

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

Ademir Schetini Júnior*

Resumo: Na Península Ibérica, a historiografia sobre a Inquisição ganhou impulso nos idos de 1990 e as pesquisas resultaram na produção de uma vasta literatura a respeito da atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Em Portugal, as investigações foram facilitadas com a ampliação do acesso aos arquivos abrigados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, no qual podem ser contabilizados mais de quarenta mil processos, além de variados núcleos documentais. A pesquisa ganhou maior complexidade com as recentes investigações relativas à presença feminina na documentação inquisitorial e, em particular, de mulheres acusadas de preservação de práticas judaicas. A teia das relações abrangidas pela territorialidade colonial – distando sujeitos, fortalecendo hierarquias e suscitando formas distintas de atuação – delimita o pano de fundo sobre o qual se assenta o presente trabalho, sobre o papel das mulheres associadas ao criptojudaísmo em três grupos de cristãos-novos, nas capitâncias do Rio de Janeiro (GORENSTEIN, 2005), da Bahia (ASSIS, 2012) e de Pernambuco (VEIGA, 2013).

Palavras-Chave: Tribunal do Santo Ofício; Brasil Colônia; Criptojudaísmo feminino.

Introdução

Este texto vislumbra apresentar um panorama historiográfico acerca da ação inquisitorial contra os cristãos-novos na América portuguesa, especialmente contra mulheres associadas a práticas criptojudaias.

Excetuando-se as imagens estereotipadas consagradas pela historiografia inquisitorial e pela historiografia do Brasil Colônia, até a primeira metade do século XX pouco foi dito sobre a presença e o comportamento do personagem judeu, demudado em cristão-novo, na

* Mestrando em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: schetinijr@yahoo.com.br. Obs.: Quando o artigo foi submetido, em 2015, o autor ainda não havia ingressado na pós-graduação e havia se graduado a menos de um ano, se adequando dentro das normas de publicação da *Epígrafe*.

conformação colonial (NOVINSKY, 1976, 1992, 1996, 2001). Nas quatro últimas décadas, a divulgação e ampliação do acesso à documentação produzida pela Inquisição logrou, entretanto, suscitar entre os historiadores novas questões e novas formas de abordagem sobre a instituição e a sociedade que a enleava. Esses trabalhos põem em foco distintos objetos, como a ação do Santo Ofício nos diferentes contextos territoriais da colônia, os sujeitos e modos de atuação dos ministros e de indivíduos, dos mais variados ofícios, cujos nomes passaram a compor o rol dos acusados de heresias¹.

A Torre do Tombo é o centro crucial da documentação produzida pelo Santo Ofício português em escala intercontinental. Os documentos ali salvaguardados dão conta da área da jurisdição institucional, que extrapola os limites territoriais europeus e atinge recantos africanos, asiáticos e americanos, áreas coloniais ultramarinas de onde advém parte dos suspeitos de cometerem crimes contra a fé e contra a moral e que foram submetidos ao Santo Ofício português.

Todavia, durante um longo tempo, a investigação permaneceu restrita a quem podia deslocar-se para o edifício do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Na transição para o século XXI, microfilmes particulares se constituíram em suporte para as pesquisas, como demonstram os resultados dos estudos realizados no âmbito do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância (LEI/USP). Atualmente, os documentos relativos à Inquisição, especialmente os que constituem o subfundo da Inquisição de Lisboa, podem ser lidos por meio de representação digital. São inegáveis os avanços na pesquisa histórica, nos âmbitos quantitativo e qualitativo, que decorrem dos processos de preservação, digitalização, catalogação e disponibilização de documentos na rede mundial de computadores.

No Brasil, a facilidade do acesso a documentos abrigados na Torre do Tombo veio somar-se aos resultados das pesquisas de Novinsky, consolidada em profícua publicação acadêmica, como fator desencadeante de uma nova leva de estudos, no campo da

¹ Para análise de uma série de fontes inquisitoriais publicadas no Brasil, consultar: Lapa (1978); Vainfas (1997); Novinsky (1976; 2007; 2009); Siqueira (2011).

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

historiografia brasileira, sobre a presença da Inquisição na colônia². Laura de Mello e Souza situa os trabalhos de Novinsky no cruzamento entre a História Cultural e a História das Mentalidades e indica a novidade da sua abordagem:

A autora procura entender o universo mental e cultural [...]. O aspecto religioso só lhe interessa na medida em que lança luz sobre a cultura, mesmo porque as evidências históricas não indicam que houvesse maior ênfase naquele plano (SOUZA, 2007, p. 31).

Cristão-novismo e judaísmo “porta a dentro”: a condição religiosa da colônia

Mais de dez gerações separam os estudos contemporâneos das mulheres e homens que, por ordem do rei D. Manuel de Portugal, foram induzidos a se converter ao catolicismo. Tentando desvincilar-se da imposição religiosa, os que possuíam cabedal puderam tomar o rumo de países que ensejavam maior liberdade de crença àquela altura; outros, impossibilitados financeiramente, tiveram de ficar em território luso, embora, inicialmente, uma grande parte permanecesse em resiliência frente à nova religião.

Em Portugal, acentuou-se a discriminação, já vigente em Espanha, entre o cristão-velho e o cristão-novo e os estatutos de pureza de sangue são reforçados como critérios de acesso a diversos campos da vida social (CARNEIRO, 2005). Os chamados “limpos” de sangue podiam ingressar em cargos, obter títulos e privilégios, enquanto os outros levavam consigo a mancha deletéria do sangue considerado “impuro”. Sobre estes recaía a depreciativa antonomásia “gente da nação”. Ao tempo em que a Coroa portuguesa sustentava o projeto de dissolução dos remanescentes judeus na sociedade cristã (-velha), mas na condição de cristãos-novos, essa diluição faria assentar, nas artérias da sociabilidade, considerações sobre a natureza impura do sangue dos conversos.

Por outro lado, com a colonização do “Novo Mundo”, o mar se abria tanto para os velhos cristãos como para os novos. Escrevia Pero de Magalhães Gândavo (1858, p. XIX), por

² Um panorama historiográfico pode ser visto em ASSIS, A. A. F. de. No interior do labirinto, o olho do vulcão: revisitando os estudos inquisitoriais no Brasil e vislumbrar o futuro que tecemos. *Revista Ultramarina* [Online]. N. 7, vol. 1, jan.-jul. p. 10-33, 2015. Disponível em <<https://sites.google.com/site/revistaultramares/numero-7-1>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

volta de 1575, sobre a Província Santa Cruz: “Especialmente pera que todos aquelles que nestes Reinos vivem em pobreza nam duvidem escolhela para seu amparo”. E descrevia aquela paisagem que, em nenhum tempo, caberia em fado nenhum.

Do ponto de vista religioso, Laura de Mello e Souza alerta para a face sincrética e antidogmática do catolicismo colonial, com crenças incorporadas de um lado a outro, porém não incautamente escolhidas:

Eivado de paganismos e de “imperfeições” [...], o catolicismo de origem européia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as Santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. A mais famosa delas foi relatada pela Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil: a de Fernão Cabral de Taíde, senhor de engenho de Jaguaripe (SOUZA, 2014, p. 130).

A coloração tipicamente tropical da religiosidade do ultramar era fruto da diversidade de povos que viviam nas colônias e das distintas tradições que para aqui são transplantadas: “Toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivência*” (SOUZA, 2014, p. 135). Dentre os fatores que apoiaram o estabelecimento do sincretismo no ambiente colonial está a extensa dimensão geográfica, frente à qual a Igreja não dispunha de meios de controle efetivo.

No caso do criptojudaísmo, como destacam Anita Novinsky (1992) e Suzana Santos (2002), é evidente o paralelismo entre os momentos marcados pelo recrudescimento das perseguições inquisitoriais e o afrouxamento das práticas religiosas judaicas (que esmaeciam na memória coletiva). O *marrano* – a expressão carrega uma dicotomia que não pode ser apagada – não consegue se desvincilar das marcas do judaísmo, vivenciadas como religião incipiente, de conhecimentos exígues, escassa prática e limitada convivência, mas, ainda assim, uma forma de religiosidade. A exterioridade haveria de ser envernizada com padres-nossos, ave-marias e uma boa dosagem de conhecimento sobre datas festivas, as quais marcavam o calendário católico na colônia. Outrossim, eram tomados como indícios de

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

heresia, por parte dos inquisidores, alguns comportamentos como não “dizer a missa” e não comungar na quaresma.

As práticas criptas, ainda que realizadas no interior do *locus* residencial, hauriam rua afora como candeias de *shabat* a alastrar ares de afrontamento. E ainda, se, por um lado, é na quase intimidade do lar³ que as mãos das mulheres dançavam em frente ao rosto ao acender as velas (lâmpadas ou candeeiros) do *shabat*, por outro, a roupa limpa das consecutivas tardes das sextas-feiras eram notadas com facilidade pela vizinhança.

Como salientou Michel Vovelle (2004), não podemos perscrutar os rins e os corações das pessoas que viveram no passado. Este problema se impõe, sobremaneira, para os estudiosos da Inquisição, porque os “traços” marcantes deixados pelos acusados são tomados dos processos – nos quais respondiam por supostos desvios – e das confissões e das denunciações – quando delatavam, senão a si mesmos, aqueles de quem sabiam ou suspeitavam saber sobre coisa alguma.

Com a expressão “*Se sabeis, vistes ou ouvistes...*”, a Carta Monitória convocava “todos os moradores e por qualquer via residentes, estantes, ou vezinhos, desta dicta cidade de Salvador e de dentro de huã legoa ao redor della” (PRIMEIRA VISITAÇÃO, 1935, p. 14) a inculpar hereges, apóstatas, difamados ou difamadas, suspeitos ou suspeitas, sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*. As denúncias açambarcavam vivos ou defuntos.

As visitas dos agentes do Santo Ofício à colônia recém-povoada se integravam ao programa de expansão geopolítica portuguesa e tinham como objetivo primordial corrigir os desvios aí instalados. Sob os auspícios de Trento, com as ações do Tribunal, a Igreja reforçava os seus propósitos de expansão do poder evangélico, aumentando a vigilância e redobrando a acuidade nas áreas incorporadas ao território da cristandade.

O impacto da presença inquisitorial foi sentido no decurso da Primeira Visitação do Tribunal, ocorrida entre 1591 e 1595, nas regiões da Bahia (1591-1593) e de Pernambuco,

³ Sobre aspectos da privacidade colonial, conferir, entre outros, Alegranti (1997).

Itamaracá e Paraíba (1593-1595)⁴. A visita foi encarregada ao licenciado de grossas letras Heitor Furtado de Mendonça que, na opinião de Vainfas, em texto introdutório das *Confissões da Bahia*, “contribuiu para dissolver as sociabilidades [...]. Para desfazer amizades, solidariedades vicinais, amores, chegando mesmo a destruir famílias e grupos de convívio” (VAINFAS, 1997, p. 29). O visitador esforçou-se para dar provas de ação ao padroado régio e para reforçar a centralidade monárquica em terras coloniais. Furtado de Mendonça veio acompanhado pelo notário Manoel Francisco e pelo meirinho Francisco Gouvea e “contou com o auxílio de autoridades eclesiásticas e missionários locais, mormente o dos jesuítas” (VAINFAS, 1997, p. 18). Os acossamentos conduzidos pelo Tribunal tiveram um efeito destruidor nas acomodações que, nas paragens brasílicas, ainda no ocaso do século XVI, caracterizavam as relações entre os cristãos-velhos e os cristãos-novos:

Prova do bom convívio entre os “cristãos puros” e a “aflita gente”, é a presença neoconversa em praticamente todos os espaços da economia, imbricando-se nos mais diversos níveis sociais, chegando muitos deles a ocupar cargos e posições de importância: ouvidores da Vara Eclesiástica, mestres de latim e aritmética, senhores-de-engenho, religiosos, profissionais letRADOS, médicos, advogados, vereadores, juízes, escrivães, meirinhos e almoxarifes, o que reflete o alto grau de miscibilidade na colônia se comparado às outras áreas de migração dos cristãos-novos partidos de Portugal, como o Norte europeu, as geograficamente descontínuas ocupações no Oriente e o Levante (ASSIS, 2002, p. 51).

No período da Primeira Visitação, havia forte indício da existência de cristãos-novos criptojudaiantes, mas, com o passar dos anos, o distanciamento em relação às primeiras gerações *conversas* era um fator de arrefecimento da fé mosaica nos arredores da capitania baiana e comprometia o próprio sentido da prática religiosa. A tal ponto que a Grande Inquirição ocorrida em 1646, como assegura Anita Novinsky (1992, p. 132), “caracteriza-se principalmente pelo ‘vazio’ de seu sentido religioso”. A essência da ação inquisitorial era facultada pelos governantes metropolitanos e coloniais. Sobretudo cristãos-novos (homens

⁴ As visitas ocorreram esporadicamente: “Ao Brasil, determinou o Conselho, ao que se sabe, Visitações em 1591, 1618, 1627 ao Nordeste; em 1605 e 1627 ao Sul, em 1763 ao Pará. Outros visitadores podem ter vindo durante a época colonial” (SIQUEIRA, 1978, p. 189).

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

de negócios e suspeitos de colaboração com a invasão holandesa) foram denunciados por costumes estranhos ao catolicismo, mas a *vivência religiosa* referida por Laura de Mello e Souza andava em baixa naquela conjuntura.

À exceção da ocupação holandesa em Pernambuco, quando, por pouco mais de duas décadas do século XVII, foi consentida a prática religiosa judaica e aberta a sinagoga Kahal Zur Israel (VAINFAS, 2010), nos demais espaços coloniais a identidade dos cristãos-novos estava associada muito mais à noção de pertencimento étnico do que à efetiva experiência religiosa no âmbito do judaísmo. Aliás, o próprio preceito referente à observância do *shabat* (SHEMOT 20, 08) inicia com a palavra “lembra” (*zachor*) seguida de “guardar” (*shamor*).

Presença feminina nas fontes inquisitoriais do Brasil Colônia

O livro de fontes *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*, publicado por Anita Novinsky, fornece uma visão abrangente a respeito do contingente de penitenciados pelo Santo Ofício. Utilizando fontes diversas, mas particularmente os Livros dos Culpados, Cadernos do Promotor, Livro das Confissões, Livro dos Presos Pobres, Livro dos Presos Ricos, Lista dos Relaxados, Mandados não Cumpridos, Lista de Solicitantes, de Sodomitas, além de outros núcleos (NOVINSKY, 2009, pp. 28-30) do Arquivo da Torre do Tombo, a autora apresenta os dados de 1.076 (mil e setenta e seis) presos, de ambos os性os, cujos processos foram iniciados no Brasil⁵.

O levantamento realizado por Novinsky (2009, p. 44) indica que dos “1.076 prisioneiros, entre homens e mulheres (excluídos os sem dados), 46,13% dos homens e 81,92% das mulheres foram acusados de judaísmo”. As mulheres representam 27,7% (ou seja, duzentos e noventa e oito) do total dos acusados, sendo que 231 (duzentos e trinta e uma) foram

⁵ O trabalho demandou várias estadas no ANTT e demorou décadas para ser finalizado. O levantamento de Novinsky sobre os acusados do Brasil é o mais completo já publicado. Os números, contudo, ainda poderão ser acrescidos. Grayce Souza (2011) apresentou, em artigo publicado pela Revista *Politeia*, o caso de Alexandre Henriques, cristão-novo acusado de ter crenças judaicas e que foi enviado à ala de “doidos” do Hospital da Santa Casa de Misericórdia da cidade de Salvador, no início do século XVIII (ANTT – TSO, IL *Processo de Alexandre Henriques*. Proc. n.º 3.432, Portugal, Lisboa). No rol de *Prisioneiros do Brasil*, consta um acusado homônimo, morador do Rio de Janeiro, que também respondeu pelo crime de judaísmo (ANTT – TSO, IL *Processo de Alexandre Henriques*. Proc. n.º 2.359, Portugal, Lisboa).

tomadas como cristãs-novas (77,51%) e, dentre estas, 222 (duzentos e vinte e duas) responderam pelo crime de judaísmo.

No final do século XVI, no esteio da Primeira Visitação, enquanto 6 (seis) homens foram acusados de judaísmo, 11 (onze) mulheres receberam acusação similar em um total de 36 (trinta e seis) prisões efetuadas, o que corresponde a 74,5% (VAINFAS, 1997). Entre as acusadas encontravam-se Ana Rodrigues e suas filhas (a filha Leonor seria beneficiada pela bula do Perdão Geral⁶ de 1604, publicada em Portugal em 16 de janeiro de 1605, e seria denunciada novamente na Segunda Visitação, em 1618, pelo visitador Marcos Teixeira). Também aparecem Branca Dias e suas filhas.

Durante a ação persecutória da Inquisição, três mulheres foram mandadas relaxar à justiça secular: duas em carne: Tereza Paes de Jesus⁷, natural e moradora do Rio de Janeiro (1720), e Guiomar Nunes⁸, nascida em Pernambuco e moradora em Santo André, distrito da cidade da Paraíba (1731). Uma mulher foi relaxada em estátua⁹, Ana Rodrigues¹⁰. Todas as três foram acusadas de praticar a religião mosaica¹¹. De Ana Rodrigues nos dá notícia Angelo de Assis (2002, p. 63):

Idosa e doente, vingar-se-ia da prisão morrendo no cárcere, o que não a livraria de ser processada pela Inquisição, condenada ao "braço secular" e relaxada em efígie, tendo sua memória amaldiçoada e os ossos desenterrados, "queimados e feitos em pó em detestação de tão grande crime". Para evitar que seu exemplo fosse repetido, um quadro retratando-a entre labaredas e seres demoníacos ficaria exposto na igreja de Matoim, onde morara, a mando

⁶Sobre o Perdão Geral, argumenta Anita Novinsky (2007, p. 16): "Recuperaram em 1605 a liberdade 410 prisioneiros, entre os brasileiros que haviam sido presos nas investigações inquisitoriais na Bahia e Pernambuco, no final do século XVI. Entretanto, esse 'perdão' foi uma farsa, pois não se interromperam as perseguições. Alguns meses após a chegada da Bula do Perdão Geral, realizou-se em Portugal um auto-de-fé, o que mostra que os Inquisidores não levavam muito em conta as decisões de Roma".

⁷ANTT – TSO, IL, Processo de Teresa Paes de Jesus. Proc. núm. 2218, Portugal, Lisboa.

⁸ANTT – TSO, IL, Processo de Guiomar Nunes. Proc. núm. 11772, Portugal, Lisboa.

⁹Explica Elias Lipiner (1977, p. 119): "Os condenados presentes eram relaxados em carne e os ausentes, que haviam fugido escapando assim às mãos da Inquisição não acudindo à citação por editos, eram relaxados em estátua ou em efígie". Havia ainda a opção de o réu presente condenado à pena capital ser reconciliado com a Igreja e, nesse caso, optar pelo garrote antes da execução da sentença.

¹⁰ANTT – TSO, IL, Processo de Ana Rodrigues. Proc. núm. 12142, Portugal, Lisboa.

¹¹Por algum motivo, o texto de Novinsky (2009, p. 47) refere-se somente a duas mulheres sentenciadas à pena capital, embora os dados do livro sugiram que três mulheres tenham sido enviadas à justiça secular: duas em carne e uma em estátua, como se disse.

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

do Santo Ofício. Além da matriarca macabéia, outras gerações de familiares sofreriam acusações, e alguns deles seriam processados pela Inquisição: Heitor Antunes, seu falecido marido; Beatriz, Violante e Leonor, suas filhas, e a neta, Ana Alcoforado. Como os Macabeus bíblicos que lhe emprestaram o nome, seria, ela e os familiares, vítimas da intolerância religiosa de uma sociedade que não os compreendia nem aceitava em suas especificidades [...].

Até recentemente, raras vezes a mulher desabrochara como *persona* ativa na história desta possessão da coroa lusitana. Quando aparecia, ocupava a camada dérmica. Em congruência aos estudos de Gilberto Freyre (1950), não negamos ter sido a colônia luso-americana de um desmedido patriarcalismo. Porém, em meio à asfixia social e religiosa que lhes acometia, algumas mulheres romperam com a praxe, como destaca o trabalho de Luiz Mott (1993), amparado em fontes inquisitoriais, sobre a Rosa Maria Egípcíaca da Vera Cruz, trazida da África para o Rio de Janeiro, mulher escravizada, que sabia ler e escrever e, segundo diziam, realizava milagres.

O processo inquisitorial é um dos poucos tipos de documentos que registram a voz feminina, embora mais ou menos distorcida pelo aparato institucional. Para Carlo Ginzburg (1989), o reflexo do desequilíbrio entre réu e Inquisidor se projetava sobre a forma pela qual o processo era conduzido. Nos processos, como nas confissões, a voz do réu era transformada em voz do Inquisidor e registrada pelo Notário. Entretanto, malgrados os filtros, os documentos inquisitoriais dão indícios não só da religião, como também do universo mental, comportamental e das formas de consciência dos sujeitos enredados.

A inquisição contra as mulheres, tese de Lina Gorenstein publicada em livro em 2005, é um estudo de grande relevância a respeito do cristão-novismo no cenário do Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII. A autora analisa sessenta e um processos, de um conjunto de cento e sessenta e sete cristãs-novas, nascidas ou residentes no Rio de Janeiro, incriminadas por criptojudaísmo no primeiro quartel do século XVIII.

Gorenstein questiona o grau do criptojudaísmo dessas mulheres e levanta alguns dados importantes. Destaca que, num total de 94 (noventa e quatro) cristãs-novas, 63,82% (isto é, sessenta cristãs-novas) foram casadas com correligionários étnicos e considera que “os

grupos familiares de cristãos-novos estavam ligados entre si através de casamentos e também através de negócios" (GORENSTEIN, 2005, p. 91), embora a endogamia fosse "comum à elite colonial" (GORENSTEIN, 2005, p. 266).

Na interpretação da autora, reiterada em publicação de 2007, os matrimônios endogâmicos tinham por finalidade, principalmente, a preservação patrimonial: "É possível ver nesse comportamento vários significados: proteção do patrimônio familiar, proteção do segredo do criptojudauísmo e um reflexo da discriminação a que estavam submetidos" (GORENSTEIN, 2007, p. 74). As uniões eram seladas, sobretudo, pelos fatores étnico-econômicos. Gorenstein afirma a multiplicidade das atitudes das famílias analisadas, mas evidencia, com seus estudos, a incorporação dos sujeitos cristãos-novos à sociedade colonial.

O número elevado de processos por criptojudauísmo nas "capitanias do sul" de setecentos já havia sido ressaltado por José Gonçalves Salvador em *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, publicado em 1969– no entanto, sublinha-se que as interpretações de Salvador e Gorenstein diferem:

[A capitania fluminense] tornou-se um foco do judaísmo. Durante todo o século XVII os sefardins e seus descendentes cultivaram as tradições mosaicas. Os processos de réus condenados no decorrer do mesmo, e outros documentos, comprovam-no suficientemente. No século seguinte prendeu-se mais de uma centena, sobretudo nas três primeiras décadas. Acontece que muitos destes já eram naturais do Rio de Janeiro ou tinham vindo com os genitores em tenra idade. Em suas confissões diante dos inquisidores lisbonenses recordaram reuniões familiares de há cinquenta, quarenta, vinte anos, etc., nas quais se praticavam os ritos judaicos ou se comentava acerca da lei de Moisés (SALVADOR, 1969, p. 183).

A visão de Gonçalves Salvador parece conspurcada pela interpretação *ipsis literis* do documento. O autor, ao tomar como critério de verdade a narrativa do processo inquisitorial, reconhece, genericamente, no elemento cristão-novo o criptojudeu em potencial. E isso a despeito de o seu texto ter sido publicado contemporaneamente ao desenrolar do famoso debate entre António José Saraiva (1969; 1985) e Israel Salvador Révah (1977), quando foram postos em contraposição a interpretação denotativa, literal do documento e, do outro lado, o questionamento sobre a juridicidade da heresia hebraica.

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

Na produção historiográfica recente, têm ganhado destaque os desdobramentos da presença do Tribunal da Fé no Brasil. Angelo Faria de Assis desponta como pesquisador do *marranismo* colonial e com perspectivas de abordagem a partir dos estudos de gênero. No texto *Macabeias da Colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia*, publicada em 2012, o historiador examina o caso que envolveu a família Antunes, “macabeia”, que tomou residência no recôncavo baiano, a umas cinco léguas da cidade-sede. A nau que trouxe o casal Antunes em companhia do governador-geral Mem de Sá desembarcou na Terra de Santa Cruz em dezembro de 1557, após duzentos e quarenta e três dias em alto mar. A família tornou-se uma das mais proeminentes da colônia, posição almejada por qualquer cristão-velho. Estava entre as boas da terra, porém, era cristã-nova. As relações mantidas por Heitor Antunes, cavaleiro d’el Rei, na sociedade colonial, granjeavam-lhe sucessos na carreira.

O patriarca dos Antunes, no seio de uma sociedade que previa a uniformidade da fé, jactava-se de pertencer à linhagem dos macabeus bíblicos e afirmava possuir um alvará que comprovava os antepassados heroicos (ASSIS, 2012, p. 134-142). Na transversalidade, conectava o seu passado às origens de Portugal de modo a atenuar a gravidade do sangue “impuro” e, ao mesmo tempo, granjear justificativa para a preservação do possível judaísmo, praticado às escondidas.

Sobre os casamentos contraídos pelos filhos dos Antunes, sobressaem os matrimônios exogâmicos de Beatriz Antunes de Faria, casada com o cristão-velho Sebastião de Faria; de Isabel Antunes, com o cristão-velho Antonio Alcoforado; de Violante Antunes, com o cristão-velho Diogo Vaz Escobar; de Dona Leonor Antunes, com o cristão-velho Henrique Muniz Teles, “fidalgo da casa d’el rey”; de Jorge Antunes, casado com a cristã-velha Joana de Bethencourt de Sá; de Álvaro Lopes Antunes, com a cristã-velha Isabel Ribeiro. Já Nuno Fernandes Antunes, que planejava casar com uma cristã-nova, ficou solteiro. Outro filho havia falecido ainda em Portugal. Deste modo, assim como as filhas mulheres, que esposariam, todas, homens dos principais da terra, cristãos-velhos “honrados e nobres”, também os filhos homens dos Antunes que se casaram, uniram-se a mulheres ditas de “sanguepuro”(ASSIS, 2012, p. 118-123).

Com a morte do patriarca, Heitor Antunes, Ana Rodrigues, esposa, tornou-se responsável pela direção das cerimônias na *esnoga* residencial, da qual tanto falaram os denunciantes das redondezas. Ali, certamente, o *minyan* (ou seja, o quórum mínimo nas cerimônias religiosas) era atingido. Assis (2012, p. 279) atesta:

Fortes responsáveis pela sobrevivência do judaísmo na família e vítimas do comentário e escárnio geral por seu comportamento apontado como herético, as Macabeias encontrariam seguidoras e cúmplices fora dos limites da família e da capitania – outras *rabis*, igualmente responsáveis pela manutenção, prática e divulgação da religião de Israel em ambiente hostil –, verdadeiras mártires e símbolos da resistência judaica na luso-América.

Com a chegada do visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça, e de seu séquito, graves denúncias foram apresentadas contra a família Antunes, em 1592 e 1593. A octogenária “Ana Rodrigues seria presa e enviada para Lisboa, em uma câmara comprada para ela, enjaulada” (ASSIS, 2002, p. 63), vindo a falecer “setenta dias após ter sido entregue aos representantes da Inquisição lisboeta” (ASSIS, 2012, p. 328). Em 1600 lavrou-se a sentença: que se desenterrassem os ossos e a ré fosse relaxada à justiça secular¹².

No artigo *Menorá de mil braços: variações do criptojudauísmo no mundo português*, o autor retoma o tema da valorosa presença feminina como agente da manutenção cultural. A metáfora do *Menorá de mil braços* remete à imagem do candelabro presente no Templo de Jerusalém, dotado de sete braços, cada um deles destinado a sustentar uma vela. Acesas, as velas simbolizavam a luz da Torá – livro de instruções para a vida hebraica. O título empregado libera o significante. O autor busca destacar a própria gestação do criptojudauísmo como forma miraculosa de resistência, quase subterrânea, à religião cristã imposta aos conversos ibéricos. A tradição, a religiosidade, a cultura, enfim, o fogo dos antepassados continua e permanentemente aceso:

¹²Entre outras querelas, assinala-se a disputa em torno da idade da matriarca Ana Rodrigues. A ré chega a sugerir ser centenária. Sendo aceita esta idade, Ana Rodrigues não estaria submetida à jurisdição inquisitorial originada no batismo forçado de 1497. Mas os inquisidores rejeitaram tal pressuposto e consideraram-na octogenária e cristã-nova batizada por livre iniciativa. Não obstante, ainda que se aceitassem os 80 anos, a idade seria arma dos genros cristãos-velhos na vã tentativa de reaver os bens confiscados. Estes alegaram que durante as confissões Ana Rodrigues não se encontrava em sã consciência.

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

Por todos os braços por onde se espalharam os portugueses pelo mundo, o fato é que o elemento cristão-novo – e, dentre eles, uma considerável parcela de judaizantes – encontrou formas de resistir às pressões sofridas e burlar as proibições legais contra o judaísmo para continuar a seguir a fé que lhes fora arrancada por decreto, mas não apagada por completo da alma (ASSIS, 2011, p. 21).

A resistência se fazia mediante atitudes e as crenças e práticas eram amiúde ressignificadas, reinterpretadas, adequadas às circunstâncias e, muitas vezes, ocultadas. Elas se inseriam na vida cotidiana dos sujeitos e tomavam corpo no *locus* do privado: o lar. Isso explica por que “o criptojudaísmo possível foi, em grande parte, um criptojudaísmo feminino, só possível por conta do sacrifício destas mulheres, verdadeiras ‘rabinas’ num mundo que lhes negava a existência” (ASSIS, 2011, p. 24).

Assim como Ana Rodrigues, Branca Dias saíra de Portugal com destino à Luso-América no momento em que as chamas dos autos da fé começavam a crepituar e a Inquisição, a “compor regulamentos internos” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 39). Pelo que tudo indica, em ambos os casos, fatores econômicos influenciaram menos do que os socioculturais no desencadeamento dos processos.

As motivações da partida de Branca Dias de Portugal para a colônia parecem estar associadas à fuga ou ao degredo. Anos antes da viagem, no triênio de 1543-1545, a personagem já havia sido presa nos cárceres lisbonenses, acusada de judaísmo, e não tinha autorização para ultrapassar os limites territoriais sem licença especial. Seu marido, o cristão-novo Diogo Fernandes, já sesmeiro em Pernambuco, sofria com dificuldades para recuperar-se de uma ação empreendida contra seu engenho. A chegada de Branca Dias com os descendentes à capitania pernambucana, por volta de 1550, veio a contribuir para a reabilitação financeira da família, por meio do empreendimento de uma escola de “lavrar e coser” para moças, e, ao mesmo tempo, servirá de fator de estímulo ao fortalecimento do criptojudaísmo na região¹³.

¹³ De acordo com Veiga (2013, p. 84), “a pequena escola, que funcionou tanto no sobrado da família em Olinda, quanto no Engenho Camaragibe, estendeu suas atividades entre os anos de 1558 e 1563 provavelmente. Podemos concluir as datas através das informações contidas nos depoimentos das alunas de Branca Dias”.

Passados os tempos de desventura, os Dias-Fernandes dividiam o tempo entre Olinda e o Engenho de Camaragibe. No engenho, de acordo com denúncias, parte da família *fazia esnoga*, da qual participava um círculo de letrados portugueses, inclusive o autor da *Prosopopeia*, Bento Teixeira, e Ambrósio Fernandes Brandão, autor dos *Diálogos das grandeszas do Brasil*.

Na dissertação intitulada *Segundo as judias costumavam fazer: as Dias-Fernandes e o criptojudaísmo feminino no Pernambuco do século XVI* (2013), Suzana do Nascimento Veiga afirma a natureza familiar do criptojudaísmo e ressalta o viés matrilinear da transmissão dos ritos judaicos.

A miscigenação era uma constante entre as famílias da colônia, principalmente entre famílias de cristãos-novos e cristãos-velhos, como destaca Evaldo Cabral de Mello (1989). Deste modo, assim como entre os Antunes, a maior parte das mulheres da família Dias-Fernandes contraiu casamentos com cristãos-velhos, homens que exibiam genealogia e/ou posses capazes de amainar o mal prognóstico a elas imputadas. Mas consolida-se a tradição de transmitir as suas crenças ancestrais por linha feminina:

Sabemos pelos registros das denúncias que Branca Dias casou a maior parte das filhas com cristãos-velhos, muitos dos quais homens proeminentes da Capitania. Apenas duas das oito filhas do casal Branca e Diogo casaram-se com cristãos-novos e uma permaneceu solteira: Beatriz Fernandes. É possível que, assim como Violante, as outras filhas da matriarca considerassem mais seguro transmitir suas crenças para as filhas optando por não transmitir aos filhos, que eram “filhos de cristãos-velhos”, assim como também eram mais vulneráveis a serem notados por atividades suspeitas, por causa da natureza de seus trabalhos serem mais públicas que as femininas (VEIGA, 2013, p. 97).

O espaço colonial, a temporalidade e a religiosidade aproximaram as matriarcas Ana Rodrigues e Branca Dias, que acabaram por se tornar alvo da ação de Heitor Furtado. Após devassar a capitania baiana, o visitador percorre o caminho de Pernambuco e região (1593-1595) e põe-se a colher depoimentos que se enquadram nas expectativas criadas pelo Santo Ofício. Apesar de as ações inquisitoriais revelarem-se novidades no campo das santidades ameríndias, em geral as acusações levantadas durante a Visitação referiam-se ao que parecesse judaísmo.

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

Na Bahia como em Pernambuco, uma “voz geral” se encarregava de apresentar as denúncias à mesa de Furtado de Mendonça. Já falecida à época das denunciações de Pernambuco, Branca Dias foi bastante citada, sobretudo pelas alunas do colégio/internato que havia fundado: “Elas relatam que, nesse período, cerca de 30 anos atrás, viam Branca Dias, assim como suas filhas, a praticar essas coisas” (VEIGA, 2013, p. 59). A lista de atitudes a elas imputadas e tomadas como suspeitas englobava: lavar a casa na sexta-feira; limpar e renovar o azeite dos candeeiros na sexta-feira; guardar o sábado; vestir roupa limpa no sábado; fazer comida diferente no sábado; possuir uma toura¹⁴; guardar as festas da Lua Nova e do *Yom Kipur*, *Sukot*, *Pessach*; reunir com portas trancadas em certos dias da semana; insultar objetos sagrados. Esses “indícios” de subordinação à lei mosaica, constantes no Monitório da Inquisição, eram os mesmos que haviam suscitado a condenação ainda em terras portuguesas, como assegura Suzana Veiga (2013, p. 92): “os rituais referidos pelos denunciantes, que eram praticados no Camaragibe, são exatamente os mesmos pelos quais Branca Dias fora anteriormente condenada no Reino”.

Os inquisidores não acharam razões para proceder contra a defunta e, provavelmente, desconheciam o processo instaurado em Lisboa, mas o Tribunal continuou a receber menções das Dias-Fernandes até a quarta geração. Quinze mulheres da família foram denunciadas e seis receberam sentenças.

Branca Dias e Ana Rodrigues foram filhas dos chamados batizados de pé (LIPINER, 1998). Os seus antepassados viram-se forçados a se converter ao catolicismo, espremidos entre o mar lusitano e a improvisada pia batismal. Doravante, os cristãos-novos iriam se distanciar da comunidade judaica organizada. A fundamental leitura dos textos sagrados estava proibida, mas elas tinham, a seu favor, a memória e o silêncio do lar.

¹⁴ Corruptela de Sefer Torah. Considerando-se a descomunal dificuldade de se possuir uma Torá no Brasil Colônia, exceto no Pernambuco do curto período de ocupação holandesa, acredita-se que as denúncias possam estar se referindo a uma mezuzá. Interpretação diferente pode ser conferida em Lipiner (1997, p. 138-140).

À guisa de conclusão

O tema do criptojudaismo feminino na América portuguesa encerra, ainda, em reduzida produção bibliográfica, embora de indiscutível qualidade. A produção historiográfica recente corrobora com a tese de que o judaísmo, enquanto religião praticada clandestinamente, acaba por se transformar em um corpo subconsciente de manifestações. Em uma sociedade cada vez mais marcada pela mestiçagem religiosa, as práticas religiosas associadas à origem judaica perdem sentido. Consolida-se, no ambiente colonial, o fenômeno do nascimento do que Anita Novinsky (1992) denominou de homem dividido: nem cristão nem judeu: *marrano*. No Brasil, “o marranismo foi um fenômeno heterogêneo e em cada região o comportamento *marrano* era específico” (NOVINSKY, 2001, p. 71). Nas aproximações permitidas pela reconstrução histórica parece plausível defender que, enquanto alguns grupos criptojudizavam, outros, não; e, dentro de um mesmo grupo, alguns indivíduos judaizavam e outros, não.

O *marranismo* deve ser percebido, como explicitou Nathan Wachtel (2009, p. 15), “em sua complexidade e diversidade, no grande leque que se desdobra entre dois polos, o dos judaizantes fervorosos de um lado e o dos cristãos sinceros de outro, passando por toda uma série de casos intermediários e combinações sincréticas”. Essa interpretação é corroborada por Ronaldo Vainfas (2010, p. 41): “Entre o criptojudaismo consciente e a assimilação católica, havia gradações sutis e variadas no seio da população cristã-nova. A identidade religiosa dos cristãos-novos é algo que só se pode desvendar caso a caso...”. Contudo, tanto o cristão-novo assimilado como o criptojudaeu continuavam a enfrentar problemas com a Inquisição.

O judaísmo, juridicamente ilegal, se praticado, o foi no limite do possível e carregado de ressignificações. Reconhecendo a pluralidade da vivência espiritual dos cristãos-novos, diríamos que o *marranismo* foi o que pôde ser. No plano religioso, os novos cristãos rezavam para a “santa Ester” e acreditavam salvar-se pela “Lei de Moisés”. Embora não tenham resistido ao tempo, os “retratos” de várias hereges, a exemplo de Ana Rodrigues, renitentes à retratação, foram deixados nas paredes das capelas como exemplo à posteridade de comportamento inadequado.

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

Segundo a jurisdição em vigor até a década de 1770, uma vez comprovada a ascendência judaica (*x.n.*¹⁵ inteira ou parte *x.n.*), o lugar de ré estava assegurado à cristã-nova. Era indiferente se ela era, de fato, uma criptojudia, que vivia uma vida *kasher* segundo os princípios da Torá que não lia mais, ou se ela houvesse tentado diluir o sangue “puro” em suas veias e incorporar-se profusamente à sociedade, por meio de relações com a “boa gente”.

Fontes primárias

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **História da Prouincia Santa Cruz**, a que vulgarmente chamamos Brasil. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1858.

PRIMEIRA VISITAÇÃO do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça. **Confissões da Bahia**, 1591-1592. Prefácio de J. Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia, 1935.

SHEMOT 20, 08. In: **Torá**: a Lei de Moisés. Português. São Paulo: Sêfer Ltda, 2001.

Referências bibliográficas

ALEGRANTI, Leila Mezan. “Famílias e vida doméstica”. In: NOVAIS, Fernando; SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, p. 83-154, 1997.

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. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 43, p. 47-66, 2002.

_____. **Macabeias da colônia**: criptojudaísmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. Menorá de mil braços: variações do criptojudaísmo no mundo português. In: **Politeia**: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v. 11, n 1, p. 19-33, 2011. Disponível em <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/1014/1470>. Acesso em 16 de março de 2015.

_____. No interior do labirinto, o olho do vulcão: revisitar os estudos inquisitoriais no Brasil e vislumbrar o futuro que tecemos. **Revista Ultramar** [Online]. N. 7, vol. 1, jan. - jul. p. 10-33, 2015. Disponível em <https://sites.google.com/site/revistaultramares/numero-7-1>. Acesso em: 26 jun. 2016.

¹⁵ Nota do Editor: X.N. é abreviação para a expressão “cristão(ã)-novo (a)”.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia:** os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. 3. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 6º ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1950. 2 tomos.

GINZBURG, Carlo. "O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações". In: _____. **A micro-história e outros ensaios.** Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, p. 203-214, 1989.

GORENSTEIN, Lina. **A inquisição contra as mulheres:** Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2005.

_____. "A inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII". In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; SANTANA, Nara Maria Carlos de; ALVES, Ronaldo Sávio Paes (Org.). **Desvelando o poder:** histórias de dominação: Estado, religião e sociedade. Niterói: Vício de Leitura, p. 69-91, 2007.

LAPA, José Roberto do Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará** (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978.

LIPINER, Elias. **Os batizados em pé:** estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal. Lisboa: Editora Veja, 1998.

_____. **Santa Inquisição:** terror e linguagem. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue:** uma fraude genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUZA, Laura de Mello e. "Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial". In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva.** 6. ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, p. 17-38, 2007.

_____. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 2. ed., 2ª reimpressão – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa** (1536 – 1821). Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia.** Uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1993.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos novos na Bahia:** a inquisição no Brasil. 2. ed. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____. **Inquisição:** inventários de bens confiscados a cristãos novos: fontes para a História de Portugal e do Brasil (Brasil-Século XVIII). Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda; Livraria Camões, 1976.

_____. **Inquisição:** prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX. 2. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

Cristãs-novas no Brasil Colônia: um olhar sobre o Marranismo

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

_____; KUPERMAN, Diane (Org.). **Íberia-judaica**: roteiros da memória. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996 (América: raízes e trajetórias, v. 6).

RÉVAH, Israel Salvador. "Os marranos". In: FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (orgs.). **Os marranos**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, USP, 1977.

SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição**: aspectos de sua atuação nas capitâncias do Sul, 1530-1680. São Paulo: Livraria Pioneira; EDUSP, 1969.

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

SARAIVA, António José. **Inquisição e cristãos-novos**. 2. ed. – Porto: Inova, 1969.

_____. **Inquisição e cristãos-novos**. 5. ed. – Lisboa: Editora Estampa, 1985.

SHEMOT 20, 08. In: **Torá**: a Lei de Moisés. Português. São Paulo: Sêfer Ltda, 2001.

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

_____(org.). **Confissões da Bahia** (1618-1620). 2ª ed. – João Pessoa: Ideia, 2011.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Movido pela loucura e pela fé: trajetória de Alexandre Henriques. **Politeia**: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v. 11, n 1, p. 127-145, 2011. Disponível em <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/1103/1476>. Acesso em 16 de março de 2015.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial**: judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____(org.). **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**: Confissões da Bahia. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

VEIGA, Suzana do Nascimento. **Segundo as judias costumavam fazer**: As Dias-Fernandes e o criptojudauísmo feminino no Pernambuco do século XVI. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Departamento de História, Recife, 2013.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. 2. ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Brasiliense, 2004.

WACHTEL, Nathan. **A fé na lembrança**: labirintos marranos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.