividades de conversão indígena e da própria província como infrutífera, de extremo labor e efetivamente perigosa.

Com efeito, o papel dos jesuítas em relação ao aparelho do Estado português na colônia também havia se modificado nas últimas décadas do século XVI. Um bom exemplo dessa reorganização das práticas jesuíticas (e aí também se encontram as práticas de escrituração) durante o processo de conquista dos espaços no final do Quinhentos foi sua participação nas “descidas”, ou seja, sua participação como mediadores do deslocamento “consensual” das populações indígenas do sertão para próximo dos núcleos de povoamento da região litorânea.⁴ Entretanto, embora os jesuítas só tenham sido imbuídos legalmente dessa missão em 1596, a experiência jesuítica nas guerras de conquista da Paraíba (1584-1587) nos permitem reconhecer que tal legislação só vinha a legitimar uma prática já corrente: a dos jesuítas enquanto mediadores das relações de colonos com as populações indígenas.

A conquista da Paraíba, tal como aparece relatada pelos membros da Companhia no *Sumário das Armadas*⁵, é reveladora das estratégias discursivas empregadas pelos jesuítas para lidar com um conjunto de tensões apresentadas à atividade missionária naquele contexto. De um lado, a crise interna da Instituição diante das dificuldades da atividade de conversão e a política contrária de muitos colonos e autoridades coloniais, do outro, as querelas locais e disputas de poder entre a Companhia e as elites locais e entre essa e outras ordens religiosas num momento de conquista de novas fronteiras.

Entre as personagens citadas no *Sumário das Armadas*, dois representantes das elites locais são particularmente destacados no evento de conquista: o Ouvidor geral Martim Leitão e aquele que acabou por se tornar o segundo governador daquele novo espaço, Frutuoso Barbosa. Por uma operação retórica elaborada e sistemática, tais homens parecem no documento de maneira completamente antagônica. Martim Leitão aparece como verdadeiro herói conquistador, um homem de grandes virtudes e de grandes serviços prestados naquela conquista. Já Frutuoso Barbosa, aparece na crônica jesuítica como imprevidente, covarde, impaciente e como entrave concreto à realização da conquista. Os dois trechos, a seguir, ambos retirados do *Sumário*, são reveladores desse sentido dado ao discurso da conquista:

[..]Frutuoso Barbosa que **não tinha paciência** com estas escaramuças e **com requerimentos de medo** as estrovava o

quanto podia e dentro de sua casa [...] humores tudo herão brigas e maz palavras no que maz sofreu Furtuoso Barbosa e já que não tinha ninguém ao menos niso e sua paciência bem padeceu e assim **com medo**[...]

Sobre Martim Leitão:

Ouvidor-Geral[Martim Leitão antes de sua chegada a Paraíba] com todas as superabundancias por outra via se mostrava **zeloso e diligente** que em verdade foi demasiado **affeição a que nestas matérias teve** ao diante muito mais **mostrou maz por atalhos evitar ódios** e não descobrir faltas passo brevemente por estas couzas.⁶

Algumas questões nos permitem compreender o que movimenta essas duas representações diferentes dos atores da conquista. Quanto a Frutuoso Barbosa, é significativo sua opção pela ordem de São Francisco no tocante às atividades de conversão dos índios da Paraíba. Embora os franciscanos já tivessem acompanhado Barbosa desde as suas primeiras tentativas de conquista, foi em 1589, no contexto de conflitos entre jesuítas e franciscanos pela autonomia do missionamento indígena na Paraíba, que se delineou o posicionamento dos jesuítas. Com efeito, o já governador Frutuoso Barbosa (1588-1591) havia sido incumbido, por determinação real, de identificar qual das duas ordens estava causando o “escândalo entre os novos cristãos” e, sendo os franciscanos, acalmar e reverter a situação; sendo os jesuítas expulsá-los da Paraíba. A deliberação de Barbosa, então favorável aos franciscanos é, sem dúvida, um fator que motiva a representação negativa de Frutuoso Barbosa nos eventos de conquista. Embora os jesuítas só tenham abandonado a Paraíba em 1592, é no governo de Barbosa que se delineava essa expulsão episódica.

Quanto a Martim Leitão, a representação heróica do Ouvidor aparece como forma de ligar a figura daquela autoridade com a Companhia. Com efeito, as últimas linhas do *Sumário* aparecem como uma reivindicação das glórias da conquista para aquele que, segundo a narrativa, havia sido o grande amigo da Companhia durante as guerras de conquista e a peça fundamental daquela empresa. É interessante perceber que a representação do Ouvidor nessa parte do documento assemelha-se fortemente ao destino da Companhia de Jesus na Paraíba. De fato, o relato termina com a saída de Martim Leitão, doente, sendo alvo de uma política contrária pelos inimigos que fez

naqueles tempos e sem as devidas recompensas pelos serviços prestados.⁷ No mesmo sentido, os sonetos que adornam o documento reforçam o sentido discursivo empregado no documento, no qual a incerteza quanto a atividade missionária dos jesuítas naquela região pode ser lida já no desfecho da trajetória, igualmente incerta, do Ouvidor geral.

O relato da conquista da Paraíba encontra-se, portanto, marcado por uma dupla dimensão discursiva: pública e edificante. Em outras palavras, o discurso da conquista, tal como desenvolvido no *Sumário das Armadas*, representa um modo específico de contar a experiência jesuítica no final do século XVI, prevendo ainda que esse discurso fosse uma atuação política efetiva e urgente para os jesuítas naquele contexto de expansão territorial e de organização social. É importante pensar as diversas disputas pelo poder naquela nova espacialidade, muitas delas explicitadas na escrita dos jesuítas, em seu conjunto, ou seja, não apenas entre missionários e colonos ou entre estes últimos e as populações indígenas da região. Veja-se, por exemplo, que após a saída dos jesuítas, serão os franciscanos os encarregados de missionar entre os índios aldeados da Paraíba, os mesmos índios deveriam ter sido atendidos pelos jesuítas. Isso, sem dúvida, tem um peso sobre a prática historiográfica de Frei Vicente do Salvador, que foi um dos franciscanos a atuar na Paraíba⁸ e usou largamente o *Sumário das Armadas* nos Livros Terceiro e Quarto da sua *História do Brasil*. Com efeito, embora copiado quase integralmente o *Sumário das Armadas*, a prática de Frei Vicente sobre a narrativa do sumário representam um completo apagamento da atividade jesuítica na conquista e na conversão dos índios da Paraíba.

O exercício de compreensão aqui esboçado considera tão participe quão integrante as diferentes formas de apropriação dos espaços coloniais cujos sentidos foram atribuídos por homens que livremente se expressaram, bem como por instituições tão peculiares quanto os papéis desempenhados na conquista da América portuguesa. De um lado, tal como aludido anteriormente, têm-se o exemplo significativo que é encontrado na atuação da Companhia de Jesus em terras coloniais, na articulação do caráter missionário e pedagógico geralmente atribuído as ações dos jesuítas, de outro, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, enquanto agência do poder especializada na investigação das condutas e padrões morais, na vigilância social e na manutenção da homogeneidade de crenças, baseadas no Cristianismo atuante e em consonância com o

sucesso e prosperidade coloniais, bem como na transposição de padrões morais e civilizatórios circulantes no imaginário europeu para a América.

Fundada em Portugal em 1536, e extinta em 1821, a Inquisição portuguesa representou durante seus quase três séculos de funcionamento a instituição cujas práticas de vigilância e controle social em nome da fé constituíram o móvel principal de seus procedimentos, perseguindo aqueles considerados hereges e purgando pecados do seio da sociedade portuguesa e de suas colônias. Ao mesmo tempo em que atuou como instituição hierarquicamente organizada, formada por um aparelho institucional complexo, cujos poderes e atribuições eram regimentalmente delegados, a Inquisição agiu no Brasil como instituição de controle e ordem social inserida no movimento colonizador. Pensar na atuação inquisitorial nas capitanias do Norte do Brasil em fins do século XVI significa, portanto, considerar a dupla dimensão que a envolve: a religiosa e a política.

Ao mesmo tempo em que as Visitações inquisitoriais representavam uma coleta de material para funcionamento do Tribunal, ou seja, a efetivação de procedimentos que permitiam o levantamento inicial dos desvios morais e das heterodoxias praticados por membros da sociedade sob vigilância inquisitorial, a listagem das heresias circulantes no corpo social, bem como a operacionalização do sentido pedagógico e intimidador atribuído a punição e as penas aplicadas pelo tribunal aos seus presos; a sua presença e atuação no Brasil, significou o relacionamento mais que direto com a Coroa portuguesa na conquista das capitanias do Norte do Brasil.

No final do primeiro século de colonização, as instituições do Reino transplantadas para a colônia americana fortaleceram a efetivação de elementos de organização social portugueses na sociedade que se estabelecia além-mar. A Inquisição, enquanto instituição de ordem e controle social inseriu-se neste movimento. Sua atuação no Brasil, ao contrário dos tribunais portugueses e do caso de Goa, na Índia, única colônia portuguesa onde se instalou permanentemente um tribunal inquisitorial, se deu através do mecanismo das Visitações, ou seja, visitas de caráter temporário realizadas por determinação do Conselho Geral do Santo Ofício português.⁹

A historiografia dedicada aos estudos inquisitoriais já aludiu sobre as justificativas e motivações para as visitas do santo tribunal nas capitanias do Norte. Anita Novinsky atribui o interesse da Inquisição para as terras coloniais ao sucesso

engendrado pela prosperidade da econômica açucareira, acrescido dos altos índices de comerciantes e senhores de engenho de origem judaica fixados nas capitanias de maior expressão econômica no último quartel do século XVI, momento no qual “as notícias da prosperidade da Colônia excitaram a cobiça dos aventureiros, despertando o interesse dos monarcas espanhóis” e que a Inquisição também voltou “sua atenção para estas terras”¹⁰; por sua vez, Sônia Siqueira aponta que “é possível que a Visitação tivesse vindo investigar sobre que estruturas calcava-se a fé dos moradores do Brasil”¹¹, associando assim, a atuação inquisitorial a sua dimensão religiosa e a investigação dos estados de consciências dos colonos, verificando nos relatos dos delatores e acusados as idéias errôneas, segundo os princípios religiosos do Cristianismo, sobre questões de fé e os desvios morais cometidos pelos membros da sociedade.

Ao lado da dimensão religiosa, representada, sobretudo nas investigações e perseguições cometidas pela Inquisição aos cristãos-novos suspeitos de judaizarem em segredo, ou seja, acusados de criptojudaísmo¹², a dimensão política da instituição descortina, também no seu caráter anti-semita, as relações de força em ebulição na sociedade que se formava no Brasil. Nesse sentido, Ronaldo Vainfas, sintetiza a articulação religiosa e política da Inquisição no contexto da primeira visitação empreendida ao Brasil pelo Santo Ofício, entre 1591 e 1595:

Perseguições rapaces contra os cristãos-novos, ânimo de expandir o catolicismo, investigação da fé, eis objetivos que norteavam tanto a visitação do Brasil quanto a atuação inquisitorial portuguesa no conjunto até meados do século XVIII. Parece-nos, pois, que a controvertida visitação não possuiu qualquer atributo de especial senão o de incluir-se no vasto programa expansionista efetivado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos. Consolidada no Reino, e acrescentando a seus propósitos originalmente anti-semitas o espírito da Contra-Reforma, a Inquisição ordenaria diversas inspeções nos domínios lusitanos do além-mar¹³

Ora, se é certo afirmar que o princípio religioso norteou as ações dos homens de Igreja na verificação dos estados de consciências e na perseguição as heresias praticadas em massa pela população, também é correto afirmar que a Inquisição possibilitou o duplo movimento de posse e conformação dos homens nos espaços do Novo Mundo. As fontes inquisitoriais produzidas na experiência colonial brasileira registram, nesse sentido, a presença da Inquisição integrando o conjunto de instituições e ordens atuantes

no final dos primeiros anos da efetiva colonização, descobrindo ao mesmo tempo o modo de proceder do Santo Ofício frente às questões de moral e fé. Os depoimentos e delações realizados ao Santo tribunal, agrupados em forma de livros de denúncias¹⁴, apontam as personagens das capitanias sob período de Visitação, listando os crimes denunciados, personagens e circunstâncias envolvidas.

Os livros das denúncias realizadas a Heitor Furtado de Mendonça, então Visitador-geral do Santo Ofício na primeira inspeção realizada ao Brasil, expressam o empenho dos homens de Igreja no combate a heresia e na expansão do Cristianismo nas terras coloniais, bem como os conflitos internos aí encenados. Os procedimentos operados pela Inquisição apontam ações da instrumentalização de agências do poder na vigilância e perseguição dos comportamentos desviantes do mundo cristão; mundo este que necessitava da unidade de crenças, costumes e comportamentos para se fortalecer. As ameaças para a Cristandade manter e expandir sua fé eram constantes: luteranos, mouros, judeus, cristãos-novos. Crimes contra a moral impulsionavam o desregramento das ações: sodomias, molícies, fornicações indevidas. Na experiência colonial os sincretismos religiosos com elementos da cultura africana, de um lado, e dos ritos ameríndios, de outro, incrementaram o rol dos pecados circulantes nos trópicos¹⁵.

Blasfêmias contra a fé católica, açoites a símbolos cristãos, fornicações indevidas, casos de sodomia, costumes vindos da cultura judaica e entendidos pela lógica inquisitorial como indicativos de heresia, vieram à tona com as delações que o discurso inquisitorial fomentou. Dentre os principais denunciados por crimes de heresia, destacam-se os cristãos-novos, judeus convertidos compulsoriamente no grande batismo decretado por D. Manoel, então rei de Portugal, em 1497. O estigma social imputado ao cristão-novo associava-o ao pecado e a heresia, ao antigo judeu que, travestido de cristão convertido, ainda mantinha íntima relação com os cultos de sua antiga doutrina religiosa.

De fato, os altos índices de delações relacionadas ao judaísmo contidos nos livros das denúncias realizadas ao tribunal indicam alguns dos conflitos internos existentes então. Considerando os delitos sobre judaísmo, as denúncias geralmente relatam a prática e a manutenção de costumes da lei mosaica referentes ao *Shabatt*, dia de descanso obrigatório na lei judaica, no qual o sábado é destinado para a prática, bem como costumes relacionados as leis dietéticas e aos rituais funerários de origem judaica

e, até mesmo, denúncias sobre “palavras escandalosas” proferidas por algum cristão-novo que logo eram significadas como blasfêmias.

Em 16 de novembro de 1593, na vila de Olinda, o cristão-novo João da Paz foi denunciado por blasfêmia. Segundo Gaspar Moreira, cristão-velho que o delatou, o jovem cristão-novo teria em certa ocasião afirmado que quando acabava de “dizer a Ave Maria” amargava-lhe a boca¹⁶; a cristã-nova Branca Mendes foi denunciada pela sua enteada, Barbara Castellana, em meados de novembro de 1593 na vila de Olinda, por praticar a guarda dos sábados, bem como pelos rituais funerários judaicos e pelas restrições dietéticas da cultura alimentar judaica. A denunciante afirma “quando morria alguma pessoa na vila” Branca Mendes “mandava lançar fora toda agoa dos potes que em casa avia, e depois de os defuntos enterrados mãodava trazer agoa fresca pêra casa”, continua sua denúncia apontando que “sua madrastra guardava os sabbados sendo dias de trabalho e nelles não fiava nem cosia, nem fazia outros serviços que era costumado fazer nos dias da semana” , quando a mãe de Branca Mendes morreu, “a ditta sua madrastra depois dela morta a lavou toda, e antes de lavada lhe cortou as unhas das mãos e dos pés e as embrulhou em um pano novo que por ela denunciante mãodou buscar”¹⁷. Aqui é possível verificar em apenas um caso algumas das práticas atribuídas a muitos dos cristãos-novos que foram denunciados ao tribunal.

Os convertidos tornaram-se suspeitos em potencial; as acusações de professarem falsamente o Cristianismo estimulavam as suspeitas recaídas sobre estes; os conflitos e as tensões causadas pela presença da Inquisição nas capitâneas do Norte do Brasil em muito se relaciona com o suposto antagonismo entre os cristãos de sangue puro e aqueles que foram convertidos ou são descendentes destes. Isto não significa dizer que apenas cristãos-velhos denunciaram cristãos-novos, numa espécie de modelo engessado de conflitos entre grupos sociais; ao contrário, cristãos-novos denunciaram cristãos-novos, bem como cristãos-velhos denunciaram muitos de igual condição. A engrenagem punitiva representada pelo tribunal colocava todos sob suspeita de algum desvio no campo religioso ou moral. A chegada de uma agência de vigilância e controle social nos espaços coloniais luso-americanos não poderia passar despercebida pelos residentes das capitâneas inspecionadas. A presença da Inquisição no Brasil do século XVI representou um momento em que preconceitos morais e estigmas sociais, traduzidos na linguagem e lógica inquisitoriais, convertiam cada indivíduo em uma ameaça possível¹⁸. Cada

indivíduo poderia representar a colaboração com o Santo Ofício ou o pecador que necessitava purgar seus desvios; delatores se transformavam em denunciados, e estes, por vezes, assumiam o seu oposto complementar.

A chegada do inquisidor em 1591 na Bahia e, dois anos depois, nas capitanias de Pernambuco, seguindo-se Itamaracá e Paraíba, inspirou uma celeuma de sentimentos coletivos de apreensão e medo. Segundo Vainfas,

Os que atendiam à convocação do visitador, apressando-se a delatar erros alheios ou confessar os próprios, eram movidos por alguma espécie de medo. Antes de tudo pelo medo de ser acusado, o que levava muitos a se anteciparem às denúncias apresentando-se ao visitador ou a delatarem os outros para ‘mostrar serviço’ à Inquisição¹⁹

O mecanismo das Visitações inquisitoriais necessitava da adesão popular ao discurso inquisitorial. A verificação das posturas que iam de encontro aos princípios do Cristianismo e dos padrões morais socialmente instituídos só foi possível devido as inúmeras denúncias narradas ao Visitador; a Inquisição precisava efetivamente do empenho da população no combate aos hereges e pecadores. Não por acaso as capitanias inspecionadas por Furtado de Mendonça, foram aquelas que em fins do século representavam os pólos administrativo e econômico da colônia.

Na capitania de Pernambuco os relatos obtidos a partir das denúncias ali realizadas, demonstram casos expressivos das relações nem sempre harmônicas entre cristãos-velhos e cristãos-novos, e entre estes com os demais grupos étnicos que integravam a paisagem social da sociedade colonial.

O comerciante cristão-novo João Nunes, por exemplo, foi alvo de uma série de denúncias que envolviam a agressão simbólica a objetos considerados sagrados pelo Cristianismo, hostilidade em matéria de fé, proposições heréticas, além um conturbado romance com uma mulher casada e residente em Olinda, cujo marido havia se ausentado em viagem a Angola. João Nunes era considerado um homem rico para a época, possuía uma fortuna avaliada em duzentos mil cruzados²⁰; era proprietário de dois engenhos na Paraíba e considerado geralmente como “homem sagás, astuto e de muito saber e que tem com elle muitas comunicações assi em secreto como em publico todos os cristãos novos de Pernãobuco e todos lhe tem muita obediência e respeito”²¹. Não

obstante a alusão no relato associar João Nunes a um homem respeitado e, em certo sentido, temido, o mesmo também era “pubricamente tido por onzeneiro”.

Em denúncia na Bahia, ainda em 1591, Belchior Mendes de Azevedo – cristão-velho, residente em Olinda – afirmou que “presumio sempre mal do dito Joam Nunes e geralmente ouvio dizer na dita capitania de Pernãobuco que elle he o Rabi da lei dos judeus que nella há” ²². O denunciante adiantou opiniões e testemunhos que pouco depois foram repetidos ao visitador em Olinda, momento em que a notícia da prisão de Nunes, que tinha sido efetivada em 1592 na Bahia, circulava na principal vila pernambucana²³. A maioria dos relatos obtidos pelo inquisidor narram a presença de “hum crucifixo apar de vaso inundo em que fazia seus feitos corporais” ²⁴. No entanto, a complexidade das relações estabelecidas por Nunes na sua teia social, vão para além do aspecto religioso. Elias Lipiner assinala: “foi João Nunes feito de bode expiatório do eterno ódio popular contra os arrematantes de impostos e onzeneiros, e ainda da inveja inspirada fatalmente pelos afortunados de bens e excepcionais talentos” ²⁵.

Mais do que listar os desvios cometidos por outrem, a documentação inquisitorial do período deixa escapar aos olhos do historiador informações sobre o cotidiano colonial, as relações entre familiares e vizinhos e, não raro, as relações de poder entre aqueles que desfrutassem de algum tipo de prestígio e status social. As denúncias realizadas contra as cristãs-novas Branca Dias, em Olinda, e Ana Rodrigues²⁶, no recôncavo baiano, além de apontarem a irrestrita suspeita do judaísmo oculto, indica-nos a realização das práticas cerimoniais judaicas no espaço privado das casas, engenhos que serviam para fazer esnoga²⁷. Isabel Frasoa, moradora da freguesia de Nossa Senhora da Várzea do Capibaribe, em Pernambuco, afirmou que nos sábados “se fechavão a ditta Branca Dias com as dittas suas filhas todo o dia de pella menhaã até a noite, e não trabalhavam” ²⁸. O relato de Isabel Frasoa aponta para a manutenção de práticas que, por pertencerem a cultura religiosa judaica, eram condenadas pela Inquisição. Ao mesmo tempo em que *Shabbat* descrito na denúncia aponta a heresia combatida pela lógica inquisitorial, alude as apropriações dos espaços privados e de algumas práticas associadas ao pecado e a heresia neles comumente realizados. Se for correto afirmar que nas últimas décadas do século XVI integraram as capitânias do Norte no programa expansionista português e que neste contexto instituições religiosas serviram a Coroa no movimento de expansão territorial e conformação dos homens no

espaço americano, também é igualmente correto asseverar que os conflitos individuais descortinam as disputas de poder e manutenções dos espaços.

Com efeito, a atuação da Companhia de Jesus e da Inquisição no primeiro século de colonização nas capitanias do Norte do Brasil assinala a efetivação de medidas expansão da religião oficial e sua integração com o movimento colonizador. As relações de poder entre instituições e indivíduos no primeiro século de colonização portuguesa no Brasil parecem, portanto, se cruzar com as disputas pelo próprio espaço que se produziu na efetivação da conquista do Norte do Brasil – atuando os jesuítas ao mesmo tempo em guerras de conquista e nas missões, no alargamento dos limites coloniais –, bem como com o programa de controle e vigilância social instalado pela Inquisição em seu espaço de atuação direta, representado pelas capitanias do Norte do Brasil.

Considerando as forças aparentemente desconexas expressas nas fontes produzidas por estas instituições – fontes estas que relatam problemas específicos do coexistir colonial, do momento de sua produção e das finalidades jurídico-administrativas e literárias que envolviam os agentes e os problemas específicos que ambas as instituições deveriam sanar –, pode-se verificar as diferentes maneiras de relacionamento da Companhia e Jesus e da Inquisição nas relações produtoras da empreitada colonizadora, representando, nesse sentido, duas esferas da atuação da Igreja na possessão colonial. O movimento colonizador se cruza, desta maneira, com a inscrição jesuítica e inquisitorial nos espaços coloniais; inscrição esta que possibilitou a experiência produtora dos registros e fontes que descortinam possibilidades outras de análise da experiência dos homens no tempo.

¹ Ver: PORTO, Maria Emília Monteiro. Jesuítas na Capitania do Rio Grande, arcaicos e modernos. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2000. 260f. Tese (Doutorado em História) – Facultad de Geografía e Historia, Universidade de Salamanca, 2000.

² Sobre essa questão é importante o estudo de Dauril Alden: ALDEN, Dauril. The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996.

³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de: Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Bauru, SP: EDUSC, 2006.

⁴ Três deliberações do rei Filipe II de Espanha nas últimas décadas do século XVI são particularmente importantes aqui: a Lei de 1587, 1595 e 1596, respectivamente. Na Lei de 1587 fica declarado que as entradas ao sertão deveriam contar obrigatoriamente com a presença de dois ou três jesuítas. A Lei de 1595 reza sobre as formas de declaração de “guerra justa”, retirando esse poder do governador geral e investindo-o exclusivamente ao rei. A Lei de 1596 coloca os jesuítas como únicos autorizados a realizar as “descidas” dos índios do sertão para as aldeias da costa. Para mais ver: TOHMAS, Georg. Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640. São Paulo: Loyola, 1982.

⁵ O *Sumário das Armadas* foi escrito entre 1587 e 1589, condensando as experiências de cinco padres jesuítas nas guerras de conquista da Paraíba. Foi publicado pela primeira vez em 1848, no periódico *Iris*, no Rio de Janeiro. Em 1873 uma transcrição desse documento foi publicada na Revista do IHGB: Tomo. XXXVI, Parte I, p. 5-89. Os dois apógrafos mais antigos desse documento encontram-se depositados, um na Biblioteca Pública de Évora e outro na Biblioteca Nacional de Portugal.

⁶ SUMÁRIO, das Armadas. Cap. 6.

⁷ SUMÁRIO, das Armadas. Cap. 24.

⁸ GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: política e economia na Capitania da Paraíba -1585 – 1630*. Bauru: EDUSC, 2007.

⁹ Além das capitanias visitadas entre 1591-95 – Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, respectivamente – o Santo Ofício português realizou no decorrer dos séculos XVII e XVIII, mais duas visitas: nos seiscentos mais uma vez à Bahia (1618-1620); no século XVIII ao Grão-Pará (1763-1769). A recente historiografia aponta, apesar da escassez documental, ainda outras visitas realizadas pela Inquisição no Brasil, como a do Rio de Janeiro e São Paulo nos séculos XVII e XVIII. No entanto, os livros de denúncias e confissões conhecidos pela historiografia, referem-se às visitas supracitadas. Deve-se destacar ainda que a atuação inquisitorial na colônia se inaugurou efetivamente com as Visitas, mas sem desconsiderar, no entanto, o papel dos familiares e comissários do Santo Ofício em uma extensa rede de controle social. A este respeito ver, por exemplo, CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial* – Bauru, SP: Edusc, 2006.

¹⁰ NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: 1624 – 1654*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972, p. 110

¹¹ SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 185

¹² Referente a manutenção dos costumes e rituais judaicos realizados de maneira secreta e velada, os criptojudeus ou judaizantes, eram aqueles que usavam a condição cristã-nova como uma espécie de *capa social*, mas que internamente conservavam algumas das práticas assimiladas na educação e convívio com familiares e ancestrais.

¹³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 217.

¹⁴ A documentação referente as denúncias e confissões da visita do século XVI foram no Brasil publicadas sob organização e supervisão de Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia durante a década de 1920. As denúncias relativas à Bahia que integram parte do terceiro livro da visita de Furtado de Mendonça foram agrupadas e publicadas em 1925 sob a supervisão de Capistrano de Abreu; já a parte que toca à Pernambuco foi igualmente agrupada ao quarto livro das Denúncias e publicada, por Rodolfo Garcia em 1929, junto com as denúncias e confissões que se fizeram em Itamaracá e Paraíba. Os livros de confissões produzidos na visita são três: os dois primeiros referentes à Bahia e o terceiro à Pernambuco. José Antônio Gonsalves de Mello lançou na década de 1970 as Confissões de Pernambuco e anos depois agrupou tanto as Denúncias quanto as Confissões em único volume.

¹⁵ Sobre os sincretismos religiosos da cultura ameríndia, ver: VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo – Companhia das Letras, 1995.

¹⁶ Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil: **Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, p. 78. Daqui para frente, DEN. PE.

¹⁷ DEN. PE. p. 100

¹⁸ VAINFAS, Ronaldo, *Op. Cit.* p. 226.

¹⁹ Idem.

²⁰ LIPINER, Elias. *Os Judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1969. p. 195

²¹ Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias da Bahia – 1591- 1593. Série Eduardo Prado – para melhor se conhecer o Brasil. Prefácio de Capistrano de Abreu São Paulo, 1925, p. 449. Daqui para frente, DEN. BA.

²² Idem.

²³ Sobre o caso João Nunes, ver: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Um “Rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes*. Dissertação de mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 1998.

²⁴ DEN. PE, p. 34.

²⁵ LIPINER, Elias. *Op. Cit.* p. 201.

²⁶ Ana Rodrigues chegou a ser presa e enviada para Lisboa. No entanto, Ana Rodrigues à época de sua prisão já era uma senhora octogenária; morreu nos cárceres da Inquisição de Lisboa. A este respeito ver:

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Macabéias da colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2004.

²⁷ Lugar onde se reuniam os cristãos-novos judaizantes para celebrar seus ofícios religiosos; espécie de templo judaico associado as sinagogas.

²⁸ DEN. PE. p. 45.

Fontes impressas

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

Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil: **Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595**. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Bibliografia:

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Um “Rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes*. Dissertação de mestrado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 1998.

_____. *Macabéias da colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói: 2004.

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

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de: *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: política e economia na Capitania da Paraíba -1585 – 1630*. Bauru: EDUSC, 2007.

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

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

PORTO, Maria Emília Monteiro. *Jesuítas na Capitania do Rio Grande, arcaicos e modernos*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2000. 260f. Tese (Doutorado em História) – Facultad de Geografía e Historia, Universidade de Salamanca, 2000.

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

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