

DIFUSÃO DA FÉ POR ENTRE POVOS E LUGARES

Instituições, religião e religiosidades no Império Português
(séculos XVI-XIX)

GRAYCE MAYRE BONFIM SOUZA
MARIA DE DEUS BEITES MANSO
(Orgs)



EDIÇÕES UESB



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

Reitor

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães

Vice-Reitor

Prof. Dr. Marcos Henrique Fernandes

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários (PROEX)

Profª Drª Gleide Magali Lemos Pinheiro

Diretor da Edições UESB

Cássio Marcilio Matos Santos

Editor

Yuri Chaves Souza Lima

COMITÊ EDITORIAL

Profª Drª Alba Benemérita Alves Vilela (DS II/Jequié)

Prof. Me. Érico Rodrigo Mineiro Pereira (DCSA/VC)

Profª Me. Iara do Carmo Callegaro (DTRA/Itapetinga)

Prof. Dr. Jorge Augusto Alves da Silva (DELL/VC)

Prof. Me. José Antonio Gonçalves dos Santos (DCSA/VC)

Prof. Dr. José Rubens Mascarenhas de Almeida (DH/VC)

Prof. Dr. Mauro Pereira de Figueiredo (DFZ/VC)

Prof. Dr. Nilton Cesar Nogueira dos Santos (DS 1/Jequié)

Profª Drª Gleide Magali Lemos Pinheiro (PROEX)

Adm. Jacinto Braz David Filho (Editor – Edições UESB/VC)

Cássio Marcilio Matos Santos (Diretor – Edições UESB/VC)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Coordenação Editorial

Yuri Chaves Souza Lima

Normalização Técnica

Jacinto Braz David Filho

Editoração Eletrônica

Ana Cristina Novais Menezes (DRT-BA 1613)

Capa

Grayce Mayre Bonfim Souza

Revisão de linguagem

Maria Dalva Rosa Silva

A revisão do capítulo 4 é de responsabilidade do autor

Dezembro de 2020

Grayce Mayre Bonfim Souza
Maria de Deus Beites Manso
(Orgs)

**DIFUSÃO DA FÉ POR ENTRE POVOS E LUGARES:
INSTITUIÇÕES, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES NO
IMPÉRIO PORTUGUÊS (SÉCULOS XVI-XIX)**



Vitória da Coquista – BA
2020

Copyright © 2020 by Organizadoras.
Todos os direitos desta edição são reservados a Edições UESB.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação de direitos autorais (Lei 9.610/98).

D568

Difusão da fé por entre povos e lugares: instituições, religião e religiosidades no Império Português (Séculos XVI-XIX). / Organizadoras: Grayce Maire Bonfim Souza, Maria de Deus Beite Manso. - - Vitória da Conquista: Edições UESB, 2020.

192 p.

ISBN 978-65-87106-18-2

Vários autores

Império Português. 2. América Portuguesa – Inquisição – Religiosidade - Repressão.3. Descobrimientos e explorações – Portugal. I. Souza, Grayce Maire Bonfim. II. Manso, Maria de Deus Beite. III. T.

CDD: 946.902

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890
Biblioteca Universitária Professor Antonio de Moura Pereira
UESB – Campus de Vitória da Conquista

Editora filiada à:



Campus Universitário – Caixa Postal 95 – Fone: 77 3424-8716
Estrada do Bem-Querer, s/n – Módulo da Biblioteca, 1º andar
45031-900 – Vitória da Conquista – Bahia
www2.uesb.br/editora – E-mail: edicoesuesb@uesb.edu.br

SUMÁRIO

Sobre os autores.....7

**Apresentação – Sociedades ibéricas em expansão:
instituições e religiosidades entre novo e o velho mundo**

Maria de Deus Beites Manso.....11

PARTE I

**INQUISIÇÃO, RELIGIOSIDADE E REPRESSÃO NA
AMÉRICA PORTUGUESA**.....15

**Capítulo 1– Expulsões da fé em impérios em expansão:
judeus, cristãos-novos e ação inquisitorial na Modernidade lusa**

Angelo Adriano Faria de Assis.....16

**Capítulo 2 – Combates pela fé nos domínios ibéricos:
confitentes arrependidos na Bahia Colonial**

Elizete da Silva.....38

**Capítulo 3 – Capilaridade social e poder local: traços da presença
da Familiatura do Santo Ofício da Inquisição portuguesa no sertão
da Bahia colonial”**

Grayce Mayre Bonfim Souza.....74

PARTE II

UM IMPÉRIO ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE.....106

Capítulo 4 – Séculos VII-XIX: Imagens da Arte Caligráfica Islâmica do Magreb ao Brasil. Da Tristeza à Esperança do Paraíso

Joseph Abraham Levi.....107

Capítulo 5 – Missionários no Sião: Séculos XVI - XVIII

Leonor Díaz de Seabra.....139

Capítulo 6 – Do Índico ao coração do Império: cotidiano e religiosidades de escravos asiáticos em Lisboa (séculos XVI e XVII)

Patricia Souza de Faria.....163

SOBRE OS AUTORES

ANGELO ADRIANO FARIA DE ASSIS

Possui graduação, mestrado e doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense; Pós-doutorado pela Universidade de Lisboa e pela Universidade de Évora. Atualmente é Professor Associado IV da Universidade Federal de Viçosa, onde atua na Graduação em História e como Professor Permanente nos Programas de Pós-Graduação do Mestrado Acadêmico em Letras e do Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia, atuando principalmente nos seguintes temas: Inquisição no Brasil; Inquisição no mundo ibérico e colonial; religiões e religiosidades no mundo iberoamericano; criptojudaísmo; cristãos-novos; ensino de história; literatura, história e memória.

ELIZETE DA SILVA

Possui graduação em História pela Universidade Federal da Bahia, mestrado em História Social pela Universidade Federal da Bahia e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo. Pós-doutorado na Universidade de Évora. Atualmente é professora plena da Universidade Estadual de Feira de Santana. Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, protestantismo, campo religioso, Bahia e Feira de Santana.

GRAYCE MAYRE BONFIM SOUZA

Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, mestrado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, doutorado em História Social pela Universidade Federal da Bahia e Pós-doutorado pela Universidade de Évora. Atualmente é professora titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, lotada no Departamento de História, onde atua na Graduação em disciplinas da área de História Moderna e como professora do Mestrado Profissional em Ensino de História da Uesb. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Social, atuando principalmente nos seguintes temas: Igreja Católica, Bahia colonial, Santo Ofício na América portuguesa e religiosidade.

JOSEPH ABRAHAM LEVI 雷祖善博士

Desde 2014 é investigador de Língua Portuguesa e Estudos Lusófonos, Africanos, Islâmicos e Sefarditas na George Washington University. Antes desta data leccionou Língua Portuguesa, Culturas e Civilizações Lusófonas, Italiano, Inglês como Língua Estrangeira, Estudos Africanos, Islâmicos, Medievais e Sefarditas – sendo também fundador e/ou director de programas, departamentos e institutos de línguas e culturas estrangeiras – nas seguintes universidades: George Washington University, Universidade de São José (Macau), Hong-Kong University, Rhode Island College, University of Iowa, University of Georgia e University of Wisconsin-Madison.

Doutoramento em Filologia e Linguística Românicas pela University of Wisconsin-Madison; Mestrados em Português e Italiano pela University of Wisconsin-Madison. Laurea em Inglês como Língua Estrangeira, Suaíli e Estudos Africanos e Islâmicos pelo Istituto Universitario Orientale, Nápoles; Licenciatura em Língua Portuguesa e História da Expansão Ultramarina Portuguesa pela Universidade de Lisboa.

É autor de mais de duas centenas de trabalhos publicados sobre os seguintes temas: língua e linguística portuguesas; culturas e civilizações lusófonas; História da Expansão Portuguesa; Estudos Africanos, Islâmicos e Sefarditas.

LEONOR DIAZ DE SEABRA

Professora Associada da Universidade de Macau, lotada no Departamento de Português da Faculdade de Letras. Mestrado em Estudos Luso-Asiático pela Universidade de Macau e Doutorado em História de Macau pela Universidade do Porto. Sócia da Siam Society (Tailândia), da Sociedade de Geografia de Lisboa, da Venceslau de Moraes e da MAPEL.

MARIA DE DEUS BEITES MANSO

Professora Auxiliar com Agregação no Departamento de História da Universidade de Évora e colabora regularmente com universidades brasileiras, tendo sido em 2015 Professora Visitante CAPES na Universidade Federal de Minas Gerais, espanholas, de Macau e do Japão. Participa regularmente com outros centros de investigação em Portugal: Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CHFLUL) e Centro de Estudos Interculturais (CEI) do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto (ISCAP), no Brasil integra diversos grupos de pesquisa certificados pelo CNPq, por exemplo, Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização – séculos XV a XIX, Jesuítas na América e História do Mundo Ibérico e Associação de Macau para a Promoção e Intercâmbio entre a Ásia-Pacífico e a América Latina (MAPEAL). O âmbito da lecionação recai sobre a História da Expansão e da Colonização Portuguesa, História da Cultura Portuguesa, Teorias e Problemáticas da História da Expansão Portuguesa e Culturas Políticas e Sociedades Coloniais. Os temas de pesquisa centram-se na construção da globalização iniciado a partir do século XV, tendo como âmbito a história religiosa, da mulher/género, escravatura e mestiçagens. Mais recentemente os interesses de estudo e debate incidem sobre a Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa (CPLP) nos aspetos internacionais das culturas e dos povos lusófonos, em chave histórica.

Patricia Souza de Faria

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Graduação e mestrado em História pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Professora Associada do Departamento de História e Relações Internacionais e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós-doutorado na Universidade de Évora com a pesquisa “De Goa a Lisboa: religiosidades e vida cotidiana de escravos asiáticos processados pela Inquisição (séculos XVI e XVII)”. Também atuou como pesquisadora (estudos pós-doutorais) no Centre des Recherches Historiques (École des Hautes Études en Sciences Sociales). Foi Pesquisadora do Programa Jovem Cientista do Nosso Estado (FAPERJ). Principais temas de investigação: Império Português; Missões Católicas e Inquisição na época moderna; Catolicismo e Poder; História da Índia.

APRESENTAÇÃO

SOCIEDADES IBÉRICAS EM EXPANSÃO: INSTITUIÇÕES E RELIGIOSIDADES ENTRE NOVO E O VELHO MUNDO

O medo, resultado do desconhecido, fez com que durante séculos o Homem raramente fosse impulsionado para se aventurar em espaços, mares e oceanos envoltos em mistério. O século XV, através das viagens de descobrimentos dos povos ibéricos, fez com que este se confrontasse com novas realidades. O imaginário fantástico vai dando lugar a um mundo real e, conseqüentemente, a cultura ocidental tenta sobrepor-se às outras, firmando um mundo à semelhança do seu, transpondo instituições, religião e outras práticas do quotidiano. No entanto, o sistema nunca é unívoco, isto é, a veiculação fazia-se em diversos sentidos. As culturas que gravitam instalam-se nos diferentes espaços, mas não ficam inertes, estas recriam-se face às culturas locais e as populações, inadvertidamente ou com determinados intentos, podem apropriar-se de práticas e moldá-las de acordo com as necessidades. Também nas sociedades ibéricas, grupos populacionais – minorias – que seguiam práticas culturais diferentes de que o Cristianismo ditava, tinham de ocultar muitas das suas tradições ou procuravam regiões onde mais facilmente escapassem ao controlo da moral católica. Porém, por desconhecimento ou menor rigor no controlo social

das autoridades régias, fez com que práticas culturais idas de Portugal ou oriundas de outras regiões do orbe – por exemplo, através dos sefarditas e dos escravos (africanos e asiáticos), ambos os povos *diaspóricos*, forçados a deslocar-se – achassem campo para a sua sobrevivência.

A pretensão da duplicação da sociedade ibérica em expansão nos territórios alcançados nas Índias Ocidentais e Orientais na Idade Moderna coincidiu, igualmente, com a reordenação da Igreja Cristã, diante dos desafios suscitados pela Reforma Protestante e pela formação dos Estados Modernos. Neste sentido, a Igreja e as Coroas Ibéricas requereram a transferência de instrumentos para a evangelização e o controlo das populações à escala mundial, o que na prática, apenas circunstancialmente foi conseguido.

Face ao exposto apresentamos um conjunto de textos dividido em duas partes: **Inquisição, religiosidade e repressão na América Portuguesa** e **Um império entre o ocidente e o oriente**, que abordam a teia complexa que caracterizava o império português quer no domínio cultural quer na diversidade de pessoas que contribuíram para a transferência e manutenção de tradições, saberes e o nascimento de culturas que concentram diversos costumes.

O primeiro capítulo, intitulado “Expulsões da fé em impérios em expansão: judeus, cristãos-novos e ação inquisitorial na Modernidade lusa”, de Angelo Adriano Faria de Assis, aborda a contribuição dos cristãos novos no projeto expansionista luso e, em simultâneo, a manutenção das tradições judaicas com que eles mantinham, neste caso no Brasil. Face à manutenção das tradições judaicas são perseguidos, mas não deixaram de ser uma peça fundamental na construção do império português. Como o autor refere tratou-se de uma minoria que viveu entre a expulsão e a expansão. A abardagem, dividida basicamente em quatro partes, busca também apresentar um trajetória dos estudos históricos referentes ao criptojudaísmo e o papel das mulheres na sobrevivência da religião judaica na sociedade colonial brasileira, passando por autores já consagrados e apontado a importância dos novos pesquisadores para o enriquecimento da temática em questão.

“Combates pela Fé nos Domínios Ibéricos: Confitentes Arrependidos na Bahia Colonial” é o segundo capítulo desta coletânea. O texto, escrito por Elizete da Silva, muito bem fundamentado, aborda um tema pouco estudado pela historiografia, nomeadamente, a presença, perseguição e a conversão de protestantes ao catolicismo no Brasil. Os sujeitos de investigação aqui apontados são quatro “cavaleiros” confitentes nas duas visitas do Santo Ofício Português em terras brasílicas cuja a culpa recaiu nos delitos de luteranismo e calvinismo. Assim, o objetivo central é mostrar, por meio da documentação inquisitorial e de cronistas, a repercussão do movimento da Reforma Protestantes na Bahia, bem como as relações econômica estabelecidas nos séculos XVI e XVII.

O terceiro capítulo “Capilaridade social e poder local: traços da presença da Familiatura Santo Ofício da Inquisição português no sertão da Bahia setecentista” cuja autoria é de Grayce Mayre Bonfim Souza, ainda caminha dentro da perspectiva a instituição Inquisitorial, mas a partir da formação de uma rede de oficiais, situando em regiões mais afastadas do litoral, o sertão baiano. O estudo foca na trajetória de homens habilitados ao cargo de Familiar da Inquisição portuguesa e tenta perceber como através deste fortaleceram as relações sociais, econômicas e de poder no espaço em que se movimentavam.

O quarto texto “Séculos VII-XIX: Imagens da Arte Caligráfica Islâmica do Magreb ao Brasil. Da Tristeza à esperança do Paraíso”, de Joseph Abraham Levi, aponta para o trânsito das imagens da arte caligráfica islâmica do Magreb ao Brasil através de documentos que salientam a importância para os escravos muçulmanos, cripto-muçulmanos ou filomuçulmanos de poderem continuar esta tradição milenária em solo brasileiro apesar das condições precárias e das duras repercussões impostas pela Coroa portuguesa (1500-1822) e, depois da independência, pelas autoridades imperiais (1822-1889) e republicanas (1889-) brasileiras. Para além da circulação das imagens, o autor analisa o papel das imagens da arte caligráfica islâmica como a representação de um instrumento de insubmissão e libertação espiritual.

O Cristianismo no século XVI, fruto das viagens portuguesas, ganhará uma nova dimensão no Oriente quer no número de seguidores quer como resultado da expansão geográfica que o Padroado Português alcançou. Leonor Seabra no capítulo “Missionários no Sião” registra os primeiros missionários que aqui chegaram assim como a disputa e perda de influência que no século XVII o Padroado Português travou contra a Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris por causa da orientação das cristandades nas missões de Tonquim e da Conchichina.

E por fim, Patricia Souza de Faria faz uma narrativa “Do Índico ao coração do Império: cotidiano e religiosidades de escravos asiáticos em Lisboa (séculos XVI e XVII)”. Tendo por base processos inquisitoriais e sumários matrimônios da Câmara Eclesiástica de Lisboa, a autora nos mostra fragmentos da trajetória de indivíduos asiáticos que se tornaram escravos, foram convertidos ao catolicismo e enviados para Lisboa. Uma abordagem centrada nas redes de sociabilidade, cotidiano e crenças que desenvolveram em terras lisboetas. Portanto, acrescenta um novo elemento aos estudos sobre a escravatura que tendencialmente é apenas tida como negra, o escravo asiático.

Maria de Deus Beites Manso

PARTE I

INQUISIÇÃO, RELIGIOSIDADE E REPRESSÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Capítulo 1

Expulsões da fé em impérios em expansão: judeus, cristãos-novos e ação inquisitorial na modernidade lusa

Angelo Adriano Faria de Assis

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
(PESSOA, 2018).

Ide pois, ide e que a culpa de toda uma raça sirva de exemplo a vossos
irmãos, ide e desempestai os ares do Reino dos vapores da antiga falta,
ide e perecei, se Deus quiser, ou continuais a viver, se for essa a Sua
imperscrutável vontade.
(CLÁUDIO, 2003, p. 20).

1

Como a vida, a História, não há dúvidas, também ela é feita de ironias. Não sejam os famosos versos de Pessoa no *Mar Português* dedicados aos judeus, fazem-lhes, porém, todo o sentido... O processo de expansão da fé católica nos impérios ibéricos foi marcado, em fins do século XV, por uma dinâmica de monopolização e expulsão de qualquer outra religião que não aquela que se impôs dominante. Expandir a Igreja de Cristo, significava,

então, implodir tudo o que não o fosse. Para além de amealhar novos feios para Roma, fazia-se necessário impedir a presença de quaisquer outras formas de crer e ser temente a Deus. Nenhuma cosmogonia, nenhum Olimpo além dos cristãos deveria ser aceito. Excludente, portanto, o alargamento das fronteiras e domínios católicos, repelindo, rejeitando, impedindo, deixando à margem, mas sob controle, um grupo que viveria o pesadelo das perseguições religiosas, coibidos de manterem suas crenças, vitimados pela atenta vigilância, proibidos de continuar a ser o que eram e não aceitos na nova realidade que lhes era imposta.

Os estudos sobre a expansão dos reinos ibéricos durante a Modernidade são já bem conhecidos, e têm ganhado espaço com novas abordagens, em muito influenciados pela Nova História. Só para ficarmos no caso lusitano (mas não só...), não são poucas as obras, tanto no Brasil quanto em Portugal, que nas últimas décadas têm se debruçado sobre o processo de expansão vivenciado pelos impérios ibéricos na Modernidade em suas distintas dimensões – religiosas, humanas, comerciais –, seja a partir de abordagens mais abrangentes, seja a partir de investigações micro-analíticas e de estudos de caso. É o que se pode perceber, muito aquém de quereremos esgotar a profusão de obras com nossos poucos exemplos, a partir dos cinco volumes da *História da Expansão Portuguesa*, organizados por Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (1998); das coletâneas *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*, organizada por Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos e Guilherme Pereira das Neves (2006), e *Império de várias faces: Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*, sob a coordenação de Ronaldo Vainfas e Rodrigo Bentes Monteiro (2009); da *História da expansão e do Império Português*, sob os cuidados de João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues e Pedro Aires Oliveira (2014); de *A Expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*, organizado por Angelo Adriano Faria de Assis, Maria de Deus Beites Manso e Joseph Abraham Levi (2014), ou do recente *Dicionário da Expansão Portuguesa (1415-1600)*, obra em dois volumes sob a direção de Francisco Contento Domingues (2016).

Também surgiram trabalhos que olham a expansão a partir de perspectivas e facetas específicas, buscando compreender a estrutura de conquista e controle dos novos territórios, os desdobramentos das ordenações administrativas e clericais, o cotidiano dos espaços em suas perspectivas sociais, culturais e econômicas, os jogos de poder, as formas de resistência e estudos de trajetórias individuais ou coletivas nos espaços mais variados. Nesse sentido, podemos citar os trabalhos de Nathan Wachtel, *A fé da lembrança* (2002); Stuart Schwartz, *Cada um na sua lei* (2009); a *Jerusalém Colonial* de Ronaldo Vainfas (2010); os *Temas Setecentistas: governos e populações no Império Português*, organizado por Andréa Doré e Antonio Cesar de Almeida Santos (2009); a *História da Medicina Portuguesa durante a Expansão*, de Germano de Sousa (2013); a *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva (2013), ou as *Histórias do Atlântico português*, e *O Império português, 1415-1808 – O Mundo em Movimento*, de John Russell-Wood (2014 e 2016, respectivamente), dentre tantos outros. É, como se pode perceber, tema recorrente e em voga, de abordagens várias e ainda muitíssimo por se explorar.

Nos limites deste texto, pretendemos analisar o processo de expulsão por uma de suas características mais conhecidas – a perseguição aos cristãos-novos pela Inquisição portuguesa, apesar do papel imprescindível que estes desempenhavam para o alargamento do Império. Espalhados pelo mundo, os cristãos-novos foram dos grandes responsáveis pela expansão dos limites do império, alargando fronteiras e amealhando contatos, fazendo pontes de contato, comercial, político, social, frequentemente representando os interesses e as autoridades lusitanas em suas viagens ao redor do mundo. Apesar desse papel de frente na empreitada expansionista, continuaram os cristãos-novos a sofrer o peso da herança judaica que carregavam, constantemente vigiados, suspeitos de práticas consideradas ameaçadoras ao catolicismo dominante, vitimados pela ação inquisitorial durante grande parte dos quase três séculos de seu funcionamento. Entendamos, pois, o surgimento do problema neoconverso.

2

A última década do Quatrocentos presenciaria o alvorecer da tragédia. Na Espanha, o processo de unificação do reino completou-se em 1492, sob a espada dos Reis Católicos, e teve como um dos marcos a unificação da fé, com a expulsão dos judeus e mouros. Em Portugal, poucos anos depois, com os decretos de expulsão assinados por Dom Manuel, convertidos, posteriormente, em conversão forçada dos hebreus e mouros ao catolicismo, entre 1496-1497. Inaugurava-se um período de intolerância na região, marcado pela exclusão do diferente, e que ganharia contornos ainda mais catastróficos com as tentativas, posteriores, de controle da fé. A expulsão, para além de impedir a livre permanência dos descendentes de Moisés e Maomé em seus domínios, impedia tudo o que os cercava: sinagogas, mesquitas, líderes religiosos, realização de cultos e orações, uso de símbolos ou vestimentas específicas, respeito aos dias sagrados, práticas dietéticas, uso de nomes hebraicos ou islâmicos, leitura, posse ou divulgação de textos e livros sagrados, pregação de ideias religiosas de qualquer fé que não o catolicismo, respeito às práticas mortuárias... Enfim, qualquer elemento material, ideia ou comportamento que fizesse referência ou pudesse ser identificado como não cristão, deveria ser impedido, inclusive com medidas legais de punição aos responsáveis.

Os relatos sobre a expulsão de judeus e mouros da Ibéria são bem conhecidos. Cronistas, historiadores, obras literárias, textos de época ou posteriores narraram a dramaticidade dos fatos, a dar noção dos sofrimentos vivenciados.

Na Espanha, primeiro local do processo expulsório, a saída dos judeus do reino foi descrita pelo Padre Andres Bernaldez (1962, p. 258 *apud* VINCENT, 1992, p. 39), com o tom de desventura que a situação causara:

Eles seguiram pelas estradas e campos com muito sofrimento, caindo, tornando a se levantar, morrendo ou nascendo no caminho e contraindo todas as doenças. Não havia um só cristão que não se compadecesse. Por toda parte, eram incitados a receber o batismo, e alguns, por cansaço, se convertiam e ficavam por ali, mas eram

muito poucos dentre eles. Seus rabinos os encorajavam, faziam as mulheres e os jovens cantarem, e mandavam tocar os tambores para trazer alegria. Foi assim que saíram de Castela.

O sofrimento da diáspora era cantado em versos, como aqueles deixados por Francisco Salinas (apud BUENO, 2015, p. 301), músico quinhentista:

Ea Iudios, a enfardelar
que mandan los Reyes
que passeis la mar.

Também em versos, Garcia de Rezende, em sua *Miscellania*, evoca as agruras dos judeus espanhóis:

Vimos há destruyçam
dos Iudeus tristes errados,
que de Castella lançados
fóra com gran maldiçam
ao Reyno de Fez passados
de Mouros foram roubados,
deshonrados, abiltados,
que filhos, filhas e mães
lhe incestauão esses cães,
moças, e moços forçados (RESENDE *apud* LAVAJO, 2004, p. 27).

Ou ainda, no relato de Salomão Ibn Verga (*apud* BUENO, 2015, p. 305), ele próprio testemunha ocular e vítima dos fatos: “El uno gritaba: ¡De Diossoy! Y el outro ofrecia sus fuerzas al Altísimo. Fueron hacia donde el viento los impelia, surey al frente y el Señor a su cabeza”.

Houve, contudo, quem saudasse a medida, como o envio de felicitações aos monarcas hispânicos pela Universidade de Paris. O título de “Reis Católicos”, inclusive, foi outorgado pelo Papa Alexandre IV em exaltação a tão nobre serviço na causa da fé.

Muitos dos que deixaram Castela, buscaram Portugal como refúgio, seja pelo fato do monarca lusitano não ter proibido a entrada dos judeus

(embora tenha definido limites), seja pela proximidade geográfica e longa fronteira seca que separava (ou unia) os dois reinos, ou ainda, pelos laços seculares entre as comunidades judaicas de ambos os lados. Não há concordância entre os investigadores sobre quantos judeus migraram em direção à Lusitânia, e os números variam dos mais tímidos (cerca de 30 a 50 mil) a quantidades mais significativas (por volta de 120 mil pessoas). Com a chegada dos judeus castelhanos, calcula-se que a população total de judeus em Portugal possa ter alcançado números próximos de cem a cento e cinquenta mil almas, de um total de um milhão de indivíduos que então habitavam o mais ocidental dos reinos ibéricos. Assim, a população portuguesa contava, em fins do século XV, com cerca de dez a quinze por cento de população judaica, o que ajuda a dimensionar a importância dos judeus para o reino e a influência que mantinham nos mais diversos âmbitos daquela sociedade – influências até hoje facilmente identificadas na cultura e identidade portuguesas. Sem dúvida, desempenhavam papel imprescindível aos interesses reinóis de expansão econômica e territorial. Ironia, como já foi dito, que dos principais fomentadores do processo expansionista – como mercadores, conhecedores de línguas, letrados, possuidores de redes internacionais de negócio, profissionais com formação, pontas-de-lança, enfim, da estrutura que permitia alimentar os sonhos de ampliação dos domínios lusitanos – tenham sido vítimas de primeira hora da expulsão da fé.

Pouco tempo depois da chegada a Portugal, o pesadelo de uma nova diáspora afetaria os judeus. Os acordos entre o monarca luso e os reis católicos envolvendo o seu casamento com a infanta hispânica foi dos fatores primordiais para que o processo de expulsão se repetisse. Contudo, apesar da pressão espanhola para o fim da presença de judeus em solo luso, Dom Manuel, ciente da importância dos judeus para os interesses expansionistas do reino, traçou estratégia distinta do que fora feito no lado hispânico. Deu prazo maior, de cerca de dez meses, para que deixassem Portugal, ou antes, aceitassem sua conversão ao catolicismo para permanecer em seus domínios. Não mediu esforços para isso, seja prometendo proteção, benefícios e vantagens as mais variadas aos que aceitassem o batismo, seja ameaçando

de todas as formas os que não abriam mão de manter a fé dos antepassados e seguir em direção a um novo exílio.

A narrativa da saída dos judeus de Portugal se assemelha, em drama, à expulsão ocorrida poucos anos antes da Espanha. Mas teria final distinto. Ao invés de permitir a saída dos que foram expulsos, sabendo a importância que desempenhavam para os interesses portugueses, D. Manuel ordenou o batismo forçado dos judeus ao catolicismo, transformando-os em cristãos-novos, batizados em pé à fé de Cristo, neoconvertos que, doravante, acabariam herdeiros dos preconceitos e desconfianças outrora destinados aos judeus. Embora implementado o monopólio católico em Portugal, este vivencia, desde o nascedouro, uma separação social entre os cristãos de origem, considerados puros, e os cristãos de batismo forçado, vistos como de origem maculada – cristãos velhos e novos, conforme denominação que se tornou usual –, e os desdobramentos práticos de poder social e religioso decorrentes deste quadro.

O processo de expulsão, em Portugal, foi retratado por autores de época e posteriores. Caso célebre é a obra *Consolações às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque, de 1553, considerada um dos principais testemunhos literários da expulsão e da diáspora dos sefarditas portugueses. Na escrita de Usque, a evocação do passado é constante, auxiliando na compreensão da difícil realidade enfrentada pelos judeus de origem portuguesa, e ganhando cunho profético, apontando para o fim das agruras com a fidelidade ao hebraísmo e recondução do rebanho de Israel:

Ah! Irmãos, não posso sem grande angústia de minha alma lembrar-me de tempos passados; e como aquela memória se põe a disputar com o estado em que me ao presente acho, supitamente um arrepiado ar (que como vivo o sinto) detendo-se em cada membro e membro, o sangue per totalas veas do corpo espalhado me vai congelando. E sendo que o natural calor dizem ser o assento daquela divina e preciosa forma e faltando-me, não te maravilhes se a figura vês dessemelhada: os olhos sem lume e pesados, os cabelos descompostos, as mãos frias, as unhas sem cor, e sem algum sentido lançado em terra (só) debaixo este árvore e com totalas outras virtudes, perdido o temor: assi que,

tornando a tratar agora destes tempos, ensanharei mais a crua chaga, cuja qualidade não consente tocar-lhe muitas vezes. Porém não obstante todolos inconvenientes que vejo em meu dano [...], quero comprazer-vos e (abrindo o peito té as entranhas) dar-vos conta de mi e da lástima que empremida tenho no meo d'alma (USQUE, 1989, p. 344-345).

O tema é também descrito em outros textos literários que remetem ao drama da expulsão. É o caso de *Menina e Moça*, novela pastoril de Bernardim Ribeiro, publicado pela primeira vez em 1554, em que o autor relata, logo no parágrafo inaugural da obra, o sentimento de tristeza, abandono e lamento, o fado pelo passado perdido, referência à expulsão dos judeus de Portugal:

Menina e moça me levaram de casa de minha mãe para muito longe. Que causa fosse então daquela minha levada, era ainda piquena, não a soube. Agora não lhe ponho outra, senão que parece que já então havia de ser o que depois foi. Vivi ali tanto tempo quanto foi necessário para não poder viver em outra parte. Muito contente fui em aquela terra, mas, cuitada de mim, que em breve espaço se mudou tudo aquilo que em longo tempo se buscou e para longo tempo se buscava. Grande desventura foi a que me fez ser triste ou, per aventura, a que me fez ser leda. Depois que eu vi tantas cousas trocadas por outras, e o prazer feito mágoa maior, a tanta tristeza cheguei que mais me pesava do bem que tive, que do mal que tinha (RIBEIRO, 2002, p. 53-54).

Alexandre Herculano, célebre escritor e historiador do Novecentos português, assim descrevia, com todo o apelo dramático de sua escrita, os horrores da expulsão dos judeus do reino, transformado na última hora em batismo foçado:

Aqueles a quem os esbirros régios não tinham ainda tirado os filhos viram aqui os arrancarem os braços, sem distinção de sexo nem de idade. O fanatismo conduzira aquele recinto as famílias que não tinham podido fugir, para aí celebrar uma festa digna de canibais. Numa espécie de delírio, depois de batizarem violentamente a mocidade hebréia, passaram aos homens feitos e aos velhos: os

que resistiam eram arrastados pelos cabelos á pia batismal. A maior parte, porém, desses mal-aventurados, postos entre a cominação da morte, a que a lei os condenava, se não saíssem do reino, e os obstáculos levantados pelo legislador para que a obediência se tornasse impossível, curvaram a cabeça e deixaram-se precipitar na voragem. De mais de vinte mil pessoas apenas sete ou oito caracteres heroicos, cujos nomes o tempo escondeu, resistiram impertérritos até a extremidade. A tirania recuou diante de uma constância digna de melhor causa, e a estes sete ou oito indivíduos mandou o governo dar navio que os transportasse á África. O sacrifício estava consumado. O grito do remorso não tardou a levantar-se no seio do rei de Portugal. Os atos que se acabavam de praticar eram, não só uma afronta ao cristianismo, mas também um protesto absurdo contra a política de tolerância que durante quatro séculos predominara no país. Não somente os hebreus espanhóis, mas também aquela parte da população portuguesa que era a mais rica e industriosa, ou fugira a ocultas ou padecera perdas irreparáveis nas fases da perseguição por que tinha passado. Humilhados e oprimidos, os judeus aí ficavam expostos à malevolência popular, que não tardaria a acusa-los de um fato não condenável diante da razão suprema, mas criminoso diante dos homens, o voltarem em segredo aos ritos da religião que em público haviam sido forçados a abandonar (HERCULANO, 2002, p. 73).

Das mais estarrecedoras medidas no intuito de convencer os judeus foi o sequestro dos filhos e filhas de até quatorze anos para que fossem enviados às famílias cristãs, que os criariam e educariam na lei cristã. De acordo com Elijah Capsali,

No dia 14 de *nissan* o rei apertou o cerco, tal como Nabucodonosor. [...] Quem alguma vez atingirá igual fundo de maldade! Na noite em que os [os judeus] procuravam pão levedado [*hamesh*], os gentios procuraram as crianças até nos cantos e recessos [das suas casas] à luz de velas e tochas. Depois, na primeira noite da Páscoa, eles vieram e roubaram os judeus das suas riquezas. As crianças foram levadas para longe, para nunca serem vistas pelos pais (CAPSALI¹ *apud* SOYER, 2013, p. 243).

¹ O texto de Capsali está presente em: *Seder Eliyabou Zouta*, org. A. Shmuelevitz, S. Simonsohn e M. Benayahu. Jerusalém, 1975-1983. 3 v.

Meyer Kayserling (1971, p. 114), outro historiador novecentista que retrata, em obra publicada em 1867, o desespero dos judeus com a situação, grave, segundo afirma, a ponto de despertar assombro também em alguns cristãos, dá-nos a dimensão do drama que se espalhou:

[...] nenhum ser admite e suporta que mão humana lhe arranque seus filhos e se tal sucede a outrem, todos sentem, por compaixão natural, a mesma dor. Aconteceu então que muitos cristãos, levados por piedade, abrigavam e escondiam em suas casas os perseguidos, para que não se arrebatassem os pequenos de seus pais. Os gritos das mães, de cujo peito se arrancavam os pequenos de seus pais. Os gritos das mães, de cujo peito se arrancavam os filhos inocentes, os lamentos e queixumes dos pais, os soluços e choros dos recém-nascidos carregados à força em braços estranhos – isto transformou toda cidade e todo vilarejo num palco no qual se desenrolava um drama diabólico e desumano. Os pais, levados ao desespero, vagavam como dementes, as mães resistiam como leões. Muitos preferiam matar os filhos com as próprias mãos; sufocavam-nos no último abraço ou atiravam-nos em poços ou rios, suicidando-se em seguida.

O bispo de Lamego e membro do Conselho Régio, D. Fernando Coutinho, relatou o que testemunhou pessoalmente, além de deixar claro que as medidas de conversão não recebiam apoio unânime, seja da Igreja seja dos conselheiros reais:

Vi com meus próprios olhos como os judeus foram arrastados pelos cabelos para as pias batismais; como um pai, com a cabeça tapada [por um xaile de orações] em sinal de profundo pesar e de coração destruído, foi para a pia batismal acompanhado do filho, protestando e chamando Deus como testemunha de que eles desejavam morrer segundo a Lei de Moisés (*apud* SOYER, 2013, p. 245).

O mesmo relatava Isaac Ibn Faradj, também em primeira mão:

Quando passou o prazo e os judeus não queriam mudar de fé de livre vontade, foram tomados à força em todas as comarcas do rei,

e foram espancados com paus e correias, e levados para as igrejas. Aí salpicaram-lhes com água, e deram-lhe nomes cristãos, tanto aos homens como às mulheres (*apud* SOYER, 2013, p. 254).

Os sofrimentos, porém, não findariam com o batismo, tornando os agora convertidos ao cristianismo e os seus descendentes herdeiros dos preconceitos anteriormente destinados aos judeus.

Exemplo dessa desventurosa herança foi o massacre de milhares de cristãos-novos ocorrido em Lisboa, no ano de 1506, quando os ânimos mais exaltados de alguns cristãos, incentivados por alguns religiosos, percorreu os bairros e ruas da cidade à procura de neoconvertos, que acabariam sofrendo violências e, no limite, mortos. Tudo por conta de um cristão-novo que, durante missa na Igreja de São Domingos, tentou argumentar que o brilho de uma imagem sagrada no altar que os cristãos velhos viam como milagre, não passava, na verdade, de um simples reflexo da luz do sol. Garcia de Resende, cronista da época, assim descreve os acontecimentos:

Vi que em Lisboa se alçavam
povo baixo e villãos
contra os novos Christãos
mais de quatro mil mataram
dos que ouverão ás mãos.
Huos deles vivos queimaram,
mininos espedaçaram,
fizeram grandes cruezas,
grandes roubos, e vilezas,
em todos quantos acharam (RESENDE *apud* MATEUS; PINTO,
2007, p. 84).

3

“O criptojudaísmo, de uma forma ou de outra, é tão antigo como o povo judeu”. A frase que abre a incontornável *História dos Marranos*, de Cecil Roth (2001, p. 19), publicado na Inglaterra em 1931, lembra que, muitas vezes, os judeus foram obrigados, ao longo da história, a esconderem suas crenças, vitimados por perseguições, preconceitos

e diásporas variadas. A adoração dos cristãos-novos à Rainha Esther, que também fora obrigada a esconder sua crença dentro do próprio lar, servia de exemplo e consolo aos neoconvertos obrigados a abandonar o judaísmo e tornarem-se cristãos.

Assim, a conversão dos judeus portugueses ao catolicismo, se oficial e legalmente, extinguiu a presença judaica nos domínios lusitanos, na prática, não teria efeito tão imediato. O batismo forçado, embora transformasse os antigos judeus em cristãos, os tornava, já na essência, diferentes dos cristãos de origem, e mantinha, na prática, as desconfianças sobre a sinceridade da conversão do grupo. O fato é que uma considerável parcela dos neoconvertos continuou a manter crenças, práticas e comportamentos ligados à herança judaica que possuíam.

O judaísmo resistia, limitado, oculto, dissimulado, adaptado, prático, abandonando algumas de suas tradições e costumes mais conhecidos, praticado não mais publicamente, mas na (por vezes suposta) segurança do lar, escondido dos olhos públicos. Tornou-se em grande parte oral, visto que os textos e livros sagrados eram proibidos. Na falta de rabinos instituídos, eram os mais velhos que ensinavam os costumes hebraicos às novas gerações e aconselhavam os indivíduos e a comunidade em suas inquietações. O judaísmo possível, enfim, que embora descaracterizado, tornou viável a sua sobrevivência.

Os cristãos-novos, por sua parte, adaptavam-se dentro dos seus interesses e na medida do possível, à nova realidade. Obrigados a abraçar o catolicismo, frequentavam igrejas e davam demonstrações públicas de bons cristãos, buscando evitar desconfianças. Mas é preciso lembrar que cada cristão-novo encontrou soluções particulares para a nova situação em que se encontravam. Numa hipotética linha entre o cristão-novo que, de fato, aceitou sem nenhum porém a fé de Roma e esforçou-se por tornar-se um verdadeiro cristão, abandonando o judaísmo por completo, e, do outro lado, um neoconverso absolutamente indignado com a nova situação que vivenciava, rechaçando totalmente o cristianismo e não medindo esforços para continuar fiel à lei de Moisés, obstinado no respeito à fé dos antepassados, há uma infinidade de formas de ser, sentir e comportar-se

como cristão-novo. “Homens divididos”, entre o catolicismo que foram obrigados a aceitar, mas não lhes aceitava, e o judaísmo do qual eram herdeiros, mas que foram proibidos de seguir, como tão bem os definiu Anita Novinsky em seu clássico *Cristãos Novos na Babia* (1972).

Se valer a particularidade de cada forma de estar no mundo entre os cristãos-novos, o mesmo se aplica à parcela, dentre estes, que optaram por manterem-se ocultamente judeus. Apesar de muitos criptojudeus manterem práticas em comum e seus esforços de resistência judaica, na prática, as diferenças e especificidades comportamentais entre cada criptojudeu mostravam-se dominantes, seja nas crenças, na memória que guardavam do tempo de livre crença, na forma como aprenderam, praticavam, ressignificavam ou repassavam seus conhecimentos a outros cristãos-novos, no conhecimento mais ou menos complexo do judaísmo, na realização das práticas ligadas ao judaísmo. No limite, não havia dois criptojudeus que cressem, conhecessem ou vivenciassem seu criptojudaísmo da mesma forma. *Criptojudaísmos*, com particularidade e especificidades próprias, variando no tempo e no espaço, de indivíduo para indivíduo, antes do que *criptojudaísmo*.

Um dos fatores que chamam a atenção neste processo de adaptação à nova realidade neoconversa dos antigos judeus portugueses e seus descendentes é o papel desempenhado pelas mulheres no processo de resistência e sobrevivência desse judaísmo adaptado e que se tornou possível. Proibidos os judeus e o judaísmo, tornando-se a resistência religiosa voltada para a experiência particular e oculta, o lar tornou-se local privilegiado para esconder dos olhos de todos as devoções particulares. Nas residências, as mulheres ocupavam local de destaque, a cuidarem dos afazeres da casa, da criação e educação dos filhos, ensinando-lhes as primeiras letras e os bons hábitos, moldando-os para a vida adulta, mas igualmente repassando as tradições dos antepassados, iniciando-os no judaísmo, conscientizando-os da necessidade de discrição e de constante ocultação de suas crenças, e nos cuidados que deveriam ter para se protegerem das perseguições contra os suspeitos de manutenção da tradição mosaica. Além de mães, as mulheres exerciam a função de educadoras, e também a de “rabinas”, ensinando o

judaísmo possível, que, embora diminuto, adaptado, não raro mesclado a elementos cristãos e bastante distante do modelo tradicional, permitiu sua sobrevivência durante os quase trezentos anos de diferenciação entre cristãos velhos e novos, bem como da ação inquisitorial.

Em *Inquisição: Prisioneiros do Brasil* (2009), Anita Novinsky apresenta os números da presença neoconversa nos processos oriundos da América portuguesa: dos 778 presos, 373 eram cristãos-novos, e 322 deles (ou seja, 46,13%) foram acusados de crimes de judaísmo; entre as mulheres, do total de 298, 231 eram de origem neoconversa, e 222 (81,92%) foram acusadas do mesmo crime. Números relativos, aliás, visto que nem todos os livros da primeira visitação foram encontrados, o que pode fazer com que estas cifras se modifiquem.

A historiografia já está atenta para o papel das mulheres que caíram nas malhas do Santo Ofício, acusadas, seja de criptojudaísmo, seja de outros procedimentos tidos como desviantes, sejam costumes sexuais heterodoxos, acusações de práticas mágico-religiosas, ou mau comportamento cristão com ofensas aos seus símbolos, entre tantas outras acusações de que foram vítimas. Atendo-nos apenas às obras que tratam dos casos de comportamentos judaizantes, citemos, rapidamente, alguns exemplos de como o tema tem igualmente sido recorrente em trabalhos acadêmicos ao longo das últimas décadas. Anita Novinsky, das pioneiras e principais referências nos estudos sobre os cristãos-novos e a Inquisição no Brasil, publicou *O papel da mulher no cripto-judaísmo português* (1995), resultado de uma apresentação no Congresso sobre “O rosto feminino da expansão portuguesa”. Maria Antonieta Garcia analisou o *Judaísmo no feminino: tradição popular e heterodoxia em Belmonte* (1999). Mary Giles (2000) organizou coletânea intitulada *Mujeres em la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Lina Gorenstein trouxe à tona seu *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII* (2005), resultado de sua pesquisa de doutoramento. Jorge Martins (2012) analisou a trajetória de *Maria Gomes, cristã-nova, 117 anos. A mais idosa vítima da Inquisição*. Eu mesmo publiquei a versão em livro de meu doutorado, *Macabeias da Colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia* (ASSIS, 2012).

Mais recentemente, só para dimensionarmos como os estudos sobre cristãs-novas e criptojudaísmo no império português e, para o nosso interesse específico no âmbito deste texto, com certo foco para o Brasil colonial, têm sido recorrentes nos programas de pós-graduação brasileiros, citemos alguns exemplos de trabalhos de mestrado e doutorado, já concluídos ou ainda em andamento. Alex Silva Monteiro, em seu doutorado na Universidade Federal Fluminense (UFF), averiguou o *Conventículo herético: cristãs-novas, criptojudaísmo e Inquisição na Leiria seiscentista*. Suzana do Nascimento Veiga estudou *Segundo as judias costumavam fazer: as Dias-Fernandes e o Criptojudaísmo Feminino no Pernambuco do Século XVI*, trabalho defendido em 2013 na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFPE). Alex Rogério da Silva estudou o caso de freiras acusadas de judaísmo em *As religiosas nas malhas do Santo Ofício: a atuação da Inquisição de Lisboa (1620-1681)*, dissertação defendida na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), em 2017. Também no mesmo ano, Priscila Gusmão de Andrade apresentou *As criptojudias e suas práticas culturais no final do século XVI (Pernambuco, Itamaracá e Paraíba)*, na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Já Ademir Schetini Júnior, desenvolveu pesquisa de mestrado junto à Universidade Federal Fluminense sobre *Cristãs-novas e criptojudaísmo na Bahia Setecentista*, sob a orientação da Professora Georgina Silva dos Santos, ela própria estudiosa das mulheres alcançadas pela Justiça Inquisitorial, embora seu foco esteja nas religiosas – algumas delas, inclusive, acusadas de criptojudaísmo (SANTOS, 2006).

Obviamente, o afastamento do tempo de livre crença fazia com que as novas gerações de neoconvertos fossem aos poucos perdendo a compreensão de muitos dos significados presentes na tradição judaica, um dos sintomas dessa prática adaptada, diminuta e possível que se tornou o criptojudaísmo. Mas o fato é que as suspeitas de permanência na fé proibida e de mau comportamento cristão por parte dos neoconvertos, vistos pela Igreja como renitentes na manutenção do judaísmo, foi uma das principais justificativas para o surgimento da Inquisição, em 1536.

Não é nosso interesse, aqui, analisar os motivos que levaram à implementação da Inquisição em Portugal, visto que é assunto já bem tratado

pela historiografia há mais de um século. À guisa de exemplos, citemos algumas obras publicadas nas últimas décadas que se debruçaram sobre o assunto, e que podem servir como sugestão de leitura aos interessados sobre a criação, estruturação, funcionamento e ação da máquina inquisitorial, bem como sobre suas vítimas, numa mostra de como o tema permanece despertando o interesse em abordagens múltiplas e renovadas. É o caso da *História das Inquisições*, de Francisco Bethencourt (2000); *A Inquisição em Xequê*, organizada por Ronaldo Vainfas, Lana Lage da Gama Lima e Bruno Feitler (2006); *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, coordenada por Luís Filipe Barreto, José Augusto Mourão, Paulo de Assunção, Ana Cristina da Costa Gomes e José Eduardo Franco (2007); e *Edificar e Transgredir: Clero, Religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)*, organizado por Aldair Carlos Rodrigues, Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz e Yllan de Mattos (2016).

A Inquisição portuguesa terá, nos suspeitos de criptojudaísmo, seu principal foco. A implementação do tribunal, por outro lado, coincidirá com o momento de início do processo colonizatório no Brasil. Não foram poucos os neoconversos que, preocupados com o aumento das perseguições no reino, buscariam oportunidades de recomeçar a vida em outros espaços. A América portuguesa, que em meados do Quinhentos dava os primeiros passos para o desenvolvimento de uma economia baseada na produção e comércio do açúcar, acabou por tornar-se espaço de desejo para muitos cristãos-novos. Em poucas décadas, boa parte da estrutura canavieira estava sob o seu controle. A falta de um tribunal inquisitorial estabelecido no trópico, outros tipos de ameaças e carências que assoberbavam os colonos e os interesses comerciais que envolviam a todos, tornaram a região espaço de relativo bom convívio entre neoconversos e cristãos puros. Os casamentos mistos, os negócios em parceria, as vivências comuns faziam com que as desconfianças sobre a sinceridade cristã dos neoconversos ficassem, se não esquecidas – longe estamos de afirmar isso! – ao menos amortecidas, em prol de situações de maior apego divididas pelos dois grupos no cotidiano, parceiros pela própria sobrevivência em ambiente inóspito.

Quando a Inquisição chega ao Brasil em fins do século XVI, com a visitação comandada pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, que percorreu as capitânicas da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, entre 1591 e 1595, já passado um século do momento de expulsão/conversão forçada dos judeus ao catolicismo, o quadro mudou, com uma considerável frequência de cristãos velhos e novos à mesa do visitador para denunciar comportamentos que fugissem à regra católica, causando abalos nas relações sociais existentes, desvelando conflitos sociais e ódios particulares, dando mostras de que os neoconvertos viviam vigiados por conta das suspeitas gerais acerca de seus hábitos e crenças. Entre as denúncias e confissões ouvidas pelo visitador, não foram poucas as mulheres acusadas de práticas judaicas, repassadas de geração a geração, realizadas de diferentes formas e com sentidos modificados... Mas, afinal, do que eram acusadas? O que confessavam?

Em geral, o que se encontra são denúncias e confissões de comportamentos que fugiam à norma cristã e mantinham cariz judaico. Relatavam-se costumes dietéticos, a forma de preparação de certos alimentos ou a recusa em comer os alimentos proibidos pela lei judaica, como porco ou peixe sem escamas, os costumes funerários, a guarda dos sábados e a realização de jejuns judaicos, a posse ou leitura de livros ou textos sagrados para os judeus, a crença de que o Messias ainda não veio, uso de orações e bênçãos ao modo dos judeus, a frequência em *esnogas* ou reuniões judaicas, a realização de circuncisões, o educar e ensinar os filhos e os filhos dos filhos nas práticas judaicas.

Embora haja uma repetição das práticas denunciadas ou confessadas, um olhar mais aguçado permite compreender as particularidades de cada caso, as diferenças nos modos de crer, entender, fazer ou ensinar cada um desses comportamentos, de pessoa a pessoa, de geração a geração, em tempos e lugares díspares. Mas era, enfim, o tal “judaísmo possível” que encontrou frestas no desconhecimento geral, no desejo de resistência, no pouco de privacidade do “viver em colônias”...

É preciso, porém, filtrar as denúncias e confissões, lembrando que as fontes retratam a impressão geral sobre indivíduos ou comportamentos, a

impressão dos denunciadores ou dos representantes do Santo Ofício, e não obrigatoriamente o que criam ou acreditavam aqueles que eram delatados. São, antes, peças no xadrez de ataque e defesa que compõem as partes da lógica inquisitorial.

4

A expansão dos reinos ibéricos, voltemos ao tema da ironia, alimentou-se, enfim, do próprio grupo que entendeu como principal inimigo expulso/batizado à força no processo de unificação da fé. Os judeus, metamorfoseados (ou disfarçados, se preferirmos) de cristãos-novos, continuaram elementos importantíssimos no processo de conquista, aceitassem ou não a conversão, fossem ou não criptojudaisantes. Serviram como financiadores da empreitada expansionista, foram mão de obra especializada para várias das funções necessárias, traduziram o discurso de conquista, seja pelo conflito seja pela diplomacia, estreitaram laços, fizeram negócios, venderam produtos e foram porta-vozes, em Portugal e mundo afora, de novidades. Mesmo perseguidos, foram primordiais nas mais variadas dimensões da expansão. As trajetórias dos que foram alcançados pela *Misericórdia e Justiça* comprovam seu papel capilar e onipresente no processo. A expulsão e a expansão, de certo modo, ironias das ironias, caminharam em conjunto – embora não do mesmo lado – no alargar dos interesses e conquistas do império luso. Resistir, por vezes, significou também, mesmo contra a vontade, convidar o demônio para dançar.

Referências

ANDRADE, P. G. *As criptojudias e suas práticas culturais no final do século XVI (Pernambuco, Itamaracá e Paraíba)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2017.

ASSIS, A. A. F. *Macabéias da Colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia – séculos XVI e XVII*. 2004. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2004.

ASSIS, A. A. F.; MANSO, M. D. B.; LEVI, J. A. (org.). *A expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Braga, Viçosa, Washington: NICPRI, CCH, 2014.

BARRETO, L. F.; MOURÃO, J. A.; ASSUNÇÃO, P.; GOMES, A. C. C.; FRANCO, J. E. (org.). *Inquisição Portuguesa: tempo, razão e circunstância*. Lisboa – São Paulo: Prefácio, 2007.

BETHENCOURT, F. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália século XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, F.; CHAUDHURI, K. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

BUENO, F. *Los judíos de Sefarad. Del paraíso a la añoranza*. Granada: Ediciones Miguel Sánchez, 2015.

CLÁUDIO, M. *Orion*. 2. ed. Lisboa: Don Quixote, 2003.

COSTA, J. P. O.; RODRIGUES, J. D.; OLIVEIRA, P. A. *História da expansão e do império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

DOMINGUES, F. C. (dir.). *Dicionário da expansão portuguesa (1415-1600)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2016.

DORÉ, A.; SANTOS, A. C. A. (org.). *Temas setecentistas: governos e populações no império português*. Curitiba: UFPR/SCHLA – Fundação Araucária, 2009.

GARCIA, M. A. *Judaísmo no feminino: tradição popular e heterodoxia em Belmonte*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões: Universidade Nova de Lisboa, 1999.

GILES, M. E. (ed.). *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona: Martínez Roca, 2000.

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

HERCULANO, A. *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Editora Pradense, 2002.

JÚNIOR, A. S. *Cristãos-novos e criptojudaísmo na Bahia Setecentista*. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

KAYSERLING, M. *História dos judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira: Edusp, 1971.

MARCOCCI, G.; PAIVA, J. P. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARTINS, J. *Maria Gomes, cristã-nova, 117 anos. A mais idosa vítima da Inquisição*. Lisboa: Nova Veja, 2012.

MATEUS, S. B.; PINTO, P. M. *Lisboa 1506: o massacre dos judeus*. Lisboa: Aletheia, 2007.

MONTEIRO, A. S. M. *Conventículo Herético: cristãos-novos, criptojudaísmo e Inquisição na Leiria seiscentista*, 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

NOVINSKY, A. W. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2009.

NOVINSKY, A. W. O papel da mulher no cripto-judaísmo português. *In: COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional, Lisboa, 1995.*

PESSOA, F. Mar Português. *In: _____*. Mensagem. Barueri: Novo Século Editora, 2018.

RIBEIRO, B. *Menina e moça*. Edição de Teresa Amado. 2. ed. Lisboa: Edições Duarte Reis, 2002.

RODRIGUES, A.; ASSIS, A. A. F.; MUNIZ, P. G. M.; MATTOS, Y. (org.). *Edificar e transgredir: clero, religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

ROTH, C. *História dos Marranos*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2001.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

RUSSELL-WOOD. *O Império português, 1415-1808 – o mundo em movimento*. Lisboa: Clube do Autor, 2016.

SANTOS, G. S. Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, R.; SANTOS, G. S.; NEVES, G. P. (org.). *Retratos do Império*—trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006.

SCHWARTZ, S. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico e ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SILVA, A. R. *As religiosas nas malhas do Santo Ofício: a atuação da Inquisição de Lisboa (1620-1681)*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – UNESP, Franca, 2017.

SOUSA, G. *História da medicina portuguesa durante a expansão*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.

SOYER, F. *A perseguição dos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Lisboa: Edições 70, 2013.

USQUE, S. *Consolação às Tribulações de Israel*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

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

_____; FEITLER, B.; LIMA, L. (org.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

_____; MONTEIRO, R. B. (org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

_____; SANTOS, G. S.; NEVES, G. P. (org.). *Retratos do império—trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006.

VEIGA, S. N. *Segundo as judias costumavam fazer: as Dias-Fernandes e o criptojudaísmo feminino no Pernambuco do século XVI*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013.

VINCENT, B. *1492: descoberta ou invasão?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1992.

WACHTEL, N. *A fé da lembrança: labirintos marranos*. Lisboa: Caminho, 2002.

Capítulo 2

Combates pela fé nos domínios Ibéricos: confitentes arrependidos na Bahia colonial

Elizete da Silva

Ortodoxos são aqueles que tiveram poder político para impor suas definições. Ortodoxia, portanto, contém sempre as ideias dos mais fortes. Heresia, complementarmente, indica as ideias dos mais fracos (ALVES, 2005, p.127).

Introdução

Pretendemos neste texto analisar a repercussão do movimento reformista na América Portuguesa, as representações construídas pelos cristãos católicos e reformados nos séculos XVI e XVII em torno da Reforma Protestante, ocorrida a partir de 1517, a qual provocou a divisão da cristandade, divergências em doutrinas seculares do Cristianismo, reivindicando ambos os grupos seguir a verdadeira crença, a pureza da fé vivida pela Igreja Primitiva, neo-testamentária. Tomamos como sujeitos de investigação a trajetória de quatro cavalheiros, a saber, os franceses João Cointas, processado em 1560, Pero Vila Nova e Simão Luís que se confessaram na Visitação do Santo Ofício em 1591-1595, além de Abraham Cabalhão, holandês que se apresentou na segunda Visitação do Santo Ofício em 1618-1620, ambas as Visitatóes ocorridas na Bahia.

A presença de cristãos reformados na América Portuguesa e, em especial, na Bahia Colonial ainda não foi devidamente estudada pela historiografia. Podemos constatar a exiguidade de estudos específicos sobre as disputas no campo religioso, encetadas pelos protestantes interessados no comércio e na conversão de novos fiéis indígenas, negros e brancos, bem como sobre alguns que abjuraram da fé luterana e se tornaram católicos na colônia.

O trânsito religioso na América Portuguesa nos primeiros séculos pós Reforma Protestante ainda carece de investigações consistentes, mesmo se vinculando a acontecimentos importantes, a exemplo das invasões francesas e holandesas, que denotam o alcance das guerras religiosas na Europa e como este cenário de querelas teológicas também repercutiu nas Terras Brasileiras, inclusive com práticas inquisitoriais.

Nos estudos historiográficos dos fenômenos do sagrado, a interdisciplinaridade com a Sociologia é um instrumental eficaz. Trabalhamos com o conceito de campo religioso, ressaltando as relações e as interfaces do sagrado com a política e a economia (BOURDIEU, 1974). Na tessitura desta pesquisa a História Cultural fornece aportes, não apenas porque a religião faz parte da cultura de uma determinada sociedade, mas também pelo fato da religião ser pródiga na construção de representações, mantendo uma relação dinâmica com os demais elementos da realidade cultural. Chartier identifica a noção de representação com a compreensão que os homens buscam do funcionamento de uma dada sociedade ou as operações intelectuais que lhes permitem apreender o mundo (CHARTIER, 1990). Ao estudar a trajetória dos franceses que conviveram com luteranos e do holandês calvinista no período colonial, busca-se conhecer atitudes religiosas de homens inseridos num contexto social, permeado de disputas e conflitos. Eram homens típicos do início da Idade Moderna e da expansão comercial europeias, que viviam o comércio triangular praticado na colônia e a triangularização religiosa do mundo europeu entre judeus, católicos e protestantes. As desavenças do cenário religioso europeu repercutiram na América Portuguesa ainda no século XVI, no bojo das guerras religiosas entre católicos e protestantes,

as quais iniciaram como dietas e debates teológicos, mas resvalaram para lutas fratricidas que duraram mais de um século.

Os processos dos franceses já foram analisados por outros historiadores, nosso objetivo é ressaltar o embate intelectual, as disputas e a luta de representações que permeou o conflito entre católicos e protestantes, por meio das fontes inquisitoriais e de outras produzidas no período. A trajetória do calvinista holandês é parte de um projeto de pesquisa mais amplo, desenvolvido durante o pós-doutorado, que realizamos na Universidade de Évora.

As disputas coloniais por mercados e fiéis

Herdeira das heresias medievais, a Reforma Protestante, provocou desdobramentos e transformações culturais e políticas no alvorecer da modernidade, cindindo a Europa em dois blocos antagônicos. Conforme a bula *Licet Abinitio* do Papa Paulo III, a heresia protestante era o alvo do Santo Ofício ou Inquisição Romana. Os motivos para a instalação da Inquisição Romana já se encontravam no preâmbulo do texto papal:

O desejo de conservar a pureza da fé contra a heresia, a paralisia das instituições de controle devido às expectativas de abjuração e de regresso dos hereges à Igreja Católica; o atraso da realização do Concílio devido às guerras entre os príncipes cristãos; o progresso da heresia e as ameaças constantes de ruptura de unidade da Igreja (BETHENCOURT, 2000, p. 27).

Após a eclosão do movimento reformista protestante no século XVI, a Inquisição recrudescceu, especialmente nos países ibéricos, onde as suspeitas de heresia dos “Luteranos” tornaram-se atitudes corriqueiras, estendendo os tentáculos inquisitoriais para os domínios coloniais na América, Ásia e África. No reinado de D. João III, em 1536, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição foi instalado em Portugal com o objetivo de combater as heresias e preservar as doutrinas cristãs católicas. Perseguiam-se os suspeitos de desvios doutrinários e morais, porém essencialmente judaizantes e luteranos seguidores dos

princípios protestantes, que ameaçavam a unidade da cristandade e do império lusitano. A ortodoxia rimava com monarquia e a heterodoxia protestante rimava com traição, subversão política.

Escolhida para ser a capital da colônia portuguesa, a cidade de Salvador da Bahia, também se tornou a sede do bispado. Instalou-se o primeiro bispado com D. Pero Fernandes Sardinha na cidade da Bahia, a qual ostentava, a partir de 1551, o título de cidade episcopal, onde o bispo primaz exercia o poder eclesiástico e temporal que advinha do seu cargo. Segundo a Bula Papal *Superspecular Militantis Ecclesial* a finalidade precípua era que “se enraizasse profundamente a Religião Cristã, e os habitantes e naturais sempre progridam na Fé escudados na autoridade e doutrina dos veneráveis bispos” (SILVA, 2000, p. 22).

Salvador, ou a Cidade da Bahia, era “a cidade episcopal” que concentrava o poder eclesiástico legitimando e sustentando ideologicamente o poder temporal dos governadores gerais das Terras *Brasilis*, cultivadas para o “proveito do reino e dilatação da fé católica”, conforme rezava o Regimento Geral do Governador Thomé de Souza. A Bahia colonial, sede do governo-geral metropolitano, tinha uma economia agrário-exportadora, especialmente baseada no comércio triangular dos produtos monopolizados pela coroa portuguesa: açúcar, tabaco, madeira e outras “drogas do sertão”. Era um intenso comércio que partia da colônia, realizado especialmente por cristãos-novos com os Países Baixos, França e Inglaterra, e a intermediação de Portugal.

Os capitais para fabricar o açúcar, realizar o refino e a distribuição na Europa eram feitos pelos flamengos, especialmente das Províncias Unidas do Norte, calvinistas e nacionalistas que enfrentaram o Império Espanhol, o qual resistiu bravamente à perda do controle comercial das promissoras cidades neerlandesas. O interesse dos flamengos pelo domínio das terras do açúcar se justificava pelo seu valor de troca na Europa (STRUM, 2012).

Conforme Maria B. Nizza da Silva (2010), a importância estratégica e econômica da Bahia seiscentista era aferida pelos 50 engenhos de açúcar com altíssimo rendimento, lavouras de tabaco, pecuária e um intenso comércio que passava por Lisboa e outras praças mercantis europeias.

Um número significativo de cristãos-novos se dedicava ao comércio internacional, a exemplo de Diogo Lopes Franco, para quem o calvinista Cabalhão prestava serviços. Na visita inquisitorial de 1618, 16 mercadores cristãos-novos foram denunciados.

As representações e as práticas persecutórias contra “a heresia luterana” foram densas e atingiram as diversas camadas sociais portuguesas. Duas décadas antes da Visitação de 1591 o jesuíta Simão Rodrigues denunciou à Inquisição um nobre da corte de D. João III, humanista e filósofo, embaixador nos Países Baixos, Damião de Góes, por suspeita de luteranismo. A leve suspeição já era motivo para a denúncia e o humanista Góes ameahou na sua trajetória fartos motivos: morou em Flandres, foi embaixador nos Países Baixos, morada dos calvinistas, casou com uma mulher neerlandesa, visitou Erasmo de Roterdã, traduziu o livro de *Eclesiastes* para a língua portuguesa e se correspondeu com Melanchton e Lutero. Inimigos figadais da Igreja Católica! Segundo seus biógrafos (REGO, 2007), o cristão velho Damião de Góes, respondeu negativamente a todas as inquirições. Reafirmou seu vínculo católico, não foi suficiente. Em 1571, foi preso pelo Tribunal da Inquisição. Os conflitos entre católicos e protestantes estavam demasiadamente exacerbados. O humanismo e o apetite intelectual de um homem católico que tinha sede de conhecer as ideias dos reformadores e debater seus princípios doutrinários não cabiam no monolitismo do Concílio de Trento, o qual vivia a Igreja Católica naquela conjuntura.

O confitente Pero Vila Nova era de origem francesa e chegou ao Brasil na expedição de Villegagnon. As guerras entre católicos e huguenotes conflagraram a França, decorrentes de disputas teológicas mescladas por interesses econômicos e políticos, que também repercutiram na América Portuguesa. Gaspar de Coligny era um dos chefes do partido protestante na França (ANDRIEUX, 2006). O campo político e o campo religioso francês, do século XVI, imbricavam-se e a confissão religiosa legitimava os dois partidos opostos. Com o apoio do almirante Coligny, Villegagnon montou uma esquadra em direção ao “país longínquo onde pudesse livremente servir a Deus, de acordo com o evangelho reformado,

mais ainda, preparar um refúgio para todos os que desejassem fugir às perseguições” (LÉRY, 1980, p. 53-54).

Em 1555, aportou na Baía de Guanabara a frota de Nicolau Villegagnon. A burguesia protestante francesa premida pelas perseguições e pela necessidade de novos mercados amalgamou dois propósitos na empresa denominada “França Antártica: mercantis e espirituais”. Ao mesmo tempo em que saqueavam os produtos coloniais, buscavam refúgio para “estabelecer o verdadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí haviam se retirado como entre os selvagens que habitam esses países” (LÉRY, 1980, p. 31). O livro *Viagem à Terra do Brasil* escrito por Jean de Léry, narra as experiências na *França Antártica*.

Nicolau Villegagnon estabeleceu uma comunidade reformada na sua colônia francesa na Guanabara. Em carta ao reformador João Calvino solicitou a vinda de pregadores para converter os indígenas e pastorear os huguenotes que o acompanharam na aventura americana. A Igreja de Genebra enviou “os ministros do evangelho Richier e Chartier”, bem como o jovem sapateiro Jean de Léry. A primeira confissão de fé e os primeiros cultos protestantes registrados no território brasileiro datam de 1555 na Guanabara e adotaram a *Confissão de Fé da Guanabara* ou *Fluminensis*, conforme as doutrinas calvinistas: salvação pela fé e predestinação divina para a salvação ou perdição do homem (CRESPIN, 1917).

As guerras e as disputas doutrinárias que grassavam na Europa repercutiam na *França Antártica* no Brasil. As discórdias começaram em torno da Ceia do Senhor, que dividia católicos e protestantes com a ideia da transubstanciação do pão e do vinho como literalmente o corpo de Cristo, conforme pensavam os católicos ou simbolicamente a consubstanciação, conforme os luteranos. Os protestantes, também não tinham consenso sobre a questão e Villegagnon solicitou esclarecimentos à Igreja Reformada em Genebra (SILVA, 2009, p. 9).

Após pressões externas e problemas intestinos na França Antártica, Villegagnon se arrependeu e voltou ao Catolicismo, disposto a trazer ao regaço papal os trãnsfugas huguenotes que trouxera ao Brasil. A

Confissão de Fé calvinista seguida pelos pastores na colônia francesa foi usada como peça no processo de sua condenação. Os que ficaram na Guanabara, “Villegagnon fê-los comparecer à sua presença apontando para a Confissão de Fé que segurava em uma das mãos, perguntou-lhes si fora escripta e assignada por elles e si estavam promptos a sustentá-la. Todos lhe responderam na afirmativa” (CRESPIN, 1917, p. 47). Os que se recusaram a aceitar a imposição de retorno ao Catolicismo foram mortos e lançados ao mar da Baía de Guanabara.

O almirante francês foi apelidado pelos protestantes de o “Caim da América”. Sustentou uma intensa polêmica com o Pastor Richier, que esteve na “França Antártica” e voltara à França antes da morte dos que insistiram em permanecer como protestantes (DAHER, 2007, p. 42). Léry se refugiou entre os indígenas, posteriormente, retornou à Europa, estudou teologia, consagrando-se pastor. Em 1566, o Governador-Geral Mem de Sá ganhou a guerra e expulsou os franceses do Rio de Janeiro. No século XVII missões católicas francesas voltaram ao território da América Portuguesa.

A repercussão da Reforma na Holanda foi precedida pela crítica dos humanistas, a exemplo de Erasmo de Roterdã. Os Países Baixos aderiram aos princípios reformados de imediato, segundo Jonathan Israel, a Reforma Protestante, a partir de 1550 nas províncias neerlandesas foi hegemônica pelo calvinismo, do qual “o mais profundo efeito foi espalhar uma mentalidade protestante e minar a Igreja Católica estabelecida” (ISRAEL, 1998, p. 74). O jovem neerlandês Abraham Cabalhão era natural de Leiden, cidade calvinista rebelde que resistiu ao cerco da frota espanhola e “em homenagem à sua resistência heroica, o príncipe fundou em Leiden a primeira universidade da Holanda em 1575” (SCHALKWIJK, 1989, p. 29).

Entre 1568 a 1648 os Países Baixos, especialmente as Províncias Calvinistas do Norte, guerrearam contra a Espanha. O conflito ganhou contornos religiosos de Protestantes neerlandeses contra Católicos espanhóis. No reinado de Felipe II recrudesceram as perseguições aos reformados, o qual declarou “que preferia perder a coroa e a vida, a governar sobre hereges” (SHALKWIJK, 1989, p. 26). O combate aos revoltosos “tomou a forma de cruzada religiosa de um exército católico contra uma

população que Filipe persistia em descrever como rebeldes e heréticos. Para o rei católico heresia e rebelião eram sinônimos. Pastores e a literatura calvinistas estavam envenenando a mente dos homens” (ELLIOTT, 1990, p. 233). A Inquisição na Espanha foi severa e atingiu muitos protestantes, estudados por Marcelino Pelayo (2007). Foi nesse contexto de conflitos e penas mortais que o calvinista Abraham Cabalhão aportou na Baía de Todos os Santos e tratou de dirimir, cabalmente, os perigos a que um heterodoxo estava exposto.

Desejosas de ampliar seus mercados, em 1602, as Províncias Calvinistas do Norte fundaram a Companhia das Índias Orientais, e logo depois, em 1621, a Companhia das Índias Ocidentais rompendo o monopólio dos comerciantes lusos nessas regiões, os objetivos eram mercantis e religiosos a um só tempo. Um número significativo de engenhos deu ao Brasil e à Bahia o epíteto de Terra do Açúcar, um dos produtos mais importantes da pauta comercial do período. Um manuscrito anônimo do século XVII, existente na Universidade de Leiden, descreveu com tintas superlativas a capitania da Bahia: “muy excelente [...]. Metropoli de toda la provincia, cabeça de todo o Estado” (MARQUES, 2011, p.123).

Cristãos-novos que residiam na Bahia, a exemplo da família Lopes, fizeram rentáveis negócios entre o Brasil e os Países Baixos. Nos arquivos notariais de Amsterdam, encontram-se assentamentos de contratos de navios e serviços que faziam o comércio de açúcar e tabaco com a Bahia, desde 1605. A Sinagoga Portuguesa de Amsterdam, fundada por judeus expulsos da Península Ibérica, é uma prova dessas relações, que remontam ao século XIII com a feitoria Portuguesa de Antuérpia e o comércio do sal.

Os flamengos recebiam do rei de Portugal privilégios para negociar, em alguns momentos foram contestados em represália aos destratos que os lusos recebiam nos Países Baixos. No final do século XV, “D. João II ordenou a proibição de os mercadores portugueses enviarem mercadorias para Flandres, do mesmo modo que os flamencos estantes em Lisboa deixavam de beneficiar de qualquer privilégio” (MORENO, 1997, p. 47). Resolvidas as querelas, o comércio entre lusos e flamengos persistiu pelos séculos seguintes.

As autoridades de Lisboa estavam atentas aos interesses que os produtos tropicais, especialmente o açúcar, despertavam entre os mercadores holandeses. Em dezembro de 1603, o Governador Diogo Botelho, recebeu uma missiva de Lisboa, trazida por duas caravelas, alertando: “Por aviso certo que tive q nas ilhas de Olanda e Zelândia se ficam acabando de aprestar e por em ordem até 30 navios com muita gente e munições para fazer alguma empresa e partir com brevidade de ir acometerse esse estado do Brazil pela Bahya ou R. de Janeiro” (COUTINHO, 1692, p. 32).

O alerta real de invasão neerlandesa do porto da Bahia se cumpriu meses depois. Em 1604, ocorreu o primeiro ataque de holandeses a Baía de Todos os Santos, com apresamento de mercadorias, prontamente reprimido pelas autoridades (PÉREZ, 2013, p. 141). Não ganhou repercussão na historiografia, porém é um sinal que os flamengos já conheciam a cidade e como seria a resistência a um futuro ataque à Terra do Açúcar, que também poderia abrir as portas aos tesouros da prata do Peru. As disputas entre portugueses e holandeses por mercados se intensificaram com a união das coroas ibéricas. “O ataque maciço dos holandeses ao Império Colonial Português foi ostensivamente motivado pela união das Coroas portuguesa e espanhola na pessoa de Filipe II da Espanha” (BOXER, 1981, p. 118).

As Províncias Unidas não conheciam o testamento de Adão que dividiu o mundo entre os espanhóis e portugueses, tampouco reconheciam a autoridade papal. Buscaram no jurista Hugo Grotius a legitimação para o seu comércio e pirataria além-mar. O jurista da Universidade de Leiden escreveu um tratado de direito internacional defendendo a liberdade dos mares, *De Mare Liberum*, em 1609. Ávidos de lucros os neerlandeses fundaram colônias e feitorias na esteira das conquistas de Espanha e Portugal, em busca de quebrar as barreiras do monopólio dos mares fechados, também reivindicados por franceses e ingleses. Frei Vicente Salvador reportou, no início do século XVII, a presença de mercadores flamengos na Bahia, os quais se envolveram num incidente no porto com naus de corsários ingleses: “Duarte Osquer, mercador flamengo que aqui residia, com marinheiros flamengos, que voluntariamente lhe entregaram

as naus e se passaram aos ingleses” (SALVADOR, 1975, p. 252).

Além do perigo representado pelo judaísmo habitavam a Bahia e Pernambuco mercadores flamengos e alguns ingleses reformados, a exemplo de Thomaz Barbitão acusado de praticar a sua religião, isto é, o anglicanismo e sua mulher Maria Peralta tinha uma “Bíblia em linguagem” e havia esbofetado uma imagem. As suposições da presença de estrangeiros heréticos e suspeitos se tornavam certezas de que cristãos-novos estavam conspirando e se aliando aos rebeldes das Províncias Calvinistas do Norte para atacar a Colônia Portuguesa da América. Outros avisos de assaltos de invasores holandeses se repetiram: “em 1607 em carta, escrevera Dom Pedro de Castilho a Diogo Botelho a avisá-lo de que os rebeldes de Holanda se apresentavam para atacar a Bahia” (SIQUEIRA, 2011, p. 66).

A atuação da Inquisição na América portuguesa

Na metrópole portuguesa nos séculos XVI e XVII havia várias colônias de estrangeiros protestantes. Segundo Isabel Braga, 248 protestantes foram processados pela Inquisição Portuguesa, acusados de luteranismo ou calvinismo. “Em Portugal predominou o protestantismo de importação, especialmente via França e Países Baixos” (BRAGA, 2002, p. 243). Dezenas de mercadores holandeses, especialmente das Províncias do Norte transitaram em Portugal entre os séculos XVI e XVII, fazendo o comércio de açúcar e com fortes redes de negócios com o Brasil. Em número de 66 neerlandeses foram processados nos Tribunais da Inquisição de Lisboa, Évora e Coimbra (BRAGA, 2002).

Rossana Brito sublinha como luteranos das naus, católicos que tiveram contatos com marinheiros protestantes em alto mar e suas práticas religiosas confessadas, posteriormente, nas visitas (BRITO, 2010). Os corsários ingleses circularam também no Nordeste pilhando açúcar e tabaco, descumprindo o Tratado de Tordesilhas e praticando orações e cultos heterodoxos no território colonial. Sobre luteranismo na Primeira Visitação, (SIMÕES, 2009) contabilizou, em pelo menos 40 das 187, confissões com referências diretas ao luteranismo.

Entre 1580 e 1640 ocorreu a união das coroas ibéricas Portugal e Espanha. Felipe II da Espanha assumiu o governo dos dois países ibéricos. As duas visitas da Inquisição do Santo Ofício à Bahia aconteceram, exatamente, no período filipino: a Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia ocorreu entre 1591 a 1595; a Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil deu-se entre 1618 e 1620. A terceira visita ocorreu entre 1627 a 1628, às capitânicas do Sul. Discorrendo sobre o pensamento dos hispânicos em relação à heterodoxia, Ana Serrano assegura que “um dos maiores temores das autoridades espanholas foi a propagação das heresias além-mar. Os conflitos religiosos e políticos com Inglaterra, Holanda, França, e posteriormente também com Portugal, juntamente com a concorrência dos oceanos, geraram uma ameaça latente” (SERRANO, 2015, p. 234).

Conforme os termos do Padroado Régio, nas terras descobertas e colonizadas por Portugal o catolicismo se instalou com exclusividade, tornando-se religião oficial no Brasil até a proclamação da República. A Igreja Católica era um instrumento de manutenção da unidade do império lusitano. As outras formas de religiosidade a exemplo do judaísmo, das práticas xamânicas indígenas e do panteão sagrado trazido pelos africanos escravizados eram condenadas como heresias, superstições e feitiçarias, passíveis de penalidades e perseguição pelo Tribunal do Santo Ofício. Várias famílias de cristãos-novos residiam na Bahia.

A família Lopes, por exemplo, migrou no início de 1557, na mesma nau “em que veio para o Brasil o então Governador-Geral Mem de Sá”, conforme as pesquisas de (SILVA 2013, p. 38). Um grupo familiar que se relacionou intensamente com outros cristãos-novos, com velhos cristãos e a estrutura política colonial, ficando raízes, sociabilidades, amealhando riquezas no Engenho Matoim, preservando rituais e práticas judaicas e por isso vários membros da família foram denunciados pela Inquisição (ASSIS, 2004). O holandês calvinista Abraham Cabalhão/João D’Araújo foi trabalhador de um membro dessa família, o cristão-novo Diogo Lopes Franco, mercador, que tinha negócios na Bahia e nos Países Baixos.

Em decorrência da constante presença de cristãos-novos portugueses e de estrangeiros vindos do Norte, foram aventadas possibilidades de

criação de um Tribunal da Inquisição na Bahia. Porém, devido a gastos e a fatores internos não se concretizou. Na ausência de um tribunal na capital da América Portuguesa outros expedientes inquisitoriais foram usados, a exemplo da vigilância constante dos clérigos: “o bispo de Salvador da Baía D. Pedro Leitão, residente no reino até 1559, não podendo tomar parte no despacho de processos em curso em Lisboa contra fiéis de sua diocese ter indicado o inquisidor Ambrósio Campello como substituto” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 109).

As Visitações cumpriram a tarefa fiscalizadora da fé, sobejamente. A visitação ocorria em cidades, naus e livrarias. Tratava-se de “uma inspeção periódica, que, por determinação do Conselho Geral do Santo Ofício, realizava um delegado seu para inquirir do estado das consciências em relação à pureza da fé e dos costumes” (SIQUEIRA, 1978, p. 183). O Brasil estava vinculado à Inquisição de Lisboa.

A atuação da Inquisição na América Portuguesa precedeu as visitas dos inquisidores. Na ausência dos funcionários inquisitoriais um clérigo da alta hierarquia eclesiástica, a exemplo de um bispo, poderia ser investido como um agente do Tribunal da fé. Segundo Grayce B. Souza, “Até o estabelecimento da rede de oficiais na Colônia, era o prelado o agente do Tribunal inquisitorial na América Portuguesa” (SOUZA, 2014, p. 97). Já no final do século XVII, a Bahia contou com funcionários permanentes da Inquisição, formando uma rede de fiscalizadores da fé, eram comissários, qualificadores e notários. A pesquisadora Grayce Souza, em acurada pesquisa, analisou as comunicações dos agentes com o Tribunal de Lisboa, denunciando pecados de sodomia, de apostasia, de bigamia e de proposições heréticas.

O primeiro processo que se tem notícia contra os “luteranos” foi decorrente da colônia francesa na Bahia de Guanabara, contra o francês João Cointas, Senhor de Bolés ou Bolé, em 1560, instaurado pelo Bispo D. Pedro Leitão, na Bahia e posteriormente enviado para Lisboa, acusado de heresia pelo jesuíta Luiz de Gram, que o conheceu em São Vicente. João Cointas era um teólogo formado em Sorbonne participou das disputas teológicas da França Antártica entre Villegagnon e os calvinistas. Cointas

viera para o Rio de Janeiro no mesmo navio que trouxe Jean de Léry, o qual registrou: “Não tínhamos em boa conta um tal senhor João Cointas, que viera conosco... foi ele convidado a fazer confissão pública de sua fé antes de comungar, o que fez, abjurando perante todos o papismo” (LÉRY, 1980, p. 90).

Quando a luta de representações se transformou em guerra campal entre lusos e franceses, o Senhor de Bolés passou para o lado português, conforme seu próprio relato no Processo¹. Segundo o autor de *Tragédia da Guanabara*, que relatou o martírio dos calvinistas, Villegagnon havia prometido ao intelectual sorboniano um lugar de destaque como clérigo e teólogo na Igreja Reformada que fundariam na Baía de Guanabara, o que não se concretizou em decorrência dos conflitos teológicos e a tirania do Almirante Francês, que não admitia o pensamento divergente (CRESPIN, 1917).

As fontes do período ainda não faziam a distinção entre os diversos grupos reformados, classificando a todos como luteranos. As culpas heréticas que João Cointas fora acusado pelo Jesuíta: falsidade das bulas do Papa; não acreditava em outra coisa senão nas Sagradas Escrituras; Não havia santos, a não ser os apóstolos e que não havia purgatório². De fato, esses eram os princípios básicos que a Reforma preconizava, conforme as teses defendidas por Lutero e posteriormente por Calvino. Segundo a *Confissão de Fé Fluminensis*, seguida pelos calvinistas da França Antártica:

Quanto aos santos defuntos, dizemos que desejam a nossa salvação e o cumprimento do Reino de Deus, e que o numero dos eleitos se complete; todavia não nos devemos dirigir a eles como intercessores para obterem alguma coisa, porque desobedeceríamos o mandamento de Deus. Como nos ensinam muitas passagens das Santas Escripuras. Cremos que é mistér sómente adorar e perfeitamente amar, rogar e invocar a magestade de Deus em fé ou particularmente. Adorando nosso Senhor Jesus Christo, não separamos uma natureza da outra, confessando as duas naturezas, a saber, divina e humana n'Elle inseparaveis.

¹ PROCESSO de João de Bolés, **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. XXV. 1903-1904, p. 227.

² PROCESSO de João de Bolés, **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. XXV. 1903-1904, p. 227.

Cremos, quanto ao Filho de Deus e ao Santo Espírito, o que a Palavra de Deus e a doutrina apostólica, nos ensinam. Cremos que nosso Senhor Jesus Christo virá julgar os vivos e os mortos (CRESPIN, 1917, p. 29-32).

As doutrinas reformadas eram pintadas com tintas superlativas e representações fortes, as quais denotavam o grau de disputa entre os grupos religiosos opostos, bem como o zelo em preservar a verdadeira doutrina católica, em oposição às novidades heterodoxas dos protestantes. Segundo o Padre da Gram ao fazer a denúncia contra o herege calvinista “emquerio e tirou devassa sobre sertos errores heresjas e novjdades que se comesavão a semear pela terra as quais os franceses que estavam em ho Rio de Janeiro fogião e porque a devassa que vossa mercê terrou se mandou ao senhor bispo e se escondeu”.³ O francês João de Bolés foi condenado em Lisboa e enviado para Goa.

Os jesuítas tiveram um importante papel na manutenção da ortodoxia católica na América Portuguesa, como catequistas e doutrinadores de confitentes ouvidos na mesa inquisitorial. A colaboração com a Inquisição sofreu arranhões a partir dos meados do século XVII, em função do processo movido contra o Padre Vieira. Segundo os estudos de (SILVA 2012, p. 27), “o Padre Luís da Gram colaborou oficialmente com a Inquisição em três momentos, dos quais resultaram dois processos... caminharam sem atritos, no que diz respeito ao século XVI”.

O temor das heresias protestantes rondava a capital da América Portuguesa. Na primeira Visitação a Bahia, em 1591, alguns confitentes se apresentaram auto acusando-se de relações com luteranos, na verdade calvinistas, a exemplo do francês Pero da Vila Nova que se apresentou no *Tempo da Graça*, relatando que era filho de católicos, mas frequentou escolas dos luteranos na *França Antártica*, tendo vindo em 1557 para o Brasil numa frota “com muitos monsenhores... monsenhor De la Xapella, monsenhor De Bolex e muita gente francesa, a maior parte eram luteranos” (VAINFAS, 1997, p. 192). Durante a invasão francesa ao Rio de Janeiro tratou de se refugiar entre os cristãos portugueses.

³ PROCESSO de João de Bolés, *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro. XXV. 1903-1904, p. 222.

Se o objetivo da Inquisição era preservar a pureza da fé e a salvação dos fiéis católicos, o *Tempo da Graça* se constituía como uma ocasião ímpar para o exame de consciência dos que se sentiam faltosos, em dívidas com os preceitos religiosos se penitenciam e confessarem suas culpas, apaziguando seus corações diante de Deus, bem como se livrarem das penas inquisitoriais, que variavam desde levar velas para a missa da Sé, até o sequestro de bens dos mais abonados ou a morte. Certamente, essa era a situação de Pero da Vila Nova, que veio ao Brasil aos 18 anos como criado do Monsenhor de Bolé, o João Cointas, processado em 1560, já anteriormente abordado. Aos 55 anos, Vila Nova amealhara riquezas como mercador de pau-brasil, circulou em São Vicente, Rio de Janeiro e quando se apresentou à mesa inquisitorial morava em Sergipe do Conde, Bahia.⁴

A doutrina da graça, isto é, da mediação de Cristo para a salvação dos pecados, também dividiu reformados e católicos: segundo Lutero, baseado na Bíblia, apenas a mediação de Cristo confere o perdão dos pecados; para os católicos a igreja, os sacerdotes e os sacramentos podem conferir graça no processo de salvação dos fiéis, por isso o princípio católico “fora da Igreja não há salvação” foi tão instrumentalizado contra os hereges, desviantes da reta doutrina. Conforme o *Manual dos Inquisidores*, escrito em 1376 pelo dominicano Eymerich, considera-se herética “toda proposição que se oponha a tudo o que esteja contido nas Escrituras, a tudo o que decorre do sentido das Escrituras, ao conteúdo das palavras de Cristo a tudo o que a Igreja tenha proposto à fé dos fiéis” (EYMERICH, 1993, p. 15). Quaisquer interpretações alternativas à tradição eclesiástica eram consideradas suspeitas de heresia.

Na primeira Visitação a Bahia, em 1591, o confitente cristão velho Antônio Gomes, juiz eclesiástico na Bahia, citou em seu relato o francês Pero de Vila Nova, fato que provavelmente pressionou a sua ida à mesa inquisitorial. O juiz se auto acusou de crime de corrupção, ao ser subornado a encerrar uma denúncia de pecado nefando de um cavalheiro que trabalhava para o francês Vila Nova “vindo depois as ditas culpas à mão dele queimou e por isso lhe deram dez cruzados” (VAINFAS, 2005,

⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 2526.

p. 118). Antônio Gomes continuou o seu relato, ao que parece, querendo inocentar o francês Vila Nova: “não se afirmava ele confessante se sabia o dito Pero Vila Nova a razão por que ele recebia os ditos dez cruzados” (VAINFAS, 2005, p. 118). Inocentando ou não, o certo é que o francês também participara de um crime previsto pelo Tribunal da Inquisição.

Pero de Vila Nova já havia sido denunciado pelo Padre Luís da Gram, seis meses antes do *Tempo da Graça* e se antecipar fazendo a confissão também era uma forma de se precaver de penas mais severas. O Jesuíta denunciou as práticas heréticas do confitente, quando este residia em São Vicente e que fora inquerido pelo religioso a respeito da sua confissão entre os calvinistas da França Antártica, ao que lhe respondeu Vila Nova “Yo no me confieso a hombre pecheo como Yo” (ABREU, 1929, p. 329). No artigo XI da *Confissão de Fé Fluminensis*, redigida pelos pastores Du Pont e Richier rezava:

Cremos que pertence só a Palavra de Deus perdoar os pecados, da qual como diz Santo Ambrósio, o homem é apenas ministro, portanto si ele condena ou absolve não é ele, mas a Palavra de Deus que elle anuncia S. Agostinho neste lugar diz que não é pelos méritos dos homens que os pecados são perdoados, mas pela virtude do Espírito Santo (CRESPIN, 1917, p. 31).

A prática da confissão auricular era outro aspecto doutrinário que dividia católicos e protestantes: segundo o principio reformado, cada homem é padre de si mesmo e se relaciona direto com Deus, portanto se cometeu pecado deve se dirigir diretamente a Deus para seu perdão, sem a intermediação de outro homem tão pecador, quanto ele. Ao que parece a pedagogia da escola luterana, que Vila Nova confessava ter sido obrigado a frequentar pelos calvinistas, teve uma boa metodologia e boa assimilação.

Desde os primórdios, os reformadores se empenharam em forjar práticas devocionais e litúrgicas baseadas na leitura de textos bíblicos e devocionais, tão necessárias para demarcar as diferenças discursivas e rituais frente ao Catolicismo, os papistas como eram designados os

seguidores da Igreja Católica pelos protestantes no período. Em 1535, João Calvino, escreveu as *Institutas da Religião Cristã*. Em meio às querelas doutrinárias no processo de construção de um corpus teológico distinto do Catolicismo romano, a contribuição do intelectual francês João Calvino foi fundamental para a consolidação do protestantismo. Febvre, ao traçar o perfil do reformador foi enfático: “Equívoco, confusão, desamparo. Foi então que se levantou um homem. E apareceu um livro. O homem João Calvino. O livro A Instituição Cristã” (FEBVRE, 2002, p. 15).

A obra *Instituições da Religião Cristã*, redigida por João Calvino, compunha-se de cinco capítulos sobre os alicerces doutrinários do Cristianismo, precedido de uma carta dedicatória ao Rei Francisco I da França, fazendo a apologética dos princípios reformados e esclarecendo que os seus seguidores não eram sediciosos, nem tampouco rebeldes contra a autoridade real. O objetivo do jovem reformador era “escrever um livro, que servisse de instrução para aqueles que estão desejosos de religião e de confissão de fé diante de Vossa Majestade” (CALVINO, 1958, p. 75). O *Catecismo de Lutero* e, posteriormente, as *Instituições e Catecismo* de Calvino eram formas de sistematizar as doutrinas e as práticas protestantes em meio aos axiomas da livre consciência dos primeiros reformados.

Na mesa inquisitorial Pero Vila Nova se arrependeu por ter frequentado as ditas escolas luteranas, “pede perdão e misericórdia” e obtém como resposta do inquisidor Furtado de Mendonça uma questão fundamental: se “lembra alguns erros que alguns ditos luteranos tinham contra a nossa Santa Fé Católica” (VAINFAS, 2005, p. 193). É evidente que o inquisidor estava preocupado em tirar da perdição, a alma daquele homem que tomou o navio francês enganado, achando que era um empreendimento de católicos na América, como o próprio Pero Vila Nova dissera nos inteiros de sua confissão. Porém, denota que também interessava ao Visitador demarcar as blasfêmias dos heréticos e as acusações que estavam sendo espalhadas neste Novo Mundo contra a Igreja Católica, a quem estava reservado o privilégio de fazer a expansão da fé, conforme o Padroado Régio, acordado com o Papa.

A presença dos protestantes franceses ou de outros dissidentes era uma afronta, uma audácia que deveria ser reprimida em nome de uma nova cristandade, que a metrópole lusa pretendia instalar na América Portuguesa. Em outras palavras: era preciso refrear as heresias e o pensamento divergente que ameaçava a unidade religiosa. Os inimigos deveriam ser combatidos e a “erva daninha da heresia”, arrancada pela raiz. Pero Vila Nova foi admoestado pelo visitador a dizer a verdade completa “para a salvação de sua alma”. Já tendo sido denunciado de viver como gentios e de falar sobre os luteranos, o confitente se defendeu da acusação relatando que apenas respondia a perguntas de curiosos sobre os reformados, quando conversava: “estes erros lhes vira ter no Rio de Janeiro, quando com eles estivera e que sua intenção era, quando ele contava estas coisas as pessoas que lho perguntavam, conta-las e dize-las por modo de referir e enunciar os erros dos luteranos” (VAINFAS, 2005, p. 194).

Ao visitador Furtado de Mendonça interessava esclarecer se o confitente Vila Nova era um propagador das doutrinas protestantes, um questionador ou blasfemador dos dogmas católicos, mesmo tendo se casado com uma mulher cristã-velha de nome tão luso, Leonor Marques de Mendonça. Vila Nova já não era o mancebo inexperiente que chegou ao Brasil aos 18 anos, era um ancião de 55 anos, tendo inclusive já conhecido os rigores inquisitoriais quando testemunhou a favor de seu antigo patrão, Monsenhor de Bolé, quando o mesmo foi denunciado e processado pelos mesmos crimes de heresia. Continuou de forma enfática sua confissão ao “enunciar os erros dos luteranos, não por modo de os afirmar, nem de os ensinar, nem de os dizer como coisa boa, nem que ele tal sentisse, nem aprovasse” (VAINFAS, 2005, p. 194).

Perspicaz em suas respostas, o confitente Pero de Vila Nova se defendeu claramente da acusação de acreditar nas heresias luteranas. Precavido afirmou: “que já pode ser que alguma pessoa, ouvindo-lhe contar algumas das ditas errorias, cuidaria que ele afirmava, e não que as contava, porém que a verdade de seu ânimo e coração é que nunca teve e creu os ditos erros, nem outro algum dos mais dos ditos luteranos” (VAINFAS, 2005, p. 195). Certamente, reportava-se à acusação do Jesuíta Luís da

Gram. Inquirido pelo visitador se conhecia alguns luteranos que ficaram no Brasil, o confitente respondeu negativamente, sabia apenas de “dois católicos que também fugiram para os cristãos, a saber Martim Paris, que ora dizem estar casado no Rio de Janeiro e André de Fontes, também ora casado em São Vicente” (VAINFAS, 2005, p. 195).

Ainda na Primeira Visitação o cristão-novo Salvador da Maia, morador em Ilhéus, na Bahia e cunhado da família Lopes, foi processado e como agravante de sua situação morou em Flandres, mas confessou não ter contatos com os luteranos. No imaginário colonial e também metropolitano, os líderes reformados e suas “heresias” contrárias a Igreja Católica era marcante. Emmanuel Silva descreveu minuciosamente um retábulo encontrado na “Snoga” de João Brás, processado na Visitação de 1591:

Um retábulo guarnecido em que estavam os sete sacramentos da Igreja precedidos do lado da figura de xpo e mais os apóstolos e figuras dos ministros dos sacramentos por cima estava a figura da santíssima trindade e corte celestial e por baixo estava hu mar em q estavam afogados muitos hereges, arreo, Calvino, Lutero (SILVA, 2013, p. 142)⁵

Nessa descrição do retábulo do cristão-novo apareciam os principais símbolos do Cristianismo, as Escrituras Sagradas, o livro que presidia representações e forjava doutrinas e práticas dos cristãos, a instituição Igreja como uma árvore e as figuras de Lutero e Calvino afogados no mar, juntamente com outros heréticos. Mortos no oceano onde as naus que traziam os hereges do Norte transitavam devidamente, castigados com a morte, pena máxima do Santo Ofício. Era uma poderosa representação, exemplar para os desviantes da reta doutrina católica.

As visitas também tinham um papel profilático e vários confitentes expunham suas dúvidas e possíveis pecados, a exemplo do francês Simão Luís, ex-luterano, filho de mãe católica e pai luterano. Recém-convertido ao Catolicismo, apresentou-se na mesa da Visitação em 2 de fevereiro de 1592, também no *Tempo da Graça* e relatou que “veio em

⁵ Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 2320.

um navio da sua terra, o qual navio era de luteranos, e com eles vinha ele guardando a sua seita e desembarcando na costa do Brasil a buscar pau” (VAINFAS, 1997, p. 304). Durante a infância seguia a doutrina que o pai luterano lhe ensinava.

Já no Brasil, Simão Luís viveu entre os indígenas, “usando todas as gentilidades, até ser de idade de doze anos pouco mais ou menos ele não teve a lei de Jesus Cristo” enquanto viveu no sertão. Posteriormente, fugiu dos sertões gentílicos se confessou e foi doutrinado pelo cura do Colégio dos Jesuítas e era um bom cristão, porém continuavam as suas inquietações espirituais. Confessou na mesa inquisitorial:

De então até agora vivia catolicamente, porém sempre em seu coração teve até agora uma errônea, a qual é parecer-lhe e ter por certo que não era necessário rezar nem aos santos nem às santas, nem honra-los, nem rogar lhes nada, mas que somente bastava honrar, rogar, pedir e rezar a Deus e a Jesus Cristo e a Nossa Senhora (VAINFAS, 1997, p. 305).

O relato do ex-luterano, denota que se tornara católico, mas continuava agindo e pensando como um fiel protestante ao rejeitar a adoração dos santos e imagens, tida pelos reformados como um grave pecado de idolatria, isto é, adorar ídolos, pois só Deus, unicamente, deve ser cultuado. Prosseguindo na sua confissão “pede misericórdia dessas culpas, dizendo que já é do seu conhecimento da verdade que os santos devem ser venerados e honrados” (VAINFAS, 1997, p. 306). A recomendação do Visitador Mendonça Furtado é que ele permanecesse na verdadeira doutrina, “que no Colégio dos Jesuítas continuasse de estar cada manhã estar de uma hora, esses dias seguintes, com o padre Pero Coelho, até ele o instruir bem nas coisas de Nossa Santa Fé e que lhe importam para a salvação de sua alma e no fim se confesse a ele” (VAINFAS, 1997, p. 306).

Na Segunda Visitação, o agente inquisitorial com posto mais alto na hierarquia foi o visitador de Salvador e de seu Recôncavo, o licenciado D. Marcos Teixeira: “Desembargador e de longa experiência jurídica, foi

também deputado do Santo Ofício em Évora e Lisboa. Canonista, egresso de Coimbra, presente aos tribunais civis e eclesiásticos, convocado para a vigilância da fé nos tribunais do Santo Ofício ou na Mesa de Consciência” (SIQUEIRA, 2011, p. 58-59).

O contexto social e religioso da América Portuguesa era complexo e exigiu uma nova fiscalização das vivências religiosas. O *Tempo da Graça*, também era um momento propício para perscrutar, “bispar” a religiosidade da população. Aos 16 dias de Setembro de 1618, apresentou-se sem ser chamado ao Senhor Visitador Marcos Teixeira, “João D’Araújo, holandês de nação natural de Layden, solteiro de idade de vinte e seis anos pouco mais ou menos, filho de Francisco Cabalhão mercador já defunto e de sua mulher Margarida Mayer moradora da cidade de Londres” (SIQUEIRA, 2011, p. 181). Os vínculos familiares do confitente, em tudo denunciavam suas origens protestantes: nascido em uma cidade reformada, opositora dos ibéricos e sua genitora morava na Inglaterra, que se rebelara contra a Igreja Católica e fundara a Igreja Anglicana no século XVI (SILVA, 1998). Para completar seu perfil herético, Abraham Cabalhão/João D’Araújo trabalhava e morava na casa do cristão-novo Diogo Lopes Franco, no Recôncavo da Bahia (SIQUEIRA, 2011).

O jovem Abraham Cabalhão era proveniente de Leiden, cidade calvinista, com um intenso comércio e indústria de algodão, além dos produtos coloniais, tabaco, açúcar, madeira, prata que enriqueceram os grandes comerciantes (ISRAEL, 1998). Dir-se-ia que as “afinidades eletivas” entre a ética rigorosa do calvinismo e o sucesso nos empreendimentos capitalistas encontrariam na cidade de Leiden um tipo ideal, uma categoria de homens divinamente vocacionados para o trabalho e intrépidos em suas conquistas, visando sempre a glória de Deus. Segundo M. Weber: a doutrina da vocação, do chamado divino, presente em todos os ramos do protestantismo propiciou a “valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares, no mais alto grau permitido pela moral do indivíduo... um significado religioso ao trabalho secular cotidiano” (WEBER, 1967, p. 53). Conforme (SCHAMA 1992, p. 338), “os empresários de Leiden se aproximavam muito do tipo ideal de Weber”.

A situação do calvinista Abraham Cabalhão/João D'Araújo era vexatória: apresentou-se voluntariamente, contando com a mercê e a compreensão do inquisidor D. Marcos Teixeira, antecipando-se a denúncias que poderiam redundar em penas mais pesadas como o degredo, o confisco de bens ou até a pena de morte. Feito os juramentos de falar a verdade, colocando as mãos nos Santos Evangelhos, o confitente holandês relatou que:

[...] se vinha acusar a esta meza em como era verdade q sendo batizado conforme o uso costume, e tensão dai gente de sua terra, e ensinado e instruido desde que teve uso da razão na ceita de Calvino por mandado e consentimento de seu pay e may, e nella vivia/ por digo até agora por não ter quem o instruisse na Nossa sancta FEE catholica, e por q hora cõ o favor divino pretendia cõverter-se a Ella (SIQUEIRA, 2011, p. 182).

Notamos que Abraham Cabalhão/João D'Araújo na sua confissão já assumira o discurso dos opositores católicos, pois um calvinista jamais se reportaria a sua confissão de fé como *seita*, segundo João Calvino nas suas *Institutas* o que os reformadores pregavam era a verdadeira doutrina cristã, ou o escrivão assim considerava. Continuando o seu testemunho à mesa inquisitorial, Cabalhão/D'Araújo afirmou que “pretendia deixar seus heréticos erros, se acusava nesta mesa delles, e pedia perdão e misericórdia e sela instruído em nossa santa fee Catholica porque sua vontade he tela e crella e por ella morrer” (SIQUEIRA, 2011, p. 182).

O confitente, Abraham Cabalhão/João D'Araújo já vivia na Bahia há mais de dez anos trabalhando e vivendo com cristãos-novos, afeito aos trâmites inquisitoriais, portanto ciente dos riscos que corriam os não católicos. Certamente, instaram com o mesmo para se confessar perante a mesa inquisitorial. Convém salientar, que o cristão-novo Diogo Lopes Franco, patrão de Cabalhão/D'Araújo, também comparecera diante do Visitador D. Marcos Teixeira, três dias antes do seu empregado holandês, isto é, 13 de setembro de 1618, confessando e se acusando que colocou a mão nas imagens dos apóstolos que saíram na Ceia da Quinta Feira de Endoenças e fazia comparações, “dissera q se parecia cõ o “Meirinho do

Mar... disse pedia perdão e estava arrependido e obediente para a penitência que se lhe desse” (SIQUEIRA, 2011, p. 125).

Temeroso de ser considerado herético, Abraham Cabalhão/João D’Araújo declarou que aguardou o *Tempo da Graça* para publicamente manifestar sua opção religiosa e certamente tinha segurança que seria ouvido e reconciliado: “Deus lhe fizera merce de por na Vontade se fizesse Christão Católico, Todavia não se tarevera a buscar meynos para sello, sendo depois q agora soube do Edicto da Graça, e que tinha lugar de livremente é sem temor procurar reduzirse, pois se lhe prometia tanto perdão e misericórdia” (SIQUEIRA, 2011, p. 182). O temor que a Inquisição impunha aos infratores e infieis que não seguiam os dogmas e rituais católicos, por si só já era uma pena prévia, antecipava-se ao próprio julgamento inquisitorial.

O holandês Abraham Cabalhão, que possuía um nome de batismo tão judaico, de imediato ao chegar à Bahia, trocou de identidade e passou a denominar-se João D’Araújo, nome tipicamente luso-brasileiro e para completar o seu trânsito de holandês calvinista para católico, confessou: “na sua terra se chamava Abraham Cabalhão, e que nesta se tinha publicado por Inglês por temer sabendose era Olandes o lançassem fora della conforme a provisão de sua majestade” (SIQUEIRA, 2011, p. 181). O regimento do Rei Felipe II citado pelo confitente holandês, certamente eram recomendações e cartas das autoridades metropolitanas sobre os perigos dos heréticos, “recomendar, entre outras providencias, que pusesse em recato as pessoas suspeitas de correspondência com eles” [Holandeses] (SIQUEIRA, 1978, p. 191).

Os ingleses tinham regalias nas terras luso-brasileiras, decorrentes dos tratados acordados com Portugal. Quanto aos holandeses calvinistas, vivendo sob os domínios dos monarcas católicos filipinos, seria impensável qualquer concessão para tolerar seus rituais e doutrinas reformadas. Entre “papistas” e “heréticos luteranos”, havia um abismo profundo no período. Segundo o Padre Vieira, que viveu na Bahia na primeira metade do século XVII as confissões protestantes representavam o cavalo vermelho descrito no livro bíblico do Apocalipse, *Equus Rusus*; “Que o cavallo ruyvo significa

os Hereges, cor propria das gentes do Norte & Setentrionaes, onde reyna a heregia, & por ser ella a origem de todas as guerras da Christandade” (VIEIRA, 1957, p. 6-8).

Inquirido pelo visitador Marcos Teixeira se havia testemunhas dele seguir a seita de Calvino ou algum escândalo, Abraham Cabalhão/João D’Araújo respondeu que o mercador Afonso Dias Henrique, cristão-novo, alentejano e seu irmão Antonio Dias de Moraes sabiam de sua procedência calvinista. Foi durante o primeiro ano de sua permanência na Bahia, que o cura desta cidade instou para o mesmo confessar-se durante a Quaresma e ele não sabia o que fazer, certamente veio à publico que não era um católico fervoroso, pois não buscava a confissão, realizada pelos fiéis católicos.

O confitente Cabalhão/D’Araújo relatou à Mesa Inquisitorial que solicitou ao cristão-velho Antonio da Sylva, trabalhador de Lopes Franco, “que lhe ensinasse o como havia de confessar por que na sua terra não avia confissão” (SIQUEIRA, 2011, p. 183). Inquirido a respeito do batismo, o holandês respondeu “que na forma do sagrado evangelho, e com a intensão cõ que Cristo nosso sor o instituirá”. O calvinismo do jovem voltou à tona e laconicamente evitou discussões, apenas ressaltando que seguia os preceitos evangélicos, como aprendera na Igreja Reformada. Já morador na Bahia começou a comungar “por forma e por contemporizar por não ser conhecido por hereje e que disse se accusava e pedia perdão e misericórdia” (SIQUEIRA, 2011, p. 183). O temor da acusação de heresia impôs a Cabalhão/D’Araújo realizar os rituais públicos, que demonstrasse à coletividade que era um seguidor do catolicismo. Uma religiosidade com demonstrações externas, já analisadas por (Candido Costa e Silva, 2000).

Abraham Cabalhão/João D’Araújo além de solicitar perdão, “pedia fosse reconciliado e admitido ao grêmio da Santa Madre Igreja Católica, e instruído na Fee Catholica por quanto queria abjurar todos os seus heréticos erros e viver e morrer nella” (SIQUEIRA, 2011, p. 183). Era o ápice do ritual: o confitente reconhecia seus pecados, pedia perdão à autoridade eclesiástica e, sobretudo abjurava da sua antiga confissão religiosa calvinista. Declarando e reconhecendo-a como uma heresia,

publicamente, convertendo-se à verdadeira fé pregada pela Igreja Católica, abraçando-a por toda a vida até o patamar do sacrifício. Era um tempo de guerras religiosas de soldados católicos X soldados protestantes, que pugnavam simbolicamente e também nos campos de batalha por suas doutrinas e princípios teológicos (SILVA, 2009).

Em resposta à atitude do holandês em abjurar dos erros do Calvinismo, D. Marcos Teixeira, complacente deu o veredicto: “fora bem aconselhado em se vir acusar a este tribunal assi para a salvação da sua alma como para se usar coelle de muita Misericórdia e que se encomedasse muito a Deus e lhe desse muitas graças pella mercê q lhe fez de o tirar das trevas para a luz” (SIQUEIRA, 2011, p. 183). Relevante é observar que os protestantes construíram as mesmas representações sobre as trevas e a luz ao reportarem às conversões do Catolicismo para o seio do Protestantismo: uma luta de representações, conforme (Chartier, 2002).

Como o ex-calvinista Abraham Cabalhão/João D’Araujo se antecipara e confiava nas benesses do *Tempo da Graça*, assim se cumpriu conforme o regimento inquisitorial, apenas uma admoestação como uma leve pena espiritual pelos seus antigos pecados de heresia: o Visitador lhe ordenou que continuasse a ser doutrinado pelo padre Hierônimo Peixoto do Colégio dos Jesuítas e que “o instruiria na Sancta fee Catholica e no mais que lhe fosse necessário para sua reconciliação e que não se absentasse sem licença da Mesa, o que elle confitente assi prometeo sob o dito juramento” (SIQUEIRA, 2011, p. 183). João D’Araújo assinou a sua confissão, juntamente com Marcos Teixeira e o escrivão Manoel Marinho.

A Companhia de Jesus, criada em 1540, na efervescência da Reforma Protestante, participou ativamente do processo de doutrinação católica nos territórios coloniais lusitanos. Na América Portuguesa e em outros locais de além-mar a Igreja Católica desempenhou um papel fundamental no sentido da manutenção da unidade imperial e ao mesmo tempo dos princípios religiosos, dando legitimidade ao governo monárquico e ao projeto colonizador. Segundo os estudiosos da expansão portuguesa, os jesuítas desenvolveram:

Uma nova idéia de missão que, subjacente ao impulso evangélico das origens da Companhia, se começou por organizar em torno de uma dinâmica concepção de conquista espiritual com que se procurava converter à fidelidade da Igreja de Roma todo aquele que simplesmente ignorava ou se havia afastado das doutrinas católicas (MANSO; SEABRA, 2012, p. 85-86).

Os jesuítas tiveram um papel relevante na catequese e na formação da religiosidade católica na América Portuguesa. Chegaram à Bahia em 1549, junto com o Governador-geral Thomé de Souza. “O Colégio da Bahia era a sede provincial da Companhia de Jesus no Brasil” (SANTOS, 2014, p. 24). O jovem holandês Cabalhão/D’Araújo teria, portanto, mestres e teólogos da melhor estirpe da ortodoxia católica para doutriná-lo nos dogmas católicos e renegar sem sombras de dúvidas a heterodoxia dos calvinistas que ele aprendera em Leiden, na Igreja Reformada na Holanda.

Cinco meses após a sua confissão no *Tempo da Graça*, em 5 de fevereiro de 1619, o Visitador Marcos Teixeira convocou Abraham Cabalhão/João D’Araújo para ratificar o seu depoimento feito anteriormente: disse o confitente que era verdade e acrescentou que “[...] herege, se devis entender estando na sua pátria, por que depois de estar nesta terra fingia ser cathólico pella razão que tem dito de temer que lhe succedesse algu mal declarandose por Herege” (SIQUEIRA, 2011, p. 184). Abraham Cabalhão/João D’Araújo, sabedor das penas que se reservavam aos heréticos tratou de explicar e deixar bem claro, que aqui nas terras católicas, comportava-se como tal, mesmo fingindo ser um fiel da Igreja de Roma.

Completando o seu depoimento, o holandês resolveu prestar serviços à Inquisição, descrevendo um fato a respeito de livros proibidos pela Igreja Católica. Relatou que há quatro ou cinco anos atrás faleceu Raphael Fernandes, da nação, natural de Antuérpia e o seu antigo patrão Afonso Dias ficou como testamenteiro. Abraham Cabalhão/João D’Araújo encontrou dois livros no escritório do defunto, a saber, o *Saltério de David e os Salmos* com penitência e outras orações. Os livros estavam encadernados em pergaminho na língua castelhana e em português. Certamente o ex-calvinista, instruído em uma religiosidade baseada no estudo devocional

das Escrituras, não resistiu e “hu dia lendo por um delles entrara Luis Alvarez da Nação morador em casa de Manoel Roiz Sanches também da Nação e lhe dissera q o livro era defeso, e o avia de levar para queimar e com efeito o levou” (SIQUEIRA, 2011, p. 85).

Um dos objetivos da confissão era delatar ou citar nomes de implicados, fortalecendo a rede de nomes a ser inquiridos futuramente. Cabalhão/D’Araújo cumpriu bem esse papel de alimentador das listas do Visitador Teixeira, como um detetive a vasculhar informações de prováveis suspeitos de heresias. Livros defesos era uma forma de garantir a ortodoxia católica. “Desde o século XVI, que a publicação de listas de livros proibidos condicionou o acesso a obras de autores considerados divulgadores de idéias contra a fé e contra os costumes” (BRAGA, 2002, p. 257). Araújo (1999), ao estudar o perfil do leitor colonial, assegura que as proibições eclesiásticas, especialmente do Concílio de Trento, e o *Index Prohibitorum* de 1564, bem como a exploração metropolitana inibiram a prática da leitura e no século XVI e o início do XVII quase não existiam livros na Bahia, eram raros exemplares. Os proprietários de livros, especialmente da Bíblia, seriam desobedientes aos princípios católicos. Segundo Fleiter (2007, p. 211), “o regimento de 1613 previa, como para os editais da fé, a leitura anual dos editais dos livros proibidos”.

Mesmo antes da Primeira Visitação, em 1591, já circulavam livros proibidos nas terras baianas. O mercador de origem italiana Rafael Olive, morador da capitania de Ilhéus, em 1574 foi preso, a mando do Padre Gaspar Mendes por ter na sua casa livros defesos como a Crônica Juan Carion, Justino Historiográfico e outros. Segundo (MACEDO, 2009, p. 21), “era a maior biblioteca particular no Brasil colonial, no século XVI. Estava em Ilhéus, no engenho São João”. Culto, latino e demonstrando certo menosprezo com as “coisas” da Igreja, Olive também foi tido pelos contemporâneos vizinhos como “Lutero”, isto é seguidor das doutrinas protestantes.

Na visitação de 1591, a cristã-nova judaizante Maria Lopes “foi acusada de ter uma imagem dentro d’uma almofada [...] e ter a Bíblia em linguagem em que lia por ela sendo esta fama pública” (SILVA, 2013,

p. 101). Na Visitação de 1618, Bento da Costa da Nação se apresentou, voluntariamente, confessando ter lido o livro Diana de Jorge de Monte Maior e só depois soubera que era um livro defeso “não estar certo de que era proibido” (SIQUEIRA, 2011, p. 101). Também ocorriam visitas aos navios e às livrarias, impedindo a circulação de livros que ameaçavam a ortodoxia católica. “O controle das leituras- não só dos trabalhos publicados, como o dos que deviam ser impressos era peça de enorme mecanismo de isolamento da heresia ou de caminhos que disfarçadamente ela pudesse conduzir” (SIQUEIRA, 2013, p. 673-674).

Os Salmos de David e o Saltério, uma espécie de hinário dos reformados neerlandeses, faziam parte dos livros devocionais usados pelos protestantes e com traduções em português e espanhol. Relata Frans Schalkwijk (1989) que circularam bastante no período do domínio holandês no território brasileiro. Os mesmos mercadores que levavam e traziam mercancias dos Países Baixos deveriam trazer os ditos livros defesos, proibidos pela Igreja Católica, para a Bahia Colonial. Nos *Salmos de Davi*, ao fim do mesmo hinário encontravam as orações para guiar o fiel. Na Bahia, em 1624 circulou um *Livrinho de Oração* (BetBuchlein) escrito em 1567 por um Pastor de Wittenberg, um centro luterano na Alemanha.

Após três meses da confirmação da confissão do holandês calvinista, maio de 1619, D. Marcos Teixeira convocou Antonio da Sylva e o inquiriu se conhecia algum estrangeiro que andava nessas terras e que duvidava do Sacramento da Penitência? O cristão velho respondeu que era verdade e que o dito mancebo se chamava João D’Araújo, era inglês ou flamengo, não se confessava e trabalhava para Diogo Lopez Franco que morava no Matoim no Recôncavo. O depoimento de Antonio da Sylva era uma forma de assegurar se, de fato, João D’Araújo falara a verdade: Antonio da Sylva relatou que o Padre Cura confessara o ex-calvinista, “que de antão para cá entende q o dito João de Araujo continua com as confissões e mais obrigações de Catholico” (SIQUEIRA, 2011, p. 240).

A mudança de nome ocorria frequentemente entre os cristãos-novos, como um expediente de preservação. Uma crise de identidade é visível no próprio depoimento do confitente, o qual sendo holandês de

nascimento tinha que se passar por inglês temendo os rigores filipinos, que era chamado de Abraham Cabalhão na Holanda e na Bahia tornou-se João D'Araújo também por causa das perseguições inquisitoriais aos cristãos-novos judaizantes e aos criptos judeus confessos como Isaque de Castro, preso na Bahia, em 1646. Dir-se-ia que igualmente a certos cristãos-novos, Abraham Cabalhão continuou secretamente calvinista e publicamente aderiu ao Catolicismo como estratégia de sobrevivência? Cabalhão experimentou a penalidade de instrução da fé católica, como um exercício exemplar de preservação da ortodoxia, conforme o *Manual do Inquisidor* que toda suspeita de heresia deveria ser extirpada para não contaminar a comunidade religiosa.

Na Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia, em várias confissões, mesmo que não tipificasse crime de heresia luterana, observa-se a preocupação do Visitador D. Marcos Teixeira em inquirir se os confitentes tinham estado em contato com as doutrinas reformadas. Ao caixeiro da Nação, natural do Porto, Luiz Alvarez, que “em Anvers (Antuérpia) aprendera a língua flamenga, francesa e livro de caixa”, o Visitador interrogou: “por estas terras donde andou lhe ensinarão alguns erros contra a santa Fee e principalmente contra o Sacramento da Missa disse não” (SIQUEIRA, 2011, p. 75). Ao cristão-velho Pero Garcia, o qual também se apresentou no *Tempo da Graça*, confessando seu ressentimento com Deus por ter perdido escravos e as colheitas, além do pecado de sodomia, uma das questões do Visitador Marcos Teixeira foi “se andara por terras de Herejes e ou tractara co eles?” Respondeu o confitente que “duas vezes no Mar fora tomado delles e hua vez levado a Arrochela e outra pelos Ingleses para Lagos. E aprendera nada deles” (SIQUEIRA, 2011, p. 197).

Não sabemos se a conversão do calvinismo para o catolicismo deste homem holandês foi um recurso para manter-se vivo e atuando como mercador na Bahia, em Pernambuco e nos Países Baixos. Durante a ocupação holandesa no Nordeste (1630-1654), encontramos como Escabino do Conselho de Recife um comerciante livre denominado Abraham Francisco Cabeljau ou Cabeljauw, concluímos tratar-se do próprio Abraham Cabalhão (nome aportuguesado) que continuava os negócios

dos produtos coloniais, especialmente do açúcar, com os Países Baixos (MELLO NETO, 1947).

As riquezas da Terra do Açúcar aguçavam o apetite da burguesia neerlandesa de tal forma, que ficou no imaginário e na literatura que Deus permitira aos holandeses conquistar o Brasil em 1630 e alargar o seu império colonial contra os interesses dos “papistas” ibéricos e uma benção para os calvinistas holandeses. O poeta calvinista Wouter Schouten, que também foi cirurgião da Companhia das Índias Orientais no século XVII, em um dos seus poemas louvou a Deus:

Mas, graças a Deus,
A este Soberano
Que tanto velou por nós,
A Ele honra e louvor.
Vimos, portanto, das águas do
Oceano.
E então, chegamos junto ao sol, junto à lua,
Depois, junto à América,
Junto ao Brasil
Até o sul da África.⁶

Convém destacar que as disputas entre católicos e protestantes se aprofundaram com a condenação ou acusação de seguidores das ideias reformadas, ou suspeição de tendências heréticas pela Inquisição. A narrativa das práticas inquisitoriais se propagava, imediatamente, nos países de maioria protestante, acusando a Igreja Católica de tirania e crueldade. Ainda no final do século XVII, o francês Charles Dellon, condenado pela Inquisição de Goa por crimes de heresia, ficou preso alguns meses na cidade de Salvador da Bahia, aguardando o navio que o levaria a Lisboa em setembro de 1676. O substancioso relato do médico francês, *Relation de Inquisition de Goa* (DELLON, 1997), foi publicado na cidade calvinista neerlandesa de Leiden em 1687, ganhou notoriedade e tradução em alemão, holandês e inglês. O texto tornou-se ao mesmo tempo, uma inesgotável fonte para o imaginário protestante contra a Igreja Católica, mas também um incentivo à intolerância religiosa.

⁶ SCHOUTEN, In. HAEFTEN, e PLEKENPOL. Tradução de Br. Ronaldo Dantas. 2012, p. 33.

Considerações finais

Este capítulo quer ser uma contribuição aos estudos historiográficos do Brasil colonial, destacando as relações entre as metrópoles ibéricas de tradição católica com os países europeus que aderiram às doutrinas reformadas. Buscamos analisar e compreender, por meio da trajetória dos confitentes que foram à mesa inquisitorial confessar suas culpas heréticas, os móveis profundos da cultura e da mentalidade colonial, bem como os desdobramentos da Reforma Protestante no território da América Portuguesa nos séculos XVI e XVII.

Ressaltamos como a religião cristã, no início dos tempos modernos, vinculava-se aos interesses econômicos, à busca de mercados promissores que movimentaram tanto a burguesia católica, quanto a protestante, ávidas de lucros e dos produtos coloniais. O projeto missionário de católicos e protestantes imbricava-se à expansão dos domínios coloniais e à subalternização da população autóctone e africana exploradas como mão de obra.

As fontes inquisitoriais, juntamente com os relatos de cronistas se constituem em documentos fundamentais para a ampliação do conhecimento sobre as práticas inquisitoriais e as representações construídas sobre o protestantismo, bem como as medidas que tentavam coibir o avanço do pensamento religioso divergente no território da América Portuguesa, com a finalidade de manter a pureza das doutrinas católicas e o monopólio da Igreja Católica, assegurado pelo Padroado Régio.

A Península Ibérica e seus domínios de além-mar do alvorecer da Idade Moderna viviam uma realidade dividida e conflituosa, um campo religioso em permanente disputa, no que pese o velho tronco abraâmico em que se nutriram da mesma seiva judeus, católicos e protestantes. O monoteísmo, acrescido de fatores políticos e econômicos, também propiciou o exclusivismo da fé e práticas de intolerância entre esses grupos religiosos. Tanto católicos quanto protestantes, diziam-se seguidores da verdadeira fé, da reta doutrina cristã e o estabelecimento da ortodoxia, em meio a práticas ditas heterodoxas ou heréticas se concretizou como

um exercício de poder, muitas vezes coercitivamente. Preservar a fé e a ortodoxia católica na América Portuguesa se constituía como uma forma de combater os ataques dos heterodoxos protestantes à monarquia ibérica e à integridade dos domínios coloniais.

Referências

ABREU, C. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça*. Confissões da Bahia, 1591-1592. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

ALVES, R. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

ANDRIEUX, F. B. *Los Hugonotes: un camino de sangre y lagrimas*. Barcelona: Editorial CLIE, 2006.

ARAUJO, J. *Perfil do leitor colonial*. Ilhéus: Editus, 1999.

ASSIS, A. A. F. *Macabéias da Colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia – séculos XVI e XVII*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

BETHENCOURT, F. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália século XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.

BOLÉS, J. Processo. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. 25, p. 227, 1903-1904.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOXER, C. *Holandeses no Brasil: 1624-1654*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRAGA, I. M. R. M. D. *Os estrangeiros e a Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Huguin Editores, 2002.

BRITTO, Rossana G. Os Pecados do Brasil. Luteranos e Inquisição século XVI e XVII, Rio de Janeiro. UFF. 2010

CALVINO, J. *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

CALVINO, J. *Las Instituciones de La Religión Cristiana*. Buenos Aires: Editorial Aurora, 1958.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 2002.

CRESPIN, J. *A Tragédia da Guanabara*. Rio de Janeiro: Typo-Lith Pimenta de Mello & C., 1917.

COUTINHO, A., L., G., C. [Carta] 1jul. 1692. Bahia [para] de S. Magestade. Bahia. 2 f. sobre a informação do Hospital que pedem os Officiaes e soldados desta praça para se curarem nelle.

DAHER, A. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DELLON, C. *Le Inquisition de Goa, La Relation de Charles Dellon*. Paris: Editions Chandeigne, 1997.

ELLIOTT, J. H. *Imperial Spain: 1469-1716*. London: Penguin Books, 1990.

EYMERICH, N. *Manual dos Inquisidores*. Directorium Inquisitorum. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Fundação Universidade de Brasília, 1993.

FEBVRE, L. *Esboço de um retrato de João Calvino*. São Paulo: Mackenzie, 2002.

FLEITER, B. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2011.

GARRISON, J. *Protestants Du Midi 1559 – 1598*. Toulouse: Editons Privat, 1991.

HAEFTEN, van M. Barend en PLEKENPOL, Hetty. Wouter Schouten Dichter en VOC- Chirurgijn. 36 gedichten bij de Oest-Indische Voyagi. Uitgeversmaatsechappis. Zuphen: Walburg Pers, 2012.

ISRAEL, J. I. *The Dutch Republic Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*. Oxford: University Press, 1998.

LÉRY, J. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

MACEDO, J. R. Digressões da Capitania de São Jorge dos Ilhéus na Inquisição do Santo Ofício: 1591-1620. In: LEAL, G.; MOREIRA, R.; CASTELLUCCI, W. *Capítulos de história da Bahia: novos enfoques, novas abordagens*. Salvador: UNEB; São Paulo: Annablume, 2009.

MANSO, Maria de Deus B. e SEABRA, Leonor Diaz de. Ensino e Missão Jesuítica no Oriente. In: ALMEIDA, Suely C.; SILVA, Gian Carlo de Melo; RIBEIRO, Marília de Azambuja. *Cultura e Sociabilidades no Mundo Atlântico*. Recife. Editora Universitária-UFPE. 2012.

MARCOCCI, G.; PAIVA, J. P. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARQUES, G. As ressonâncias da restauração da Bahia (1625) e a inserção da América Portuguesa na União Ibérica. In: HERNANDEZ, S. M. *Governo, política e representações do poder no Portugal Habsburgo e nos seus territórios ultramarinos (1581-1640)*. Lisboa: Centro de História de Além Mar, 2011.

MELLO NETO, J. G. *Tempo dos flamengos*. São Paulo: Livraria José Olympo Editora, 1947.

MORENO, H. B. Exclusão e Marginalidade social no Portugal quatrocentista. *LER História*, Lisboa, v. (s/n), n. 33, p. 37-51, 1997.

PELAYO, M. M. *História dos heterodoxos espanhóis*. Madri: Biblioteca de Madri, 2007.

PÉREZ, J. M. S. Filipe III e a ameaça neerlandesa no Brasil: medos globais, estratégia real e respostas locais. In: WIESEBRON, M. *O Brasil em arquivos holandeses*. Leiden: University Press, 2013.

REGO, R. *O processo de Damião de Góes na Inquisição*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

SANTOS, F. L. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2014.

SCHALKWIJK, F. L. *Igreja e estado no Brasil holandês*. São Paulo: Vida Nova, 1989.

_____. Índios Evangélicos no Brasil Holandês. In: GALINDO, Marcos. *Viver e Morrer no Brasil Holandês*. Recife: Massangana, 2005.

SCHAMA, S. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época do ouro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SERRANO, A. D. Non Exilium. Heterodoxias y fronteras em América, siglos XVI-XVII. In: IBANEZ, J. J.; TOSTADO, I. P. R. *Los Exilados del Rey de España*. Madri: Fondo de Cultura Economica, 2015.

SILVA, C. C. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000.

SILVA, E. Calvinistas em terras tropicais. In: NEGRO, A.; SOUZA, E.; BELLINI, L. *Tecendo histórias: espaço, política e identidade*. Salvador: EDUFBA, 2009.

_____. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. 1998. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SILVA, E. L. S. “*Juntos à força*”: a família Lopes e a visitação do Santo Ofício à Bahia (1591-1593). Rio de Janeiro: APED, 2013.

SILVA, E. L. Souza. O Padre Luís da Gram e a Inquisição no Brasil Colonial Quinhentista. *Revista de História*, Salvador, v. 4, n. 1, p. 3-31, 2012.

SILVA, M. B. N. *Bahia, a corte da América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010.

SIMÕES, D. S. Protestantismo e Inquisição no Brasil colonial: o luteranismo nas Confissões da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil. *Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, v. (s/n), n. 21, p. 173-180, jul./dez. 2009.

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

_____. *Confissões da Bahia*. 1618-1620. João Pessoa: Idéia; UFPB, 2011.

_____. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Coleção Videlicet, 2013.

SOUZA, G. M. B. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários na Bahia colonial*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

STRUM, D. *O comércio do açúcar*. Brasil, Portugal e Países Baixos (1595-1630). Rio de Janeiro: Fundação Odebrecht; Verbal Editores, 2012.

VAINFAS, R. *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VIEIRA, A. *A invasão holandesa na Bahia*. Salvador: Progresso, 1957.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Rio de Janeiro: Pioneira, 1967.

Capítulo 3

Capilaridade social e poder local: traços da presença da Familiatura Santo Ofício da Inquisição portuguesa no sertão da Bahia colonial

Grayce Mayre Bonfim Souza

O Planalto Central do Brasil desce, nos litorais do Sul, em escarpas inteiriças, altas e abruptas. Assoberba os mares; e desata-se em chapadões nivelados pelos visos das cordilheiras marítimas, distendidas do Rio Grande a Minas (CUNHA, 1963, p. 3).

A pesquisa acerca da história da Bahia colonial é bastante volumosa, sobretudo referente à cidade do Salvador e ao Recôncavo. Entretanto, o estudo do sertão baiano, em especial do alto sertão¹ no período colonial, caminha ainda em passos lentos, mas os avanços são significativos nas últimas décadas, principalmente pela diversidade das fontes utilizadas e sua relativa facilidade de acesso. Esse avanço se dá em um clima de renovação historiográfica e revalorização da “especificidade e do cotidiano”, fortalecido, fundamentalmente, pelas pesquisas desenvolvidas junto aos programas de pós-graduação em História.

¹ Segundo Erivaldo Fagundes Neves (1998, p. 199), o alto sertão da Bahia corresponde a “área angulada pelos rios São Francisco e seu afluente Verde Grande, que atualmente constitui partes das regiões econômicas do Médio São Francisco, Serra Geral e Chapada Diamantina [...]. O processo de povoamento e ocupação econômica dessa região, onde os pioneiros se instalaram em tempos pretéritos, iniciou com fazendas de gado de Antônio de Guedes Brito, pecuária com trabalho escravo, contrariamente ao que informa a historiografia tradicional”.

Uma multiplicidade de autores vem abordando, pelo menos desde a última década do século XIX, o sertão como espaço geográfico, social e cultural diferenciado no interior do Brasil. Um dos primeiros parece ter sido Teodoro Sampaio, em um artigo publicado em 1890-1900, seguindo-se dezenas de historiadores, cientistas e ensaístas, que consolidaram a profusa produção bibliográfica sobre o sertanismo, característica da primeira metade do século XX. O tema perde força no período em que a produção nas ciências humanas se prendeu à perspectiva materialista. Mas ressurge com vigor a partir da década de 80, sendo, desde então, objeto de estudo na geografia, história, sociologia e antropologia (SANTOS, 2010, p. 348).

Em se tratando do território baiano e sua extensão e diversidade sociocultural, como podemos, então, classificar e denominar o “sertão”? Ou seria mais apropriado usar o termo “sertões”? Essa definição é uma questão ainda polêmica e longe de ser resolvida no interior de diversas áreas do conhecimento, sobretudo nas ciências humanas. Para refletirmos sobre tal questão, devemos levar em consideração particularidades de aspectos físico, cultural, social e econômico.

São diversos os sertões construídos, desconstruídos e transcritos ao longo do tempo, do norte ao sul do País, através dos mais diversos tipos de representação: discursos da historiografia, da iconografia, da literatura, da *arte verbal*, do senso comum, do cinema, da música, da cartografia brasileiras. Tais discursos constituem fértil matéria para o estudo das significações pelas quais a ideia de *sertão* vai sendo preenchida ao longo do tempo e evidenciam o seu perfil espacial migrante e polissêmico (MELO, 2011, p. 9, grifos da autora).

No dicionário de Raphael Bluteau (1728, *v. 7, p. 613*), o significado de sertão está direcionado para a compreensão de interior, região não litorânea, área “apartada do mar, & por todas as partes, metida entre terras”. Essa era a concepção que se tinha no período de ocupação colonial; sertão como sendo o não litoral. O sertão da América portuguesa ainda “significou fronteira da colonização, campo de atividades bandeirantes, lugar onde o

colonizador procurava minérios e fazia guerras contra os índios” (NEVES; MIGUEL, 2007, p. 10). A pecuária foi também um ramo da atividade econômica no período colonial, responsável pelo desbravamento e pela ocupação no interior da colônia. Em relação ao alcance de terras ocupadas por esta atividade no sertão da Bahia, Antonil (1982, p. 199) escreveu:

Estende-se o sertão da Bahia até a barra do rio de São Francisco, oitenta léguas por costa; e indo para o rio acima, até a barra que chamam de Água Grande, fica distante a Bahia da dita terra cento e quinze léguas; de Centocê, cento e trinta léguas; de Rodelas por dentro, oitenta léguas; das Jacobinas, noventa; e do Tucano, cinqüenta. E porque as fazendas e os currais do gado se situam aonde há largueza de campo, e água sempre manante de rios ou lagoas, por isso os currais da parte da Bahia estão postos na borda do rio de São Francisco, na do rio das Velhas, na do rio das Rãs, na do rio Verde, na do rio Para-mirim, na do rio Jacuípe, na do rio Ipojuca, na do rio Inhambupe, na do rio Itapicuru, na do rio Real, na do rio Vaza-barris, na do rio Sergipe e de outros rios, em os quais, por informação tomada de vários que correram este sertão, estão atualmente mais de quinhentos currais, e, só na borda aquém do rio de São Francisco, cento e seis.

É também na perspectiva de compreensão da interiorização do processo de colonização, suas relações sociais, culturais, econômicas e de poder, que pretendemos centrar a abordagem deste capítulo. A historiografia produzida até o momento foi de grande valia para a compreensão do período, e a documentação que serviu como ponto de partida para entendimento das questões relacionadas à ascendência, história de vidas e inserção social de indivíduos e grupos sociais e familiares do sertão baiano saiu dos cartórios do Santo Ofício português, particularmente os processos de habilitação à *Familiatura* de homens advindos ou atuantes nas regiões de São José de Itapororocas, Santo Antônio da Vila da Jacobina, Sertão de São Francisco, Vila de Santo Antonio de Urubu de Cima e Vila de Nossa Senhora do Rio das Contas, no período equivalente a meados dos seiscentos e todo o século seguinte.

Dos agentes inquisitoriais dessas localidades, destacamos João Peixoto Viegas, Pedro Barbosa Leal, Domingues do Prado de Oliveira e Miguel Lourenço de Almeida, habilitados em 1648, 1692, 1718 e 1744 respectivamente;² indivíduos que não foram apenas agentes do Santo Ofício e pessoas influentes nas regiões citadas, mas representaram, antes de tudo, famílias de grande importância e decisivas na administração colonial, com importantes articulações econômicas, políticas, sociais e culturais; alguns deles relacionados diretamente com a Coroa Portuguesa.

A família, no período escravista brasileiro, exerceu importância fundamental na montagem e funcionamento das atividades econômicas e nas relações sociais e políticas. Foi da ou para a família, não necessariamente a consanguínea, que todos os aspectos da vida cotidiana, pública ou privada, se originavam ou convergiam. A família conferia aos homens estabilidade ou movimento, além de influir no status e na classificação social. Pouco se referia ao indivíduo enquanto figura isolada – sua identificação era sempre com um grupo mais amplo. O termo “família” apareceu sempre ligado a elementos que extrapolavam os limites da consanguinidade – entremeava-se à coabitação e à parentela, incluindo relações rituais e de aliança política (FARIA, 1997, p. 253).

Processos de habilitação e processos de crimes inquisitoriais, correspondências emitidas e recebidas, denúncias em cadernos de promotor, solicitantes e nefandos são documentos que nos permitiram perceber as ações inquisitoriais em outros segmentos e grupos sociais, bem como identificar se os agentes habilitados para as regiões fora do circuito Salvador/Recôncavo tiveram de fato atuação em nome do Santo Ofício, ou se apenas se utilizaram da importância de ser habilitado ao cargo para uma promoção social.

Embora na América portuguesa não tenha sido estabelecido um tribunal do Santo Ofício, as ações inquisitoriais ocorreram desde o início

² Embora os dois primeiros homens tenham suas origens e atuação inicial ligadas ao reino, Salvador e Recôncavo, é no sertão que eles vão contribuir com o processo de expansão colonial.

da colonização³. O primeiro prisioneiro da Bahia encaminhado para a Inquisição de Lisboa, em 1546, foi Pero do Campo Tourinho, donatário da Capitania de Porto Seguro. Daí até o final do século XVIII, foram mais de duzentos e cinquenta sentenciados da Bahia (naturais e/ou moradores), por crimes contra a fé – judaísmo, protestantismo, críticas aos dogmas da Igreja, etc. ou contra a moral e os costumes cristãos (bigamia, sodomia, feitiçaria, solicitação) –, punidos com mais ou menos rigor, a depender do grau de gravidade de seus crimes perante os inquisidores. Evidentemente que, dentre todos os delitos, o de maior gravidade mesmo foi o judaísmo, motivo pelo qual a Inquisição foi criada em Portugal.

Na Bahia, até a segunda metade do século XVII, as atribuições inquisitoriais foram delegadas aos bispos, reitores do Colégio dos Jesuítas e outros clérigos que tinham uma boa inserção na hierarquia eclesiástica e inquisitorial (SOUZA, 2014) ou, mesmo, por meio das visitas conforme ocorreu em 1591.⁴

Salvador, 50 anos depois de fundada, possuía por volta de 800 vizinhos brancos e três vezes mais negros e índios, quando no ano do Senhor de 1591 desembarca em seu porto inesperado visitante: o Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, Deputado do Santo Ofício da Inquisição. A notícia de tão temível visita deve ter-se alastrado a trote de cavalo pelos mais de 40 engenhos espalhados pelo Recôncavo, deixando a população em palpos de aranha (MOTT, 2010, p. 19).

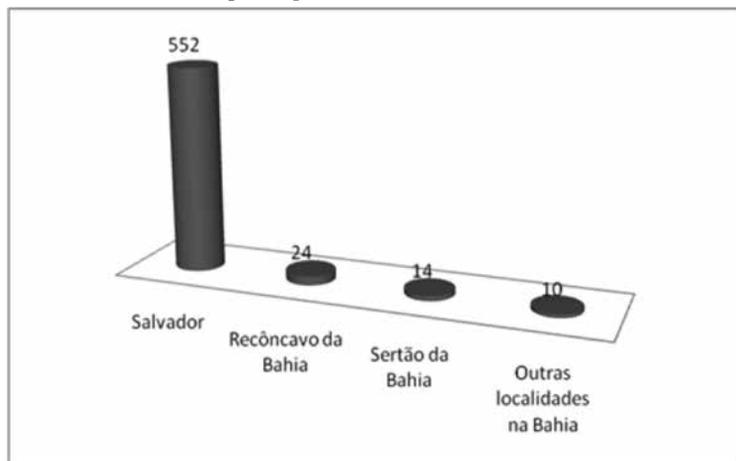
No final dos seiscentos, começou a ser montada uma rede de agentes inquisitoriais, chegando a princípio dos oitocentos com mais de 900 indivíduos. Segundo levantamento realizado nos livros de habilitações do Conselho Geral do Santo Ofício, livros de Provisões

³ “Apesar de ter ações incisivas em toda essa extensão, a Inquisição Lusitana não chegou a estabelecer um tribunal no Brasil e nem na África. Apenas em Lisboa, Coimbra, Évora e Goa, sendo este último o único tribunal português não metropolitano e com jurisdição para toda a Ásia Portuguesa e África Oriental. No Brasil – submetido ao Tribunal lisboeta –, a presença da Inquisição ocorreu por meio das visitas e de maneira mais duradoura e constante, através da formação e atuação de uma forte rede de oficiais – principalmente Comissários e Familiares – incumbidos de garantir o controle na Colônia em questões relacionadas à integridade da fé” (SOUZA, 2014, p. 96).

⁴ Heitor Furtado de Mendonça ficou na Bahia entre 1591 a 1593 e depois seguiu para Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Em 1618, inicia uma segunda visita restrita à cidade da Bahia e o seu recôncavo.

de nomeação e termos de juramentos do Tribunal de Lisboa⁵ e nos registros de correspondências, foi possível computar, para a Bahia, 59 habilitados ao cargo de Comissários, 20 como Qualificadores, 16 Notários e um número superior a 800 de Familiares.⁶ De uma amostragem que fizemos com 658 processos de habilitação para Familiar do Santo Ofício na Bahia, entre os séculos XVII e XIX, foi possível confirmar que a maior concentração desses agentes estava na cidade do Salvador, seguida pela região do Recôncavo baiano. Em termos percentuais, a divisão se apresenta da seguinte maneira:

Gráfico 1: Familiares habilitados e moradores na Capitania da Bahia por região – Séculos XVII ao XIX



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Habilitação do Santo Ofício.

Quem eram esses homens e quais as funções destinadas a cada um deles? Para qualquer uma das categorias de agentes, o pleiteante passava por um processo de habilitação que esquadrihava a sua vida, de seus pais e avós, com objetivo primeiramente de provar que o indivíduo não possuía

⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Provisões de nomeação e termos de juramento, Livros 105-107 e 109-124.

⁶ Não é possível trabalhar com números exatos, pois o indivíduo, uma vez habilitado, em teoria, poderia atuar em qualquer área de jurisdição do Santo Ofício português. Assim, estes números não são definitivos, pois há uma grande possibilidade de agentes habilitados para outras localidades do Império português terem atuado aqui na capitania da Bahia (SOUZA, 2014).

sangue infecto⁷, sobretudo advindo de ascendência judaica. Também era importante para o Santo Ofício averiguar a vida e o costume desse pretenso agente inquisitorial.

Com relação às funções, podemos dizer que os Comissários foram os encarregados das atribuições mais importantes na hierarquia inquisitorial da Colônia, como dirigir as investigações (comissões extrajudiciais, diligências judiciais), encaminhar prisões, dentre outros. Os Qualificadores⁸ e Notários⁹, conforme depreendemos da documentação consultada até o momento,¹⁰ teoricamente tinham suas funções bem definidas nas localidades sede de tribunais inquisitoriais, mas – fora deles – ocupavam o papel, normalmente, destinado à Comissaria, embora com menos importância. Os Comissários, Qualificadores e Notários, regimentalmente, deveriam pertencer aos quadros eclesiásticos.

Já em relação aos Familiares,¹¹ mais numerosos e também indispensáveis ao funcionamento da estrutura inquisitorial – sobretudo na dinâmica da rede de agentes –, eram na grande maioria leigos, e suas atuações na Colônia deveriam especialmente manter os Comissários a par dos assuntos inquisitoriais, fazer diligências, notificações, acompanhar prisões e apreensões de bens e entrega de prisioneiros para serem enviados aos cárceres inquisitoriais em Lisboa. Conforme era disposto nos regimentos, os Familiares que não vivessem na localidade sede de um tribunal inquisitorial “deveriam ir aos Comissários quando fossem chamados por eles deveriam fazer o que lhe dissessem”.¹²

⁷ A exigência de ser cristão velho para se tornar um agente inquisitorial perdurou até a Carta de Lei de 25 de Maio de 1773, que pôs fim à distinção entre cristãos velhos e novos. O regimento inquisitorial que entrou em vigor a partir de 1774 já não mais colocava como pré-requisito a “qualidade do sangue”.

⁸ Segundo Veiga Torres (1994, p. 124), a tarefa institucional dos Qualificadores “consistia na análise de texto a imprimir, de teses e lições universitárias, ou na análise de afirmações ou ditos, proferidos por incriminados pelo tribunal inquisitorial, e de cujo conteúdo os inquisidores-juizes pretendiam se apreciasse o grau de desvio, sob o ponto de vista da ortodoxia da Fé, ou da doutrina moral católica”.

⁹ Nos tribunais, os Notários exerciam funções das mais importantes, pois cabia a eles a posição de “responsável pelos registros dos depoimentos e pela fidelidade de sua reprodução, além de guarda dos livros da Mesa e Casa do Secreto” (SOUZA, 2014, p. 123). Contudo, na Colônia era mais um título honorífico, assim como dos Qualificadores.

¹⁰ Livros de correspondências, cadernos do promotor, habilitações de comissários.

¹¹ O termo “Familiar” aparece nas Ordenações Afonsinas para designar antigo oficial – executor, meirinho ou alcaide. Na História eclesiástica, designa comensal em casa religiosa, donato, confrade, pessoa externa, mas afiliada aos mosteiros [...] à figura do Familiar do Santo Ofício, que na Idade Média aparece integrando o Tribunal, reunindo em si a condição de oficial e a de dependente de um organismo eclesiástico (SIQUEIRA, 1978, p. 172).

¹² Regimento dos Familiares do Santo Ofício (MOTT, 1990).

A admissão de um Familiar iniciava-se com pedido do habilitando, geralmente acompanhado de uma justificação do interessado. Tendo concordado a Mesa com a criação de mais um Familiar, iniciavam-se as investigações na terra natal do habilitando, na de seus pais e avós e no lugar em que morava ao tempo. Convocavam-se testemunhas [...]. Desencadeava-se então o interrogatório [...]. Algum parente penitenciado ou incurso em infâmia ou pena vil inutilizaria todas as pretensões. (SIQUEIRA, 1978, p.174).

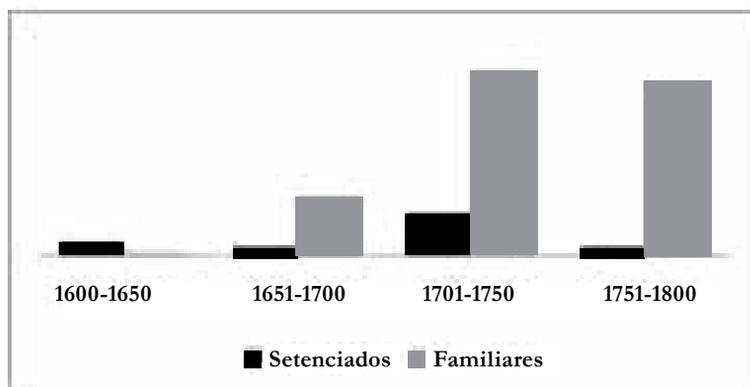
O trecho acima transcrito é importante para observarmos o quanto é relevante para o estudo em questão a investigação dos processos de habilitação, especialmente para conhecermos a vida pregressa do habilitando. É a partir da documentação inquisitorial, associada aos documentos pertencentes aos arquivos de paróquias, registros cartoriais, Registro de mercê e Cartas Régias que conseguimos traçar um perfil de alguns Familiares do Santo Ofício atuantes na região estudada, conhecida como sertão da Bahia.

Voltando a fazer referência às funções inquisitoriais que os Familiares deveriam se dedicar, observamos, ao analisar os documentos trocados entre o tribunal lisboeta com os Comissários da Bahia, que majoritariamente, eles não exerceram funções pelas quais foram habilitadas. Essa falta de afazeres inquisitoriais nos leva a acreditar que, de fato, o que mais motivou esses homens, sobretudo no século XVIII, a terem uma carta de Familiar era galgar promoção social, ou mesmo fortalecimento junto a outras instituições coloniais, principalmente na governança e ordens militares. Segundo José Veiga Torres (1994, p. 105-135), a busca por habilitações do Santo Ofício foi em grande parte porque esta instituição era também uma instância legitimadora da promoção social, especialmente em relação à categoria dos Familiares, fato que teria incentivado a procura por cargos de Comissários e Notários, principalmente.

A especialização discriminatória da inquirição da “pureza do sangue” dará à instituição inquisitorial a arma mais poderosa de intervenção social, não só por uma actuação negativa de carácter repressivo, mas também por uma actuação positiva de autêntica legitimação de distinção e dignificação social, obtida em actividades sociais que a ideologia tradicional não consagrava (TORRES, 1994, p. 119).

Em trabalho publicado há três anos (SOUZA, 2014), apresentamos dados confrontando o crescimento das habilitações ao Santo Ofício na Bahia com o número de processados entre final do século XVII e todo o XVIII e constatamos que ocorreu uma grande disparidade entre habilitações e processos crimes¹³ do Tribunal da Inquisição de Lisboa. Na Bahia, como em outras partes do Império português, de fato o crescimento da malha inquisitorial esteve diretamente ligado ao papel desta instituição como promotora social de seus oficiais. Pela análise do gráfico abaixo reproduzido, referente a dados de sentenciados da Bahia pelo Tribunal de Lisboa e as habilitações de Familiares do Santo Ofício, podemos perceber e visualizar mais detalhadamente a disparidade referida, que ocorreu a partir da segunda metade do século XVII, mas, principalmente no século seguinte.

Gráfico 2: Sentenciados/Familiares – Bahia: séculos XVII-XVIII



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Habilitações do Santo Ofício; Novinsky (2002).

Esse tipo de análise é importante para percebermos os motivos pelos quais encontramos tantos habilitados e muito pouco ou quase nenhum fazer inquisitorial para a grande maioria dos Familiares da Bahia no período referido acima. Segundo o Comissário João Calmon, em uma carta escrita e enviada para o Tribunal de Lisboa, datada de 6 de setembro de 1732,

¹³ A relação dos sentenciados da Bahia foi construída a partir das informações contidas no livro *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*, de Anita Novinsky (2002).

dentre várias informações prestadas com relação às funções a ele delegadas, a maior parte dos Familiares que vivem na Bahia só procuravam o Santo Ofício pelo que autorizava a medalha e não para os serviços inquisitoriais e os que mais serviam foram os menos afidalgados. Diz acreditar que tudo isso ocorria naquela ocasião devido à distância existente entre esses agentes e os senhores inquisidores. Exemplifica essa situação relatando um episódio em que requisitou, por meio do Sargento Mor e Familiar do Santo Ofício Sebastião Álvares, um Rol dos livros que estavam indo a leilão em praça, pertencentes a um homem particular que não sabia ao certo se “falecido ou endoidecido”, cujo responsável era um Manoel Pires Lima, mas que – até aquele momento –, passados seis ou sete dias, nada tinha sido feito. Calmon reforça a necessidade de ter acesso ao rol dos ditos livros para saber se entre eles havia algum dos proibidos e, então, proceder com admoestação ou repreensão; diz ainda que o motivo pelo qual o levou a relatar essa situação deve-se ao fato de ter sido anteriormente advertido pelos senhores inquisidores de que os mantivessem avisados se algum Familiar agisse “com menos eficácia no que lhes encarregar”.¹⁴

Ter um quadro preciso de atuação dos agentes inquisitoriais na Bahia colonial ainda não é possível totalmente, pois a documentação pertinente ao fundo do Santo Ofício é por demais vasta e ainda temos muitas possibilidades investigativas. É com base nessas possibilidades que iremos, a partir de agora, analisar a atuação de alguns dos homens do sertão baiano que, entre a segunda metade dos setecentos e o século seguinte, atuaram com peças importantes na dinâmica colonial, em aspectos da administração, economia e política.

João Peixoto Viegas foi um português natural da Região de Viana do Castelo, filho de Fernão Peixoto Viegas e Bárbara Fernandes, que chegou à Bahia no início da década de 1640 e foi o responsável pelo povoamento da antiga freguesia de São José de Itapororocas, Água Fria e Jacuípe¹⁵ e recebeu sesmarias para instalação de currais de gado nas margens dos

¹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Maço 10.

¹⁵ Segundo Alex Teixeira de Araújo (2015, p. 77), João Peixoto Viegas recebeu em 1653 “mercê a sesmaria de Itapororocas, Jacuípe e Água Fria (que hoje correspondem, respectivamente, ao Distrito de Maria Quitéria, em Feira de Santana; Riachão do Jacuípe e Água Fria)”.

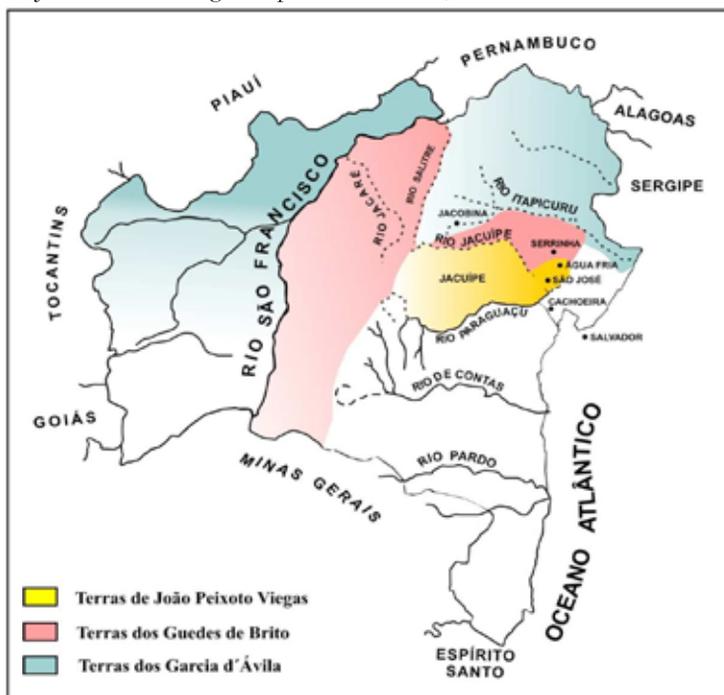
rios Paraguaçu e Jacuípe. A família Peixoto Viegas juntamente com os Guedes de Brito e os Garcia d'Ávila¹⁶ ocuparam, no início do século XVIII, cerca de um terço de todo o território pertencente atualmente ao Estado da Bahia. Segundo Capistrano de Abreu, fazendo referência às margens baianas do Rio São Francisco, cabeceiras do rio das Contas e rio Pardo, o grande proprietário, juntamente com João Peixoto Viegas, desta banda chamava-se Antônio Guedes de Brito, com cento e sessenta léguas, contadas do morro do Chapéu até águas do rio das Velhas (ABREU, 1998, p. 130).

O mapa que segue é bastante ilustrativo com relação à dimensão territorial dessas famílias, sendo representado pelas áreas mais escuras. As margens do rio São Francisco da região oeste em direção ao norte, passando por uma parte do centro-leste (região de Jacobina) em direção ao nordeste são de domínio dos Garcia d'Ávila¹⁷; do outro lado do leito do São Francisco, indo em direção ao sudoeste e também ao nordeste do Estado, representava o domínio territorial dos Guedes de Brito; e, por fim, em uma menor extensão, mas não menos importante, localizamos as terras do Peixoto Viegas numa área entre os leitos dos rios Jacuípe e Paraguaçu, comportando parte da atual região pertencentes a Feira de Santana.

¹⁶ As famílias Guedes de Brito e Garcia d'Ávila, ambas de ascendência portuguesa, chegam à Bahia ainda no século XVI e foram consideradas importantes no processo de conquista e defesa do território no século seguinte. Segundo Antonil (1982, p. 96), sendo "o sertão da Bahia tão dilatado, como temos referido, quase todo pertence a duas das principais famílias da mesma cidade, que são a da Torre, e a do defunto mestre de campo Antônio Guedes de Brito. Porque a casa da Torres tem duzentas e sessenta léguas pelo rio de São Francisco, acima à mão direita, indo para o sul, e indo do dito rio para o norte chega a oitenta léguas. E os herdeiros do mestre de campo Antônio Guedes possuem desde o morro dos Chapéus até a nasença do rio das Velhas, cento e sessenta léguas. E nestas terras, parte dos donos delas têm currais próprios, e parte são dos que arrendam sítios delas, pagando por cada sítio, que ordinariamente é de uma légua, cada ano, dez mil réis de foro. E, assim como há currais no território da Bahia e de Pernambuco, e de outras capitânicas, de duzentas, trezentas, quatrocentas, quinhentas, oitocentas e mil cabeças, assim a fazendas a quem pertencem tantos currais que chegam a ter seis mil, oito mil, dez mil, quinze mil e mais de vinte mil cabeças de gado, donde se tiram cada ano muitas boiadas, conforme os tempos são mais ou menos favoráveis à parição e multiplicação do mesmo gado, e aos pastos assim nos sítios com também nos caminhos".

¹⁷ Todas as áreas fronteiriças com o que hoje são os estados do Tocantins, Piauí, Pernambuco, Alagoas e Sergipe eram de domínio dos Garcia d'Ávila.

Mapa1 – Terras dos Guedes de Brito, Garcia D’Ávilas e João Peixoto Viegas Capitania da Bahia, início do século XVIII



Fonte: Freire (2007, p. 32).

Na trajetória de vida e importância política desse sertanista dos seiscentos, consta, além de outros tantos episódios, um atrito com os padres da Companhia de Jesus que resultou em uma querela formalizada e encaminhada ao Conselho Ultramarino em 20 de março de 1676. Em fins do século XVII e princípio do XVIII, uma “verdadeira dinastia se instala com os Peixoto Viegas, com vínculo do Morgado da Casa de São José das Itapororocas, instituído nos últimos anos do século XVII, pode ser acompanhado através de escrituras, registros paroquiais e outras notícias” (GALVÃO, 1982, p. 26).

O patriarca da família foi também um homem polêmico e considerado por alguns de seus biógrafos como sendo de origem cristã-nova, mas essa suspeita não foi confirmada na documentação consultada, sobretudo nos processos de habilitação à Familiatura do Santo Ofício de membros da

família. Uma das evidências utilizada pelos pesquisadores em décadas atrás para a suspeita de cristã-novice foi o fato de ele ter sido apontado na Grande Inquirição de 1646.¹⁸ “Perante a Inquirição foram denunciados homens de projeção na sociedade baiana, como Jorge Lopes da Costa, procurador da Câmara, tesoureiro e Provedor da Santa Casa da Misericórdia¹⁹ e procurador da Condessa de Linhares, João Peixoto Viegas, tesoureiro e escrivão das Bulas [da Cruzada]” (NOVINSKY, 1992, p. 84). As suspeitas e denúncia de fato não são nem ao menos relacionadas nas diligências de habilitação de João Peixoto Viega²⁰ (1648), sua esposa Joana de Sá Peixoto (1658) e mais quatro filhos – Cosme de Sá Peixoto, Fernão Peixoto de Sá (1685)²¹, José Peixoto Viegas (1691) e Francisco de Sá Peixoto²² (1700). Cabe aqui destacar que todos os processos acima citados foram conduzidos depois de 1646, isso nos leva mesmo a crer e reforçar as conclusões de Novinsky de que imperou na Grande Inquirição um grande vazio de sentimento religioso, e a maioria das denúncias era por “ouvir dizer” e não por ter se presenciado:

¹⁸ Como nos informa Suzana Maria de Sousa Santos (2002, p. 148-149), a Grande Inquirição “foi promovida por agentes inquisitoriais na Bahia que obrigaram a população a denunciar cristãos-novos, vistos como colaboracionistas dos holandeses. Esta inquirição caracterizou-se pelo grande número de delatores (120 pessoas), a maior que se realizou na Bahia no século XVII, dela participando as mais ilustres figuras e personalidade baiana, inclusive o governador Antonio Teles da Silva (1642-1647), responsável pela eficácia das denúncias”.

¹⁹ João Peixoto Viegas também atuou na Misericórdia. Sua ligação primeira com a Santa Casa foi fazendo parte da mesa decisória em 1652, dois anos depois no cargo de tesoureiro, e em 1683, assumindo a condição de provedor. Um de seus filhos, Cosme de Sá Peixoto, também foi nomeado provedor da Santa Casa da Misericórdia da Bahia em 1668, portanto, 15 anos antes dele.

²⁰ O processo de habilitação de João Peixoto Viegas foi inteiramente realizado no Reino. As diligências para averiguar vida, costume e geração foram realizadas em Viana do Castelo, e foram ouvidas oito testemunhas, sendo três clérigos. Já a que tinha por objetivo constatar a capacidade para ser Familiar do Santo Ofício, ocorreu em Lisboa e contou com os depoimentos de 5 testemunhas que tinham ligação com a Bahia e que atestaram a capacidade para torna-se um agente inquisitorial. A tramitação do processo, tendo como ponto de partida o primeiro despacho dado pelo Conselho Geral, foi datada de 29 de maio de 1648, e os pareceres finais dados pelos inquisidores de Lisboa ocorreram entre 19 e 22 de outubro do mesmo ano. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, João, Maço 5, Documento 194.

²¹ Nos processos de Cosme de Sá Peixoto e Fernão Peixoto de Sá, encontramos um encaminhamento do Conselho Geral, solicitando informações do procedimento dos dois junto à Universidade de Coimbra.

²² Francisco de Sá Peixoto foi casado com D. Angela Bezerra, filha de Bernardo Vieira Ravasco, irmão do Padre Vieira. “A relação de Viegas com Bernardo Vieira Ravasco estreitou-se ao longo dos anos de contato entre estes, desde a concessão da licença para o comandante do navio negreiro de Viegas ir a Angola em 1650, passando pelas relações estabelecidas entre ambos na Santa Casa de Misericórdia da Bahia, até o estreitamento dos laços familiares com o casamento de Francisco de Sá Peixoto, filho de Viegas, com a irmã de Bernardo Vieira Ravasco, D. Angela Bezerra, em 1689. Essa proximidade com o Secretário do Estado do Brasil estendeu-se a outros campos, como na aquisição de lavras de terras para expansão da pecuária” (ARAÚJO, 2015, p. 52-53).

Os inquiridos não têm alternativa, são forçados a prestar declarações. Essas declarações, entretanto, se caracterizam pela sua imprecisão, repletas de fantasias imaginosas e raramente são frutos de testemunho visual. As testemunhas contornam os fatos em que estão implicadas, respondem evasivamente, em geral dizem que não viram, apenas “ouviram dizer”, são comentários sem força e não sugerem uma atitude religiosa consciente e que vigorasse entre os cristãos novos (NOVINSKY, 1992, p. 132).

Na documentação com a qual trabalhamos, acima de tudo, nos livros de registros de expediente, localizamos poucos, mas importantes afazeres encaminhados do tribunal de Lisboa para os Peixoto Viegas: em 10 de dezembro de 1681, foi enviada uma carta contendo o mandado de prisão de Antonio de Vasconcelos, com a indicação de retê-lo na cadeia da cidade da Bahia. Também neste mesmo livro é feita a referência, em 24 de janeiro de 1691, do encaminhamento de duas comissões para o carmelita Frei Cosme do Desterro, sendo uma delas tocante à genealogia e capacidade de José Peixoto Viegas.²³

No processo do Antonio de Vasconcelos, cujo nome na ordem dos carmelitas era Frei Antônio do Desterro, condenado por abuso do sacramento da ordem, no mandado de prisão (referido acima) datado de 10 de dezembro de 1681, consta na parte inferior uma anotação de Manuel Fernandes Santos, Mestre da nau São José, que estava de partida do porto da Bahia para a cidade de Lisboa, que o dito preso lhe foi entregue pelos Familiares João Peixoto Viegas e Inácio de Matos. Na folha seguinte do mesmo processo, há a referência que o preso foi entregue nos Estaus e porta dos cárceres da Inquisição de Lisboa pelo dito Manuel Fernandes no dia três de agosto de 1682.²⁴

No processo de habilitação de João Peixoto Viegas, consta uma informação muito interessante e que talvez justifique a ausência de encaminhamento do tribunal de Lisboa direcionado a ele na década de 1650. Quando do seu casamento com Dona Joana de Sá Peixoto, foi

²³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Registro de Expediente, Livro 19.

²⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2422.

encaminhada uma correspondência para o Conselho Geral do Santo Ofício²⁵, confirmando a emissão da carta de Familiar em 2 de novembro de 1648, por ordem do Ilustríssimo Senhor Bispo Inquisidor Geral, contendo uma “cláusula que não casasse sem sua licença por ser naquele tempo solteiro”. Contudo, em 1650, ele casou-se e justifica que, “pela distância do lugar e condições do casamento não darem lugar”, a espera pela dita licença, já que era assegurada a limpeza de sangue da sua consorte. O despacho dado pelo Conselho Geral na margem esquerda da mesma folha é datado de 28 de março de 1656.²⁶ No término do processo consta um parecer emitido pelo Inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco, informando que “consta por estas inquirições ser Joana de Sá Peixoto cristã velha, limpa de toda a raça e assim justo que pode seu marido, João Peixoto Viegas, continuar no exercício de Familiar do Santo Ofício”.²⁷ O documento é datado de 20 de janeiro de 1658.

Para concluir a abordagem acerca dos Peixoto Viegas e a relação direta com a Inquisição, é importante apresentar que eles colaboraram também em processos de habilitação, seja como testemunhas ou em condução de diligências. Na comissão para habilitar o capitão Pedro Barbosa Leal,²⁸ João Peixoto Viegas aparece como depoente em junho de 1690, naquela altura com 73 anos de idade, diz conhecer o aspirante desde que nasceu e que este é pessoa de bom comportamento e em tudo capaz de servir ao Santo Ofício, além de muito rico. Em dezembro de 1716, na capela de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Arraial do Rio de São Francisco, Arcebispado da Bahia, vamos encontrar um de seus filhos, José Peixoto Viegas (já ordenado padre e nomeado visitador geral do sertão), presidindo a diligência de habilitação de Domingos do Prado de Oliveira.

Distante aproximadamente trinta e seis léguas de São José de Itapororocas, vamos atentar para outro Familiar do Santo Ofício, cujo papel de conquistador do sertão da Bahia foi fundamental em fins dos

²⁵ Documento anexo ao processo de habilitação dos dois irmãos.

²⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, Pedro, Maço 10, Documento 256.

²⁷ Idem.

²⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, João, Maço 5, Documento 194.

seiscentos e primeira metade dos setecentos. Trata-se do coronel Pedro Barbosa Leal,²⁹ natural da cidade da Bahia, freguesia de São Gonçalo da Carvoeira, batizado na freguesia de Santa Catarina de Patatiba e fundador da Vila de Santo Antonio de Jacobina, no ano de 1722, e Vilas de Nossa Senhora do Rio das Contas em 1725.

Parte do projeto da Coroa portuguesa, a partir do final do século XVII, era explorar a zona mineradora do sertão das capitânicas da Bahia e Minas, e essa intenção é identificada ao analisarmos o volume documental composto por correspondências administrativas resultantes dessa época. Assim, conforme nos diz Héliida Santos Conceição (2013), o sistema de ordenamento da sociedade mineradora foi montado a partir da concessão de mercês e títulos militares, que muitas vezes ficavam preservados entre uma mesma família e garantia certa maneira de estes agentes circularem nos espaços coloniais. Desse modo, traçaremos a trajetória da família Barbosa Leal – assim como outras tantas na América portuguesa –, estabelecendo-se como nobreza da terra, acumulando bens, ascendendo militarmente e politicamente, tornado membro vereador e atuando na administração e justiça da localidade; estratégia esta que “retroalimentava o negócio das conquistas e a constituição de riquezas na Colônia. A montagem de uma rede de interesses e reciprocidades entre súditos e coroa reforçava as práticas de acumulação de riqueza, ao tempo em que fortalecia os laços de fidelidade entre luso-brasílicos e a Coroa Portuguesa” (CONCEIÇÃO, 2013, p. 4).

O coronel Pedro Barbosa Leal, além de fazer parte da administração colonial, sendo inclusive encarregado pela criação da Vila de Nossa Senhora do Rio das Contas em 1725, foi: Familiar do Santo Ofício; habilitado à Ordem de Cristo; vereador na Câmara de Salvador; eleito Provedor da Santa Casa da Misericórdia da Bahia (1703 e 1704) por dois anos consecutivos; fidalgo da Casa Real e administrador das minas de ouro do sertão. Títulos e cargos que, por si só, tinham grande valor como códigos de honra e grandeza na sociedade portuguesa da época moderna.

²⁹ Carta de Familiar feita em 28 de fevereiro de 1692. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitações do Santo Ofício, Pedro, maço. 10, doc. 256.

O processo de habilitação à Familiatura – composto pelas diligências dele e de sua esposa Mariana Espinoza – tem um primeiro despacho dado pelo Conselho Geral do Santo Ofício, datado de 28 de janeiro de 1690, e a carta de Familiar foi emitida exatamente dois anos depois, em 28 de janeiro de 1692. O longo período de tramitação e o volume do processo – mais de 120 fólios – deve-se às diferenças em que foram realizadas diligências para habilitá-lo e também à Mariana. As comissões para realização de diligências foram enviadas para a Vila de Viana do Minho (local de naturalidade de seu pai e dos avôs paternos), para Arrifana de Souza³⁰ (naturalidade do avô materno) e para a Bahia com objetivo de averiguar a limpeza de sangue e geração do habilitando, de seus pais e avós. De todas as informações prestadas em Portugal, não houve uma única testemunha que depusesse em contrário à boa geração dos familiares do habilitando, porém a suspeita de que a avó materna, Ângela Correia, tinha casta de gentil do Brasil; surgiu em meio aos depoimentos colhidos na Bahia. Entretanto, essa suspeita, cujos informantes se basearam em ouvir dizer, não foi empecilho para o atendimento ao pleito. Em 18 de janeiro de 1692, o Inquisidor Bento de Beja de Noronha emite um parecer confirmando que, segundo as diligências realizadas, certifica o habilitando como filho e neto das pessoas listadas na petição e todas cristãs velhas, sem raça de cristãos novos “nem de outra alguma infecta nação; e a mesma limpeza da mostra ter sua mulher, Mariana de Espinoza”.³¹ Completa dizendo que não tem filho fora do matrimônio, tem boa vida e costume e se encontra em sua pessoa todos os requisitos para a ocupação de Familiar do Santo Ofício que pretende. Concordando com o parecer, em 22 de fevereiro, assina o inquisidor Estevão de Brito Fóios.

A documentação do Santo Ofício referente a Pedro Barbosa Leal nos fornece elementos importantes para a compreensão das relações de poder e sociabilidade existentes no final do século XVII, na Bahia. Fato que pode ser percebido na diligência em atendimento à comissão encaminhada para

³⁰ Atual Penafiel, Portugal.

³¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, João, Maço 5, Documento 194.

o padre frei Cosme do Desterro,³² *carmelita calçado* do Convento do Carmo da Bahia, para averiguar a capacidade do habilitando, de seus pais e avós maternos na freguesia de Santa Catarina de Patativa, iniciada em 8 de julho de 1690. Um dos indivíduos a prestar o testemunho é o Familiar do Santo Ofício Antonio de Pinho, de 72 anos de idade, que disse conhecer Pedro Barbosa desde que nasceu e apresentou toda a qualificação de geração e capacidade. Outra passagem bastante interessante e que nos proporciona o cruzamento de informações também com a habilitação da Ordem de Cristo diz respeito à informação de que os avós maternos do habilitando aos quadros inquisitoriais, Pedro Gonçalves e Ângela Correia, viviam a princípio do ofício de alfaiate e depois passaram à lavoura de tabaco e criação de gado. Estas informações são prestadas por Manoel Rodrigues da Torre, um português de 70 anos de idade, lavrador de cana, morador e assistente na freguesia de Santa Catarina de Patatiba, termo da cidade da Bahia, terra natal da mãe do pleiteante.

A segunda referência à função de alfaiate do avô, veio de Pedro de Araujo, lavrador de tabaco, com idade de 52 anos, que conheceu o habilitando desde o nascimento; completa seu depoimento qualificando-o em tudo positivamente. Outra alusão à atividade profissional de Pedro Gonçalves, avô do habilitando, encontramos na documentação referente à candidatura à Ordem de Cristo³³ encaminhada à Mesa de Consciência e Ordem em 1696, quando o suplicante recorreu ao rei D. João V para que fosse agraciado com a dispensa por defeito mecânico por parte de seu avô materno. Segundo Fernanda Olival (2001, p. 391), no século XVIII, 39% dos cavaleiros admitidos nas ordens militares entraram com dispensa de mecânica. O chamado “defeito de mão” não era, pois, um impedimento para o ingresso aos cargos do Santo Ofício, podendo ser observado tanto no processo de habilitação desse nosso sertanista, como também no de Miguel Lourenço de Almeida – que analisaremos mais adiante –, quando

³² O frei Cosme do Desterro foi uma peça importante nos afazeres inquisitórias na segunda metade do século XVII, período que ainda não havia um Comissário habilitado para esta localidade, pois a primeira carta emitida para a Bahia é de Antão Faria Monteiro, datada de 22 de março de 1692. O Fr. Cosme do Desterro, juntamente com Fr. Ignácio da Purificação e o Fr. Domingos da Chagas, foram Comissários delegados (SOUZA, 2014).

³³ Habilitação da Ordem de Cristo, Pedro, Maço 11, Documento 59.

se faz referência que um tio seu, cujo ofício era latoeiro, e, não obstante, Miguel foi habilitado à Familiatura.

Embora não tenhamos encontrado junto à documentação inquisitorial³⁴ nenhuma atuação efetiva de Pedro Barbosa Leal como Familiar do Santo Ofício, é importante ressaltar o seu papel no processo de expansão territorial e, sobretudo, respeitável conquistador dos sertões da Bahia. Segundo Isnara Pereira Ivo (2009, p. 52),

O vice-rei e governador-geral, Vasco Fernandes Cesar de Menezes, seguindo orientação real, convocou Pedro Barbosa Leal para a criação das Vilas de Jacobina e Rio de Contas, por considerá-lo capaz “dos relevantes serviços prestados pelo coronel nas entradas dos sertões, foi por El Rey o mesmo encarregado de explorar as minas e, em 1724, criar a Vila do Rio de Contas, à margem do rio Brumado”. Envolvido com as entradas nos sertões desde 1669 e experiente em minas de salitre, Leal também fora responsável pela abertura da estrada “que liga Minas com a Bahia tornando diretas as comunicações da indústria pastoril de Sergipe e Piauí com Minas Gerais”. O lugar definido por Leal para elevação da vila foi onde havia a missão de Saí, sob a invocação de Nossa Senhora das Neves, por ser um “sítio mais aberto e livre de serras com boas servidões para carros e outras quaisquer carruagens para a condução dos mantimentos e víveres para o povo da dita vila com a vizinhança da estrada real por onde descem todas as boiadas da Capitania do Piauí e rio de São Francisco”.

Domingos do Prado de Oliveira foi outro oficial da Inquisição portuguesa, morador no sertão que fez parte da nossa pesquisa. A sua carta de Familiar foi emitida em 21 de setembro de 1718, mas ele só a recebeu em 1722, quando se apresentou na sacristia da Sé de Salvador para fazer o juramento e receber as orientações e uma cópia do “Regimento dos Familiares do Santo Ofício”, conforme exigia o Tribunal. O candidato era um homem de grande cabedal e vivia de suas fazendas. Esse aspecto era muito importante, pois um dos pré-requisitos para tornar-se um Familiar

³⁴ Até o momento, na documentação trabalhada, conseguimos localizar apenas duas inferências a Pedro Barbosa Leal: duas anotações de correspondências enviadas para o carmelita, o Frei Cosme do Desterro, sendo a primeira datada de 5 de fevereiro de 1991, com uma comissão tocante à diligência de habilitação de Mariana Espinoza e uma outra, em 12 de março de 1692, para serem dados posse e juramento de Familiar a ele. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Registro de Expediente, Livro, 19.

era dispor de recursos, e, no início do processo, encontramos a referência às suas intenções em servir no cargo que, segundo a petição, ele, pleiteante, tinha “grande desejo e devoção de servir a Deus Nosso Senhor na ocupação de Familiar do Santo Ofício por entender ter os requisitos necessários”.³⁵ O referido processo de habilitação nos fornece dados de grande relevância sobre sua ascendência, idade que tinha quando a habilitação começou a tramitar, e ocupações dele e de membros de sua família, além de outras informações. Das averiguações feitas em São Paulo, é possível até mesmo identificar características físicas quando uma testemunha diz que conhece Domingos desde menino e que tinha uma “linda feição e era ruivo”.

Domingos do Prado de Oliveira, solteiro, que poderá ter 30 anos, o qual é natural da vila de São Paulo e de lá veio menino com dois irmãos em companhia de seus pais Manoel Francisco e Catarina do Prado, que também é fama pública são naturais da vila de São Paulo, porquanto o mestre-de-campo dos paulistas Matias Cardoso, irmão inteiro de Catarina do Prado, mãe do habilitando, depois de estar situado e morador no dito Arraial, tendo com o seu poder e indústria extinto o gentio que infestava aquelas terras, e a não deixava povoar, tornou a vila de São Paulo, e de lá trouxe no ano de 88 a dita sua irmã, casada com Manoel Francisco, e já tinham três filhos, um dos quais é o dito Domingos do Prado, que hoje é o mais velho por falecer o primeiro, e lhe deu terras e gados no mesmo sítio do Arraial, onde ainda hoje vivem e estão com muitos grandes cabedais – a dita Catarina do Prado, mãe do habilitando, pelos seus cabedais e pela sua muita caridade, socorre e agasalha, acudindo com todo o necessário aos passageiros, a todos que são das Ilhas os trata por seus paisanos, dizendo que seu pai fora natural da Ilha Terceira – o dito Domingos do Prado de Oliveira sabe ler e escrever, e o mestre-de-campo seu tio por seu falecimento o deixou por seu testamenteiro.³⁶

Não foi possível aferir exatamente a data que Domingos entrou com o pedido junto ao Tribunal do Santo Ofício, identificamos apenas que o primeiro despacho foi dado pelos deputados do Conselho Geral: Antonio Monteiro, João Duarte Ribeiro e Luís Álvares da Rocha em junho de 1707 para que o Tribunal de Lisboa informasse com seu parecer. No início do

³⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, Domingos, Maço 22, documento 435.

³⁶ Idem.

processo, encontramos também uma folha, não datada e não enumerada, escrita em nome do habilitando,³⁷ solicitando informações acerca da tardança para emissão da carta de Familiar, pois, até aquele presente, nenhuma informação havia sido dada, e o depósito exigido para custear as diligências havia sido feito. Concluiu dizendo que a demora estava lhe causando prejuízo, sobretudo as inconveniências baseadas em presunções com relação à pureza de seu sangue. Assim, “põem na lembrança de Vossa Eminência esta notícia buscando a sua generosa piedade e grandeza para que se digne mandar expedir as diligencias necessárias e passar lhe Carta de Familiar”.³⁸

O processo de habilitação tramitou por uma década, e foram enviadas comissões para averiguar limpeza de sangue e geração nas localidades da Ilha Terceira, Vila de São Paulo e na Bahia. Nestes dois últimos locais, os conteúdos das comissões orientavam no sentido de averiguar o bom procedimento, costume, capacidade e segredo, bem como se o peticionário sabia ler e escrever, se vivia limpo, com abastecimento e com que ocupação. No referente à geração dele e de seus descendentes, nada em contrário foi apresentado, entretanto, foi relatado por duas testemunhas – uma em São Paulo e outra em Nossa Senhora do Bom Sucesso do Arraial, Rio de São Francisco – que sabiam da existência de dois filhos fora do matrimônio. Segundo o primeiro depoimento, os filhos eram fruto de uma relação com uma cabocla que era “gentil do mestiço da terra”. As informações, embora regimentalmente consideradas como impedimento, não foram motivos de obstrução para a concessão da patente de Familiar, contudo, retardou um pouco em chegar.

Nas correspondências entre Comissários e Inquisidores trabalhadas até o momento, encontramos uma única referência a Domingos do Prado. Diz respeito a uma carta encaminha por João Calmon, escrita em 1732 e, dentre várias informações prestadas ao Tribunal de Lisboa, há uma na qual consta que não foi feita a prisão determinada, porque, “por carta que me escreveu do sertão do Rio de São Francisco, Domingos do Prado de Oliveira, familiar do Santo Ofício, acerca de lhe encarregar a prisão de Paschoal de

³⁷ Documento escrito pelo procurador de Domingos do Prado em Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, Domingos, Maço 22, Documento 435.

³⁸ Idem.

Almeida, me diz que achou notícias que era falecido”.³⁹ Alguns anos depois dessa troca de correspondência, mais especificamente entre março a agosto de 1736, localizamos o nosso investigado no centro dos episódios conhecidos como motins do sertão do São Francisco. Segundo Albertina Vasconcelos (2015, p. 47), o sertão, “na concepção histórico-cultural, foi o território onde se gestaram diferentes relações de conflito e ações da Coroa portuguesa”. Esse evento diz respeito a um conjunto de rebeliões ocorridas nas localidades de Minas Gerais contra os agentes da Coroa.

Como uma das motivações dos motins de 1736, geralmente se aponta a ampliação da base arrecadadora do quinto, devido à introdução do sistema de capitação em uma região que, até então, vivia a seu modo e observando apenas os direitos costumeiros, ou seja, a única contribuição que se pagava à Coroa era o dízimo sobre os produtos da terra, destinado a manutenção da Igreja. Os habitantes do sertão consideravam-se isentos do quinto sobre o ouro, por não estarem ligados diretamente às atividades de mineração. Ao chegar a ordem para cadastrar os seus escravos, visando ao recolhimento da capitação, eles não concordaram, por acharem que a medida feria os seus direitos (CAVALCANTI, 2010, p. 205).

A investigação direcionada para o Familiar Miguel Lourenço de Almeida e suas atribuições relacionadas ao Santo Ofício, vida política, inserção comercial e ocupação administrativa é importante para a compreensão das localidades de Rio de Contas, e vila de Santo Antonio de Urubu de cima, atual Paratinga. O conjunto de seus feitos é apenas um ponto de partida para compreendermos as relações de poder e importância econômica de um indivíduo que manteve, na segunda metade do século XVIII, uma mediação entre o alto sertão baiano e a Coroa portuguesa.

Miguel Lourenço, nascido em 1708, na freguesia de São Pedro do Almagem do Bispo, termo do Conselho de Sintra, e morador na cidade de Lisboa quando do pleito para Familiar, veio para o Brasil, e a primeira informação que temos da estada dele na América Portuguesa é por meio de testemunhas de seu processo de habilitação, que disseram

³⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Maço 22, Documento 431.

tê-lo conhecido quando da permanência dele nas minas de Ouro Preto. Segundo o referido documento, Miguel era um homem que: apresentava ter 40 anos de idade; de bom procedimento; capaz de guardar segredo; ser responsável por conduzir assuntos de importância como os do Santo Ofício; sabia ler e escrever; vivia de seu negócio e teria de seu mais de quatro mil cruzados. Dentre as pessoas que forneceram as informações, todos eram homens e cristãos velhos. Em meio a estes destacamos D. Lopo de Almeida, Comendador de Malta, que também era padrinho de batismo do pleiteante, e o Padre Mestre Frei Felipe da Conceição, religioso de São Francisco e Qualificador da Inquisição de Lisboa. Duas testemunhas que por si só mostram que o pleiteante ao cargo de Familiar era muito bem relacionado no Reino.

A tramitação do processo de Miguel Lourenço não foi demorada, sendo o primeiro despacho dado pelo Conselho Geral em 17 de dezembro de 1743, e a Carta de Familiar emitida em 20 de fevereiro do ano seguinte. No palácio Inquisitorial, na sala do despacho, perante os inquisidores Francisco Miranda e Manuel Varejão, Miguel Lourenço fez seu juramento em 20 de março de 1744.⁴⁰ No mesmo referido documento, na margem esquerda superior, podemos ler a informação escrita em 1764, dando conta de que havia sido aprovada a habilitação da esposa de Miguel, Ana Francisco da Silva, pelo Conselho Geral.⁴¹

Em seu processo de habilitação, Miguel Lourenço informa que um tio, do lado paterno, Antônio João Latoeiro, já falecido naquela altura, foi habilitado a Familiar pelo Santo Ofício. Essa informação costumava ser valiosa, pois parte da averiguação de limpeza de sangue já havia sido feita quando da habilitação de seu tio, sendo assim, a geração por parte de pai já estava certificada. Outro elemento que julgamos importante atentar é que o último nome do tio de Miguel Lourenço é uma referência à profissão que ele exercia. Latoeiro, conforme nos informa Raphael Bluteau

⁴⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livros de provisões de nomeação e termos de juramento. Livro 114, fôlio 1 173.

⁴¹ No momento da habilitação se o pleiteante já fosse casado, ocorreria também a habilitação de sua esposa, mas se fosse solteiro quando da emissão da carta, ao se casar deveria solicitar a habilitação da futura esposa. Processo que costumava demorar bastante e também muito dispendioso. A grande maioria dos Familiares casavam mesmo antes da informação da habilitação ou não de sua consorte.

(1728), era um oficial que fazia caldeiras, candeeiros, bacias e tachos de latão ou cobre. Esse elemento reforça a defesa de que o Santo Ofício não exigia como critério para ingresso nos quadros a “limpeza de ofícios”, ao contrário das exigências para acesso à Ordem de Cristo, conforme analisado anteriormente.

As diligências para averiguar a pureza de sangue, vida e capacidade do habilitando, de seus pais e avós paternos e maternos foram todas realizadas no Reino, mais especificamente nas freguesias de São Pedro do Almargem do Bispo (lugar de Caneças) e de Santa Maria de Loures, terra natal de sua mãe. A realização dessas diligências foi do padre José Nunes Vieira, Reitor da Freguesia de Nossa Senhora da Encarnação do lugar de Ameixoeira, termo de Lisboa, e Comissário do Santo Ofício. No entanto, as comissões direcionadas para apurar a limpeza de sangue e geração de Ana Francisca, de seus pais e avós maternos e paternos, que era correspondente à maior parte do processo,⁴² foram encaminhadas e realizadas nas freguesias de Nossa Senhora do Monte de Caparica, Mosteiro de São Marinho de Sande e São Simão de Gouveia (bispado do Porto) em Portugal e nas freguesias de Santo Antônio do Urubu – local em que a habilitanda era natural, iniciada em abril de 1755, na casa do Reverendo Vigário da Vara Manoel Gonçalves de Morais – e do Espírito Santo de Inhambupe de Cima, no arcebispado da Bahia. Esta última freguesia foi para averiguar os avós maternos de dona Ana. Essa documentação referente às diligências na Bahia é de extrema importância para a pesquisa que estamos desenvolvendo, pois, por meio dela, podemos perceber, não só os laços familiares, mas também relações econômicas, de poder e sociabilidade, sobretudo entre as diversas localidades desse vasto sertão baiano e de suas especificidades. Foi por meio dessa documentação que passamos a ter conhecimento que a mãe da habilitanda ficou viúva do Capitão Capitão-Mor José da Silva Ferreira, casou-se pela segunda vez com o também capitão José de Souza Meira, filho de Francisco de Souza Meira, fundador da cidade de Brumado.

⁴² O processo de Miguel Lourenço de Almeida é composto de 194 fôlios, sendo destes mais de 130 correspondentes a habilitação de Ana Francisca. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Habilitação do Santo Ofício, Miguel, Maio 11, documento 191.

No Brasil, em 1742, vamos encontrar Miguel Lourenço morando na Vila da Barra,⁴³ povoado do Sertão de Rodelas, como serventuário do Tribunal dos Ausentes. Segundo Lycurgo Santo Filho (1956), todos os seus movimentos foram registrados em um livro de notas desde o momento em que recebeu o cargo de seu antecessor, até a data em que remeteu para Recife o dinheiro que arrecadou de custas e do qual descontou a sua parte. Consta, conforme vimos, que ele deslocou-se para Lisboa em setembro de 1743 e regressou para a Colônia em 1744, adquiriu terras localizadas nos termos de Rio de Contas, denominada Brejo do Campo Seco. Mais precisamente, a fazenda estava localizada em área que hoje é parte do município de Brumado.

O Livro do Gado iniciado por Miguel Lourenço é um documento de grande valia para quem pesquisa as diversas gerações que viveram naquela localidade e também para os investigadores da história do alto sertão da Bahia, especialmente com relação às atividades econômicas, em especial, à comercialização de gado e de escravos, desenvolvidas entre os séculos XVIII e XIX. No livro – composto de 57 folhas, sendo todas rubricadas e mais da metade delas em branco –, encontramos apontamentos sistemáticos, e por vezes cotidianos, de quase um século feito por senhores donos das terras referidas. As anotações das primeiras sete páginas são dedicadas às transações de quando Lourenço de Almeida era serventuário em Sertão de Rodelas, estendendo até 1785 com registros referentes à fazenda do Brejo Seco. No período de 1794 até 1822, foram anotações de Antônio Pinheiro Pinto⁴⁴ e, daí até 1832, os registros ficaram a cargo de Inocêncio Pinheiro Canguçu, filho de Antônio e neto de Miguel.⁴⁵

⁴³ A Vila da Barra efetivamente só se torna vila em 1752. Essa região na altura estava ligada a Pernambuco.

⁴⁴ Segundo Lycurgo Santos Filho (1956, p. 33), três “filhas de Miguel Lourenço casam-se com três irmãos, Antonio, Joaquim e José Pinheiro Pinto. Eram estes descendentes de portugueses radicados em Cactitê, gente de origem modesta, da pequena burguesia, como o Familiar. Através do casamento, penetraram pelo Campo Sêco a dentro. Joaquim e José estabeleceram-se nos quinhões herdados de Miguel Lourenço onde abriram novos currais, ao passo que Antônio sucedeu ao sogro, na sede da fazenda e na chefia da família”.

⁴⁵ Sobre o Livro do Gado e também o Livro de Razão, consultar o artigo “Edição filológica e digital do Livro do Gado e do Livro de Razão do arquivo do Sobrado do Brejo (Bahia setecentista e oitocentista)”, escrito por Mariana Fagundes de Oliveira Lacerda e Zenaide de Oliveira Novais Carneiro. Este trabalho é resultado do projeto “VOZES DO SERTÃO EM DADOS: história, povos e formação do português” – coordenado pela professora Zenaide Carneiro, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Área de Linguística/Concentração em Linguística Histórica.

Rio de Contas, quando o Familiar aqui estudado chegou, era um centro administrativo com jurisdição sobre vasto território da capitania da Bahia – abrangia grande parte da Chapada Diamantina, Serra Geral, Planalto da Conquista e o norte de Minas Gerais, partes do vale do Paraguaçu e Jequiçá.⁴⁶Para Kátia Lorena Almeida (2012, p. 31),

Era para a vila que os libertos e senhores se dirigiam para registrar cartas de alforrias, procurações, escrituras e outros documentos. Ademais, era na vila que homens e mulheres, livres, forros e escravos, obtinham licença da Câmara para vender os mais variados produtos, fosse ali ou nos arraiais e povoados; nela, os senhores matriculavam seus cativos junto à intendência do ouro ou os moradores participavam de audiências nas causas em que figuravam como autores ou réus.

Como homem de negócios (criador e fazendeiro) e agente inquisitorial, conseguiu inserir-se no meio da elite colonial e se aproveitar do status e privilégios auferidos pelo cargo. Tinha pleno conhecimento acerca das prerrogativas de ser Familiar, ao ponto de recusar um ofício do Conselho da Vila de Rio das Contas, utilizando uma carta de privilégios que recebeu, juntamente com outros documentos, quando fez juramento em Lisboa. Justamente um dos privilégios consistia em não servir, contra a vontade, em seus ofícios do Conselho.⁴⁷ Documento este que ele guardava junto com outras peças importantes de seu acervo.⁴⁸ Segundo Lycurgo Santos Filho (1956), os vereadores da dita Vila não aceitaram a recusa, apelaram para ao Ouvidor da comarca em Jacobina, mas Miguel Lourenço

⁴⁶ No sentido Leste/Oeste – cerca de 770 km. No sentido Norte/Sul – 660 km.

⁴⁷ “Primeiramente hei por bem sejam daqui em diante privilegiados, e escusos de pagarem fintas, talhas, pedidos, empréstimos, nem em outros alguns encarregos, que pelos Conselhos, ou lugares aonde forem moradores forem lançados por qualquer modo, e maneira que sejam, nem sejam constringidos a que vão com prezos, nem como dinheiro, nem sejam tutores, nem curadores de pessoa algum, salvo se as tutorias forem lídimas: nem hajão officios do Conselho contra suas vontades, nem lhes tomem de aposentadorias suas casas de morada, adegas, nem cavalheriços, nem quaesquer outras casas, em que elles pousarem...”. TRASLADO autêntico de todos os privilégios concedidos pelos Reis destes Reinos, e senhores de Portugal aos officiais, e Familiares do Santo Officio da Inquisição. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 1787.

⁴⁸ Parte do acervo pessoal pertencente a Miguel Lourenço, conhecido como Arquivo do Sobrado do Brejo Seco, chegou às mãos de Lycurgo Santos Filho por ter sido o autor casado com uma descendente do familiar. A partir desta documentação, foi publicado em 1956 um livro intitulado *Uma comunidade rural do Brasil Antigo*, que é até hoje de grande valia para os pesquisadores que trabalham com a história do Alto Sertão da Bahia.

recorreu à Junta, que na ocasião dirigia o Governo-Geral do Brasil em Salvador e apresentou o que havia acontecido e, juntamente com uma petição entregou a Carta de Familiar do Santo Ofício como comprovação. Os termos da petição foram os seguintes:

Ilustríssimos Senhores Governadores. Diz Miguel Lourenço de Almeida, morador no sertão e distrito da Vila de Rio de Contas, que êle suplicante, como consta da sua Carta inclusa, é Familiar do Santo Ofício e se acha sempre ponto para executar as ordens do dito Santo Tribunal, por cujo desempenho não deve ser constrangido a outros empregos. E porque o suplicante tem apresentado a dita sua Carta de seus privilégios ao Ouvidor interino daquela comarca e à Câmara da Vila de seu distrito, e se lhe não têm cumprido, pede a Vossas Ilustríssimas Senhorias lhe façam mercê mandar se lhe cumpram seus privilégios, debaixo das penas que Vossas Ilustríssimas forem servidas, e de tudo Espera Receber Mercê (SANTOS FILHO, 1956, p. 11).

Na documentação consultada até o momento, não conseguimos perceber a atuação de Miguel Lourenço nos afazeres inquisitoriais. Registros presentes em cadernos do promotor e processos inquisitoriais advindos da região não constam assentamentos desse Familiar. De todas as anotações presentes nos livros de Registro Geral do Expediente do Tribunal da Inquisição de Lisboa referentes ao período da habilitação de Miguel Lourenço até o seu falecimento (1785), nenhuma referência a ele foi encontrada. Esses livros são compostos por registros de correspondências enviadas para toda jurisdição do tribunal lisboeta e contêm “anotações, resumos e em alguns casos até cópias inteiras dessas correspondências que possibilitaram perceber e montar um quadro relativo ao nível da comunicação, a frequência com que ocorriam e, principalmente, as categorias de incumbências passadas aos prepostos da Bahia” (SOUZA, 2014, p. 128). É possível também que as autoridades inquisitoriais de Lisboa não tivessem conhecimento de sua ausência do Reino e que também os Comissários do Santo Ofício da Bahia nada soubessem de sua presença no alto sertão da Bahia e Chapada Diamantina.

Fazendo referência ao processo de Luis Mendes de Sá – português de 37 anos, oficial de comboieiro, morador em Rio de Contas, acusado de judaizar, foi sentenciado à morte e saiu no auto-de-fé de 18 de outubro de 1739⁴⁹–, Kátia Lorena Novais Almeida (2012) levanta um questionamento acerca dos motivos que levaram Miguel Lourenço a pleitear o cargo: “A prisão de Mendes de Sá e as dificuldades em vigiar as práticas religiosas dos colonos teriam motivado o estabelecimento do familiar do Santo Ofício Miguel Lourenço de Almeida na região de Rio de Contas, ou este buscou na familiatura uma forma de legitimação social?” (p. 43). Se foi motivado pela preocupação com os afazeres inquisitoriais, é de fato uma questão difícil de saber, mas acreditamos como quase improvável que o motivo tenha sido este, visto que o mandado de prisão de Mendes foi emitido em 20 de outubro de 1733, ano em que provavelmente Miguel Lourenço ainda não andava nas redondezas referidas e, segundo informações na sua habilitação, ele, antes de chegar ao Sertão de Rodela, andou por Ouro Preto. Como dito anteriormente, acreditamos mais na segunda hipótese levantada por Kátia Lorena, sobretudo pela “queda de braço” que o Miguel Lourenço teve quando da negativa à solicitação do Conselho da Vila de Rio das Contas.

A título de exemplo dessa ausência nas tarefas inquisitoriais, há um sumário de culpa contra o capitão Francisco Gomes Pereira Guimarães, tabelião da Vila de Nossa Senhora do Livramento do Rio das Contas, que havia cometido crime de heresia, pois em uma sexta-feira maior na Capela do Rosário estava dançando o *lundu* e, ainda, em fraldas⁵⁰ de camisa com a chave do túmulo [sic] em que estava depositado o Santíssimo. A condução desse sumário, datado de 1767, foi do Visitador-Geral do Sertão Alto e Minas Novas do Araçuaí, também Juiz de Justificações e Dispensas, o Reverendíssimo Senhor Doutor Silvestre da Silva Carvalho. Nesses assentos, nenhuma referência foi feita em relação à participação de um agente inquisitorial habilitado que residisse na região. Também se constata isso no processo de

⁴⁹ Entregue nos cárceres do Santo Ofício em 26 de julho de 1738.

⁵⁰ Segundo Raphael Bluteau (1728, v. 4, p. 196), fralda ou falda é parte do vestuário “que pende da cintura até o juelho, ou corpo da camisa para baixo...”.

habilitação do sargento mor Cristovão Ribeiro de Novais,⁵¹ habilitado em 1746, cujas diligências não foram encaminhadas para a localidade de moradia do habilitando devido à distância de mais de 114 léguas da cidade da Bahia, tornando o deslocamento impossível. Assim, o Comissário Francisco Pinheiro Barreto informa que a demora na execução da ordem do Santo Ofício se deveu à necessidade de aguardar que as testemunhas da vila chegassem a Salvador para então obter as informações necessárias. A lista no final da folha da conta dos depoentes: Manuel da Silva Évora, Miguel Carlos de Melo e Gregório de Oliveira Guimarães, todos moradores e homens de negócios da freguesia de Santo Antonio de Urubu de Cima que foram à cidade da Bahia para tratar de negócios, e o primeiro da lista havia acabado de embarcar para Lisboa.

Outro elemento que gostaríamos de apontar aqui, e que é também resultado dessas últimas pesquisas, diz respeito à informação ao estatuto social de Miguel Lourenço de Almeida. Durante mais de quatro décadas, os pesquisadores, especialmente os genealogistas, que trabalham com as famílias originadas de Miguel Lourenço,⁵² têm-no apontado como de origem cristã nova, devido, sobretudo a um questionamento de Lycurgo Santos Filho no livro *Uma comunidade rural no Brasil antigo*, quando faz referência ao significado de ser um Familiar do Santo Ofício, que geralmente designado a pessoas de boa família e cristãs velhas, mas que alguns cronistas afirmaram que tal honraria foi mais almejada por cristãos novos: “E esse pequeno-burguês Miguel Lourenço de Almeida? Não seria, por acaso, um cristão-novo disfarçado, diluído, que por apadrinhamentos

⁵¹ “Prendente a familiar, sargento mor, natural da freguesia de S. Martinho de Moreira de Rei, comarca de Guimarães, morador na de Santo António do Orubu, da vila de N^o S^a do Livramento do Rio das Contas, arcebispo da Bahia (Brasil), filho de Sebastião Ribeiro, natural da freguesia de S. Bartolomeu do Rego, concelho de Celorico de Basto, e de Catarina Novais, natural de S. Martinho de Moreira de Rei; neto paterno de Pedro Ribeiro e de Margarida Lopes, naturais da freguesia de S. Bartolomeu do Rego; e materno de Domingos Carvalho e de Maria Novais. Casado com D. Luísa Barbosa Leal, natural da freguesia de S. Pedro de Moritiba, termo da vila de N^o S^a do Rosário da Cachoeira, filha de João Colaço da Silva e de Luísa Barbosa; neta paterna de Pedro Colaço e de Ângela da Silva; e materna do sargento mor Francisco Barbosa Leal e de Luísa de Almeida Lassos, todos naturais da mesma freguesia”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral do Santo Ofício, Habilitações Incompletas, documento 1164.

⁵² O primeiro Canguçu é Inocêncio Pinheiro Pinto, neto de Miguel Lourenço que resolveu trocar o seu último sobrenome, ficando Inocêncio Pinheiro Canguçu.

e propinas conseguiu tornar-se um Familiar do Tribunal da Inquisição?” (SANTOS FILHO, 1956, p. 19). Analisando o processo de habilitação, vimos que não há nenhuma alusão a qualquer suspeita de “cristã-novice”, reforçada mais ainda pela qualidade de suas testemunhas, pois vimos que foram depoentes a favor da boa geração do habilitando um nobre e um Qualificador do Santo Ofício.

Apesar de muitos outros agentes terem sido habilitados à Familiatura no sertão da Bahia, mas, assim como os casos aqui analisados, a participação de tais Familiares nos afazeres inquisitoriais foi de fato muito pequena. Para além da percepção da atuação inquisitorial no sertão baiano, a documentação aqui trabalhada é de grande relevância para o estudo das relações econômicas, capilaridade social e poder local nesta área da capitania da Bahia colonial.⁵³

Referências

ABREU, C. *Capítulos de história colonial: 1500*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALMEIDA, K. L. N. *Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas – Bahia, século XVIII*. 2012. 255 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

ARAÚJO, A. T. *Catequização, colonização e conflitos na sesmaria de João Peixoto Viegas na Bahia – 1653-1700*. 2015. 109 f. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, Campus V, Santo Antonio de Jesus, 2015.

BLUTEAU, R. *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/almocreve>. Acesso em: ago. 2017.

⁵³ Este capítulo é resultado das investigações realizadas durante o pós-doutoramento desenvolvido no período equivalente ao segundo semestre de 2015 e primeiro de 2016, junto à Universidade de Évora, Portugal.

CAVALCANTI, I. R. B. R. M. Cabeças amotinadas: Martinho de Mendonça e o motim de 1736 nos sertões mineiros. In: TAVARES, C. C. S.; RIBAS, R. O. (org.). *Hierarquias, raça e mobilidade social*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2010.p.201-214.

CONCEIÇÃO, H. S. *Pedro Barbosa Leal e a colonização do sertão da Bahia no século XVIII*. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364664672_ARQUIVO_PedroBarbosaLealecolonizacaodosertaodaBahia.pdf. Acesso em: 14 maio 2015.

CUNHA, E. *Os Sertões*. 26. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves; Belo Horizonte: Editora Paulo Azevedo, 1963. (Campanha de Canudos, v. 1).

FARIA, P. S. Cativos indianos nas malhas da Inquisição: mobilidades culturais entre Goa, Lisboa e Mazagão (século XVII). In: FARIA, P. S.; GONÇALVES, M. A.; GANDELMAN (org.). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica, RJ: Edur, 2015.

GALVÃO, R. A. Os povoadores da região de Feira de Santana. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 1, p. 25-31, jul./dez. 1982.

IVO, I. P. *Homens de Caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa – século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

LACERDA, M. F. O.; NOVAIS, Z. O. Edição filológica e digital do Livro do Gado e do Livro de Razão do arquivo do Sobrado do Brejo (Bahia setecentista e oitocentista). *Labor Histórico*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 151-163, jan./jun. 2016.

MELO, A. F. *Sertões do mundo, uma epistemologia*. 2011. 117 f. Tese (Doutorado em Geografia) – UFMG, Belo Horizonte, 2011. 2 v. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/MPBB-8PJKS3/volume_1_sert_es_do_mundo.pdf?sequence=1. Acesso em: jul. 2017.

MOTT, L. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: Edufba, 2010.

_____. *Regimento dos comissários e escrivães de seu cargo, dos qualificadores e dos familiares* – referente ao exercício específico desses setores – em edição fac-símile reduzida. Salvador: Centro de Estudo Baiano da Universidade Federal da Bahia, 1990.

NEVES, E. F. *Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio* (um estudo de história regional e local). Salvador: EDUFBA: UEFS, 1998.

NEVES, E. F.; MIGUEL, A. *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia*. Salvador: Arcádia, 2007.

NOVINSKY, A. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Inquisição: prisioneiros do Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

OLIVAL, F. *As ordens militares e o estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

SANTOS FILHO, L. *Uma comunidade rural do Brasil Antigo (aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

SANTOS, M. R. A. *Fronteiras do sertão baiano: 1640-1750*. 2010. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo, 2010.

SANTOS, S. M. S. Uma família cristã-nova portuguesa na Bahia setecentista. In: GORENSTEIN, L.; CARNEIRO, M. L. T. (org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas: FFLCH/USP, 2002. p. 145-174.

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

SOUZA, G. M. B. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários na Bahia colonial*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

TORRES, J. V. Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 40, p. 105-135, out. 1994.

VASCONCELOS, A. *As vilas do ouro: sociedade e trabalho escravista mineradora (Bahia, século XVIII)*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2015.

PARTE II

UM IMPÉRIO ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE

Capítulo 4

Séculos VII-XIX: Imagens da Arte Caligráfica Islâmica do Magreb ao Brasil. Da Tristeza à Esperança do Paraíso

Joseph Abraham Levi 士博善祖雷

A influência corânica fez da caligrafia a arte mais importante de todo o mundo islâmico. Encontramos os seus traços em cada século da história islâmica e em qualquer ramo da produção artístico-literária muçulmana (AL-FARUQI, I. R.; AL-FARUQI, L. L., 1986, p. 356-357).

Este estudo tenciona traçar a continuidade das imagens da arte caligráfica islâmica do Magreb ao Brasil¹ através de documentos que salientam a importância para os escravos muçulmanos, cripto-muçulmanos ou filomuçulmanos de poderem continuar esta tradição milenária em solo brasileiro apesar das condições precárias e das duras repercussões impostas pela Coroa portuguesa (1500-1822) e, depois da independência, pelas autoridades imperiais (1822-1889) e republicanas (1889-) brasileiras.

Em particular, concentrar-nos-emos no aspeto místico-caligráfico das palavras e dos versículos corânicos os quais – escritos em momentos

¹ Na verdade, podemos falar do Brasil só a partir do ano de 1775. Antes desta data a América Portuguesa encontrava-se dividida em dois Estados, o Maranhão e o Brasil, este último a abranger o resto do território sob posse portuguesa.

de grande desespero, nomeadamente, em cativo em **دَارِ الْحَرْبِ** *Dār al-Harb*, ou seja, em “terra do inimigo do Islão” –, deram impulso a estes **مُجَاهِدُونَ** *mujāhidūna*² africanos e afro-brasileiros para continuar a lutar e, em caso de derrota física nesta vida, esperar por uma recompensa eterna no Paraíso.

I

Neste estudo concentrar-nos-emos na exegese dos supracitados documentos e *suras* (mais propriamente **سُور** *suwar*)³ do *Alcorão* escritas em árabe ou em caracteres árabes por escravos e libertos muçulmanos e (semi)-islamizados no Salvador da Baía antes das famosas insurreições de 1835, mais precisamente, a série de levantes sucedidos entre o espaço a cobrir um período de mais de cinco lustros: 1807-1835.

Analisaremos conteúdo, estilo, grafia, língua de composição, assim como as razões histórico-religiosas ligadas a este fenómeno. Particular destaque será dado à caligrafia e como esta, de antigo cunho magrebino/sariano, conseguiu evoluir no Brasil tendo, por força dos acontecimentos históricos, um dinamismo espiritual ímpar a impulsionar os fiéis muçulmanos a lutarem até ao fim, pois a derradeira recompensa ser-lhes-ia dada no Além, no Paraíso.

Sob o ponto de vista artístico-caligráfico, o mundo islâmico pode ser dividido por sete sub-regiões ou áreas, nomeadamente:

- i. o Magreb **المَغْرِب**, ou seja, Marrocos **المَغْرِب**, o Sara Ocidental **العَرَبِيَّة** **الثَّوْنِس**, a Mauritània **مُورِيْتَانِيَا**, a Argélia **الْجَزَائِر**, a Tunísia **الثَّوْنِس**, a Líbia **لِيْبِيَا** e a antiga *al-Ándalus* **الأَنْدَلُس**;

² **مُجَاهِدُونَ** *Mujāhidūna*, ou seja, combatentes/lutadores em prol da **جِهَاد** *jihād* – jihad ou jihade em português, com o sentido originário de “esforço”, outrora e erroneamente denominada “guerra santa” –, portanto, também revolucionários antiesclavagistas, lutadores, soldados, aqueles que “fazem o esforço”, em Árabe, o **جِهَاد** *ijtihād*, para purificar e obliterar qualquer forma de impureza ou para chegar a uma solução verídica. Nesta última aceção o *ijtihād* é geralmente usado pelos estudiosos, os **عُلَمَاء** *‘ulama*’, para derivar normas jurídicas de ambos o *Alcorão* **الْقُرْآن** e os **أَحَادِيث** *Ahadith* do Profeta Maomé. Durante este processo os “diligentes” que adotam e seguem as condutas de vida religiosa e secular diretamente dos textos sagrados são de facto denominados **مُجَاهِدُونَ** *mujāhidūna*, literalmente, “aqueles que fazem o esforço”.

³ *Suras*: em Árabe, *surah* **سُورَة**, plural **سُور** *suwar*. O *Alcorão*, **الْقُرْآن** *Al-Qur’an*, literalmente, “recitação”, divide-se em 114 capítulos ou *suras*.

- ii. o *Mashriq* المشرق, ou seja, a região “oriental” do mundo muçulmano;
- iii. o Sudão السُّودَان, a abranger zonas sarianas e subsarianas, de língua árabe e não, onde o Islão teve/tem uma grande influência;
- iv. a Turquia;
- v. o Irão e a Ásia Central;
- vi. o sub-continente indiano, a incluir as zonas islâmicas da Índia, o Paquistão e o Bangladesh;
- vii. a Ásia Oriental, a cobrir a Malásia, a Indonésia, a área meridional das Filipinas e partes da China (AL-FARUQI, I. R.; AL-FARUQI, L. L., 1986, p. 354-356).

Figura 1: Caligrafia islâmica



Fonte: Elaborada pelo autor.

Com a expansão do Islão fora da Península Árabe após a morte do Profeta Maomé (570-632), seguida pela conversão de uma multidão de gentes, o Árabe – por ser a língua sagrada do **أَلْقُرْآن** Alcorão e dos **أَحَادِيث** *Abādith* do Profeta Maomé –, fora adotado por povos pertencentes às demais línguas, raças, etnias e culturas com as quais os Árabes tiveram contacto, quer pacífica quer belicosamente.

A caligrafia em caracteres árabes é uma faceta fundamental da arte islâmica, sobretudo graças ao facto de se encontrar estritamente ligada ao livro sagrado, o Alcorão. Se considerarmos o facto de que no Islão ortodoxo (sunita) – assim como no Judaísmo e, depois da Reforma (1517), também em inúmeras denominações protestantes –, a representação e adoração de imagens de seres vivos é estritamente proibida, não é de admirar então que desde os primórdios a caligrafia muçulmana tenha tido um papel proeminente nas artes decorativas de todos os Muçulmanos, servindo de meio artístico para representar e decorar rezas – quase sempre extrapoladas das *suras* corânicas mais conhecidas e/ou emblemáticas –, mesquitas, edifícios públicos, casas particulares, palácios, tapetes, capas de livros e textos de utilidade pública, tumbas e até amuletos. Devido à ausência de formas viventes na arte muçulmana (principalmente sunita), a caligrafia zoomórfica encontra-se assim muito desenvolvida em muitas áreas do mundo islâmico, onde animais, plantas e flores são na realidade formas alongadas e modificadas dos caracteres árabes.

Como visto supra, a arte caligráfica islâmica, mesmo se universal e encontrada com muitas das mesmas características em todos os espaços onde o Islão fora levado – quer com a espada quer com as especiarias e o comércio caravaneiro –, pode geralmente ser dividida por onze áreas geográficas, da Península Ibérica e Marrocos à Indonésia, passando pelas Américas. Ora, esta divisão é puramente convencional e, obviamente, podemos encontrar características de uma ou de uma outra classe numa outra sessão.

As divisões regionais são: o الأندلسي *Andalusi*, o فاسي *Fasi*, o القَيْرَوَانِي *Qayrawāni*, o المغربي *Maghribi*, o السُودَانِي *Sudāni*, o دِيمَانِي *Dimāni*, o كُوفِي *Kūfi* Oriental, o شِكْسْتَه نَسْتَعْلِيْق *Shekasteh Nasta'liq*, o الصِيْنِي *Sīni*, o نَسْتَعْلِيْق *Nasta'liq*, e o جَاوِي *Jāwī*.

Além destes estilos também encontramos cinco escritas as quais, de uma maneira ou outra, podem ser consideradas como pan-islâmicas, isto é, encontram-se em todos os territórios onde o Islão tem ou tivera uma presença religiosa, cultural e/ou de comércio. Estes estilos são: o كُوفِي *Kūfi*, o نَسْخِي *Naskī*, o ثُلُث *Ṭulṭ*, o كُوفِي *Kūfi* ornamentado e o

كوفي *Kūfi* entrelaçado (AL-FARUQI, I. R.; AL-FARUQI, L. L., 1986, p. 354-357).

Com muita probabilidade a escrita em caracteres árabes e, com ela, a tradição dos estudos árabo-islâmicos – nas várias línguas locais assim como em árabe clássico – no Sudão Ocidental deveria remontar ao período da dinastia dos *Almorávidas*, (1056-1147). Muito certamente, será o resultado do derrota do antigo Império do Gana e da subsequente presença na região do Níger de *أَبُو بَكْرِ بْنِ عُمَرَ الْمُرَابِيتِ* *Abū Bakr ibn ‘Umar al-Murābit*, sucedida entre 1078-1082 da Era Vulgar, ou seja, entre 471-478 A.H. Com certeza absoluta sabemos que *Abū Bakr* passara os anos 463-465 A.H. no Sara e, depois de uma breve visita ao Magreb, voltara ao Sara onde passara o resto da sua vida, isto é, a quinzena entre 465-480 A.H. As referências que nos permanecem falam de contactos entre *الأندلس* *al-Ándalus* – Península Ibérica sob posse muçulmana (da quase totalidade à quase inexistência), 711-1492 – e a região do Níger já a partir das primeiras décadas do ano 1100. Devido a estes liames político-culturais com *al-Ándalus*, resulta óbvio, então, que a tradição escolar desta área geográfica da África Ocidental ressinta da influência magrebina e, a retroceder ainda mais no tempo, daquela andaluza. Assim como nestas duas últimas zonas, também na região do Níger o *فقه* *fiqh* (Direito Muçulmano) é o objeto de estudo mais escolhido pelos estudiosos muçulmanos. Além disso, a escola de lei com mais adeptos é, sempre a seguir a tradição andaluzo-magrebina, aquela *malikita*. Tais convicções, conservadoras e ortodoxas, são uma característica da literatura africana islâmica, seja esta escrita em Árabe seja esta expressa nas línguas e nos dialetos locais⁴.

À luz de alguns alcorões dos séculos XVI-XVII provenientes de Bornu – onde encontramos uma escrita forte e angular cúfica e de outros tantos alcorões escritos posteriormente, no estilo *‘Ajami*, assim como de algumas inscrições tumbais de Gao, datadas 1100 –, podemos dizer, então, que a escrita em caracteres árabes da África Ocidental deriva o seu estilo do originário *إفريقي* *Ifriqī*, comumente usado no norte de África, inclusive o Magreb, até ao advento dos supracitados *Almorávidas*. Na

⁴ Vejam-se, entre outros: TIMBUKTI (1913, p. 332-333); BIVAR e HISKETT (1962, p. 105-106) e SANTILLANA (1925-1938).

Ibéria muçulmana, *al-Ándalus*, os *Almorávidas* gradualmente modificaram o seu estilo, rendendo-o mais suave, mais maleável. Devido à emigração e à subsequente expulsão de muçulmanos ibéricos, o norte de África recebera uma completa transformação estilística a qual, inevitavelmente ultrapassara o Sara para chegar à África Ocidental, talvez depois da conquista marroquina de 1590. Com o passar do tempo, estamos já no século XVIII, também encontramos influências orientais, ou seja, egípcias, as quais afetaram mais uma vez os vários estilos pan-africanos.

O *corpus* da jihade dos Fulani encontra-se escrito no estilo denominado **جِهَادِي** *Jihādī*, isto é, aqueles [homens] que fizeram parte da jihade. Devido aos contactos com o Egito e o resto do mundo islâmico, sobretudo “além-confines” de África, esta escrita denuncia uma forte influência levantina. Mais tarde, nos ambientes culturais de Sokoto, desenvolveu-se um outro tipo de escrita, denominada **تَابِع** *Tabī‘ī*, ou seja, “a dos sequazes”⁵.

Sobre as origens do estilo **عَجَمِي** *Ajamī* na Nigéria podemos dizer que as línguas hauça e fulani começaram a ser escritas com o alfabeto árabe durante o fim do século XVII. A este respeito podemos ver, por exemplo, os muitos poemas escritos em ambas as línguas, compostos pelo *Shehu Usuman don Fodio* (1754-1817), e os membros da sua família. *Shehu*, isto é, **شَيْخ** *shaiikh*, xeque, passou a ser sinónimo do seu nome ao invés de simbolizar o cargo que o título lhe conferia, sobretudo à sua posição de líder duma das confrarias sufis a fundo místico com raízes corânicas, isto é, a **القَادِرِيَّة** *qādirīyyah*.

II

No Sudão Ocidental existiam e ainda existem hoje confrarias religiosas sufis, geralmente denominadas *qādirīyyah* ou **الطَّرِيقَةُ التَّجَانِيَّة** *Tariqah al-Tijāniyyah*. A sua contrapartida no leste africano é a **الطَّرِيقَةُ** *tariqa*⁶.

⁵ Vejam-se, entre outros: BIVAR (1968, p. 3-15); ZOGHBY (1978, p. 190).

⁶ Vejam-se, entre outros: BIVAR (1961, p. 235); BOVILL (1958, p. 225-232); HUNWICK (1997, p. 211-12).

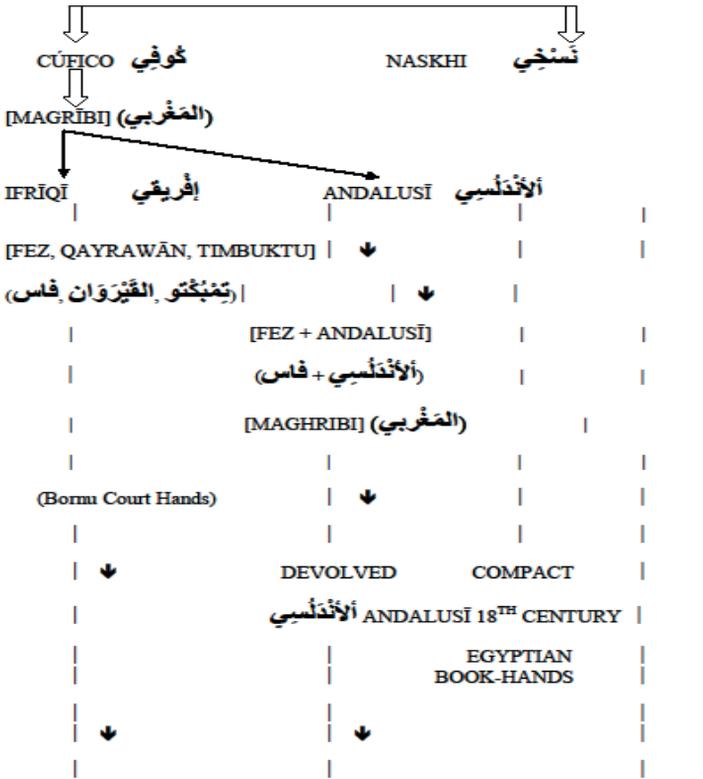
Apesar de ter um nome haúça, *Usuman don Fodio* era porém de etnia Fulani. O seu nome em Fulani era *Usumanu Bi-Fodye*; em Árabe, ao invés, como podemos observar dos muitos manuscritos à nossa disposição, era **عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ سَلِيحِ بْنِ عَبْدِ بْنِ حَرْوَانَ التَّكْرُورِي الْمَلِكِي الشَّعْرِي** *‘Uthmān bin Muḥammad bin ‘Uthmān bin Salīh bin Muḥammad bin Harūn al-Takrūrī al-Malīkī al-Sha‘arī*, também conhecido pela alcunha de **ابن فُدي** *ibn Fudī*, com os epítetos de **نُورُ الزَّمَانِ** *Nūr al-Zamān*, “A Luz do Tempo” e **مُجَدِّدُ الْإِسْلَامِ** *Mujaddid al-Islām*, “O Reformador Religioso do Islão” (BIVAR; HISKETT, 1962, p. 104).

De facto, *Shehu Usuman don Fodio* fora o inovador ou mais precisamente, o fundador do Império Fulani: “Shehu Dan Hodio [...] at the beginning of the nineteenth century, starting life as an itinerant Fulani ‘marabout’, became the Priest Ruler of the countries between the Niger and Bornu – the future Hausaland States” (PALMER, 1914, p. 407).⁷

Voltando ao estilo em caracteres árabes, a seguir oferecemos o esquema apresentado por Bivar na sua *Table to Illustrate the Transmission of Varieties of Arabic Script in West Africa*, com a óbvia inserção da etapa Malê para o Brasil, da introdução das subcategorias [*Magribi*] – a qual, como visto há pouco, é comumente usada para representar o estilo ocidental da escrita em caracteres árabes, quaisquer sejam as línguas em questão, das várias variantes berberes às miríades de línguas sudanesas – e da repartição tripartida da subcategoria *Ifriqi* em: **فَاس** *Fās*, **القَيْرَوَان** *Qayrawān* **تَمْبُكْتُ** *Tambuktu*. Para o público arabófono, onde isto foi possível, também escolhemos inserir os termos no original árabe para as passagens de uma etapa para a outra ficarem mais claras:

⁷ Vejam-se também: BIVAR (1960, p. 203); BROCKELMANN (1937-1949, v.2, p. 894); HISKETT (1957, p. 550); KENSDALE (1955, p. 163); KENSDALE (1956, p. 78); PALMER (1914, p. 407-414); VAJDA (1950, p. 230-231).

Figura 2: Transmissão da escrita em caracteres árabes do Magreb à África Ocidental e daí às Américas⁸.



Fonte: Elaborada pelo autor.

Como podemos imaginar, aprender a arte caligráfica é uma arte que requer tempo, paciência e muita perícia, além de devoção religiosa e profundos conhecimentos corânicos. Em outras palavras, a caligrafia é de facto a arte de escrever orações; portanto, é uma arte sagrada que só podemos iniciar depois de termos efetuado o **الْوُضُوءُ** *wudu'*, o rito de purificação antes das cinco rezas jornaleras. Assim como no resto do mundo semítico, também em Árabe tudo aquilo relacionado com Deus é

⁸ Pauta baseada na tabela de BIVAR (1968, p. 13). Vejam-se também: BIVAR (1959, p. 324-349); GIBB (1960, v. 1, p. 113-114); BOWORTH, VAN DONZEL, LEWIS e PELLAT (1960-1986, v.1, p. 163-164); AL-FARUQI e AL-FARUQI (1986, p. 354-377); KENSDALE (1955-1958); TRAINI (1966-1973, v. 1, p. 38; 1112-114; 176; v. 2, p. 25; 893;1014; 1055; v. 3, p. 1230; 1298; 1498).

sagrado e não pode ser destruído; daí o uso em algumas partes do mundo islâmico de guardar quaisquer vestígios onde apareçam as palavras de Deus. No Sudão Ocidental, por exemplo, existia e existe hoje o hábito de beber a tinta do texto sagrado ao invés de apagá-los permanentemente para depois escrever mais textos sagrados em tábuas ou tabuleiros. A crença era que a tinta tinha poderes mágicos para prevenir doenças e outros malefícios. Este uso foi transportado pelos escravos muçulmanos para as Américas. O Brasil não é uma exceção.

III

Além do Alcorão e dos *Ahādīth* do Profeta Maomé, os fiéis interessados em seguir uma carreira político-religiosa podem-se dedicar à exegese do Alcorão (تَفْسِير *tafsīr*) e ao Direito Muçulmano (فِقْه *fiqh*) entre as demais áreas de estudos religiosos, filosóficos e jurídicos islâmicos.

As ciências islâmicas abrangem, entre outras: (a.) اَلصَّرْفُ *al-Sarf*, (Gramática); (b.) فِقْه *fiqh* (Direito Muçulmano); (c.) عِلْمُ الْفَلْسَفَةِ *Ilm al-Falsafah* e/ou كَلَام *Kalām* (Filosofia); (d.) عَقِيدَةٌ *Aqīdah* (Teologia). Todas fazem parte da اِيْمَان *Īmān* (Fé Interior) e da عَقْل *Aql* (Razão) as quais, por sua vez, têm dois alvos principais: a procura do عِلْم *Ilm* (Saber) e a derradeira derrota da جَاهِلِيَّة *jāhiliyyah* (Ignorância) esta última a fonte de todos os erros humanos:

From an Islamic perspective, it could be said that ignorance is our true foe and that knowledge is our only true need, for when applied and lived, knowledge provides all that is necessary to overcome our spiritual, moral, emotional, and even physical decrepitude (LUMBARD, 2004, p. 39).

A prática de escrever uma língua em caracteres árabes, comum em todos os lugares onde o Islão é ou fora a religião dominante, é designada عَجْمِي *Ajamī*, em português aljamia – do árabe *Ajamīyyah* عَجْمِي, “persa” ou “estrangeiro” que fala uma língua “incompreensível”, dado que o primeiro povo com o qual os árabes muçulmanos tiveram contacto fora de facto

o povo persa⁹. O termo aljâmia é usado para designar não só uma língua do antigo ou atual mundo muçulmano escrita em caracteres árabes mas também que contém interferências lexicais e, por vezes, morfo-sintáticas oriundas da língua árabe. Todas as línguas que tiveram um contacto direto ou indireto com o mundo muçulmano mostram assim um leque sortido de empréstimos lexicais do Árabe e, através deste último, de outras línguas – como no caso do **فارسی** Fārsī (Persa) e do Turco **عثمانی** Osmanlī¹⁰ –, as quais, devido ao seu estatuto sociopolítico e cultural elevado, influenciaram consideravelmente a língua árabe.

Obviamente a maioria da população muçulmana seguia os preceitos básicos da Lei Islâmica, como as rezas obrigatórias¹¹, a recitação e a leitura de algumas curtas *suras* do Alcorão mais populares e alguns excertos de *suras* extensas do Alcorão.

Contudo, o domínio da língua árabe por parte destas populações não-árabes, porém muçulmanas ou talvez islamizadas, era muito básico ou até quase inexistente. Os estudiosos, ao invés, apesar das suas línguas maternas, eram fluentes no idioma sagrado, pois uma vida dedicada aos estudos islâmicos implicava um conhecimento adequado da língua árabe, sobretudo sob o ponto de vista linguístico-filológico, doutrina esta indispensável para efetuar qualquer tipo de investigação religiosa, filosófica e jurídica.

IV

The history of Islam in America begins in the context of rivalries and encounters of the Atlantic world that shaped the [Americas]. The presence of Muslims [...] dates back to the earliest arrivals of Europeans in the Americas (Bassiri, 2010, p. 1).

⁹ O Império Sassânida capitulou em 644, pondo assim fim à Dinastia Sassânida (224-651) e contribuindo ao gradual declínio do Zoroastrismo na antiga Pérsia.

¹⁰ Do árabe **عثمانی** *‘uthmāniyyah*, nomeadamente, turco otomano escrito em aljâmia durante grande parte do Império Otomano (ca. 1288-1922).

¹¹ No Islão sunita os **الأركان الإسلام** *Arkān al-Islām* (Pilares do Islão) são: 1. a **شهادة** *Shahada* (testemunho da Unicidade de Deus); 2. a **صلاة** *Ṣalāt* (Reza), cinco vezes por dia; 3. o **صوم** *Ṣawm* (jejum); 4. a **زكاة** *Zakāt* (esmola); 5. a **حج** Hajj (Peregrinação). Por sua vez, a *Ṣalāt* divide-se assim em: 1. **صلاة الفجر** *Ṣalāt al-Fajr* (reza do amanhecer); 2. **صلاة الظهر** *Ṣalāt al-Zuhr* (reza do meio-dia); 3. **صلاة العصر** *Ṣalāt al-‘Aṣr* (reza da tarde); 4. **صلاة المغرب** *Ṣalāt al-Maghrib* (reza da tarde, depois do pôr do sol); 5. **صلاة العشاء** *Ṣalāt al-‘iṣā’* (reza da noite).

Com a chegada das primeiras caravelas ao Novo Mundo a língua árabe e o Islão começaram a ter uma presença, se bem que mínima, nas vidas dos colonos europeus no continente americano, das colónias anglo-americanas ao Brasil, passando pelas Caraíbas e as demais áreas geográficas do Novo Mundo. Apesar de não terem tido um papel na colonização das Américas os Muçulmanos encontravam-se completamente envolvidos nas transações comerciais e nas vicissitudes políticas que contribuiram à formação de um novo espaço, nomeadamente, o mundo atlântico com ligações a todos os continentes:

These individuals belonged to a complex social and cultural environment. They were at once immersed in rituals and customs primarily rooted in Africa and connected to global Muslim networks of trade, diplomacy, and scholarship. [...] the majority of them belonged to cultures that embraced literacy, scholarship, calligraphy, poetry, and Sufism, the mystical branch of Islam in which Muslims cultivate a closer, intimate relationship with God (Curtis IV; Mian, 2010, v. 1, p. 19).

Aos alvares do século XVI o Atlântico começou a unir não só o Novo Mundo com a Europa e África (o famoso triângulo mercantil), mas também o aproximou ao continente asiático e às ilhas dos Pacífico, como, por exemplo, a Índia e as Filipinas. Desde as “descobertas” europeias do Novo Mundo, então, o Islão, sobretudo de uma maneira indireta, tem entrado a fazer parte das vidas das novas culturas estabelecidas pelos colonos europeus no continente americano assim como das culturas autóctones.

Obviamente a condição de cativo impedira que estes africanos pudessem praticar todos os preceitos religiosos impostos pela lei islâmica, como, por exemplo, as rezas obrigatórias, o jejum durante o mês do Ramadão e/ou recitar partes do Alcorão e dos **أَحَادِيث** *Abādīth* do Profeta Maomé. Contudo, desde o século XVI até quase ao fim do século XIX escravos, libertos e seus descendentes em solo americano conseguiram manter vivas algumas das suas práticas religiosas, incluindo o desejo de poder expressar a sua fé através da escrita e da leitura (de partes) do Alcorão e dos *Abādīth* do Profeta Maomé em caracteres árabes.

V

Oriundos do Magreb e do Sudão Ocidental, os Muçulmanos entraram nas Américas como escravos ou servos dos colonos europeus. Todavia, segundo algumas tradições islâmicas, muitas das quais baseadas em textos, navegadores muçulmanos – do **الأندلس** *al-Ándalus* (a Península Ibérica) e do Magreb ao Sudão Ocidental – conseguiram chegar ao Novo Mundo muito antes de Cristóvão Colombo (1492), Nuno Álvares Cabral (1500) e dos irmãos Corte-Real (1500)¹².

Como podemos imaginar, a veracidade destes “descobertas” continua por ser apurada. A título de curiosidade, entre os demais, convém lembrar os seguintes relatos:

(a.) em 889, durante o reinado omíada do sétimo Emir de Córdoba, Abdullah ibn Muhammad al-Umawi (888-912), o navegador Khashkhash ibn Saïd ibn Aswād teria chegado a uma terra desconhecida voltando depois ao *al-Ándalus* (Península Ibérica) com tesouros provindos desta terra misteriosa além das Colunas de Hércules;

(b.) em 999, durante o reinado do terceiro califa de Córdoba, Hishâm II (976-1009), o navegador ibn Farrukh voltara ao *al-Ándalus* depois de ter tido contactos com Guanrigo, Rei das Canárias, e após a suposta descoberta de duas ilhas ao oeste das Canárias, nomeadamente, Caprária e Pluitana;

(c.) o geógrafo e cartógrafo al-Idrīsī (1099-1166), no seu **كِتَابُ نَزْحَةِ الْمُشْتَقِ فِي إِخْتِرَاقِ الْأَفَاقِ** *Kitāb nuḥḥat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq* (em Latim: *Opus Geographicum*), menciona que alguns navegadores muçulmanos teriam zarpado de **بُرْتُقَال** *Burtuqāl* (Portugal) para o Grande Mar ao seu Oeste onde teriam encontrado uma ilha com uma civilização;

¹² A pedido de D. Manuel I (1495-1521), Pedro (Pero) de Barcelos, João Fernandes Lavrador (1453-1501), os irmãos Gaspar (ca. 1450-ca. 1501), Miguel Corte-Real (ca. 1448-ca. 1502) e João Martins participaram na expedição ao Ocidente à procura de uma passagem ao continente asiático e, consequentemente, para determinarem se houvesse terras para reclamar no “grande oceano”. Vejam-se, entre outros: COELHO (1892, p. 123-152); GALVÃO (1944, p. 149); GOES (1566, f. 65-66); BERCHET (1892, pt. 3, v. 1, p. 87-152); RAMUSIO (1556, p. 417-424); BIGGAR (1903); COUTINHO (1950); HARRISSE (1892, p. 59-76); HOFFMAN (1961, p. 26-29); MORISON (1940, p. 68-72); OLESON (1964, p. 143-144); TAYLOR (1939, p. 48-52).

(d.) em 1291, durante o reinado do sexto sultão marinida, Abū Yaqūb Sidi Yūsuf al-Nasr (1286-1307), Zayn Alī ibn Fāḍil Māzandarānī teria chegado à Gronelândia e às Caraíbas;

(e.) em 1310 Abū Bakr II (1310-1312), nono mansa (imperador) do Império do Mali, teria organizado e liderado uma expedição de viagens marítimas às Terras do Ocidente (Novo Mundo);

(f.) em 1312, os Mandingas teriam chegado ao Golfo do México e daí teriam navegado pelo Rio Mississipi;

(g.) em 1324, durante a sua peregrinação a Meca, Mansa Musa (1312-1337), o grande imperador do Mali, teria comunicado ao sultão al-Nasīr al-Dīn Muhammad II (1309-1340) no Cairo que o seu irmão Abū Bakr II (1310-1312) teria empreendido duas viagens ao Oeste, para além do Grande Oceano, infelizmente nunca mais voltando da sua segunda viagem¹³;

(h.) o famoso historiador Ahmad ibn Yahyá ibn Fadl Allāh al-‘Umarī (1301-1349), no seu compêndio enciclopédico *مسالك الأَبْصَارِ فِي مَمَالِكِ الأَمْصَارِ* *Masālik al-Absār fī Mamālik al-Amsār*, descrevera nos pormenores as viagens dos sultões do Império do Mali às terras do outro lado do Grande Oceano.

VI

There have been several educated Mohammedan negroes imported [...] as slaves. They fell victims to the fortunes of war, and to the law of nations as established by themselves (Hodgson; London, 1857, p. 5).

A diversidade étnico-racial dos escravos muçulmanos no continente americano abrangia uma vasta área geográfica do Sudão Ocidental assim como da África centro-meridional, quer do lado atlântico quer do lado índico, se bem que desta última zona o número tenha sido mais exíguo. A maioria dos escravos oriundos do Sudão Ocidental era muçulmana ou pelo

¹³ Vejam-se, entre outros: AUSTEN e JANSEN (1996, p. 17-28); COOLEU (1841); LEVTZION (1963, p. 341-353); AL-MAS e A. SPRENGER (1841); AL-QŪTĪYAH e JAME (2009); AL-IDRĪSĪ (1990); AL-UMARĪ Ibn FADL e MUHAMMAD S. S. ‘AWFĪ. (1990); VĀLAH (2001); CAUVET (1930); HUYGHE (1992); VAN SERTIMA (1992, 1976); WUTHENAU (1975); WIENER (1920); WILKINS (1956).

menos fortemente islamizada; daí o seu alto grau de escolaridade ou talvez familiaridade com a língua árabe, escrita e falada. Convém lembrar que o Islão entrou no Sudão Ocidental e na Costa Oriental Africana, também conhecida como Costa Suaíli¹⁴, não através da espada, como no Egito e no Magreb, mas sim através de redes comerciais a unir o continente africano com o resto do mundo muçulmano, do Médio Oriente ao Sudeste Asiático, passando pelo mundo mediterrânico e pela Ásia Central.

No Novo Mundo a língua árabe acompanhou os escravos muçulmanos os quais a usavam sobretudo como meio de comunicação oral para, ora aberta ora secretamente, falar entre si, rezar e/ou recitar algumas *suras* do Alcorão. Contudo, não poucos foram os casos, em todo o Continente americano, em que os escravos muçulmanos conseguiram escrever partes destas rezas e/ou de *suras* corânicas ou até relatos de assuntos seculares, particularmente jurídicos ou pessoais, como no caso de biografias e especulações filosófico-teológicas. Se considerarmos o facto de que a maioria dos escravos africanos nas Américas era oriunda do Sudão Ocidental, onde o Islão era a norma (a prescindir do grau de adesão aos preceitos muçulmanos), não é de estranhar, então, que – apesar das conversões forçadas ao Cristianismo (entenda-se, o Catolicismo, o Anglicanismo e as demais denominações protestantes) ou dos batismos coletivos e simbólicos, e daí a conseguinte gradual “de-islamização” através das gerações – uma grande parcela destes escravos era e permanecia muçulmana ou pelo menos islamizada, guardando assim alguns dos preceitos islâmicos durante muitos anos, sobretudo devido às constantes

¹⁴No início do século X a Costa Oriental Africana começou a ser habitada por povos de origem banta, apesar de estes últimos já se terem miscigenado com mercantes árabes e persas residentes ao longo da costa. Esta nova cultura, com raízes no grande ceppo etnolinguístico banto, seria de facto o ramo setentrional dos Bantos Orientais (semi-) islamizados – mais tarde com contribuições étnico-linguístico-raciais de outros grupos oriundos do Sudeste Asiático, como no caso dos Indianos, Paquistaneses e Indonésios – que irá ser denominado Suaíli, do árabe *سواحل Sawāḥil*, nomeadamente, “povo da costa”. Foram de facto os Suaílis, juntamente com os mercantes árabes e persas a residirem nesta área, que construíram e fundaram a miríade de cidades-estados ao longo da costa oriental africana e nas ilhas adjacentes, de Mogadíscio até ao centro-norte de Moçambique, como no caso de Chisimayu (Kisimayo), Pate, Manda, Lamu, Malinde, Kilifi, Mombasa, Pemba, Tanga, Zanzibar, Pangani, Mwera, Bagamoyo, Dar-es-Salaam, Mafía, Kilwa (Quíloa), Lindi, Mtwara, Sudi e Sofala, para mencionar os centros mais proeminentes. Pate e Quíloa eram de facto pequenos sultanatos independentes, este último de origem shirazi, apesar de também ter uma população muito heterogénea.

ondas de “importação” de escravos oriundos do Sudão Ocidental e, em medida menor, da Costa Oriental Africana.

Mesmo os casos de “óbvia” assimilação e conversão – sincera ou não – ao Cristianismo (como mencionado supra, de matriz católica, anglicana ou protestante) revelam o alto grau de escolaridade destes escravos assim como o seu nível de assimilação à cultura dominante. Famoso é o caso do escravo mandinga London a trabalhar em uma plantação da família Maxwell em Savannah, no hodierno Estado da Geórgia dos Estados Unidos da América.

A 13 de outubro de 1857 o ilustre estudioso e diplomata William Brown Hodgson (1801-1871) dera uma comunicação sobre o supracitado London e o uso deste último do alfabeto árabe para escrever partes da Bíblia em Crioulo de base lexical inglesa (o *patuá*). Além disto, London parece ter escrito em *patuá* um livro de cânticos protestantes registados em caracteres árabes, infelizmente hoje perdido:

[...] it is the only attempt ever made by a native African Mohammedan, to use the letters of the Koran, the first book of his religious instruction, in transcribing the Gospel, the book of his second instruction and conversion, and in the adopted dialect of his land of captivity (Hodgson; London, 1857, p. 1).

A exatidão e fidelidade de London em escrever em caracteres árabes, por esta última ser a língua do sagrado Alcorão, levava-o a usar os signos diacríticos das vogais, desnecessários para os falantes de árabe ou de qualquer língua semítica mas sim necessários a fim de que se haja certidão do significado da palavra de Deus. Na sua transcrição de partes da Bíblia London também usara os signos diacríticos em torno dos caracteres árabes para indicar as vogais: “[...] the vowel points [...] London was accustomed to use them, in making copies from the Koran, with the same reverential sentiment, he used the vowel points, in copying the Bible of his adopted religion” (HODGSON; LONDON, 1857, p. 9).

A seguir transcrevemos um excerto do Evangelho escrito em transcrição fonética do Crioulo de base lexical inglesa, do original escrito em caracteres árabes, falado pelos africanos e, sobretudo, pelos descendentes de africanos nascidos em terras americanas:

Fas chapta of jon.	[First chapter of John.]
Inde beginnen wasde wad;	[In the beginning there was the Word.]
ande Wad waswid God,	[and the Word was with God,]
and wad was Gad ¹⁵ .	[and the Word was God.]

A narração dos escravos “assimilados” era ora acompanhada por excertos bíblicos ora por relatos biográficos sobre a vida e as vicissitudes padecidas por escravos e libertos por mãos dos seus donos e/ou da população local. Vale a pena recordar o facto de que a única escolaridade era aquela adquirida em um ambiente muçulmano (em caracteres árabes) obtida em solo africano antes da captura, ou seja, antes que pudessem estudar nas *مَدْرَسَات* *madrasāt* (escolas corânicas) nos diversos centros islâmicos espalhados pelo Sudão Ocidental e a Costa Oriental Africana.

Se bem que muitos mal soubessem ler e escrever em Árabe, havia certamente um número considerável de fiéis, “conversos” e/ou cripto-fiéis que dominava a língua árabe e que portanto conseguira escrever/recriar de memória não só versículos (آيَات *āyāt*) ou pequenos capítulos (*suras*) do Alcorão mas que também fora capaz de escrever outros documentos, religiosos e não, como no caso analisado supra, incluindo textos jurídicos, em Árabe e/ou em outros idiomas, quase sempre escritos em caracteres árabes.

VII

No Novo Mundo de expressão inglesa os documentos escritos por escravos muçulmanos ou que se referem a estes últimos e à sua capacidade de saber ler e escrever em Árabe e/ou em caracteres árabes remontam às terceira década do século XVIII, sendo os últimos da metade do século XIX.

¹⁵ “Primeiro capítulo de João. No início existia o Verbo; e o Verbo estava com Deus; e o Verbo era Deus” [tradução do autor] (HODGSON; LONDON, 1857, p. 10).

De 1768 é um pequeno manuscrito de alguns fólhos onde se encontram escritos em Árabe os seguintes capítulos do Alcorão: 1 سُورَةُ الْفَاتِحَةِ *Sūrah al-Fatība* (primeiro capítulo/capítulo de Abertura/Introdução), 110 سُورَةُ النَّصْرِ *Sūrah al-Naṣr* (capítulo do Auxílio), 112 سُورَةُ الْإِخْلَاصِ *Sūrah al-Ikhlāṣ* (capítulo da Unidade), 113 سُورَةُ الْفَلَقِ *Sūrah al-Falaq* (capítulo do Nascer do Dia) e 114 سُورَةُ النَّاسِ *Sūrah al-Nās* (capítulo dos Homens). Estas *suras* foram escritas por um escravo de Georgetown, burgo localizado no futuro Estado da Carolina do Sul, EUA, pertencente ao Capitão David Anderson (1801-1871), eminente linguista e diplomata¹⁶.

Artigos publicados em jornais, revistas e boletins religiosos (anglicanos e das demais denominações protestantes), assim como entradas em registos de plantações, no *American Colonization Papers*¹⁷ e em livros de mais diferentes proveniências, são o palco onde escravos e alforriados se lembram do Islão, da sua terra natal e descrevem as suas vicissitudes no Novo Mundo ou em outros lugar do orbe (como no caso da Europa e de regressos ao continente africano). Os Europeus e os colonos europeus do Novo Continente, ao invés, observam a clareza dos relatos sobre a terra natal destes escravos muçulmanos, o fervor da sua fé e a capacidade de saber ler e escrever em Árabe não só partes do Alcorão e outras obras relacionada ao Islão, mas também trabalhos de cariz político-social como, por exemplo, os de pedidos de alforria.

VIII

[...] a feeble wave of Mohammedanism and Koranic letters once reached these shores, from Africa, bearing with it some humble captives, and then sunk in the moving sands (Hodgson; London, 1857, p. 11).

Nas fileiras dos escravos capturados no Sudão Ocidental e zonas limítrofes havia de facto estudiosos, professores, juristas e homens

¹⁶ Vejam-se, entre outros: HODGSON e LONDON (1857); HODGSON (1830); HODGSON, SIDI e HATTERSLEY (1833); BRYSON (1979).

¹⁷ Entre as demais publicações do *American Colonization Papers*, veja-se, por exemplo: FORCE e CLARKE (1837).

religiosos com profundo conhecimento dos preceitos islâmicos, da Filosofia à Religião, passando pela Gramática Árabe, Jurisprudência Islâmica, Matemática e Astronomia.

Nomes como Ayūba ibn Suleimān Diallo, também conhecido por Jobben Solomon (ca. 1701-ca. 1773)¹⁸, Abdūl Rahmān Ibrahīm Sori (1762-1829), Lamén Kebe (ca. 1765-?)¹⁹, Bilāli Muhammad (ca. 1770-1857), Salih Bilāli (1770-1846) e Omar ibn Saïd (1770-1864) nas antigas colônias anglo-americanas/nos futuros Estados Unidos da América, por exemplo, são aqueles que mais se destacaram entre os restantes que, infelizmente, ficaram anónimos, não registados ou esquecidos pela História, quer voluntária quer involuntariamente.

A autobiografia de Ayūba, um homem de origem nobre, muito religioso e cumpridor dos preceitos islâmicos, é talvez uma das primeiras biografias de escravos no Novo Mundo²⁰. De Ayūba também nos restam três cópias do Alcorão, algumas cartas e um mapa da sua terra natal (GRANT, 1968; MOORE, 1755). A sua religiosidade fora de facto a força motriz que o impulsionara a fazer de maneira que a justiça fosse sempre salvaguardada. Eis o que nos dizem a seu respeito William Hodgson e London, o seu escravo mandinga:

In the early part of the last century, Prince Job, a Mohammedan Foolah, was liberated at Annapolis, Maryland, and sent back to his own land by the British Government. Being a man in authority, he very soon adopted measures to avenge the wrongs which he had endured in captivity (Hodgson; London, 1857, p. 6).

Originário de Timbo, na hodierna República da Guiné, e provavelmente educado para ser um religioso muçulmano ou talvez um comerciante transariano, Bilāli (anglicizado em Belali Sullivan) fora escravo primeiro nas Bahamas e depois no Estado norte-americano da Geórgia. Bilāli, que dominava a língua árabe e tinha um profundo conhecimento

¹⁸ A autobiografia de Ayūba, escrita em 1734, é talvez a melhor fonte de informação sobre a vida destes muçulmanos africanos no Novo Mundo durante os primeiros três séculos de colonização europeia.

¹⁹ Veja-se, entre outros: AUSTIN (2006).

²⁰ Vejam-se, entre os demais: BLUETT (1734).

do Alcorão, deixou-nos um pequeno manuscrito de treze páginas escritas em Árabe, sobre a jurisprudência muçulmana, hoje usado em diferentes escolas corânicas do Sudão Ocidental²¹.

Oriundo do Futa Toro, no hodierno Senegal, Said, também conhecido por Uncle Moreau e Prince Omeroh, foi um grande estudioso o qual nos deixou, além da sua autobiografia, importantes obras de cariz histórico-teológico, quase sempre escritas em Árabe, incluindo uma tradução de partes da Bíblia em Árabe e, sempre em Árabe, transcrições do Alcorão. Apesar de publicamente ter abraçado o Cristianismo, Said nunca parece ter abjurado da sua fé muçulmana²². De facto, uma carta escrita em Árabe também contém: “[...] sentences from the Koran, and at the end of it is a drawing, rudely executed, possibly an attempt at the plan of some building which Moreau had seen in his own country, followed by some cabalistic sentences [...]” (POST, 1869, p. 130).

Originário do FutaJallon, Lamén Kebe era um estudioso e professor em uma escola corânica de Kebe. Capturado em 1804, Kebe passara trinta anos nos Estados norte-americanos do Alabama, da Geórgia e da Carolina do Sul. Libertado em 1834, depois de um ano conseguira voltar à sua terra natal onde continuara a sua investigação de textos religiosos. De Kebe sobrevivem, entre as demais, obras sobre a **عَقِيدَة** *Aqidah*²³, o **فقهه** *fiqh* (Direito Muçulmano), a **سيرة رسول الله** *Sirat Rasūl Allah* (A Vida do Profeta Maomé) e o **تفسير** *Tafsir*²⁴.

De Abdūl Rahmān Ibrahīm Sori – filho de um famoso régulo muçulmano fulani – sobejam, além de cartas aos seus familiares e algumas *suras* do Alcorão, manuscritos em Árabe de carácter religioso assim como sobre a sua vida. Capturado em 1788 Sori permanecera em cativeiro durante oito lustros. Em 1828 fora enviado à Libéria; contudo, nunca conseguira

²¹ Vejam-se, por exemplo: GREENBERG (1940, p. 372-375); AL-AHARI, AGA, SULAIMAN, SAID, SAID e SALIQ (2006); JOYNER *et al.* (1986).

²² Vejam-se, entre outros: PARRAMORE (2000, p. 127-150); SAID e ALRYYES (2011); AUSTIN (1984); POST (1869, p. 129-133).

²³ **العقيدة** *al-Aqidah* – artigo de fé, dogma ou doutrina – é a opinião de um eminente estudioso/teólogo, o **فقهاء** *fuqaha*, ou seja, o legista, e os **علماء** *ulamāh*, os eruditos. *Al-Aqidah* é portanto a ideologia [oficial] ou a convicção religiosa de um determinado grupo religioso, é a voz da comunidade islâmica de um determinado lugar, a **أمم** *ummah*.

²⁴ **تفسير** *Tafsir*: exegese corânica efetuada por um **مفسر** *mufassir*, plural **مفسرون** *mufassirūna*.

voltar à sua terra natal. Como fizeram muitos escravos muçulmanos em solo americano, Sori fingira a conversão ao Cristianismo, vivendo uma vida de cripto-muçulmano durante a sua permanência nos Estados Unidos. Postos os pés em solo africano Sori voltara a publicamente declarar a sua fé islâmica²⁵.

Capturado em 1782, Salih Bilāli (Old Tom) fora primeiramente enviado para as Bahamas e depois, em 1803, após ter sido comprado por John Couper, fora enviado para os Estados Unidos onde vivera na ilha de Saint Simon no atual Estado da Geórgia. De etnia fulani e oriundo do Império Massina (1818-1862; hodiernas regiões Mopti e Ségou do Mali), Bilāli fora educado segundo os preceitos islâmicos; portanto, possuía um elevado conhecimento da língua árabe e da lei islâmica²⁶.

De um escravo de proveniência mende (hodiernas Serra Leoa e Libéria) de facto só conhecemos o título honorífico Charno, palavra usada para designar os estudiosos muçulmanos que completaram a sua aprendizagem do Alcorão, que tinham recebido os rudimentos do *Tafsīr*, da **المَوَاطَا** *al-Muwatta* do imã Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abī al-Asbahī (ca. 711-795)²⁷ e do **كِتَابُ الشِّفَاءِ بِتَعْرِيفِ حُقُوقِ الْمُصْطَفَى** *Kitāb al-Shifa' bi Ta'rīf Huqūq al-Muṣṭafah* do Qādī 'Iyād (m. 1149)²⁸.

Em 1834 o escritor estado-unidense William Alexander Caruthers (1802-1846) incluía no seu livro de “aventuras” em Nova Iorque a primeira *sura* do Alcorão, escrita em Árabe por um escravo, o supracitado Charno. A seguir incluímos a transcrição, em Árabe assim como em Inglês, ambas contidas na versão original, do primeiro capítulo do Alcorão, a **سُورَةُ الْفَاتِحَةِ** *sura al-Fāṭiha* incluída nas aventuras deste *kentuckiano*:

²⁵ Vejam-se, por exemplo: ALFORD (1977); HINKS e MCKIVIGAN (2006); AUSTIN (2006).

²⁶ Vejam-se, entre outros: AUSTIN (2006).

²⁷ A *al-Muwatta* do Imã Mālik é a primeira coleção dos *Abadīth* do Profeta Maomé onde as palavras e as ações do Profeta Maomé, contidas nos *Abadīth*, se encontram brilhantemente entrelaçadas com os fundamentos do **فقه** *fiqh*, Direito Muçulmano. Também conhecido como o Xequo do Islão, Mālik ibn Anas fora um dos estudiosos mais proeminentes do Direito Muçulmano. A Escola Jurídica Maliquita é uma das quatro escolas jurídicas sunitas.

²⁸ O *Kitāb al-Shifa' bi Ta'rīf Huqūq al-Muṣṭafah* é considerado como o melhor compêndio dos escritos sobre a vida e a personalidade do Profeta Maomé. A sua autoridade foi sempre considerada ímpar e isenta de erros

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَحَيْرَمَار
 اللَّهُ عَلَى شَيْدِنَا مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ وَعِالَاه
 وَمُحِبِّهِ وَسَلْمِ تَفَنَّمِلِيَا
 الْحَمْدُ بَا د [لِلَّهِ رَبِّ] الْعَلَمِينَ
 الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
 عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ آمِينَ²⁹

In the name of God the merciful, the compassionate! God bless our Lord Mohammed his prophet, and his descendants, and his followers, and prosper them exceedingly. Praise be to God the Lord of all creatures! The merciful! the compassionate king of the day of judgment! Thee we adore, and of thee we implore assistance! Guide us in the right way, the way of those with whom thou art well pleased, the way of those with whom thou art well pleased, and not of those with whom thou art angry, nor of those who are in error. Amen! (CARUTHERS, 1834, p. 146-147).

Entre os demais escravos africanos e afro-americanos em Nova Iorque o narrador destas aventuras apresenta-nos Charno da seguinte maneira:

[...] a tall, bald-headed old fellow. [...] he acknowledged to me that he could write when he last tried, which was many years previous. I took out my pocket-book, tore out a blank leaf, and handing him to give me a specimen. He took the head of the barrel on his lap, and began, if I recollect right, on the right side of the page [...] [...] The original is written in Arabic. The old fellow's name is Charno, which it seems he has retained, after being enslaved, contrary to their general custom in that respect (Caruthers, 1834, p. 146-147).

Da Jamaica, ao invés, lembremos o historiador Abū Bakral-Siddiq (ca. 1790-?), originário de Timbuktu, no hodierno Mali, o qual em 1804 fora capturado e levado à Jamaica onde fora batizado com o nome de Edward Donellan. Um ano após ter recebido a alforria (1834) Abū Bakr acompanhara, de Londres, John Davidson na expedição deste último a

Timbuktu. Durante a travessia do Sara os excursionistas europeus foram atacados e mortos. Abū Bakr conseguira escapar e, provavelmente, chegar até Djenné, sempre no hodierno Mali, lugar onde passara a sua mocidade. De Abū Bakr sobrevivem, porém só em tradução, as suas memórias e a narração das suas viagens, assim como textos em Crioulo afro-britânico escritos em caracteres árabes (1807-1834). Obviamente havia na Jamaica outros escravos muçulmanos com os quais Abū Bakr tivera a oportunidade de associar-se e viver a sua fé islâmica²⁹.

IX

[...] within the northern parallels of 20 and 10 degrees, the negro tribes of Arica are Mohammedans; and are taught Arabic letters by numerous Alifos (arifs) and Maalins [...] Within this broad zone, from the Atlantic to the Nile, the tribes are being zealously instructed in letters and religion, by learned Maalins and Alifos, in mosques and mektebs (HODGSON; LONDON, 1857, p. 13).

Se olharmos para as palavras escritas por um escravo africano em solo norte-americano, o supracitado Omar ibn Said, conhecido como Uncle Moreau, reparamos não só a mesma fidelidade ao Islamismo mas também a firma convicção na recompensa divina no Além e a punição eterna para aqueles que rejeitarem a nova religião anunciada pelo Profeta Maomé: “Nós somos de uma religião, e esta é a religião de Maomé [...] Quem acreditar no nosso Profeta entrará no Paraíso, mas quem não acreditar no nosso Profeta viverá nas chamas do Inferno [...]” (POST, 1869, p. 129)³⁰.

No resto do continente americano a situação era idêntica: homens cultos de ascendência nobre, e fidelíssimos aos preceitos islâmicos, foram capazes de escrever obras de cariz religioso e não. Em algum casos, os escravos muçulmanos também contribuíram à construção de obras

²⁹ Vejam-se, por exemplo: GRÁBERG e RENOARD (1836, p. 102-107); ARMISTEAD (1848); MADDEN (1835).

³⁰ O original em Inglês: “We are of one religion, and that is the religion of Mohammed [...]. Whosoever believes in our prophet shall enter heaven, but whosoever does not believe in our Prophet shall dwell in hell-fire”. (“Somos de uma religião que é a religião de Maomé [...]. Quem acreditar no nosso Profeta entrará no Paraíso, mas quem não acreditar no nosso Profeta ficará no Inferno de chamas”). [tradução do autor].

públicas, como no caso do Castelo de San Juan de Ullúa (1565), um conjunto de fortes e prisões a fazer de corolário a um palácio colonial espanhol, situado em Veracruz, no México: “[...] Mohammedan Moors from Spain, were the architects of San Juan de Ulloa, at Vera Cruz, and that an Arabic inscription attesting this fact, still existed on the walls of that proud fortress, not many years ago” (Hodgson; London, 1857, p. 11).

Este artigo foi escrito segundo o Novo Acordo Ortográfico, variante: Português Europeu.

Fontes consultadas e bibliografia de apoio

AL-AHARI, Muhammad A., ed. *Five Classic Muslim Slave Narratives*. Chicago: Magribine Press, 2006.

AL-AHARI, M.A., Selim AGA, Job B. SULAIMAN, Nicholas SAID, Omar SAID e Abu B. SADIQ. *Five Classic Muslim Slave Narratives: Selim Aga, Job Ben Sulaiman, Nicholas Said, Omar Ibn Said, Abu Baker Sadiq*. Chicago: Magribine Press, 2006.

AL-FARUQI, I. R.; AL-FARUQI, L. L. *The Cultural Atlas of Islam*. Nova Iorque: MacMillan, 1986.

ARMISTEAD, Wilson. *A Tribute for the Negro: Being a Vindication of the Moral, Intellectual, and Religious Capabilities of the Coloured Portion of Mankind; with Particular Reference to the African Race*. Manchester: W. Irwin, 1848.

AUSTEN, Ralph A. e Jan JANSEN. “History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun’s Chronology of Mali Rulers”. *History in Africa: a Journal of Method*. 23 (1996): 17-28.

AUSTIN, Allan D., ed. *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles*. Nova Iorque: Routledge, 1997.

_____. *African Muslims in Antebellum America: Proud Exiles*. Londres: Routledge, 1997.

- _____. *African Muslims in Antebellum America: A Sourcebook*. Nova Torque: Garland, 1984.
- _____. “Kebe, Lamine”, in *African American National Biography*. Eds. Henry Louis GATES, Jr. e Evelyn BROOKS-HIGGINBOTHAN. 2006. <http://www.oxfordaasc.com/public/books/t0001/index.jsp>
- BASSIRI, K. G. *A History of Islam in America. From the New World to the New World Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BERCHET, Guglielmo. *Fonti Italiane per la Storia della Scoperta del Nuovo Mondo, Raccolte da G. Berchet*. Roma, 1892.
- BIGGAR, H P. *The Voyages of the Cabots and of the Corte-Reals to North America and Greenland, 1497-1503*. Paris: [s.n.], 1903.
- BIVAR, A. D. H. e M HISKETT. *The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account*. Londres: School of Oriental and African Studies, University of London, 1962.
- BIVAR, A. D. H. *Kushan and Kushano-Sasanian Seals and Kushano-Sasanian Coins*. Londres: Lund Humphries, 1968.
- _____. “Arabic Documents of Northern Nigeria”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 22 (1959): 324-349.
- BLUETT, Thomas. *Some Memoirs of the Life of Job: The Son of Solomon the High Priest of Boonda in Africa; Who Was a Slave About Two Years in Maryland; and Afterwards Being Brought to England, Was Set Free, and Sent to His Native Land in the Year 1734. by Thomas Bluett*. Londres: Richard Ford, 1734.
- BOSWORTH, C. E., E. VAN DONZEL, B. LEWIS e Ch. PELLAT ... [et al.]. *The Encyclopedia of Islam: Volume V*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- BOVILL, E.W. *The Golden Trade of the Moors*. Londres: Oxford UP, 1958.
- BROCKELMANN, Carl. *Erster-dritter Supplementband*. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- BRYSON, William H. *A Bibliography of Virginia Legal History Before 1900.* , [s.l.] : [s.n.], 1979.

CARUTHERS, W. A. *The Kentuckian in New-York, or the Adventures of Three Southerners by a Virginian*. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1834.

CAUVET, G. *Les Berbères en Amérique. Essai d'ethnocinésie Préhistorique, Etc.* Alger, 1930

CLARKE, Matthew S. C. e Peter FORCE. *American Archives*: 6 vol. Washington, D.C: [s.n.], 1837.

COELHO, José Ramos. *Alguns Documentos do Arquivo Nacional da Torre Dd Tombo Acerca das Navegações e Conquistas Portuguezas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

COOLEY, William D. *The Negroland of the Arabs Examined and Explained*. Londres, 1841

COUTINHO, Gago. *Ainda Gaspar Corte-Real: Contribuição da Sociedade de Geografia de Lisboa para o "coloquium" Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Lisboa, 1950.

CURTIS, E. E., IV. *Black Muslim Religion in the Nation of Islam, 1960-1975*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

_____. *Muslims in America. A Short History*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CURTIS, E. E. IV; MIAN, A. A. "African-American Muslim Slaves", in, E. E. IV CURTIS, ed. *Encyclopedia of Muslim-American History*. 2 vols. Nova Iorque: Facts On File, 2010. v. 1: 19-21.

CURTIS, Edward E. IV e Paul A. JACKSON. "Arabic and Muslim Americans", in Edward E. IV CURTIS, ed. *Encyclopedia of Muslim-American History*. 2 vols. Nova Iorque: Facts On File, 2010. 1: 61-63.

DANNIN, Robert. *Black Pilgrimage to Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DIOUF, Sylviane A. *Servants of Allah. African Muslims Enslaved in the Americas*. Nova Iorque: New York University Press, 1998.

DIRKS, J. F. *Muslims in American History: A Forgotten Legacy*. Beltsville, MD: Amana Publications, 2006.

GALVÃO, António. *Tratado dos Descobrimentos*. Porto: Livraria Civilização, 1944.

GIBB, H.A.R., J.H KRAMWERS, E LÉVI-PROVENÇAL e P.J BEARMAN. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960.

GOODY, Jack. “Writing, Religion, and Revolt in Bahia”. *Visible Language* 22.3 (Summer 1986): 318-343.

GOES, Damião e Reinerio BOCACHE. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel, etc*. Lisboa: Francisco Corrête, 1566.

Gråberg, af H. J. e G. C. RENOUARD. *Remarks on the Language of the Amazirghs, Commonly Called Berebbers*. London, 1836.

GRANT, D. *The Fortunate Slave: An Illustration of African Slavery in the Early Eighteenth Century*. Londres: Oxford U.P., 1968.

GREENBERG, Joseph H. “The Religion of a Sudanese Culture As Influence by Islam: A Study in Non-European Acculturation”. Tese de Doutorado. Evanston: Northwestern University, 1940.

HARRISSE, Henry. *The Discovery of North America: A Critical, Documentary ...*. Londres: H. Stevens and Son, 1892.

HINKS, Peter P. e John R. MCKIVIGAN. *Encyclopedia of Antislavery and Abolition*. 2 vols. Westport: Greenwood, 2006.

HISKETT, M. “Material Relating to the State of Learning Among the Fulani Before Their Jihād”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 19.3 (1957): 550-578.

HODGSON, William B. *A Catalogue of Arabic, Turkish and Persian Manuscripts. the Private Collection of W. B. Hodgson. [a Facsimile.]*. Washington, DC: Duff Green, 1830.

HODGSON, William B., Hamet SIDI e John HATTERSLEY. *Extrait d'une Traduction Ms. en Langue Berbère de Quelques Parties de l'écriture Sainte:*

Contenant XII Chapitres de S. Luc. Londres: Aux frais de la Société Biblique Britannique et Etrangère, 1833.

HODGSON, W. B.; LONDON [escravo mandiga]. *The Gospels, Written in the Negro Patois of English, with Arabic Characters by a Mandingo Slave in Georgia.* Nova Iorque: New York Ethnological Society, 1857.

HOFFMAN, Bernard G. *Cabot to Cartier: Sources for a Historical Ethnography of Northeastern North America, 1497-1550.* Toronto: University of Toronto Press, 1961.

HOPPIN, Charles Arthur e Edward Lee MCCLAIN. *The Washington Ancestry and Records of the McClain, Johnson, and Forty Other Colonial American Families.* 3 vols. Greenfield, OH: Hoppin and McClain, 1932.

HUDA. "Islam in America during the Slavery Years". *About.com Religion & Spirituality. Islam.* <http://islam.about.com/od/history/a/afammuslims.htm>.

HUNWICK, John. "The Arabic Literary Tradition of Nigeria". *Research in African Literatures.* 28.3 (1997): 210-223.

HUYGHE, Patrick. *Columbus Was Last: From 200,000 B.C. to 1492, a Heretical History of Who Was First.* Nova Iorque: MJF Books, 1992.

IDRĪSĪ, AL-, Enrico CERULLI e Alessio BOMBACI. *Kitāb Nuḥḥat al-Musḥafāt fī Iktibārah al-ʿAḥq.* al-Zāhir [Cairo]: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 1990

JOYNER, C. W. et al. *Drums and Shadows: Survival Studies Among the Georgia Coastal Negroes.* Athens: University of Georgia Press, 1986.

KENSDALE, W E. N. *The Arabic Manuscript Collection of the Library of the University College of Ibadan, Nigeria.* Ibadan: Ibadan University Press, 1955.

_____. *Field Notes on the Arabic Literature of the Western Sudan.* Londres: Royal Asiatic Society, 1956.

_____. *Catalogue of the Arabic Manuscripts: Preserved in the Univ. Libr., Ibadan, Nigeria.* Ibadan: University Library, 1955.

KENT, R. K. “African Revolt in Bahia: 24-25 January 1835”. *Journal of Social History* 3 (1970): 334-356.

LEVI, Joseph Abraham. “Novos espaços pós-coloniais em *Mistida* do guineense Abdulai Sila (1958-)”, in *Atas do Colóquio Internacional Cabo Verde e Guiné-Bissau. Percursos do Saber e da Ciência*. ISCSP, Lisboa, 21-23 de Junho de 2012. Lisboa: IICT - Instituto de Investigação Científica Tropical e ISCSP-UTL - Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa, 2013. 1-18.

_____. “Muslim Science as the Source of the Portuguese Age of Discoveries”, in *Comparative Literature and Culture. Special Issue: New Work about the Journey and its Portrayals*. Ed. I-Chun WANG 14.5 (2003). Purdue University CLCWeb: Comparative Literature and Culture. <http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.2135>.

_____. “São Tomé e Príncipe: Um Laboratório Atlântico: Diásporas e Dinâmicas Literárias”, in *Livro de Actas: Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrónica e sincrónica*. Eds. Ana Cristina ROQUE, Gerhard SEIBERT e Vítor Rosado MARQUES. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro de Estudos Africanos (CEA-IUL), Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), 2012. 349-368.

_____. “Islam in Mozambique: A Not-So-Silent Presence”, in *The City and the Ocean: Urbanity, (Im)migration, Memory, and Imagination. Proceedings of the 2010 International Conference of the Center for the Humanities and Social Sciences. National Sun Yat-sen University. Kaohsiung, Taiwan, 2010*. Eds. Jonathan WHITE e I-Chun WANG. Cambridge: Cambridge Scholar Press, 2012. 96-121.

_____. *Middle East History*. Boca Raton, FL: BarCharts, 2011.

_____. “Portuguese and Other European Missionaries in Africa. A Look at Their Linguistic Production and Attitudes”, in *Quothomines tot artes: New Studies in Missionary Linguistics. Special Issue of Historiographia Linguistica*. Eds. Otto ZWARTJES e E.F.K. KOERNER. vol. 36. 2/3. Amesterdão: John Benjamins, 2009. 365-394.

_____. “Brazil, Jews, and Transatlantic Trade”, in *Encyclopedia of the Jewish Diaspora*. M. Avrum EHRLICH, ed. 3 vols. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2009. 2: 723-727.

_____. “A missão em África nos séculos XVI-XVII. Análise de uma atitude.” *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Parte II. 7.13/14 (2008) [2009]: 439-462.

_____. *Arabic Vocabulary*. Boca Raton, FL: BarCharts, 2008.

_____. *Arabic Grammar*. 1^a ed. Boca Raton, FL: BarCharts, 2007.

_____. “Missão em terras africanas, de Cabo Verde a Moçambique: o legado sócio-religioso de S. Francisco Xavier”, in *Brotéria. Cristianismo e Cultura — S. Francisco Xavier. No V Centenário do seu Nascimento*. Guest Editor: Cristina OSSWALD. Braga: Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, 2006. 163.5/6 (Novembro/Dezembro 2006) [2007]: 525-545.

_____. *Compromisso e Solução: Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*. Berlim: LIT-Verlag, 2006.

_____. “O Legado Islâmico de *Al-Ándalus* (711-1492).” *Mentalities/Mentalités* 19 1 (2005): 19-31.

_____. “Padre António Vieira”, in *Dictionary of Literary Biography. Portuguese and Brazilian Literature*. Monica RECTOR e Fred CLARK, eds. 2 vols. Brucoli Clark Layman. Detroit: Gale Thomson, 2004. volume 2. *Brazilian Literature*. 2: 385-396.

_____. “Cabo Verde e São Tomé: Divergências e semelhanças literárias.” *Mentalities/Mentalités* 18 2 (2004): 15-25.

_____. “Padre Giovanni Antonio Cavazzi, (1621-1678), nos reinos do Congo, Matamba et Angola. Primeiros Contactos Europeus com a África.” *Estudos Portugueses e Africanos* 33-34 1-2 (1999): 29-47.

_____. “Religião ao serviço das Ciências: o legado islâmico de *Al-Ándalus* (711-1492).” *Rotas da Natureza. Na Construção Científica e Empírica do Mundo. Colóquios*. Lisboa, 23, 27-29 Junho, 2003. Convento dos Cardais, Museu da Água. Peregrinações Muçulmanas. http://www.triplov.com/cictsul/levi_islam.html.

LEVI, Joseph Abraham e Maria de Deus Beites MANSO. “Métodos Missionários a Confronto: Os sucessos do Padre António Vieira,

S.J., (1608-1697) e do Padre Roberto De Nobili, S.J., (1577-1656). “Afinidades/Divergências Continentais”, in *Pescadores de Almas. Jesuítas no Ocidente e Oriente*. Eds. Maria Cristina Bohn MARTINS e Leny Caselli ANZAI. São Leopoldo, RS: Editora Unions, 2012. [2013]. 227-242.

LEVTZION, Nehemia. “The Thirteenth and Fourteenth-Century Kings of Mali”. *Journal of African History*. 4 (1963): 341-353.

LUMBAR, J. E.B. “The Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World”, in *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition. Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington, IN: World Wisdom, 2004. 39-77.

MADDEN, Richard R. *A Twelvemonth's Residence in the West Indies, During the Transition from Slavery to Apprenticeship*. Londres: J. Cochrane, 1835.

MAS‘ŪDĪ, AL e Aloys SPRENGER. *Kiṭāb Murūğ Ad-dahab: Volume 1*. Londres: Oriental Transl. Fund, 1841.

MOORE, F. *Travels into the Inland Parts of Africa*. Londres: D. Henry and R. Cave, 1755.

MORISON, Samuel E. *Portuguese Voyages to America in the Fifteenth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

MUHAMMAD, P. R. “Muslims and the Making of America. Muslim Public Affairs Council”. 7 de Fevereiro de 2013. Disponível em: <http://www.mpac.org/publications/policy-papers/muslims-and-the-making-of-america.php>.

OLESON, Tryggvi J. *Early Voyages and Northern Approaches, 1000-1632*. Toronto: McClelland and Stewart, 1964.

OWAIS, Yusra (Amatullah). “African Muslims in America: A Rich Legacy”. *SuhaibWebb.com*. <http://www.suhaibwebb.com/personaldvlp/character/african-muslims-in-america-a-rich-legacy/>.

PALMER, H. R. “An Early Fulani Conception of Islam”. *Journal of the Royal African Society* 13 52 (1914): 407–414.

PARRAMORE, Thomas C. "Muslim Slave Aristocrats in North Carolina". *North Carolina Historical Review*. 77.2 (2000): 127-150.

PIPES, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven: Yale University Press, 1981.

PITTS, Montie Bryan, Jr. "Forging Ethnic Identity Through Faith: Religion and the Syrian-Lebanese Community in São Paulo". Tese de Mestrado. Vanderbilt University, 2006.

POST, G. E. "Arabic-Speaking Negro Mohammedans in Africa". *The African Repository (1850-1892)* 45.5.p. 129-133, maio 1869.

QŪTĪYAH, Ibn M. U. e David JAMES. *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiya*. Londres: Routledge, 2009.

RABOTEAU, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

RAMUSIO, Giovanni B. *Delle Navigazioni et Viaggi nel quale si contengono*. Veneza: Giunta, 1556.

SAID, Nicholas e Precious R. MUHAMMAD. *The Autobiography of Nicholas Said: A Native of Bornou, Eastern Soudan, Central Africa*. Cambridge, MA: Journal of Islam in America, 2000.

SAID, Omar e Ala A. ALRYYES. *A Muslim American Slave: The Life of Omar Ibn Said*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.

SERTIMA, I. Van. *Golden Age of the Moor*. New Brunswick, N.J: Transaction, 1992.

_____. *They Came Before Columbus*. Nova Iorque: Random House, 1976.

SLAIN, Natalia. "Calligraphy", in Edward E. IV CURTIS, ed. *Encyclopedia of Muslim-American History*. 2 vols. Nova Iorque: Facts On File, 2010. 1: 93-94.

SMITH, Jane I. *Islam in America*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1999.

TABLE TALK EDITORIAL. "The Kentuckian in New York". *The First Review: The North American Magazine* 4.21 (1834): 212.

_____. "The Kentuckian in New York". *The First Review: The North American Magazine* 4.22 (1834): 282.

THORNTON, John Kelly. *Africans and African Americans and the Making of the Atlantic World: 1400-1800*. 2^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

TRAINI, R., ed. *Vocabolario arabo-italiano*. Roma: Istituto Per l'Oriente, 1966-1973.3 v.

‘UMARĪ, Ibn Fadl, Al- e Muḥammad S. S. ‘AWFĪ. *Masālik al-Abṣāar fī Mamālik al-Amṣār*. Riade: M.S.b. Sh. al-‘Awfī, 1990.1990.

VAJDA, Georges. "Contribution À La Connaissance de la Littérature Arabe en Afrique Occidentale". *Journal de la Société des Africanistes*. 20.2 (1950): 229-237.

VĀLAH, Isfahānī M. Y. e Muḥammad R. Naṣīrī. *Ṭrān Dar Zamān-I Shāh Ṣaḡī Va Shāh ‘abbās-I Durvum (1038-1071 H.q.): Haḍīqab-i Shishum Va Ḥaṣṭum Az Ramṣab-i Shishum-I Khuld-I Barīn*. Teerāo: Anjuman-i Āṣār va Mafākhir-i Farhangī, 2001.

WHEELER, Brannon M. *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship*. Boulder: NetLibrary, 1999.

WIENER, Leo. *Africa and the Discovery of America*. Filadélfia: Innes & Sons, 1920.

WILKINS, Harold T. *Mysteries of Ancient South America*. Nova Iorque: Citadel Press, 1956.

WUTHENAU, Alexander. *Unexpected Faces in Ancient America 1500 BC-A.D: 1500: the Historical Testimony of Pre-Columbian Artists*. Nova Iorque: Crown, 1975.

ZOGHBY, Samir M. *Islam in Sub-Saharan Africa: A Partially Annotated Guide*. Washington: Library of Congress, 1978.

Capítulo 5

Missionários no Sião: Séculos XVI-XVIII¹

Leonor Díaz de Seabra

Primeiros Contactos

Ao que se sabe, remontam aos inícios do século XVI² os primeiros contactos entre portugueses e Siameses com o envio de Duarte Fernandes, por Afonso de Albuquerque, ao rei de Sião, a fim de aí se estabelecer relações de amizade, conforme nos conta Gaspar Correia.³ Também Fernão Lopes de Castanheda se refere a esse acontecimento, assim como ao facto do rei de Sião ter enviado um embaixador seu, a Afonso de Albuquerque.⁴ Assim se iniciaram as relações comerciais entre os portugueses e o Sião.

¹ Este capítulo foi parcialmente publicado com o título “Macau e o Sião: Relações nos Séculos XVII e XVIII”, *Revista de Cultura*, Macau: Instituto Cultural de Macau, n. 19 (II Série), p. 39-60, abr./jun. 1994. Disponível em: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/30019/1717>.

² Sobre este assunto, veja-se, também, a dissertação de mestrado de Leonor Díaz de Seabra, *Relações de Macau como Sião*, apresentada na Universidade de Macau, em 1995; assim como, Rita Bernardes de Carvalho – *La Présence Portugaise à Ayutthaya (Siam) au XVIe. et XVIIe. siècles*. Dissertação de mestrado apresentada na École Pratique des Hautes Études – IV Section: Sciences Historiques et Philologiques. Paris, 2006.

³ Em Malaca, os Portugueses contactaram, pela primeira vez, com Chineses e o próprio Duarte Fernandes foi ao Sião “em dous juncos de chins” (CORREIA, 1975, p. 262).

⁴ “El-rei ficou tão contente do que o governador fez em Malaca, [...] e despachou logo um mensageiro que havia de tornar com os capitães chins, e mandou com eles seu embaixador” (CASTANHEDA, 1979, p. 649-650).

Segundo João de Barros, Afonso de Albuquerque teria enviado outra embaixada ao Sião, em 1512, com António de Miranda de Azevedo como emissário a este reino (BARROS, 1973, p. 149). Numa carta de Rui de Brito Patalim a Afonso de Albuquerque, lê-se que “chegaram os embaixadores del-rei de Sião com António de Miranda”, confirmando assim, o envio daquele embaixador. É curioso que, depois de se referir ao bom acolhimento por ele dado a esta embaixada, o dito capitão de Malaca refere-se a uma carta escrita por Afonso de Albuquerque ao rei de Sião, em que aquele lhe prometia a “governança” de Malaca. A isto, ele respondeu que “aquilo seria, se sua ajuda viera ante da tomada de Malaca”.⁵

Ora, parece poder concluir-se que Afonso de Albuquerque terá procurado obter o apoio do rei de Sião, que reclamava suserania sobre Malaca.⁶ Todavia, a ocupação dessa cidade não foi contestada pelo rei de Sião, provavelmente pelo facto deste rei andar em guerras constantes com Chiangmai, defendendo a fronteira norte e não lhe interessar, portanto, outra guerra com os portugueses (SMITH, 1966, p. 72).

Também Gaspar Correia relata o envio de mensageiros do rei de Sião, em 1514, vindos até Goa por terra, “pedindo ao Governador confirmação de amizade e seguro para suas navegações irem tratar a Malaca e por todas partes” (CORREIA, 1975, p. 381). Por seu lado, Albuquerque enviara um tal Manuel Fragoso com António de Miranda ao rei de Sião, para lhe fazer um “livro de todas as cousas, mercadorias, da terra”. Segundo alguns autores, o relatório foi trazido e entregue a Afonso de Albuquerque na cidade de Goa, em Janeiro de 1514, onde encontrou também embaixadores dos reis de Pegú e Sião; juntamente, Manuel Fragoso trazia uma carta de Rui de Brito, capitão da fortaleza de Malaca, em que lhe dava conta do seu estado (ALBUQUERQUE, 1973). Numa outra carta ao rei D. Manuel, em 1518, o capitão de Malaca, Afonso Lopes da Costa, dá-nos a indicação de que será enviado ao Sião Duarte Coelho, da qual “ainda se espera muito proveito, e todo bom concerto, porquanto estava descontente desta cidade”. Segundo a

⁵ “Carta de Rui de Brito Patalim a Afonso de Albuquerque” (Malaca, 6 de Janeiro de 1514). In: *Documentos para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Insulíndia*, col. e anot. por Artur Basílio de Sá, 1º vol. (1506-1549), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1954, p. 43.

⁶ O rei do Sião, no entanto, não mandou o auxílio a tempo e, por isso, não lhe foi restituída a soberania de Malaca. Idem, *Ibidem*, p. 43.

mesma fonte, esse descontentamento dera-se pelo facto de Jorge de Brito – anterior capitão de Malaca – ter mandado queimar Quedá, que era tributária daquele reino.⁷ Conta, depois, que o rei de Sião fora senhor de Malaca e “é o maior que nestas partes há”, possuindo muitas riquezas e “muito grande abastança de mantimentos, que agora é a principal mercadoria para esta cidade”.⁸ Por aqui se vê o quanto conviria aos portugueses investir nas boas relações com este reino.

A dita embaixada parece ter dado resultado, pois João de Barros (1973) refere precisamente que, em 1518, D. Aleixo de Meneses enviou Duarte Coelho ao Sião – que já lá fora com António de Miranda - sendo os portugueses, mais uma vez, muito bem recebidos.⁹ Ora, alguns estudiosos concluem que terá sido, por esta altura, efectuado o primeiro tratado luso-siamês, talvez baseados no bom acolhimento e no espírito de tolerância religiosa demonstrados pelo rei siamês Rama Thibodi II (BARROS, 1973, p. 150).

O próprio cônsul de Portugal no Sião, António Feliciano Marques Pereira, no seu relatório de 1881 diz, explicitamente, que, com a embaixada de Duarte Coelho, em 1518, é assinado o primeiro *Tratado de Amizade e Comércio* entre Portugal e o Sião.¹⁰ Por seu lado, Hutchinson (1995) escreve também que, em 1516, foi assinado o primeiro tratado entre o Sião e um estado ocidental, tendo Portugal obtido permissão para comerciar em Ayuthia e outros portos no Sião. Ao mesmo se refere Wood, dizendo que, por esse tratado, era permitido aos portugueses não só residirem como negociarem em Ayuthia, Tenasserim, Mergui, Patani, Nak'on Srit'ammarrat (Ligor).¹¹

⁷ “Carta do capitão de Malaca, Afonso Lopes da Costa, ao rei D. Manuel, datada de 20 de Agosto de 1518”. In: *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente – Insulíndia*, col. e anot. por Artur Basílio de Sá, 1º vol. (1506-1549), Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1954, p. 98-99.

⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁹ “[...] quando veo jurar as cousas de paz e amizade [...] em modo de sacramento da nossa religião, arvorou huma grande cruz de páo com as armas deste reino ao pé, no mais notável lugar da Cidade, como memorial e testemunho de paz” (BARROS, 1973, p. 150-151).

¹⁰ Arquivo Histórico de Macau, *Núcleo da Administração Civil (A.C.)*, Processo nº 287. “Relatório do cônsul geral de Portugal em Sião, António Feliciano Marques Pereira, acerca do Congresso de Geografia Comercial a realizar em Lisboa, datado de 1 de Março de 1881”.

¹¹ Esta data (de 1516) não confere com aquela que vem nos documentos citados, pois Duarte Coelho foi realmente ao Sião, em 1516, mas somente por ter apanhado mal tempo na costa da Cochinchina, com a embaixada de Tomé Pires à China, na qual seguia (WOOD, 1993 p. 98; BARROS, 1973, p. 149).

O Sião, país agrícola, necessitava de comércio; por outro lado, tinha muitas riquezas que atraíam a cobiça dos outros povos.¹² A isso se referem os autores da época, tais como Duarte Barbosa (1946, p. 199-200), Tomé Pires (1978, p. 242-243), João de Barros (1973, p. 153), Fernão Lopes de Castanheda (1979, p. 648) e Fernão Mendes Pinto (1984, p. 545).

Vemos, pois, que a política iniciada por Afonso de Albuquerque, procurando estabelecer boas relações com os reinos vizinhos de Malaca, tivera por objectivo conseguir que os portugueses pudessem comerciar em paz, naquela região. Essa política de boa vizinhança, que os portugueses desenvolveram com o Sião, teve várias motivações: a dependência de Malaca do arroz e víveres que lhe vinham do Sião; o desconhecimento geral do poderio militar e naval dos Siameses; e, evitar envolver-se em mais conflitos militares na região.

Ora, de todas as nações europeias, os portugueses foram os primeiros a chegar a Ayuthia. Trouxeram para este reino, fundamentalmente, três coisas: avanços na tecnologia e técnica militar, arte e técnica da guerra moderna e a edificação de fortificações defensivas (RAJANUBHAB, 1925, p. 107). Esta “revolução militar” progrediu em todo o Sudeste Asiático, onde as modernas armas de fogo foram introduzidas pelos mercadores portugueses. Estes não só vendiam as armas para os reis asiáticos, como eram eles próprios mercenários, lutando nas campanhas militares. Terá sido, pois, dessa maneira que os mercenários portugueses fizeram a sua aparição no reino de Sião e um pouco por toda a Ásia, à medida que os outros reinos foram modernizando os seus exércitos.¹³

Desde os primeiros contactos entre portugueses e Siameses, a perspectiva de ajuda militar desempenhou, assim, um papel muito importante nas relações entre o Sião e as autoridades portuguesas no Oriente, que, em troca dessa ajuda, procuraram garantir a disposição

¹² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Colecção S. Vicente*, v. 15, fls. 545.

8v – “Descrição do reino de Sião”. Veja-se, também, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Manuscrito da Livraria*, nº 1 115, fls. 240-247 – “El-Rei de Siam”.

¹³ Persistem, ainda, algumas dúvidas sobre o carácter absolutamente pioneiro desta inovação, o que se deve, sobretudo, ao facto dos Chineses conhecerem este tipo de armamento há alguns séculos. As armas de fogo começaram a ser produzidas, na China, entre os séculos X e XIII. Parece comprovado, todavia, que a artilharia desempenhou um papel muito importante, pois as armas introduzidas na Ásia pelos Portugueses eram mais eficazes (GERNET, 1987, p. 388).

favorável desse importante reino da Ásia do Sudeste em relação à sua permanência na região. Os portugueses comprometiam-se a fornecer armas e munições; o rei de Sião, por seu lado, deveria dar aos portugueses facilidades para se estabelecerem e comerciarem no Sião e conceder-lhes liberdade religiosa (WOOD, 1993, p. 98-99).

Ao reino de Sião, contudo, não bastava adquirir o moderno armamento português que os Siameses não sabiam utilizar. Por isso, Malaca não forneceu apenas armas ao rei de Sião, mas também homens para manobrá-las; esse auxílio foi decisivo nas guerras do Sião contra os seus inimigos. Terá sido na sequência da ajuda militar contra os Birmanos (Birmaneses), por várias vezes prestada pelos portugueses aos Siameses, que lhes foi doado um terreno para nele se estabelecerem (POMBJERA, 1990, p. 109). Nascia, assim, o **Campo Português** (ou *Bang Português*), no Sião.

O estabelecimento de mercadores privados portugueses ao longo das regiões do Sudeste Asiático e do Arquipélago Malaio, data do governo de Lopo Soares de Albergaria e do seu decreto de liberdade de comércio além do cabo Comorim, em 1515. Entre 1516 e 1538, muitos portugueses se estabeleceram no Sião. Nessa altura, contudo, as guerras eram constantes entre o Pegu e Sião, Twangu, Avá e Arração, nas quais os aventureiros portugueses tomavam parte activa (CLIFFORD, 1990, p. 87).

O rei Borommaracha IV governou o Sião entre 1529 e 1533, foi deposto por seu tio, rei P'rajaio (ou Phrachai: 1534-1546), que assim ascendeu ao trono. No tempo desse rei, o número de portugueses no Sião aumentou consideravelmente e, em 1538, 120 deles formavam a guarda pessoal do rei e instruíam os Siameses no uso de armas de fogo europeias. Os artilheiros eram incorporados na hierarquia militar como “especialistas em artilharia” com títulos oficiais relevantes (WYATT, 1984, p. 89). Esse rei teria sido convertido ao cristianismo, em 1544, por um mercador português, António de Paiva, que o baptizou (com o nome de D. João) e à sua família (SOUSA, 1945, p. 127).¹⁴

Fernão Mendes Pinto também se refere a uma embaixada enviada pelo capitão de Malaca, Pero de Faria, em 1540, que tinha por fim

¹⁴ É de assinalar que tais factos não estão, de maneira nenhuma, confirmados.

libertar um tal Domingos de Seixas,¹⁵ que estava cativo no Sião, tendo sido enviado por um embaixador Francisco de Castro, que foi muito bem recebido pelo rei de Sião e atendeu ao pedido do rei de Portugal, D. João III, entregando-lhe Domingos de Seixas e outros portugueses que lá estavam cativos (PINTO, 1984, p. 525-526). Este Domingos de Seixas deslocara-se a Tenasserim, em 1523, para comprar víveres para a fortaleza portuguesa de Pacém, quando foi aprisionado com mais 17 portugueses que também aí se encontravam. Segundo Barros, foram levados ao rei de Sião que os colocou na armada siamesa, em virtude dos seus conhecimentos de artilharia, tendo participado nas guerras desse rei com os seus vizinhos. Domingos de Seixas foi mesmo nomeado capitão das tropas reais, transformando-se assim, pela força das circunstâncias, num verdadeiro “soldado da fortuna” (BARROS, 1992, p. 248-259; 309-331).

Em 1545 e 1546, o rei siamês Phrachai (ou P'rajaio), envolveu-se novamente em sérias hostilidades com Chiang Mai, utilizando os serviços de mercenários portugueses na campanha contra Chiang Mai. Os portugueses combateram como mercenários contra a Birmânia com tão bons resultados que o rei lhes deu privilégios comerciais e de habitação. É de notar que, pelo lado do rei de Birmânia, também havia portugueses a combater (WOOD, 1993, p. 102-103).

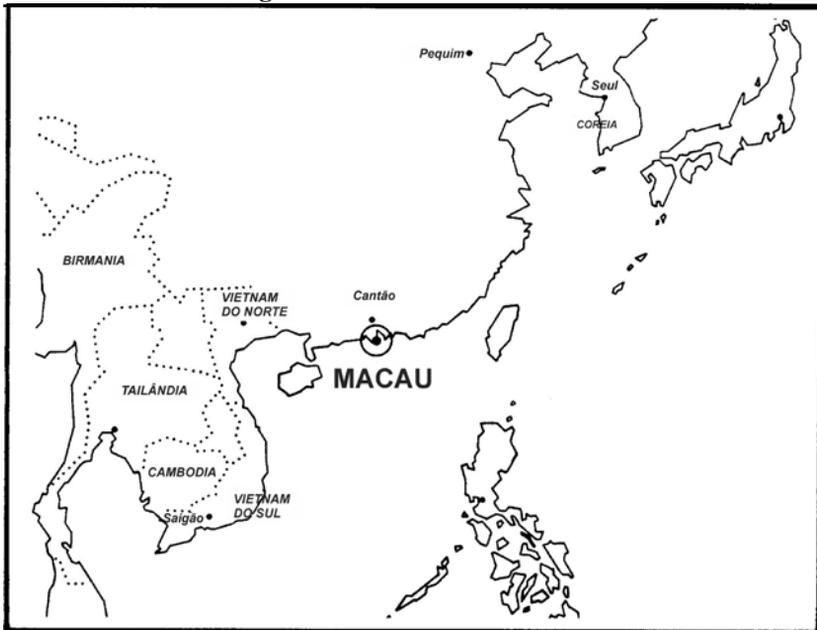
Após o assassinato do usurpador, o rei Chairacha (ou Prachai), ocorreu um período de grande instabilidade interna, no Sião, e em 1548, subiu ao trono um meio-irmão daquele rei, com o nome de Chakkraphat. Em 1549, o rei da Birmânia invadiu o Sião e cercou Ayuthia. A capital foi defendida por cerca de 50 portugueses, cujo capitão era Diogo Pereira, um mercador que, na altura, se encontrava em Ayuthya com uma nau sua para aí comerciar (COUTO, 1974, p. 128-129). Os portugueses foram, pois, muitas vezes forçados a pegar em armas, mesmo sendo simples mercadores, não só para serem agradáveis aos reis, mas até para defenderem os seus bens e vidas.

¹⁵ Sobre este assunto, veja-se o estudo de Luís Filipe Thomaz e Geneviève Bouchon, *Voyage dans les Deltas du Gange et de l'Irraouaddy – Relation Portugaise Anonyme (1521)*, Paris, 1988.

De notar a grande confiança que muitos governantes depositavam nesses mercenários, o que lhes permitia, nalguns casos, uma rápida ascensão na hierarquia militar e política desses Estados; noutros, a aquisição de benefícios comerciais para aqueles mercadores que, eventualmente, pegaram em armas pelos reis siameses ou outros soberanos.

É sabido que, nessa época, muitos portugueses que tinham ido para “as partes da Índia” à procura de fortuna, não achando aí o que lhes conviesse, espalharam-se por todo o Oriente, em busca das riquezas sonhadas. Eram aventureiros, comerciantes, mercenários, ao sabor das circunstâncias e das exigências dos locais por onde iam passando (REGO, 1952, p. 539). Cremos que foi o que sucedeu no Sião.

Figura 1: Macau no Mar da China



Fonte: Centro Histórico de Macau, Lisboa (1987, p. 22).

Missionários – Séculos XVI e XVII

Os Dominicanos foram os primeiros missionários a chegarem ao Sião, em meados do século XVI. Assim, os dominicanos Frei Jerónimo da Cruz e Frei Sebastião do Canto, foram os primeiros religiosos no Sião, mandados pelo vigário de Malaca, Pe. Frei Fernando de Sta. Maria, em 1566 (REGO, 1952, p. 458).¹⁶

Em 1569, o rei da Birmânia voltou ao ataque e conquistou o Sião e Chiangmai, colocando no trono Maha Tammaracha, como rei de Ayuthia, que se tornou um estado vassalo daquele. O sucessor do rei Tammaraja, Phra Naret Suen (1590-1605), revoltou-se contra o jugo dos Birmanos (Birmaneses), em 1584. Quando o rei Naresuan (ou Phra Naret Suen) invadiu o Camboja, tomando Lowek, em 1593, levou prisioneiros para Ayuthia, encontrando-se entre eles os dominicanos portugueses, Pe. Frei Silvestre, que já estava no Cambodja e, ainda, os padres Frei Jorge da Mota e Frei Luís da Fonseca, que tinham chegado há pouco tempo para a Missão do Camboja. Aquele padre, Frei Jorge da Mota, caiu nas boas graças do rei de Sião que, a seu pedido, libertou os portugueses, ficando os religiosos neste reino (Sião), donde escreveram, em 1599, ao Vigário-Geral da Congregação, Pe. Frei Jerónimo de S. Domingos, expressando-lhe a vontade que este rei mostrava de tê-los em sua companhia¹⁷.

Com esses prisioneiros entraram também os primeiros franciscanos portugueses no Sião: Frei Gregório, Frei António da Madalena e Frei Damião da Torre. Contudo, no final de 1582, tinham sido destacados de Macau para o Sião, Frei Agostinho de Tordesilhas e Frei João Pobre, tendo estes regressado a Macau apenas passados dois meses, por doença do primeiro (TRINDADE, 1967, p. 439).

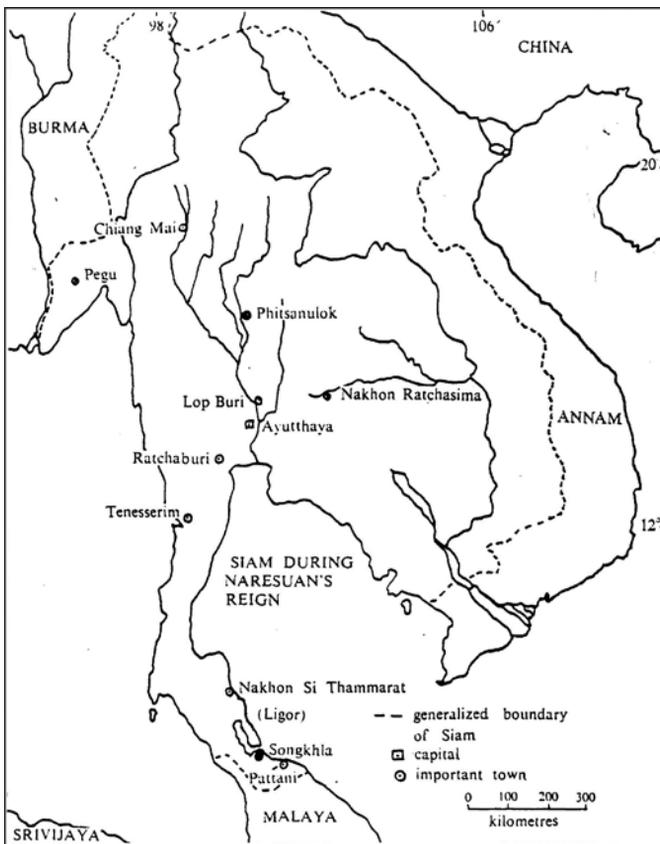
Entretanto, o rei Naresuan, após a pacificação do seu reino, vendo que, havia dois ou três anos, os portugueses não iam ao Sião e atendendo

¹⁶ A Diocese de Malaca foi criada pelo Papa Paulo IV, a pedido da rainha D. Catarina e do cardeal D. Henrique, pela bula *Pro Excellentia Praeeminentia*, em 4 de Fevereiro de 1557, sendo dominicano o seu primeiro bispo, D. Frei Jorge de Santa Luzia, O.P. Em Março de 1559, embarcou para a Índia numa frota de 6 navios, sob o comando de Pero Vaz de Sequeira; e, em 1561, embarcou para Malaca com os Dominicanos Frei António da Cruz e Frei Aleixo, onde permaneceu até 1577 (TEIXEIRA, 1963, p. 8-9).

¹⁷ Idem, *ibidem*, v. VII, p. 416.

ao interesse que tinha com o trato de Malaca e China, mandou uma carta a Malaca pedindo frades de S. Francisco, de preferência portugueses. Foi escolhido o Pe. Frei André do Espírito Santo, que embarcou em Malaca com a embaixada que o capitão Fernão de Albuquerque mandava, em nome do rei de Portugal, ao rei de Sião (p. 440). Tendo sido bem recebido pelo rei, ali construiu uma igreja e viveu vários anos. Parece terem-se-lhe seguido, neste reino, os padres Frei André de Santa Maria, como vigário, e Frei António da Madalena, da mesma ordem religiosa (p. 464).

Figura 2: Mapa do Sião



Fonte: Syamananda (1990, p. 59).

O rei de Sião, Ekathotsarat (1605-1610), logo que subiu ao trono, após a morte do seu irmão (rei Naresuan), escreveu a D. Aleixo de Meneses, governador interino do Estado da Índia, pedindo o reatamento das relações comerciais. O comerciante Tristão Golaio, então em Meliapor, dirigiu-se ao Sião, levando com ele o padre jesuíta Baltasar Sequeira (WOOD, 1993, p. 159), fundador da primeira residência dos Jesuítas, naquele local, em 1606, e morreu somente dois anos e meio depois da sua chegada (1609) (REGO, 1956, p. 584).

Em 1616, chegou a Goa uma embaixada do rei de Sião. Em retribuição, o Vice-Rei D. Jerónimo de Azevedo enviou o embaixador, Frei Francisco da Anunciação, religioso dominicano, que já lá residira muitos anos, recomeçando o comércio entre portugueses e Siameses, assim como a entrada de religiosos (REGO, 1952, p. 462-463).¹⁸ Encontrava-se, aquele reino, em guerra com os seus vizinhos - e, também, entre si - e, sobretudo, o assento dos Holandeses e Ingleses era prejudicial, não só ao comércio português como à própria cristandade (p. 463). Como consequência, restabeleceram-se novamente os contactos entre os dois reinos e, a fim de não retardar as negociações relativas ao comércio de Malaca, o Padre André Pereira, S. J. – que fora reitor do Colégio de Malaca, de 1608 a 1609 – foi enviado a Ayuthia, em 1619, para discutir o tratado de paz com o rei de Sião, juntamente com Constantino Falcão, visitador da Diocese de Meliapor, e Gaspar Pacheco de Mesquita, um *casado* e morador em Cochim (TEIXEIRA, 1962, p. 330).

No século XVII houve problemas entre alguns Espanhóis das Filipinas e Siameses, tendo sido mortos alguns Espanhóis e, outros, foram presos. Assim, um espanhol Padre Pedro Moréjon, S. J., foi enviado pelo Governador das Filipinas ao Sião, a fim de resolver o problema. O dito Governador comunicou isso mesmo aos Superiores Jesuítas de Macau, que concordaram e pensaram em aproveitar a sua ida e restabelecer ali a missão. Assim, foram também, de Macau ao Sião, os padres jesuítas António Cardim e o japonês Romão Nixi, onde chegaram em 1626 (TEIXEIRA,

¹⁸ Esta missão diplomática falhou precisamente na tentativa de afastamento dos Holandeses dos mercados siameses.

1962, p. 333-334).¹⁹ A missão de libertação dos espanhóis foi um sucesso e o Padre Morejon regressou a Manila com esses Espanhóis, ficando o Padre Cardim e Frei Roman Nixi (este, terá ficado com os católicos japoneses, no estabelecimento japonês de Ayuthia). Depois de o Padre Morejon ter ido para Manila, um novo Superior, Padre Giulio Cesare Margico, um italiano, foi mandado para Ayuthia, onde chegou em 1627, levando uma carta do Governador das Filipinas para o rei de Sião, exprimindo a sua satisfação pela solução dos problemas havidos com os Espanhóis. Na realidade, os Espanhóis não estavam nada satisfeitos e, desde o início de 1628, começaram a atacar os navios siameses. Os Siameses voltaram-se contra os Jesuítas, que se encontravam no Sião, pensando que eles eram coniventes com os Espanhóis. Com a morte do rei Songtham, em 1628, o país entrou em grande desordem e Prasat Thong usurpou o trono (1631-1656). O Padre Cardim adoeceu e regressou a Manila, em 1629; os outros dois foram presos. Os Japoneses conseguiram a libertação do seu compatriota, Frei Roman Nixi, mas o Padre Margico morreu na prisão, em 1630. Entretanto, cessara não só o comércio, mas também a entrada de missionários no Sião, por acção dos Holandeses e Ingleses (SÁ, 1958, p. 449-450).²⁰ No entanto, as relações comerciais e não oficiais parecem ter continuado até 1633.

Como se viu, em 1630, a antiga dinastia do Sião (*Maha Tammaraja*) foi substituída pela nova dinastia de *Prasattong* (1630-1655). O Sião estava em guerra com Portugal - uma herança do rei Songtam, por causa do aprisionamento de um navio holandês pelos portugueses - tendo, então, o rei Prasattong (Prasat Thong) enviado uma carta ao Governador das Filipinas (de notar que Portugal estava debaixo do domínio filipino: 1580-1640) expressando o desejo de reatar as relações de amizade com os portugueses. Com a chegada de um emissário português a Ayuthia, em 1633, terminou oficialmente a guerra entre os dois países. Em 1636, o rei de Sião mandou uma embaixada ao Governador das Filipinas, retribuindo a visita do enviado português (SYAMANANDA, 1990, p. 70).

¹⁹ Em 1655, o Visitador da Companhia de Jesus, Pe. Sebastião da Maia, enviou o Pe. Tomás Valguanera, de Macau ao Sião, a pedido dos cristãos japoneses.

²⁰ Situação esta agravada pela instabilidade interna que se seguiu à morte do rei Songtam, em 1628.

Em 1639, o Governador de Macau, D. Sebastião Lobo da Silveira, enviou um embaixador àquele reino, “um *casado* e morador de Macau, Francisco de Aguiar Evangelho”, que reatou as relações comerciais e apresentou o pedido de religiosos, da parte do rei de Sião.²¹ O Vigário da Casa de Macau, Pe. Frei António de S. Domingos, decidiu ir com Frei Jacinto Ximenes e na companhia daquele embaixador, ao Sião, onde chegaram em 1640. Mais uma vez, houve oposição da parte de alguns ministros siameses, induzidos pelos Holandeses, e, principalmente, por acção de “um *chincheo*” (REGO, 1952, p. 463-464).²² Posteriormente, foram ainda enviados outros religiosos, para a Missão do Sião. O número de cristãos aumentou, sobretudo após a perda de Malaca, e o Vigário Pe. Frei Luís do Rosário erigiu outra igreja e ali fundou a Confraria do Santíssimo Rosário (p. 465-466).

Também os Jesuítas fundaram uma segunda residência (1655-1709), a qual foi fundada pelo Padre Tomás Valguarnera, natural da Sicília, em 1655. Este jesuíta foi de Macau para o Sião, em 1655, onde permaneceu até 1670, quando foi nomeado como Visitador da Província da China e do Japão, mas regressou ao Sião em 1675 e aí morreu, em 1677. O Padre Valguarnera fora mandado para o Sião a pedido dos cristãos ali residentes, muitos dos quais eram japoneses. Ele construiu uma igreja e a residência, no estabelecimento português (perto do estabelecimento japonês, que ficava do outro lado do rio), em 1666, havendo notícia da existência de uma escola funcionando na sua residência. Talvez fosse este o Colégio de S. Salvador, fundado em Ayuthia, de que há notícia certa numa carta ânua de 1671. O Padre Valguarnera, S. J., não foi Superior da Missão durante os quinze anos que viveu no Sião, pois foi substituído, em 1663, pelo Padre João Cardoso, que fora para o Sião em 1659. Tal como o Padre Valguarnera que se tornou Visitador da Província da China e do Japão (1670-75), também o Padre João Cardoso foi nomeado Provincial do Japão (1673-76), tendo aquele (Padre Valguarnera) regressado ao Sião, em 1675. Depois deste, o membro mais importante da residência jesuítica terá sido, seguramente,

²¹ Esta missão diplomática fora conseguida por Francisco Cutrim de Magalhães, emissário do rei Prasat Thong, do Sião. Também ela falhou na tentativa de expulsão dos Holandeses daquela região. Francisco Cutrim de Magalhães seria, ainda, enviado como embaixador aquele rei, pelo Vice-rei da Índia, D. Filipe de Mascarenhas, em 1646.

²² Este *chincheu* era um mouro poderoso, o qual expôs ao *Barçalão* os grandes danos que, segundo ele, os padres faziam ao reino, com a conversão dos Siameses, tendo aquele mandado pôr espíões na Igreja.

o Padre Jean B. Maldonado, um belga, que esteve em Ayuthia desde 1673 até 1691, tendo estado várias vezes como Superior. Durante este período de 15 anos (1655-1709), cerca de 30 outros jesuítas passaram por ali, 19 dos quais eram portugueses, 4 franceses, 1 belga, 1 polaco, 1 japonês, etc. No começo do século XVIII, só o Padre Gaspar da Costa permanecia nessa residência, o qual morreu em 1709.

A Missão do Sião fazia parte da Província do Japão, que dependia do Provincial que residia em Macau. Esta diocese foi erecta em 1558 como sufragânea de Goa, fazendo parte do Padroado Português. Desde a chegada de Vasco da Gama à Índia, todas as missões da Ásia estavam sujeitas ao Real Padroado do rei de Portugal (as Filipinas eram a única excepção, pertencendo ao Padroado Espanhol). Este Padroado longe de ser uma usurpação de poder pela Coroa, fazia parte do sistema da Igreja, reconhecido pela Santa Sé. Contudo, é sabido que, a partir do século XVII, ao invés de ajudar as missões, o sistema de Padroado tornou-se um estorvo. Isso acontecia porque Portugal era patrono não só de algumas possessões ou colónias na Ásia, como Goa, Macau, etc., mas também de todas as missões da Ásia: China, Japão, Annam, Sião e Índia. Missionários de outros países, membros de várias Ordens religiosas, eram autorizados a trabalhar no Padroado, mas só com um número limitado de membros. Depois do Concílio de Trento, a Santa Sé tornou-se cada vez mais consciente do seu dever de enviar directamente os missionários para trabalharem nessas regiões, ao invés de deixar essa tarefa para os governos de Espanha e Portugal. Em 1622, a Congregação da Propaganda Fide foi fundada. Em 1658, por iniciativa do jesuíta Padre Alexandre de Rhodes, o Instituto das “Missões Estrangeiras de Paris” foi fundado. Mr. Lambert de la Motte, juntamente com dois padres, deixaram o seu Vicariato Apostólico da Cochinchina, em 1660. Chegaram a Tenasserimem 1662, usando a hospitalidade do Padre João Cardoso, em Ayuthia. O seu destino final era a Cochinchina mas, por causa da perseguição religiosa ali existente, ele não pôde ir para lá, ficando em Ayuthia até à sua morte, em 1679. Apesar das boas relações iniciais, estas cedo se deterioraram e os problemas começaram entre as duas partes. Os missionários franceses, recém-chegados e cheios de zelo apostólico, começaram a criticar os Jesuítas, o que não foi bem

aceito por aqueles, com longos anos de experiência e trabalho no Sião. Além do mais, esses missionários da Propaganda foram enviados para o Oriente para acabar com o monopólio do Padroado Português. Eles foram olhados pelo Arcebispo de Goa e por outros missionários - mesmo não sendo portugueses, mas dependendo do sistema de Padroado – como intrusos e usurpadores da autoridade religiosa legítima. Esta situação obrigou os missionários das “Missões Estrangeiras de Paris” a deixar o estabelecimento português, indo então para o estabelecimento da Cochinchina. Em 1665, o rei siamês Phra Narai deu-lhes um terreno a que eles chamaram estabelecimento de S. José, que se tornou o centro do Vicariato Apostólico do Sião, governado pela MEP, até à destruição de Ayuthia, em 1767(REGO, 1961, p. 174-175).

Após vários conflitos, foi abolida a jurisdição eclesiástica portuguesa sobre o Sião, em 1669. Como os missionários da Congregação da Propaganda Fide²³ eram protegidos pelo rei Phra Narai e pelo seu ministro, Constantine Phaulkon, nessa altura, Portugal viu diminuída a sua influência no Sião (REGO, 1957, p. 55-63).²⁴

Portugal e o Sião, no Século XVIII

Mas as relações entre os dois povos iriam continuar. Após a destruição de Ayuthia, em 1767, P³ya Taksin conquistou o pequeno porto de Thonburi, na margem oeste do rio Chaophraya (Menam), onde fixou a capital. Tendo estabelecido a sua base, lançou-se à conquista de várias localidades, tentando restabelecer a autoridade central, por meio da submissão de rivais. Aos portugueses, que combateram a seu lado, concedeu-lhes um terreno na nova capital, em 1768, onde se fixaram, construindo uma igreja (Igreja de Santa Cruz de Thonburi) (CAMPOS, 1938, p. 872).

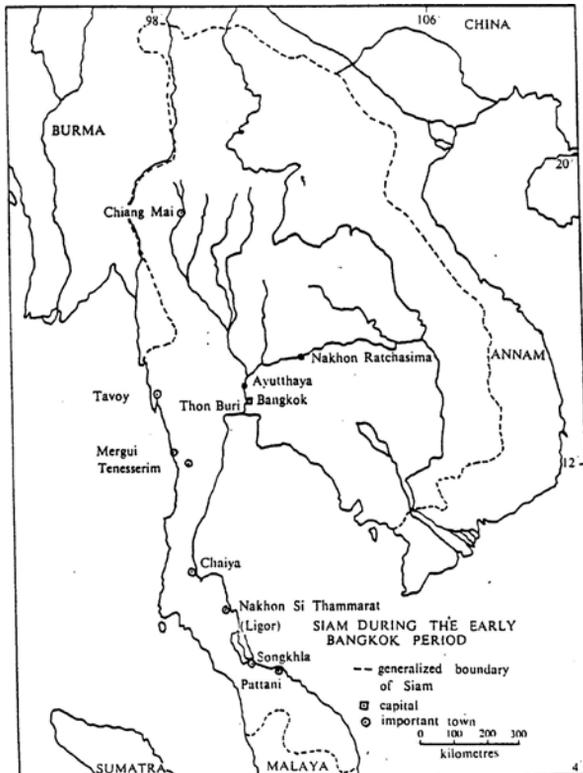
Com a subida ao poder do rei Rama Thibodi I (1782-1809) – que deu início à dinastia *Chakeri*, no Sião - a capital foi transferida para Bangkok, um pouco abaixo de Thonburi, na margem leste do rio Chao Phya (Menam).

²³ Em 1622, foi criada a Sagrada Congregação Católica Romana para a Propagação da Fé (*Sacra Congregatio Christiano Nomini Propaganda* ou, simplificando, *Propaganda Fide*), encarregada da expansão do catolicismo e da direção dos negócios eclesiásticos em países não-católicos (territórios missionários).

²⁴ Sobre a acção dos missionários portugueses e da Propaganda, consulte-se Adrien Launay, 1920.

Durante o seu reinado, teria sido oferecido ao Governo da Índia, terreno para estabelecer uma feitoria, tal como nos relata o cônsul de Portugal no Sião, António Feliciano Marques Pereira, em 1881²⁵. O que parece não ter vindo a concretizar-se por oposição da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, bem implantada no Sião, nesta altura. Segundo outros, os portugueses e seus descendentes fixaram-se em Bangkok, num terreno doado pelo rei siamês, em 1786, que foi chamado *Campo do Rosário*, construindo aí uma igreja (Igreja de Nossa Senhora do Rosário) (TEIXEIRA, 1962, p. 931).

Figura 3: Mapa do Sião (Século XVIII)



Fonte: Syamananda (1990, p. 110).

²⁵A.H.M., A.C., p. 287 “Relatório do cônsul geral de Portugal em Sião, António Feliciano Marques Pereira, acerca do Congresso de Geografia Comercial a realizar em Lisboa, datado de 1 de Março de 1881”.

Após a destruição de Ayuthia, porém, o Sião entrou num período de revoluções e de guerras que se prolongaram por mais de 40 anos, tendo ficado interrompidas as relações do Sião com os povos europeus, incluindo os portugueses de Macau.²⁶No aspecto religioso, apesar de abolida a jurisdição eclesiástica portuguesa no Sião, em 1669, os portugueses aí residentes continuaram a escrever, quer para Goa quer para Macau, pedindo insistentemente padres portugueses.

Em carta do *Barcalão* – Ministro dos Negócios Estrangeiros do reino de Sião – para o Governador e Senado de Macau, aquele manifestava vontade de reatar o comércio com os portugueses, como nos “velhos tempos”, permitindo-lhes a entrada de barcos portugueses e missionários.²⁷ O Governador de Macau, D. Francisco Xavier de Castro, responderia ao rei de Sião comunicando-lhe os esforços envidados para conseguir uma embarcação para ir àquele reino, conforme desejo deste rei.²⁸

Entretanto, fora nomeado Vigário de Nossa Senhora do Rosário, bem como Prior e Director dessa Congregação, no Sião, o Pe. Frei Francisco das Chagas Ribeiro, da Ordem dos Pregadores, pelo Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente, D. Frei Manuel de Santa Catarina.²⁹ A sua chegada àquele reino bem como as dificuldades encontradas, por oposição dos missionários franceses, são-nos descritas por Francisco X. Cardoso.³⁰

Posteriormente, o *Barcalão* (ou *PhraKlang*) escreveria ao Vice-Rei da Índia, citando precisamente aquela sua carta dirigida ao Governador de Macau, a pedir o reatar do comércio, assim como padres para instrução dos

²⁶ “Relatório do Oitavo Congresso de Medicina do Extremo Oriente, realizado em Bangkok”. In: *Arquivos de Macau*, 4ª Série, v. VII, Tomos I e II, Janeiro-Dezembro de 1987, p. LXIV.

²⁷ “Carta do Barcalão, primeiro ministro do rei de Sião, para o Governador e Senado de Macau, datada de 12 de Junho de 1782”. In: *Arquivos de Macau*, 3ª Série, v. XVI, nº 5, Novembro de 1971, p. 254-255.

²⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70 – *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl.7. “Carta do Governador de Macau, D. Francisco Xavier de Castro, para o rei de Sião acerca do comércio entre este reino e Macau, datada de 22 de Março de 1783”. Dizia ele só ter conseguido uma chalupa, por causa da repugnância dos outros senhorios dos barcos a irem comerciar naquele reino.

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70 – *Confraria do Rosário do Sião (1769-1914)*, fl. 3 – “Provisão de D. Frei Manuel de Santa Catarina, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente, na qual dá a jurisdição de missionário da Igreja do Sião a Frei Francisco das Chagas, datada de 16 de Abril de 1782”.

³⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl. 8 – “Carta de Francisco X. Cardoso acerca das dificuldades originadas pelo Pe. José, bispo e vigário apostólico do Sião, assim como acontecimentos entre cristãos portugueses e franceses, datada de 5 de Janeiro de 1783”.

cristãos.³¹ Relatava a vinda do Pe. Frei Francisco das Chagas, dizendo ter sido muito bem recebido, e que lhe fora dado sítio e lugar para a “fabrica da Igreja”. Solicitava também que, na sua volta, fosse enviado algum barco com mercadores, para conservação perpétua dessa amizade.³²

Em 1785, já Frei Francisco das Chagas se encontrava em Malaca, conforme ele próprio contava aos cristãos do Sião, esperando partir para Macau ou para Goa. Insistia no direito que estes portugueses tinham de obter os materiais necessários para a construção da Feitoria, da Igreja, etc., e recomendava que não deveriam permitir a entrada de padres franceses, naqueles lugares, os quais pertenciam aos portugueses.³³ Ainda em 1785, Pedro de Miranda informava António de Sequeira, no Sião, de que o Pe. Frei Francisco das Chagas partira para Macau, para passar a Goa no ano seguinte, e aí o “seu negócio fazer”.³⁴

Mas, em 1786, o Arcebispo Primaz do Oriente informava aos cristãos portugueses do Sião que não aceitava as razões da partida do Pe. Frei Francisco das Chagas, acreditando que a verdadeira intenção teria sido a de mandá-lo “fora da missão”, pelo que resolvera que o dito padre ficasse em Malaca e que não mandaria mais missionários para aquele reino.³⁵

Por esse motivo, Frei Francisco das Chagas, não terá voltado ao Sião, após a sua saída em 1785. Todavia, há quem diga que Frei Francisco das Chagas, em 1786, recebeu terreno para o estabelecimento de uma feitoria. Podemos aceitar esse facto como verdadeiro, pois isso mesmo se depreende da resposta à carta que o rei de Sião recebera da rainha de Portugal, D. Maria I, em que, entre outros assuntos, aquela garantia terra

³¹ “Carta do Barcelão para o Governador e Senado de Macau, datada de 12 de Junho de 1782”. In: *Arquivos de Macau*, 3ª Série, v. XVI, nº 5, Novembro de 1971, p. 254-255.

³² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl. 12 – “Carta do Barcelão para o Vice-Rei da Índia, sobre a viagem de Frei Francisco das Chagas, datada de 27 de Dezembro de 1784”.

³³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fls. 24-25 – “Carta de Frei Francisco das Chagas dirigida a João Baptista, António de Sequeira, Inocência do Rosário e outros, datada de 12 de Maio de 1785”.

³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl. 29 – “Carta de Pedro de Miranda para António de Sequeira a informar, entre outros assuntos, que Frei Francisco das Chagas tinha partido para Macau com o filho de Caetano da Silva, datada de 20 de Julho de 1785”.

³⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl. 32 – “Carta do Arcebispo Primaz do Oriente, D. Frei Manuel de Santa Catarina, para António de Sequeira, datada de 27 de Abril de 1786”.

para estabelecimento de uma Feitoria Portuguesa, tal como a rainha pedia nessa carta.³⁶ Agora, que tenha sido Frei Francisco das Chagas a recebê-la, parece-nos menos crível, pois tudo aponta para que aceitemos o facto dele já não se encontrar no Sião em 1785, como se pode verificar pelos documentos acima citados.

O Arcebispo Primaz do Oriente, em 1788, voltava a prometer aos Irmãos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário do Sião, o envio de padres portugueses.³⁷ Em 1790, todavia, o mesmo Arcebispo informava o Procurador de Macau, Vicente Pacheco de Aguiar, ter recebido uma carta do Cardeal Secretário da Propaganda Fide – comunicando-lhe que, de acordo com dois *Breves*, a Missão estava debaixo da jurisdição dos Vigários Apostólicos e não do Padroado Português – pelo que ele não poderia satisfazer o pedido de missionários portugueses para aquele reino.³⁸ No entanto, em 1796, o referido Arcebispo Primaz enviava, aos Irmãos da Confraria, as licenças necessárias à vinda de um religioso que o Procurador de Macau, Vicente Pacheco de Aguiar, lhe indicara.³⁹ Este religioso era o Padre José de Santana, da Ordem da Madre de Deus, que acabou por ficar em Macau doente e, depois, regressou a Goa por “não entender a língua”.⁴⁰

Finalmente, em 1806, D. Frei Manuel de S. Gualdino, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente, ordenava aos cristãos do Sião que, por ordem do Papa, se submetessem à jurisdição do Bispo e missionários franceses.⁴¹

³⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Livro de Registo da Correspondência da Feitoria Portuguesa em Bangkok, no Reino de Sião, com o Governo de Goa (1820 e 1821)*, fls. 16-17 – “Carta do rei de Sião para a rainha de Portugal, datada de 28 de Dezembro de 1786”. O rei de Sião agradecia, também, a ajuda que lhe fora oferecida contra os inimigos e dizia aceitar somente que lhe fossem enviadas 3.000 espingardas, recusando o envio de tropas portuguesas.

³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fls. 39 e 39v – “Carta do Arcebispo Primaz do Oriente para os Irmãos da Confraria de N^a S^a do Rosário do Sião, datada de 12 de Maio de 1788”.

³⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl. 49 – “Carta do Arcebispo Primaz do Oriente para o Procurador de Macau, Vicente Pacheco de Aguiar, datada de 4 de Maio de 1790”.

³⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fl. 54 – “Carta do Arcebispo Primaz para António de Sequeira, Inocêncio do Rosário e restantes Irmãos da Confraria, comunicando ter recebido a carta deles, assim como a do Procurador de Macau, datada de 16 de Maio de 1796”.

⁴⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fls. 51 e 51v – “Carta do Procurador da Confraria, António de Sequeira, para o Vigário Geral pedindo ajuda, datada de 31 de Janeiro de 1791”.

⁴¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço nº 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fls. 64 e 64v – “Carta do Arcebispo Primaz do Oriente, D. Frei Manuel de S. Gualdino, para os cristãos do Sião, datada de 6 de Janeiro de 1806”.

Mas, parece que os tais cristãos não se conformaram, o que pode ser comprovado pela carta enviada ao Príncipe Regente de Portugal, em que também contavam os acontecimentos que levaram a esta situação, isto é, a que ficassem sem pastor desde 1785.⁴²

Mais tarde, o próprio Conselheiro Miguel de Arriaga Brum da Silveira receberia uma carta do Presidente e Tesoureiro da Confraria de N^a S^a do Rosário, após a chegada do primeiro cônsul português ao reino de Sião, Carlos Manuel da Silveira, sobre o mesmo assunto.⁴³ O dito Conselheiro Ouvidor responder-lhes-ia lamentando não poder cumprir de imediato a ordem do Vice-Rei da Índia – o que já lhe fora comunicado – e contando resolver o assunto na monção seguinte, com a ajuda do cônsul agora nomeado.⁴⁴

Ora, nem este assunto - do envio de um padre português para o Sião – foi alguma vez resolvido, nem o cônsul português conseguiu obter desse rei condições mais favoráveis para os comerciantes de Macau.

Conclusão

Os portugueses não foram os primeiros Europeus a chegar ao Sião, pois outros já lá tinham estado, tais como: Marco Polo que, em 1292, visitou a parte sul do Sião; o veneziano Nicolo di Conti também aí chegou, por volta de 1430. Mas foram os portugueses os primeiros a chegar a Ayuthia e a estabelecer relações oficiais com o reino siamês.

⁴² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço n^o 70, *Confraria do Rosário do Sião e outros (1769-1914)*, fls. 65 e 65 v – “Carta da comunidade cristã do Sião para o Príncipe Regente de Portugal, D. João, datada de 6 de Fevereiro de 1807”. Nessa carta, os referidos cristãos afirmavam o direito que a sua comunidade tinha de obter os seus próprios pastores, padres da Ordem de S. Domingos, e não os da Propaganda.

⁴³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço n^o 70, *Confraria de N^a S^a do Rosário e outros (1769-1914)*, fl. 85 – “Carta do Presidente e Tesoureiro da Confraria de N^a S^a do Rosário para o Conselheiro Miguel de Arriaga Brum da Silveira, datada de Fevereiro de 1821”.

⁴⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Núcleo do *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Maço n^o 70, *Confraria de N^a S^a do Rosário e outros (1769-1914)*, fl. 86 – “Carta de Miguel de Arriaga para Joaquim José Lino e Matias Caldeira acerca do pedido de um missionário português, datada de 2 de Março de 1821”. O Vice-Rei ordenara a Arriaga para lhes remeter um padre português, mas acontecia que o Dominicano que estivera para ir de Macau para o Sião acabara por embarcar para o Brasil munido de Ordem Régia; e, naquele ano, não haveria navio para o Sião, porque os negociantes não tinham garantias que os cobrissem das perdas, o que o novo cônsul pretendia obter daquele rei.

Podemos citar, como um testemunho do sucesso das relações entre os portugueses e Siameses, que, em 1538, no reinado do rei P'rajaio, havia portugueses na guarda pessoal do rei, ascendendo alguns à posição de seus conselheiros. Para recompensar a ajuda prestada pelos portugueses, na luta contra os Birmanos (Birmaneses), aquele rei cedeu-lhes um terreno, para aí se estabelecerem. Uma vez que os portugueses gozavam de liberdade religiosa, ali edificaram três igrejas: a de S. Paulo, S. Domingos e S. Pedro, acreditando-se mesmo que outras pudessem ter sido construídas, embora actualmente não se encontrem vestígios a não ser daquelas três.

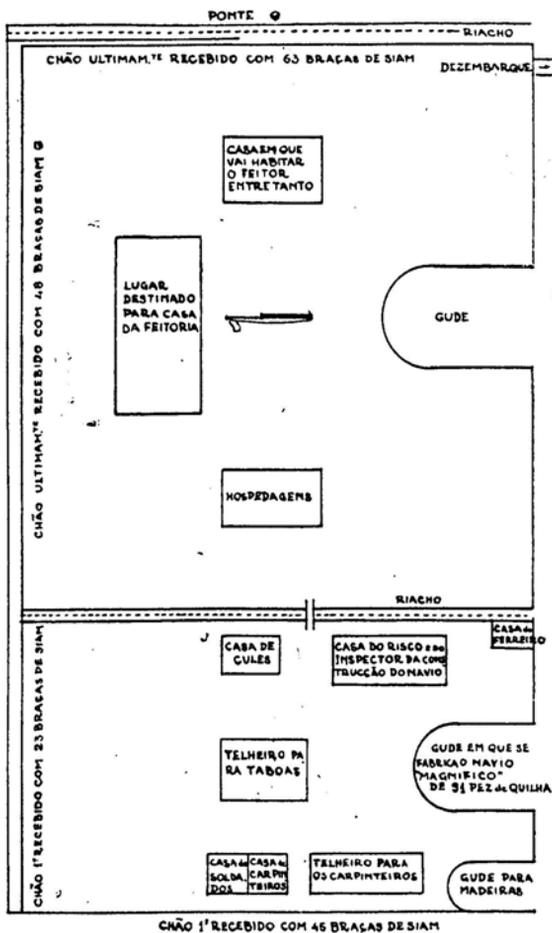
Durante os séculos XVII e XVIII, em Ayuthia, houve estabelecimentos de diferentes nacionalidades no sudeste da cidade, ao longo das margens do rio Menam. Na margem leste, havia estabelecimentos de Ingleses, Holandeses, e Japoneses; na margem ocidental, situava-se o estabelecimento dos portugueses. Mais afastado, para o nordeste dos portugueses, situavam-se os Chineses e os da Cochinchina. Estes estabelecimentos não tinham nada a ver com as conhecidas “concessões” de estrangeiros na China, no século XX. Aqueles se estabeleciam na cidade de acordo com os desejos do Rei, em Ayuthia, e, portanto, esses estrangeiros de diferentes nacionalidades podiam viver segundo as suas próprias leis.

Os Dominicanos foram os primeiros missionários a estabelecerem-se no Sião, em 1566, e, mais tarde, fundaram aí a Confraria do Santíssimo Rosário. Em 1582, foram destacados, de Macau para o Sião, os primeiros Franciscanos. E, embora a presença dos Jesuítas na Tailândia nunca tivesse alcançado a dimensão da sua presença no Japão ou na China, nem tivessem tido o mesmo impacto que eles tiveram no Vietname, fundaram a primeira missão jesuíta no Sião, em 1607 e, uma segunda residência dos Jesuítas (1655-1709), foi fundada pelo Padre Tomás Valguarnera, natural da Sicília, em 1655.

Surgida a Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris, iria esta interferir nas zonas em que o direito de Padroado Português se fazia sentir, contestando o direito de Padroado de Portugal sobre o Tonquim, Sião, China, Cochinchina, etc. O diferendo tornou-se particularmente violento quando surgiu a ideia de a Santa Sé nomear vigários apostólicos dependentes apenas do Papa e não de qualquer padroeiro (REGO, 1961, p. 174-175).

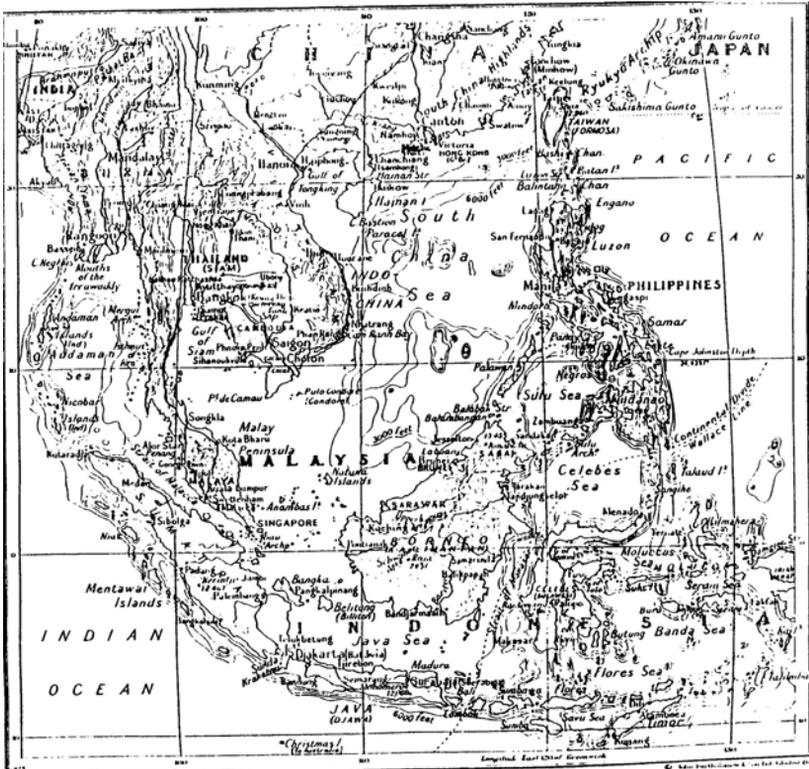
Portugal protestou, mas dada a situação de inferioridade em que se encontrava – a Santa Sé não lhe reconhecera a independência em 1640 e só o faria em 1668 - a sua voz não foi ouvida e, em 1658, foram nomeados os primeiros vigários apostólicos para superintenderem nas missões de Tonquim e da Cochinchina, assim como dos países vizinhos (REGO, 1961, p. 175).

Figura 4: Plano do Chão da Feitoria Portuguesa no Rio Bancok



Fonte: Azevedo (1949, p. 40).

Figura 5: South-East Asia



Fonte: Hall (1981, p. XXXII).

Referências

- ALBUQUERQUE, B. *Comentários do Grande Afonso de Albuquerque*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973. Cap. 20.
- AZEVEDO, F. A. Como se restabeleceram as relações de Portugal com o Sião em 1819. *Bol. da Soc. de Geog. de Lisboa*, 67^a série e 2, p. 40, jan./fev. 1949.
- BARROS, J. Da Ásia, década III. Lisboa: Livraria Sam Carlos, 1973. Livro II, Cap. IV.

_____. *Da Ásia, década III*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992. Livro VIII, Cap. II.

CAMPOS, J. A Feitoria de Sião (II). *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, ano 35, n. 410, maio 1938.

CARVALHO, R. B. *La Présence Portugaise à Ayutthaya (Siam) au XVIe. et XVIIe. siècles*. 2006. Dissertação (Mestrado) – École Pratique des Hautes Études – IV Section: Sciences Historiques et Philologiques. Paris, 2006.

CASTANHEDA, F. L. *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. Porto: Lello & Irmãos, 1979. Livro III, Cap. LXII.

CLIFFORD, Hugh. *Further India*. Bangkok: White Lotus Co., 1990.

CORREIA, G. *Lendas da Índia*. Porto: Lello & Irmãos, 1975. Livro Segundo, Tomo II, Cap. XXX.

COUTO, D. *Da Ásia, Década VI*. Lisboa: Livraria Sam Carlos, 1974.

GERNET, J. *Le Monde Chinois*. Paris: A. Colin, 1972.

HALL, D. G. *A History of South-East Asia*. 4. ed. London: MacMillan, 1981.

HUTCHINSON, E. W. *Adventurers in Siam in the Seventeenth Century*. Bangkok: D. D. Brooks, 1995.

LAUNAY, Adrien. *Histoire de la Mission de Siam, 1662-1811*. Paris: P. Téqui, 1920.

PINTO, F. M. *Peregrinação*. Porto: Lello & Irmãos, 1984.

PIRES, T. *A Suma Oriental*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1978.

POMBJERA, D. Ayutthaya and its External Relations. In: *Ayutthaya Historical Study Centre*. Bangkok: Allied Printers, 1990.

RAJANUBHAB, P. D. The Introduction of Western Culture in Siam. *Journal Siam Society*, Bangkok, v. 7, 1959.

REGO, A. S. *Curso de Missionologia*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1956.

_____. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português no Oriente—Índia*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1952.v. 7.

_____. *Le Patronage Portugais de l'Orient*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1957.

_____. Lições de Missionologia. *Estudos Cienc. Polític. e Soc.*, Lisboa, n. 56, 1961.

SÁ, A. B. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente—Índia*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1958.

SEABRA, L. D. *Relações de Macau com o Sião*. 1995. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Macau, 1995.

SMITH, R. B. *Siam or the History of the Thais from earliest times to 1596 A.D.* Bethesda – Maryland: Decatur Press, 1966.

SOUSA, M. F. *Ásia Portuguesa*. Porto: Livraria Civilização, 1945. v. 3.

SYAMANANDA, R. *History of Thailand*. Bangkok: Taiwatana Panich, 1990.

TEIXEIRA, M. A Missão Portuguesa no Sião. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, v. 60, n. 696, p. 330, abr. 1962.

_____. *Early Dominicans in Malacca (1511-1636)*. Columbo: The Rosary Apostolate, 1963.

TRINDADE, P. *Conquista Espiritual do Oriente*. III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967.

WOOD, W. A. R. *A History of Siam*. Bangkok: The Siam Barnavich Press, 1993.

WYATT, D. K. *Thailand: a short history*. Bangkok: Transvin Publications, 1984.

Capítulo 6

Do Índico ao Coração do Império: Cotidiano e Religiosidades de Escravos Asiáticos em Lisboa (Séculos XVI e XVII)¹

Patricia Souza de Faria

Investigamos a presença de populações asiáticas escravizadas e forras na cidade de Lisboa e seu termo,² nos séculos XVI e XVII. Goa, capital do império asiático português, foi uma região dotada de posição estratégica no comércio marítimo estabelecido entre o Atlântico e o Oceano Índico, graças à Carreira da Índia (rota que ligava os portos de Goa e de Lisboa) e às rotas do comércio interasiático, o que favoreceu a transformação desta cidade em um importante mercado de escravos oriundos da África e da Ásia (SUBRAHMANYAN, 1995; PINTO, 1992). Em Goa, tais populações escravizadas eram adquiridas por proprietários locais ou transportadas para outros destinos da Ásia; uma parcela desses escravos foi convertida ao catolicismo e levada para o reino de Portugal, especialmente para Lisboa.

¹ Agradeço o apoio financeiro recebido da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) por meio do Programa Jovem Cientista do Estado do Rio de Janeiro (Processo E-26/202.865/2015).

² Além desta cidade portuguesa consideramos o seu “Termo”, visto que a jurisdição de Lisboa não se restringia à área da cidade, pois incluía um vasto território, a norte e a ocidente, que integrava um certo número de freguesias eclesiásticas e de aldeias ou lugares, que se chamava o Termo de Lisboa (SILVA, 1968, p. 35).

Lisboa ocupou posição central no roteiro marítimo que ligava o reino de Portugal aos portos da Ásia, via Carreira da Índia. A própria história de outro espaço ultramarino português, o Brasil, esteve intimamente associado a tal ligação marítima regular entre Lisboa e Goa, como ressaltou José Roberto do Amaral Lapa em seu clássico *A Bahia e a Carreira da Índia*, publicado em 1968. Lisboa também se tornou o porto de entrada de escravos oriundos da África e da Ásia que eram destinados a diversos mercados, sejam os situados na Península Ibérica, com destaque para as cidades espanholas (GIL, 2001), sejam os localizados na América.

A presença de escravos em Portugal na Era Moderna foi tratada em escritos produzidos no século XIX e em um conjunto de ensaios publicados na primeira metade do século XX.³ Nos anos 1960 e 1970, destacamos a síntese produzida por Godinho (1965) sobre o mercado de escravos na Era Moderna, que inclui referências à presença de escravos em terras portuguesas, além do artigo de John Vogt (1973) sobre uma instituição denominada a Casa dos Escravos, localizada em Lisboa. Na década de 1980, foram publicados dois estudos importantes sobre a temática, que curiosamente não foram redigidos por investigadores portugueses, mas pelo inglês A. C. M. Saunders (1994), autor de *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, e pelo brasileiro José Ramos Tinhorão (1988), que redigiu *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa*.

As últimas décadas têm sido bem mais profícuas na produção de estudos sobre a presença de escravos e forros africanos em Portugal.⁴ Entre tais produções, menciono os estudos reunidos no catálogo da exposição *Os negros em Portugal (séculos XV a XIX)*, organizado por Ana Maria Rodrigues (2000), bem como o livro *O negro no coração do Império: uma memória a resgatar* de Didier Lohon. Além disso, a obra do etnólogo francês Jean-Yves Loude (2003) explora, por meio da ficção e de pesquisas no domínio da história, da arquitetura, da culinária, os diversos vestígios da presença africana em

³ No artigo de Jorge Fonseca (2014) encontra-se uma síntese sobre os escritos produzidos no século XIX e na primeira metade do século XX (como os livros de Manuel Heleno, Antônio Brásio e Edmundo Correia).

⁴ Entre tais produções recentes, mencionamos os estudos de Alessandro Stella (2000), Jorge Fonseca (1997, 2002, 2010), Isabel de Castro Henriques (2009), Didier Lohon (2004, 2003), Maria do Rosário Pimentel (1995), Lucilene Reginaldo (2009), Daniela Calainho (2008), Renato Venâncio (2012), Arlindo Caldeira (2013, 2017), Antônio de Almeida Mendes (2004).

Lisboa no livro *Lisbonne dans la ville noire*, traduzido para a língua portuguesa em 2005, com o título *Lisboa, na cidade negra*.

Se na produção historiográfica supracitada o acento encontra-se na presença negra, nos escravos africanos, pretendemos em nosso estudo atentar para um aspecto pouco explorado acerca da população escrava em Portugal: a presença de asiáticos escravizados e alforriados em Lisboa, nos séculos XVI e XVII. Em função disso, o título deste estudo faz referência a importantes estudos que sublinharam a presença africana no “coração do império”, mas, no nosso caso, a ênfase incide sobre a expectativa de desvelar um pouco mais sobre essas populações asiáticas, escravas e forras, que viveram na Lisboa quinhentista e seiscentista. Ademais, espera-se traçar a presença de populações indianas, malaias, cingalesas e chinesas que viveram em Lisboa; identificar os locais em que tais asiáticos conviveram com outros escravos (africanos, mouriscos) e livres. Enfim, espera-se desvelar suas redes de sociabilidade e seu cotidiano em terras lisboetas, para a partir desses dados tentar identificar indícios de seus sentimentos, de suas práticas e crenças religiosas.

Com base em processos e confissões do Tribunal da Inquisição de Lisboa e nos sumários matrimoniais da Câmara Eclesiástica de Lisboa,⁵ disponíveis no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, analisamos fragmentos da trajetória de vida de asiáticas e asiáticos escravizados que foram convertidos ao catolicismo e transportados para Lisboa. A reconstituição de tais trajetórias de vida caracteriza-se pelo caráter fragmentário, em decorrência da própria natureza dos arquivos, que, por sua vez, reverberam a distribuição desigual de poder que vigorou nas sociedades, como asseverou Clare Anderson (2012). Além disso, durante a confissão dos escravos asiáticos aos inquisidores de Lisboa, os relatos orais desses escravos assumiram a forma escrita (GINZBURG, 2007). Analogamente, nos requerimentos apresentados ao provisor dos casamentos de Lisboa, escravos e escravas poderiam temer denunciar

⁵ São justificações sumárias de casamento com despacho do provisor dos casamentos, para que sejam concedidas licenças de casamento, com destino aos párocos das freguesias de Lisboa. Os sumários matrimoniais possuem o requerimento dos contraentes, com declaração de testemunhas e às vezes informações sobre se correram os banhos. Em alguns casos, há certidões e demais documentação que compõe um processo de casamento.

os entraves que seus senhores apresentavam com o intuito de impedir o casamento de seus cativos. Ainda que tais relatos tenham sido produzidos em contextos de pressão psicológica e física, acreditamos que tais fontes nos permitem vislumbrar aspectos da vida cotidiana, dos sentimentos e crenças desses escravizados.

Neste estudo atentaremos especialmente para os casos de Catarina de Aguiar e de Pedro barqueiro, escravos de origem asiática que foram alvo da Inquisição de Lisboa nos anos de 1556 e 1560, respectivamente. Além dos dois casos mencionados, trataremos dos sumários matrimoniais referentes à união de Francisca Mendes com Manuel Rodrigues (ambos naturais das “partes da Índia” e livres) e ao casamento de Antônio Tinoco (escravo nascido no reino de Pegu) com a escrava Luzia da Costa.

Do Índico a Lisboa

Como as populações escravizadas na Ásia chegavam a Lisboa? Quais eram as formas de aquisição de escravos e escravas no Índico? Poderíamos considerar que se tratava de procedimento análogo ao adotado pelos portugueses no tráfico de escravos no Atlântico? Estas questões emergem ao nos debruçarmos sobre o tema da escravização de populações asiáticas nos domínios lusos do Oriente, especialmente pelo fato de a escravidão nos espaços coloniais do Atlântico ter sido um tema amplamente investigado pela historiografia. No entanto, um dos nossos desafios consiste justamente em não projetarmos as características do tráfico de escravos no Atlântico para o Índico, região em que as populações que investigamos foram capturadas e revendidas.

Primordialmente, cabe destacar que a escravidão no Índico iniciou antes da expansão europeia moderna e da consolidação do tráfico atlântico, graças às longas relações mantidas entre a África e a Arábia, através do Mar Vermelho e do Oceano Índico. A escravidão no Índico deve ser entendida no âmbito de uma economia global, no bojo de um sistema de trocas mercantis de longa distância, que permitiram as ligações entre a África, o Oriente Médio, a Índia e o Extremo Oriente. Nesse universo, as

populações escravizadas eram provenientes de diferentes origens, possuíam variados estatutos sociais e cores de pele (CAMPBELL, 2011), de modo que os africanos não foram os únicos povos a serem escravizados.

A escravidão no Índico de influência britânica ou francesa foi mais investigada pela historiografia (CHATTERJEE, 1999; CAMPBELL, 2004; ALPERS, 2005; MÉDARD *et al.*, 2013; STANZIANI, 2014), ao passo que ainda há consideráveis lacunas a respeito da história do tráfico de escravos e da escravatura nos territórios asiáticos que estiveram sob influência lusa, conquanto possamos mencionar os estudos de Sousa (2014), Pinto (1992), D'Souza (2007), Manso e Sousa (2011), Mattoso (1997), Pinheiro (2002), Subrahmanyam (2002), Faria (2015b, 2016a, 2016b) e Carreira (2013).

Acerca da presença de escravos oriundos do Índico em Portugal, encontramos alusões a tais populações em estudos que se dedicaram a investigar os escravos existentes no reino, mas que são geralmente focados nas populações africanas. Em tais estudos, costumam aparecer referências pontuais a alguns asiáticos escravizados, como no incontornável livro de Alessandro Stella (2000), na obra amplamente documentada de Jorge Fonseca (2010), no livro de Caldeira (2017), no artigo de Filipa Silva (2013) ou em nossa recente pesquisa (FARIA, 2015a; 2015b; 2016a). Contudo, as investigações não têm concedido atenção pormenorizada aos contingentes de escravos de origem asiática que foram transportados para os reinos ibéricos.

Populações oriundas da Ásia, normalmente convertidas ao catolicismo, eram transportadas de Goa para Lisboa, o que permitiu a transferência de uma variedade de povos orientais (chineses, malaios, indianos, japoneses, cingaleses) para Portugal. Este reino poderia também se tornar o ponto de partida para outras regiões, como a vizinha Espanha (GIL, 2011). O transporte de escravos para Portugal, obtidos na Ásia foi facilitado graças ao privilégio de funcionários portugueses (caso do mestre e o piloto), que poderiam carregar um ou dois escravos asiáticos nas naus da Índia, sem pagar frete e direitos alfandegários (SAUNDERS, 1994). Alguns desses escravos eram conduzidos por seus próprios senhores quando regressavam a Portugal, para que tais escravos lhes servissem

durante a viagem ou para que fossem vendidos quando chegassem ao reino (FONSECA, 2010; STELLA, 2000).

Cabe destacar que a chegada de tais asiáticos escravizados em Portugal ocorreu em um contexto de transformações na história da escravidão moderna. A partir de 1441, uma nova fase na história da escravatura principia quando chegou em Lagos, no sul de Portugal, o primeiro carregamento atlântico de escravos africanos, contexto a partir do qual os portugueses passariam gradualmente a assumir uma posição chave na obtenção de escravos nas áreas costeiras africanas e no seu fornecimento para os mercados da Europa e do ultramar (PIQUERAS, 2012). O tráfico atlântico tornou-se direcionado especialmente para a América, mas no seu primeiro século, de meados do século XV até a metade do seguinte, foi bastante orientado para a própria Península Ibérica, que recebeu entre 350.000 a 450.000 (STELLA, 2000, p.61-64). Lisboa converteu-se no maior mercado de escravos africanos destinados à Europa, seguida de Sevilha, graças à proximidade da Casa dos Escravos de Portugal, do Algarves e da centralidade deste porto espanhol no comércio com as Índias Ocidentais (PIQUERAS, 2012).

Em 1551, de acordo com as informações fornecidas por Cristóvão Rodrigues de Oliveira, havia cerca de 10.000 escravos em Lisboa, cidade que possuía 100.000 habitantes, ou seja, os cativos correspondiam a aproximadamente 10% da população local. Em 1620, conforme as informações de Nicolau de Oliveira, existiam cerca de 10.470 escravos em uma população formada por 165.000 habitantes (GODINHO, 1965, v. 2, p. 541).

De acordo com a *Descrição de Portugal* de Duarte Nunes Leão, redigida em 1559, no reino de Portugal havia “muitos mil escravos da Guiné e de outras partes da Etiópia e da Índia” (*apud* GODINHO, 1965, v. 2, p. 538). Entre 1570 e 1610, os escravos de origem asiática correspondiam a aproximadamente 10% a 20% de toda a população escrava da freguesia da Sé de Lisboa. No início do século XVII, cerca de 100 a 300 escravos eram regularmente transportados de Goa, com destino a Portugal, por frota (STELLA, 2000, p. 65). Acrescenta-se que a presença asiática em Lisboa

estimulou a criação de uma “confraria de índios de São Tomé”, ou seja, uma associação de asiáticos que recebeu licença régia, na segunda metade do século XVI, para pedir esmolas.⁶ Estes dados sugerem que a presença de populações asiáticas escravas e forras, ainda que minoritária, não era desprezível em Lisboa nos séculos XVI e XVII.

Escravos e escravas da Ásia nos documentos eclesiásticos e inquisitoriais

A documentação consultada consiste em processos da Inquisição de Lisboa (cujos réus eram escravos ou forros asiáticos) e em sumários matrimoniais do acervo da Câmara Eclesiástica de Lisboa, em que pelo menos um dos nubentes era proveniente do “Estado da Índia”.

Nos séculos XVI e XVII, os escravos e forros que pesquisamos eram designados genericamente como “cativos índios” ou escravos índios, expressão que não se referia ao nativo da América, que costumava ser designado como “índio do Brasil”. A expressão “índio” era usada para pessoas provenientes “das partes da Índia” e consistia em uma classificação que abarcava muito mais que o subcontinente indiano, por se referir a populações de diferentes origens: indianos, cingaleses, chineses, japoneses, malaios. Por vezes, a categoria “índio” também era usada para descrever africanos trazidos de regiões localizadas na África Oriental, entre elas, Moçambique. Em suma, o termo era empregado para designar uma ampla variedade de populações originárias das sociedades existentes a leste do Cabo da Boa Esperança, nos mundos do Índico e do Pacífico. No século XVIII, tais escravos também costumavam ser descritos como “pretos da Índia”, como destacou Silva (2013).

Ao longo deste estudo utilizaremos a expressão “escravos asiáticos” para nos referirmos à origem de tais populações escravizadas provenientes do Índico e do Pacífico, sem, contudo, negligenciar que esta designação é genérica, de modo que devemos nos afastar da ilusão de uma homogeneidade criada pela expressão, pois ela abarca populações de diversas procedências.

⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de Filipe I, Doações, livro 21, fl. 228, Lisboa, 19/6/1591.

A própria designação coetânea de tais populações, como encontramos na documentação quinhentista e seiscentista, tende a diluir estas diferenças de origem geográfica, de pertenças sociais e confessionais, ao tratar tais populações como “cativo índio” ou “índia cativa”. Além das categorias coloniais quinhentistas e seiscentistas, também recorremos a noções atuais como “asiático” ou “africano”, que remetem às geografias imaginativas criadas no bojo dos impérios coloniais ou no contexto da criação dos Estados nacionais (como “África”, “Ásia”, “Oriente”). Sabemos que estas formas de identificação têm a sua própria história, carregadas de forte teor ideológico, mas utilizamos a genérica expressão “asiático”, homogênea, apenas para distinguir as populações escravizadas asiáticas das africanas, porém, sem esquecer que cada mulher ou homem escravizado experimentou diferentes transformações culturais e religiosas, ao serem submetidos a diversos deslocamentos (entre territórios e oceanos) e à mudança de seu estatuto social (CHATTERJEE, 2006).

Reconhecemos os desafios de utilizar a categoria de “escravo asiático” ou de “cativo asiático” para designar populações de origens tão diversas que foram capturadas, escravizadas e transferidas para Lisboa. Mas, por vezes, para acessar a presença de tais populações em Lisboa, dependemos da localização de tais designações genéricas para, a partir daí, desenvolvermos a habilidade de tentar identificar as diversidades étnica, geográfica e cultural, subsumidas (e quase desaparecidas) em expressões que forjam identidades tão gerais e abstratas. Ademais, o nosso objetivo é analisar o percurso de homens e mulheres de origem asiática escravizados, sem que se tratem de uma mera abstração (“o escravo”, “a escrava”), tentando captar elementos de sua vida cotidiana, suas crenças e religiosidades. Esperamos reconstituir fragmentos de vida dessas pessoas escravizadas que não escreveram memórias sobre suas vidas, mas que deixaram traços de sua existência nos arquivos (ANDERSON, 2012).

Em nossa investigação, localizamos 39 processos movidos pela Inquisição de Lisboa, cujos réus eram escravos e forros asiáticos que viveram em Lisboa, dos quais, 36 eram homens e apenas três mulheres. Os escravos e forros asiáticos foram acusados principalmente de culpas de

islamismo, o que correspondeu a quase 80% destes réus.⁷ Além destes, 39 processos da Inquisição de Lisboa foi possível localizar outros cinco casos de cativos “índios” que foram sentenciados pela Inquisição de Goa e cujos processos (ou confissões e sentenças) foram trasladados e enviados para Lisboa, especialmente por terem sido enviados para o reino de Portugal para cumprimento de suas penas ou para que o caso fosse analisado pelo Conselho Geral do Santo Ofício.

Nos documentos da Inquisição supracitados, os asiáticos foram descritos como provenientes especialmente da Índia, mas nem sempre as delimitações da geografia asiática eram bem definidas. Com efeito, já mencionamos que os escravos provenientes de Moçambique também costumavam ser descritos como “índios”, uma vez que aquela região também integrava o chamado “Estado da Índia”, isto é, os domínios, feitorias e fortalezas geridos pelos portugueses e que se situavam desde a costa oriental africana até o Extremo Oriente.

Nesta pesquisa não incluímos seis processos, os quais se referem a escravos trazidos de Moçambique (dois casos), a “abexins”⁸ (outros dois casos), a um escravo nascido em Portugal, cujos pais eram escravos asiáticos e ao processo de um cativo designado apenas como “índio”, sem que seja possível saber se era proveniente da Ásia ou da costa oriental africana.

Em suma, o conjunto de documentos que analisamos neste estudo corresponde aos 39 processos da Inquisição de Lisboa, em relação aos quais temos elementos que nos permitam afirmar que os réus eram escravos ou forros trazidos da Ásia. De acordo com esta delimitação, só trataremos de processos cujos réus forem asiáticos, sem considerar os casos em que “cativos índios” aparecem apenas como testemunhas ou denunciantes em outros processos, o que ampliaria a quantidade de indícios da presença de asiáticos em Lisboa e no seu termo, mas fugiria do escopo deste estudo.

Além dos processos da Inquisição, podemos encontrar informações sobre escravos e forros asiáticos (como o local de nascimento, quando

⁷ Os dados foram obtidos a partir da consulta do acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. As 39 unidades documentais referem-se à Inquisição de Lisboa, de modo que não foram computados os sentenciados pelos tribunais de Évora e de Coimbra, nem os trasladados dos documentos da Inquisição de Goa.

⁸ Populações descritas como oriundas da Abissínia.

e como chegaram a Lisboa) em outro conjunto documental formado pelos Sumários Matrimoniais da Câmara Eclesiástica de Lisboa. Neste conjunto de documentos localizamos – até o momento – quase duzentos sumários de processos de casamento em que pelo menos um dos noivos é proveniente do Estado da Índia. Tal como no caso dos processos da Inquisição, delimitamos a nossa análise aos noivos de origem asiática, sem computar as outras centenas de testemunhas que emergem nos autos e são igualmente provenientes “das partes da Índia”.

Deslindamos nos processos da Inquisição e nos autos de justificação de casamento indícios sobre o percurso de vida dos escravos e forros, com atenção ao local em que nasceram, aos deslocamentos que viveram (do Índico a Portugal), às redes de sociabilidade mantidas em Lisboa, o que realizaremos a partir dos seguintes estudos de caso.

Fragmentos de vida de escravos: cotidiano, sociabilidade e crenças em Lisboa

A leitura dos documentos inquisitoriais e eclesiásticos permite acompanhar, de forma descontínua, passagens da vida de homens e mulheres que atravessaram continentes e mares, no bojo do roteiro regular da Carreira da Índia, que ligava a distante capital asiática, Goa, ao coração do reino de Portugal, em Lisboa. Uma parcela dessa população não sobreviveu à longa travessia, seja por causa das doenças disseminadas nos navios, seja pelas tormentas que golpeavam as embarcações. Alguns aportavam com vida na cidade de Lisboa, local em que passavam a residir e de onde nunca mais saíram até a data da morte. Outros foram vendidos para proprietários que viviam em demais regiões do reino português, em cidades espanholas ou mesmo na América (GIL, 2011). Havia ainda aqueles que tiveram a experiência de se lançar na travessia do Índico por mais de uma vez na vida, como foi o caso do “índio” Tomé Pereira, que analisaremos.

Em torno de 1610, Tomé Pereira, homem nascido nas “partes da Índia”, tinha aproximadamente 35 anos de idade. Ainda que não saibamos precisamente há quantos anos, Tomé Pereira vivia há pelo menos uns oito anos

em Lisboa, pois, sabemos que no ano de 1602 ele se casara com uma mulher também originária das “partes da Índia”, a “índia” Francisca Mendes, na Igreja da Santíssima Trindade de Lisboa. O casal era conhecido por moradores do bairro do Chiado, caso dos mareantes Bento Gonçalves e Gonçalo Fernandes, que também sabiam que Tomé Pereira tinha quatro filhos.

Tomé Pereira era tocador de charamela (um instrumento de sopro) e integrou a tripulação que partiu para a Índia em 1610. Passados dois anos, não retornara ao reino de Portugal e a razão disso teria sido o seu falecimento no mar. Esta era a versão apresentada em 1612 por Francisca Mendes, que na condição de viúva de Tomé Pereira apresentava um requerimento ao provisor dos casamentos, a fim de que pudesse se casar a segunda vez. Os dois mareantes do bairro do Chiado corroboraram a versão da viúva, ao declararem que tinham viajado na Nau Nossa Senhora dos Remédios com Tomé Pereira, com destino à Índia. Ambas testemunhas disseram que viram Tomé Pereira morto, o que fez com que o provisor dos casamentos autorizasse a concessão de licença para que a viúva “índia” pudesse se casar novamente.⁹

Cabe notar que o segundo marido da “índia” Francisca Mendes também era um homem proveniente das “partes da Índia”, chamado Manuel Rodrigues, que se apresentou como “natural da China de Cantão filho de pai e mãe gentios”. Manuel Rodrigues declarou ao escrivão que chegara à cidade de Lisboa em torno de 1603, quando possuía cerca de doze anos de idade. Esta versão foi confirmada por duas testemunhas, Manuel Fernandes e Antônio Ribeiro, que trabalhavam na Casa da Índia.¹⁰

Estes fragmentos das histórias de vida de Tomé Pereira, Francisca Mendes e Manuel Rodrigues sugerem a presença de indianos, chineses e demais asiáticos em Lisboa, no século XVII. Estes três nomes remetem a pessoas trazidas do Oriente, que se estabeleceram em Lisboa, onde representavam uma minoria, mas cujas redes de sociabilidade podem ter ajudado a reforçar este traço distintivo: ser originário das “partes da Índia.”

⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Câmara Eclesiástica de Lisboa, Sumários Matrimoniais, mç 544(2), processo 111. Ao realizarmos a transcrição dos trechos dos documentos manuscritos, modernizamos a grafia.

¹⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Câmara Eclesiástica de Lisboa, Sumários Matrimoniais, mç 544(2), processo 15.

No exemplo supracitado, os arranjos matrimoniais sugerem a prática da endogamia, já que a “índia” Francisca Mendes desejou se unir ao “índio” Tomé Pereira e ao “chinês” Manuel Rodrigues. Este exemplo não se refere a “índios cativos”, pois todas as informações indicam que se tratava de pessoas livres ou no mínimo que haviam sido alforriadas. Inclusive a rede de sociabilidade dos noivos alude ao convívio com pessoas que eram livres, mas cuja atividade profissional estava inextricavelmente ligada ao mar (os dois mareantes do Chiado) e a instituições ligadas aos negócios do Oriente (os trabalhadores da Casa da Índia).

No entanto, nem sempre os escravos e forros asiáticos se casavam com pessoas vindas das “partes da Índia”, como foi o caso de Antônio Tinoco, “índio escravo de Francisco Tinoco”, que desejou se casar com Luzia da Costa, nascida em Angola e escrava de Jorge da Costa.¹¹ Em 1613, Antônio Tinoco declarou ser “natural do Reino de Pegu na Índia”, filho de pais gentios, e que teria sido levado para Goa quando tinha três ou quatro anos de idade. Em Goa, foi batizado na fé católica e serviu a um senhor até os seus vinte anos de idade, quando foi vendido para um proprietário residente em Lisboa. Chegou a esta cidade em torno do ano de 1608 e desde então vivia “em pecado” com a angolana Luzia da Costa, vivendo na freguesia da Sé.

Uma visão parcial da rede de sociabilidade da qual participava o casal pode ser conjecturada a partir do perfil das testemunhas que conheciam Antônio Tinoco e Luiza da Costa, as quais declararam ao notário o que sabiam sobre a vida desses dois escravos. O preto forro Fernão Barbosa (50 anos) e Isabel Fernandes (30 anos) foram duas testemunhas que mencionaram conhecer o casal, mas tudo o que sabiam se referia à vida deles em Lisboa e não na terra natal deles. No entanto, Antônio Tinoco apresentou duas testemunhas que o conheciam de Goa: Silvestre de Meneses e João Ferreira, moradores em São Francisco e na Mouraria, respectivamente. Estas duas testemunhas foram descritas na documentação como “índios forros”, ou seja, também eram naturais das “partes da Índia”. Esses “índios forros” confirmaram as informações fornecidas por Antônio

¹¹ Idem, mç 544(3), processo 213.

Tinoco ao provisor dos casamentos, assim como reforçaram a autoridade do testemunho ao dizer que tinham vindo para o reino de Portugal na mesma nau em que o noivo fora trazido.

Se por um lado Antônio Tinoco não se casou com uma mulher nascida nas partes da Índia, por outro, ele continuou a manter contato com pessoas nascidas no Oriente, o que explica como foi possível que, mesmo cinco anos depois de ter chegado ao reino de Portugal, ainda pudesse ter localizado os “índios” Silvestre de Meneses e João Ferreira, com quem teria feito a viagem de Goa a Lisboa.

Tal como nos dois casos acima deslindados a partir dos sumários de casamento, conseguimos reconstituir trechos da vida de escravos e forros asiáticos a partir da análise dos registros da Inquisição de Lisboa, que por sua vez são muito mais profícuos no fornecimento de elementos associados às crenças e práticas religiosas dos cativos e forros sentenciados. A este respeito analisaremos os casos de Pedro barqueiro e Catarina de Aguiar, escravos processados pela Inquisição por serem suspeitos de desejar partir para a terra de mouros e de aderir ao islamismo.

O registro de furtivos episódios da vida do escravo barqueiro Pedro tornou-se possível graças às denúncias sobre o seu comportamento, feitas por outros escravos asiáticos e africanos, bem como por causa da confissão do barqueiro aos inquisidores, que suspeitavam de seu envolvimento em uma fuga para a terra de muçulmanos.¹² Com base na confissão de Pedro, podemos afirmar que sua origem deve ser de Malaca ou arredores, pois ele foi descrito como escravo “java” e declarou ter sido comprado por cristãos em Malaca e se tornado escravo após ter sido capturado ainda criança, conforme as suas memórias: “Por vir de lá pequenino/ e o furtaram lá e outros de sua nação e terra e o vieram vender a Malaca a cristãos”.¹³ De fato, esta era prática recorrente em territórios da Ásia, em que portugueses (ou outros agentes) furtavam crianças de seus agregados familiares ou as compravam quando eram vendidas por suas famílias, normalmente em situação de extrema pobreza, estimuladas por situações de calamidade natural ou afetadas por consequências de guerras locais.

¹² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304.

¹³ Idem.

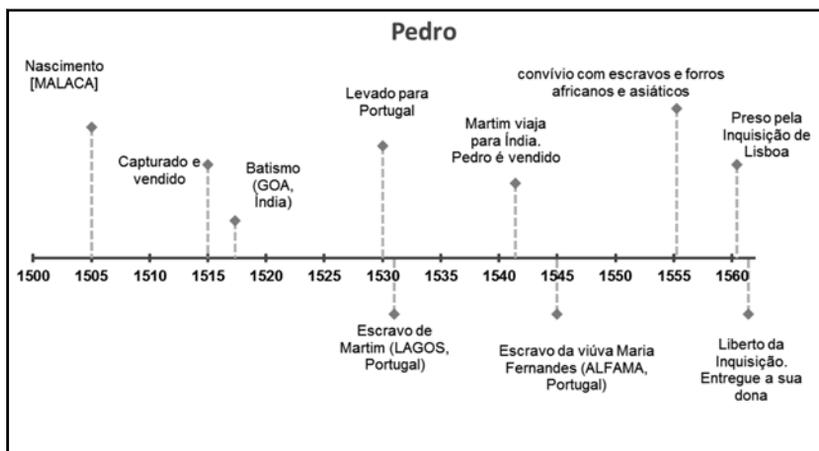
Não sabemos de mais detalhes sobre a vida de Pedro antes da chegada a Lisboa, pois são lacônicas as referências a tais momentos dramáticos, de captura, de venda, de transporte forçado para outras localidades em terna idade. Todavia, em alguns momentos da anamnese, Pedro recuperou informações mais detalhadas, além de ter associado momentos de sua história de vida a episódios da história política portuguesa, por exemplo, quando recordou que teria sido trazido da Índia para Portugal, nos anos em que D. Duarte de Meneses havia sido Governador do Estado da Índia. Ademais, não podemos esquecer que o relato de tais experiências foi realizado décadas depois do ocorrido, já que Pedro era “homem já de idade”¹⁴ quando narrou esses fatos aos inquisidores, em 1560.

Pedro declarou aos inquisidores que seu proprietário o levou para a Índia, onde foi batizado com dez ou doze anos de idade, na Igreja de Santo Antônio de Goa. As datas mencionadas por Pedro durante a confissão são apenas aproximadas, visto que a noção de passagem do tempo e a memória sobre os antigos acontecimentos costumavam ser imprecisas. A despeito de tais imprecisões, de acordo com o relato do barqueiro, em 1560, ele já vivia há pelo menos duas décadas em Portugal, onde servira a um homem da cidade de Lagos chamado Martim¹⁵ que, ao partir para a Índia, deixou-o sob os cuidados de um parente, que o vendeu ao marido de Maria Fernandes (moradora da Alfama, em Lisboa). As declarações de Pedro aos inquisidores permitem a reconstituição parcial de algumas passagens da vida do barqueiro, conforme a Imagem 1.

¹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304.

¹⁵ O sobrenome de Martim não está plenamente legível no documento.

Imagem 1



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304.

Uma das questões que podemos nos indagar é se a origem asiática de Pedro era percebida por testemunhas, denunciantes e inquisidores, uma vez que a população de procedência asiática constituía uma minoria em Lisboa. De fato, na confissão de Antônio “abexim”, Pedro foi descrito como à “maneira de brasil”. Na ordem de prisão de Pedro, a orientação dada ao meirinho da Inquisição era que “prendais um índio Jayo cativo de uma viúva”, o “qual índio Pedro é barqueiro do rosto à maneira de brasil”, ou seja, aludia à origem “java” e ao “rosto à maneira de brasil”.¹⁶ Em interrogatório, os inquisidores perguntaram a Antônio “índio” se ele se lembrava de “um índio que se chama Pedro barqueiro cativo de uma mulher velha viúva que vive ao chafariz dos Cavalos e ele é homem pequeno de corpo e de pouca barba homem já de idade e tem cor de brasil”.¹⁷ Nota-se o esforço em distinguir o escravo proveniente da Ásia das demais populações cativas percebidas como negras, pois Pedro foi descrito a partir tanto do etnônimo “java” quanto de uma característica física, “cor de brasil”, em provável analogia com a tonalidade avermelhada da madeira.

¹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304, fl. 2. Uma questão que suscita esta descrita é a possibilidade de se tratar de uma analogia com feições dos “índios do Brasil”.

¹⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304, fl.4.

Tomamos conhecimento sobre passagens da vida de Pedro em função de seu suposto envolvimento em um plano de fuga para terra de mouros, em que o barqueiro teria aceitado ser o responsável por conduzir a embarcação. Com base no processo inquisitorial encontramos muitas referências ao convívio de Pedro com escravos e forros de origem asiática e africana, pois há menção a várias conversas e encontros nos espaços centrais de Lisboa, como o cais do Carvão e perto de chafarizes. Estes escravos asiáticos e africanos denunciaram Pedro aos inquisidores de Lisboa, bem como o barqueiro malaio mencionou em sua confissão ao Santo Ofício que teria mantido contato com “abexins” e “índios”.

Em 28 de junho de 1560, Antônio “abexim” disse aos inquisidores que há cerca de três anos – uma vez na própria casa do abexim e outra na casa de uma taverneira que vive nas proximidades da Cruz de Santiago – um “índio” chamado Antônio (e escravo de D. Jerônimo) mencionara que tinha uma barca muito boa, em que “andava por barqueiro um índio por nome Pedro que era Jayo”, com a ideia de que se juntassem pessoas para fugir para a terra de mouros. Na confissão aos inquisidores, Antônio “abexim” afirmou que Pedro havia aceitado transportar pessoas para a terra de mouros.¹⁸

No dia seguinte, Antônio “índio” (escravo de D. Jerônimo) declarou aos inquisidores que conversou algumas vezes com Pedro nas proximidades do chafariz, provavelmente no Chafariz dos Cavalos, na freguesia de São Miguel, onde morava a sua senhora. Antônio “índio” alegou aos inquisidores que teria sido Pedro quem propôs a ele que “buscasse companheiros”, pois “se quisesse”, ele “o levaria em sua barca lá até o cabo de São Vicente ou para onde eles quisessem”.¹⁹ O cabo de São Vicente, situado no extremo sudoeste de Portugal, deveria ser um local que Pedro conhecia, visto que o escravo havia sido morador nas terras do sul, em Lagos, assim que chegou ao reino. Como barqueiro e como antigo morador do sul de Portugal, Pedro provavelmente dispunha de um conhecimento privilegiado, o que é sugerido pelo fato de ter apresentado o cabo de São Vicente, que consistia em eventual ponto de partida para quem se lançava no Mediterrâneo, em direção ao norte da África.

¹⁸ Idem, fl.3-3v.

¹⁹ Idem, fl.4v.

Um dos aspectos da vida cotidiana de Pedro que merece destaque é a provável mobilidade que teria marcado a sua existência, em decorrência da natureza de seu trabalho como barqueiro. Deslocamentos de barco eram recorrentes na vida dele, como o próprio Pedro declarou, ao dizer que em seu barco “anda há muitos anos assim aqui em esta cidade como estando em o Algarve”, ou seja, viajava bastante seja em Lisboa, seja no sul de Portugal.²⁰ A relação de Pedro com o mar também foi destacada por Antônio “abexim”, que disse que o barqueiro costumava ficar no Cais do Carvão e se trajava como homem do mar, “descalço, de carapuça de orelhas, e de calções”, além de “chapeirão de burel”, ou seja, um capuz de pano grosseiro.²¹

Além disso, Pedro foi procurado por mouriscos abexins e “índios” para que ele os levasse de barco para outras terras. Com efeito, Pedro confessou que em torno de 1555 havia sido procurado por um “índio” mourisco cujo nome não se lembrava, quem havia lhe perguntado se ele conseguiria um barco para fugirem, prometendo ao barqueiro dinheiro, cavalos e mulheres quando chegassem às terras de mouros, porém, Pedro teria dito que não conhecia o caminho da fuga.²² Pedro também disse que certo dia, às portas da ermida de Nossa Senhora dos Remédios na Alfama, encontrou um “índio preto alto com barba”, que disse “estar fugido” e lhe perguntou se ele acharia “um barco para se irem com outros”. O “índio preto”, o mesmo abexim que se encontrava nos cárceres da Inquisição e que mencionamos, teria prometido dinheiro a Pedro e assegurado que nas novas terras “lhe daria lá muito bem de comer porque era a terra muito barata de muita carne e tinha tudo o mais”.²³

Pedro também mencionou o caso de dois mouriscos e alguns “índios” da vila de Almada, todos pescadores, os quais estavam em busca de um barco para partirem da Alfama com destino à África. Disse que não sabia o nome dos mouriscos, mas que os “índios” eram chamados de João, Francisco e Panicar.²⁴

²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304, l. 8v.

²¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304. Sobre a indumentária usada em Portugal no princípio da Idade Moderna, consultar Eneida Bonfim (2002).

²² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3304, fl.10

²³ Idem, fl. 11.

²⁴ Idem, fl.13-13v.

Sobre suas crenças religiosas, Pedro tentou negar qualquer relação com o islamismo de forma bastante astuta. Um dos argumentos do barqueiro foi dizer que na sua terra natal “não crera em Mafamede”, pois lá os habitantes “são gentios” e por esta razão “não sabe em que creem”.²⁵ Além disso, tentou demonstrar que era assíduo frequentador de missas aos domingos e festas, bem como zeloso em ouvir pregações em várias igrejas, entre elas na igreja do Santo Espírito do bairro da Alfama, na igreja da Misericórdia e em outros espaços de culto como na ermida de Nossa Senhora dos Remédios, conhecida como a dos “Pescadores Chinceiros”, o que pode sugerir a frequência a um local de culto ligado a pessoas que desempenhavam ofícios ligados ao mar, como o próprio barqueiro Pedro.

Porém, ao longo da confissão, Pedro admitiu que tivera vontade de partir para a terra de muçulmanos com os mouriscos, no período em que o marido de sua atual proprietária ainda estava vivo, pois ele era um homem que lhe tratava muito mal. Entre os episódios de maus tratos, Pedro recordou-se dos açoites recebidos por causa do desaparecimento de uma faca, sendo responsabilizado pelo suposto furto do objeto, que foi encontrado posteriormente no interior de uma arca. Mencionar os maus tratos dos senhores era uma das justificativas mais recorrentes em processos inquisitoriais de escravos que partiam para territórios muçulmanos (SCHWARTZ, 2009). Ademais, a confissão de Pedro sugere a presença de elementos que compunham o imaginário de homens e mulheres que, nas margens da sociedade como os cativos “índios”, “javas” e “abexins” citados, esperavam encontrar melhores oportunidades nos territórios de mouros, local de terras, dinheiro e cavalos em abundância.²⁶

Aproximadamente no mesmo ano em que ocorreram as primeiras conversas entre Pedro e os cativos mouriscos supracitados, em torno de 1555, outros escravos e forros nascidos na África e no Oriente também alimentaram as suspeitas em torno de uma fuga para terras muçulmanas.

²⁵ Idem, fl.8.

²⁶ Proferida em outubro de 1560, a sentença de Pedro foi abjuração pública (na Igreja do Hospital de Todos os Santos) de veemente suspeito na fé, cárcere a arbitrio dos inquisidores, com instrução na doutrina católica. ANTT, TSO, IL – 3304, fl. 15-15v.

Uma das protagonistas desse episódio foi uma mulher descrita como “índia”, que em 1556 possuía em torno de 30 anos de idade e morava em Lisboa. Fora batizada ainda na Índia, ocasião em que recebera o nome cristão de Catarina. Nos documentos da Inquisição ela é chamada de Catarina de Aguiar, “índia cativa de Cristóvão Fernandes”.²⁷

É possível identificar as atividades de Catarina de Aguiar a partir da ação dos inquisidores contra alguns mouriscos, entre eles, João Fernandes, forro, morador de Setúbal. Em declaração aos inquisidores, João Fernandes afirmou que havia falado com Antônio Álvares para que ele levasse umas onze pessoas para a terra de mouros, a saber. Alguns deles seriam levados dos “Canos da mouraria”, como Pedro mourisco, o companheiro de Pedro, Cristóvão Fernandes mourisco, Francisco Lopes e João Fernandes. Também partiriam os almocreves Francisco Ribeiro e Antônio Fernandes, este último com sua esposa, além de Cosme “com sua manceba a que não sabe o nome”, disse João Fernandes. Os denunciantes também declaram que “assim dizia o dito Cosme que havia de levar consigo uma Índia e outra mourisca forra sua manceba”.²⁸

A manceba “índia” citada na documentação inquisitorial trata-se de Catarina de Aguiar, escrava proveniente da Índia que convivia com mouriscos forros na Lisboa Quinhentista. Apesar de João Fernandes não saber o nome dela, é interessante notar que a procedência de Catarina de Aguiar foi destacada, o que sugere como a sociedade local diferenciava os cativos provenientes da África e os que chegavam das “partes da Índia”.

Como não sabia o nome de Catarina de Aguiar, é provável que João Fernandes não convivesse com ela, mas alguns elementos certamente funcionavam como marcas, sinais, indícios de uma procedência distinta daquela que era partilhada pela maioria dos mouriscos de Lisboa, que eram africanos. A cor da pele? A estatura? O modo de falar o português carregado de um acento diferente do presente na fala dos mouriscos magrebins? Recordações de conversas que ele teve com outros mouriscos mais próximos de Catarina de Aguiar, os quais aludiam à origem indiana daquela mulher?

²⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3556.

²⁸ *Idem*, fl.2.

Uma mulher mourisca forra chamada Catarina d'Eça disse que não conhecia Catarina de Aguiar, mas que ela “lhe pareceu índia”. Tal como na descrição de João Álvares, a distinta origem de Catarina de Aguiar é presumida, em função de se diferenciar da maioria de mouriscos que viviam em Lisboa, que eram provenientes do Marrocos (RIBAS, 2009; BOUCHARB, 2004). No relato da supracitada mourisca forra, Catarina de Aguiar foi descrita como uma mulher de corpo pequeno, que se trajava “sem manto”, vestia uma saia “rafada e uma mantilhinha amarela também rafada”, ou seja, gastas, além de “um gibão azul”.²⁹

Aos inquisidores de Lisboa, Catarina de Aguiar disse ser “Índia de nação”, filha de pais gentios, cujos nomes não se recordava, nem os de suas irmãs e de seu irmão.³⁰ Era uma escrava doméstica, pelo que se apreende da documentação, mas sua vida não se restringiu ao trabalho portas adentro, pois mouriscos relataram que viam a escrava indiana transitando pelas ruas, em diálogos com outros mouriscos. Além disso, Catarina de Aguiar vivera com sua senhora próximo do chafariz do Rossio, região de constante trânsito, em que a movimentação de vários trabalhadores, escravos e livres era recorrente. A morada de Catarina de Aguiar situava-se em Santa Justa, uma das freguesias mais populosas de Lisboa, local em que se encontravam atividades produtivas de natureza diversa, com destaque para olarias, lagares, a estrabaria real, estalagens, pedreiras. Lá também se encontravam o Hospital Real, o Palácio da Inquisição, tabernas e um importante centro de meretrício, a Mancebia (COELHO, 2006, p. 86).

A escrava vivia na freguesia onde habitavam as camadas mais empobrecidas de Lisboa. Em Santa Justa viviam mouriscos, africanos, asiáticos. De acordo com o relato de João Fernandes, uma parte dos mouriscos seria levada dos “Canos da Mouraria”, situada naquela freguesia, área alagadiça (GÉSERO, 2014). Catarina de Aguiar mantinha contato com alguns mouriscos, graças ao convívio nos logradouros da cidade ou no interior das casas, como foi o caso da frequência à casa do mourisco forro chamado Cosme Gonçalves, jalofo de nação. Conversavam, merendavam

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3556, fl.3v.

³⁰ Idem, fl. 4v.

juntos, a ponto de que tal convívio foi o suficiente para despertar sentimentos de afeição e de confiança.

Perguntado pelos inquisidores sobre que mulheres frequentavam a sua casa, Cosme Gonçalves disse que:

[...] tinha em casa uma mulher mourisca já velha que se chama Maria Fernandes forra a qual lhe faz de comer e lava a sua roupa por que é lavadeira e que ela vai dormir a casa de Luzia de Camões mourisca que vive aí a São Roque/ e que algumas vezes vai a sua casa uma Índia por nome Catarina daguiar que é de Ana de Miranda que vive aqui sobre o chafariz do Rossio/ a qual Índia é sua amiga.³¹

A mencionada mourisca forra Catarina d'Eça disse que estava conversando na rua com outras mulheres, quando Antônio de Ataíde passou e lhe dissera, em português, na frente das demais, que ela ficasse pronta, pois já era hora do batismo. Após ouvir estas frases, Catarina dirigiu-se para casa com Antônio de Ataíde, mas ele mudara a conversa e dissera que era hora de partir. Combinaram que a partida seria à tarde, porém, ao chegar ao local combinado, o Cais do Carvão, a mourisca notou que Antônio de Ataíde estava em companhia de uma mulher que lhe pareceu “índia”, vestida com um manto. Quando Ataíde viu a mourisca, a reação foi escapar, de modo que parecia “que fugiu por levar outra mulher consigo tendo lhe dito que não havia de levar senão a ela”, a mourisca. Apesar da promessa de Antônio de Ataíde, ele estava em companhia de outra mulher: da indiana Catarina de Aguiar.³²

Em confissão aos inquisidores, Catarina de Aguiar informou que certo dia havia encontrado Catarina d'Eça – a quem a cativa descreveu como mulher de Álvaro de Carvalho – na casa de Antônio de Ataíde, local em que comeram juntas. A escrava indiana explicou que naquele contexto “não estava bem com ela” pelo fato de Antônio de Ataíde “dizer que andava com ela mas que nunca por isso pelejou com ela nem houve palavras”.³³ Constata-se que existiam querelas entre as duas Catarinas.

³¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa – 3556, fl.2v.

³² Idem, fl.3v.

³³ Idem, fl. 10v.

De acordo com os relatos de mouriscas e mouriscos, podemos considerar que Catarina de Aguiar mantinha contatos mais próximos com pelo menos dois mouriscos: Cosme Gonçalves e Antônio de Ataíde. Estes dois, por sua vez, relacionavam-se com outros mouriscos e mouriscas, que também mantinham diálogos com africanos e asiáticos, escravos e forros, que se encontravam em diferentes espaços da Lisboa quinhentista, seja ao longo da jornada de trabalho, seja em momentos em que só desejam conversar ou murmurar. Não seria improvável que lamúrias sobre as condições de vida fossem um dos tópicos a emergir nas rodas de conversa, as quais poderiam ser dissipadas após algum tempo nas tavernas, nas distrações trazidas pelos jogos e nos amores furtivos que também uniam essas populações. No entanto, também não seria improvável que a insatisfação pudesse ser canalizada em busca de uma saída pretensamente definitiva para os dissabores da vida, e que uma ideia apresentada de forma vaga, onírica, pudesse se transformar em um plano, e daí a um projeto que reunisse o coro dos descontentes.

Uma terra onde havia cavalos, dinheiro, melhores condições de vida, esta era a idealização das terras de mouros, conforme os relatos extraídos do processo inquisitorial do barqueiro Pedro.³⁴ Seria esta a expectativa de Catarina de Aguiar e dos cerca de dez mouriscos acusados de planejar uma fuga? Este era o tom das perguntas dos inquisidores a Catarina de Aguiar, em 20 de fevereiro de 1556: “quisera ir à terra de mouros com Cosme Gonçalves e com Antônio de Ataíde para lá ser moura”³⁵?

A resposta de Catarina de Aguiar foi que havia conversado com Cosme Gonçalves, dizendo-lhe que “se ele quisesse ela se iria com ele para qualquer parte que a ele quisesse levar e que isto lhe dizia per ter conversação com ele e lhe ter afeição”.³⁶ Neste relato, Catarina de Aguiar reforçou a proximidade entre ela e Cosme Gonçalves, a quem desenvolvera afeição, mas negou aos inquisidores que pretendia fugir com ele para terra de mouros, alegando que apenas desejava o acompanhar, já que “sua

³⁴ Idem – 3304.

³⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 3556.

³⁶ Idem, fl.6v.

vontade era ir com ele para onde ele quisesse levar porém se a levava para terra de mouros que o não houvera de consentir”.³⁷

Se considerarmos a denúncia da mourisca forra Catarina d’Eça, a cativa Catarina de Aguiar também mantinha relações com Antônio de Ataíde, pois estavam juntos no local em que haviam combinado uma fuga. Catarina de Aguiar não negou que mantivera contatos com Antônio de Ataíde, “mourisco com quem ela teve conversação”, responsável por tentar convencê-la a furtar taça de prata ou de estanho da casa de seus senhores, a fim de poder comer, já que “não lhe pagavam a moradia”.³⁸ A escrava também teria mencionado que Antônio de Ataíde lhe havia perguntado se ela “queria ir com ele para Setúbal ou para Castela”, no contexto em que a mulher dele estava doente “em casa de uma mourisca solteira forra”, que “vive na hotelaria”. Catarina de Aguiar alegou ter mencionado a Antônio de Ataíde que “ela era cativa e que levaria consigo o barço³⁹ na garganta”, ou seja, parecia temer as punições caso fosse descoberta a fuga. Segundo a cativa, Antônio de Ataíde teria lhe dito que “a levaria para Granada e a poria em porto seguro”.⁴⁰

Para os inquisidores, Catarina de Aguiar negou que tivesse vontade de fugir para terra de mouros em companhia de alguns mouriscos, alegou que nem se lembrava mais do que haviam dito, que sequer “entendia arábia dos mouros” – isto é, a língua árabe – e chegou a dizer que “nem mesmo sabia de mourisco nenhum que se quisesse ir para terra de mouros”.⁴¹

Acerca da religiosidade de Catarina de Aguiar, de acordo com sua confissão aos inquisidores, ela havia sido batizada e crismada na Índia. Em Lisboa, afirmou que em alguns domingos e festas ia à igreja de Santa Justa, mas por vezes não participava das celebrações “por fazer em casa de comer”, ou seja, alegou que suas ausências decorriam do serviço que prestava a seus senhores: o lapidário Cristóvão Fernandes e Ana de Miranda. Se por um lado pode ser uma forma de se escusar de deixar de cumprir

³⁷ Idem.

³⁸ Idem, fl. 7, 10.

³⁹ Laço de apertar garganta, que se põe nos que serão açoitados na rua.

⁴⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processo 3556, fl.7.

⁴¹ Idem, Processo 3556.

as obrigações esperadas dos fiéis católicos, por outro, pode indicar que eram os senhores que deixavam de cumprir o seu papel de zelar pela vida espiritual de seus escravos, por não dispensarem a cativa de seus afazeres em domingos e demais dias santos. Não teremos como saber o que fazia com que a frequência à igreja por Catarina de Aguiar fosse intermitente, pouco regular. Seria indício de que já não encontrava no ritual católico o suficiente para responder as suas inquietações? Seria o caso de considerar que existiam outras alternativas religiosas, que traziam acopladas outras promessas de vida?

Como desfecho deste processo, em 29 de fevereiro de 1556, os inquisidores receberam cem cruzados do proprietário de Catarina de Aguiar, que se tornara o fiador da cativa e estava impedido de a enviar para fora de Lisboa sem a licença dos inquisidores.⁴²

Considerações finais

Comparando os dois casos, tratamos de escravos asiáticos convertidos ao catolicismo, transportados do Oriente a Lisboa, inquiridos pela Inquisição por causa de distintos graus de aproximação com o islamismo. Catarina de Aguiar negou ter desejado fugir para terra de mouros, enquanto Pedro confessou ter almejado fugir para terras de muçulmanos, mas não consumou o plano, permanecendo em Lisboa.

O que significava para esses escravos a fuga para terra de mouros? Se por um lado era retórica comum dizer aos inquisidores que fugiam por causa dos maus tratos de seus senhores, por outro, é possível perceber a emergência de um imaginário em torno de um paraíso dos pobres, isto é, terras de abundância, de carne, dinheiro e mulheres, como confessara o barqueiro Pedro. Fugir para terras de mouros trazia expectativas em torno de melhores oportunidades de vida? Locais como Granada, apesar da conquista hispânica em 1492, apareciam como um local seguro, como nas conversas entre Antônio de Ataíde e Catarina de Aguiar, quando combinavam a fuga. O Cabo de São Vicente, na extremidade sudoeste de Portugal, poderia se

⁴² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 3556, fl.11-11v.

configurar no ponto de partida para o norte da África, destino que fora idealizado pelos mouriscos e “índios” com quem o barqueiro Pedro havia conversado. Esta geografia imprecisa em torno dos territórios muçulmanos era acompanhada também de ideias imprecisas acerca das condições de vida naquelas regiões, pois, se no imaginário dos cativos emergia a imagem em torno de terras de abundância, na prática, ocorriam “crises de fome” na região do Magreb quinhentista (RIBAS, 2009, p.95).

As imprecisões não estavam presentes apenas na imaginação dos escravos sentenciados pela Inquisição, mas nas formas das populações de Lisboa classificarem os diferentes grupos humanos que conviviam naquela cidade nos séculos XVI e XVII. Por esta razão foi recorrente o emprego de categorias bastante genéricas para designar as populações provenientes do Índico e do Pacífico, os “índios” e “índias”, que podiam se referir tanto a asiáticos quanto a pessoas oriundas da África Oriental.

Não obstante estas formas de classificação genéricas, cabe destacar que havia uma percepção das “diferenças”, uma tentativa de identificar as diferentes procedências, demarcando casos como o de Pedro, descrito como “jaoa”, “índio”, “à maneira de brasis”. Os próprios nativos do Oriente adotavam formas de identificação que faziam sentido para os habitantes de Lisboa, mas que certamente não se tratavam das maneiras pelas quais eram classificados localmente, como foi o caso supracitado de Antônio Tinoco, que se declarou como “natural do Reino de Pegu na Índia”, ou seja, tratou o reino do Pegu (na Birmânia) como se fosse parte de uma nação muito abrangente de “Índia”.

As informações precisas sobre a origem de tais populações são muito limitadas, mesmo ao perscrutar as fontes inquisitoriais, em suas sessões sobre genealogia, encontramos pouco sobre o passado de Pedro e de Catarina de Aguiar, em sua terra natal. O que sabemos é que Pedro foi capturado muito pequeno, preservou poucas lembranças sobre sua família, no entanto, revelou em sua confissão aos inquisidores muito mais informações sobre seu cotidiano em Lisboa. A mesma lacuna encontra-se na confissão de Catarina de Aguiar, lacônica ao dizer que seus pais eram gentios e que desconhecia o nome deles, além de citar que possuía

irmãos. Assim, apareceram Pedro barqueiro malaio e Catarina de Aguiar indiana nos arquivos, de maneira que pudemos traçar alguns pontos de sua trajetória, sem acompanhá-las até o final da existência desses homens, que tiveram suas vidas conectadas à dinâmica do Índico e à centralidade ocupada por Lisboa na ligação marítima entre o Oriente e Portugal.

Similarmente, identificamos poucos traços sobre a trajetória de vida da viúva Francisca Mendes ou de Antônio Tinoco. Todavia, destaca-se o potencial tanto destes sumários de processos de casamento quanto dos processos da Inquisição na análise das redes de sociabilidade desses escravos e forros provenientes do Índico, que podem ser traçadas a partir dos indícios do convívio com outros escravos e forros asiáticos, africanos e livres em Lisboa.

Em síntese, a partir dos casos analisados, pretendeu-se conhecer um pouco mais sobre as populações asiáticas, escravas e forras, que viveram na Lisboa quinhentista e seiscentista. Desvelar os traços de suas memórias sobre a vida que tiveram em terras asiáticas e conhecer suas redes de sociabilidade e seu cotidiano construído em terras portuguesas. Traçar uma topografia dessa presença quase esquecida, de populações indianas, malaias, cingalesas, chinesas que viveram em Lisboa, a fim de elucidar aspectos de sua vida cotidiana, de seus sentimentos e de suas crenças.

Referências

ALPERS, E. *Slavery and resistance in Africa and Asia*. London: New York: Routledge, 2005.

ANDERSON, C. *Subaltern Lives: biographies of colonialism in the Indian Ocean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BOUCHARB, A. *Os pseudo-mouriscos de Portugal no século XVI*. Lisboa: Hugin, 2004.

CALAINHO, D. *Metrópole das mandingas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALDEIRA, A. *Escravos e traficantes no império português*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

_____. *Escravos em Portugal: das origens ao século XIX*. Lisboa: Esfera do Livro, 2017.

CAMPBELL, G. *The structure of slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. London: Frank Cass, 2004.

_____. Slavery in the Indian Ocean. In: HEUMAN, G. A. D.; BURNARD, T. (ed.). *The Routledge History of Slavery*. London: Frank Cass, 2011.

CARREIRA, E. *Globalising Goa (1660-1820)*. Change and Exchange in a Former Capital of Empire, Goa: Goa 1556, 2013.

CHATTERJEE, I. *Gender, Slavery and Law in Colonial India*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. Renewed and Connected Histories: Slavery and the Historiography of South Asia. In: CHATTERJEE, I.; EATON, R. (ed.). *Slavery & South Asian History*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 17-43.

COELHO, A. B. *Ruas e gentes na Lisboa quincentista*. Lisboa: Editorial Caminho, 2006.

D'SOUZA, C. Slavery in Goa: Legal and Historical Perspectives. In: FERNANDEZ DIAS, M. S. (org.). *Legacies of slavery*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2007. p. 62-75.

FARIA, P. S. Cativos indianos nas malhas da Inquisição: mobilidades culturais entre Goa, Lisboa e Mazagão (século XVII). In: FARIA, P.; GONÇALVES, M.; GANDELMAN, L. (org.). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica, RJ: Edur, 2015a.

_____. De Goa a Lisboa: memórias de populações escravizadas do império asiático português (séculos XVI e XVII). *Ultramares*, v. 5, p. 91-119, 2016a.

- _____. Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII). In: HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, 17., 2016b, Lisboa. *Anais* [...]. Lisboa, 2016b. p. 147-178.
- _____. Gabriel e Vitória Dias: fragmentos de vida de escravos do Oriente Português processados pela Inquisição (séculos XVI e XVII). In: GORESTEIN, L. et al. *Inquisição revisitada*. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2015b. p. 179-200.
- FONSECA, J. A historiografia sobre escravos em Portugal. *Cultura*, v. 33, II Série, p.191-218, 2014.
- _____. *Escravos e senhores na Lisboa quincentista*. Lisboa: Colibri, 2010.
- _____. *Escravos no sul de Portugal*. Séculos XVI-XVII. Lisboa: Vulgata, 2002.
- _____. *Os escravos em Évora no século XVI*. Évora: Câmara Municipal de Évora, 1997.
- GÉSERO, P. *Configuração da paisagem urbana pelos imigrantes*. O Martim Moniz na Migrantscape de Lisboa. Lisboa: ACM, 2014.
- GIL, J. Chinos en España en el siglo XVI. *Studia*, v. 58-59, p. 11-41, 2001.
- _____. *La India y el Lejano Oriente en la Sevilla del Siglo de Oro*. Sevilla: ICAS, 2011.
- GODINHO, V. M. *Descobrimientos e a economia mundial*. Lisboa: Arcádia, 1965. v. 2.
- GINZBURG, C. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HENRIQUES, I. C. *A herança africana em Portugal*. Lisboa: CTT Correios de Portugal, 2009.
- LAHON, D. Esclavage, confréries noires, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVe-XVIIIe siècles). *Lusitana Sacra*, v. 15, p. 119-162, 2003.
- _____. O escravo africano na vida econômica e social Portuguesa do Antigo Regime. *Africana Studia*, v. 7, p. 73-100, 2004.

LAPA, J. A. *A Bahia e a carreira da Índia*. São Paulo: CEN/EDUSP, 1968.

LOUDE, J.-Y. *Lisbonne dans la ville noire*. Arles: Actes Sud, 2003.

MANSO, M. D. B.; SOUSA, L. Os portugueses e o comércio de escravos nas Filipinas (1580-1600). *Revista de Cultura/ Review of Culture*, Macau, n. 40, out. 2011.

MATTOSO, K. (dir.). *Esclavages: Histoire d'une diversité de l'Océan Indien à l'Atlantique sud*. Paris: L'Harmattan: 1997.

MÉDARD, H. et al. (org.). *Traites et esclavages en Afrique Orientale et dans l'Océan Indien*. Paris: Karthala, 2013.

MENDES, A. A. Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI. *Africana Studia*, n. 7, p. 13-30, 2004.

PIMENTEL, M. R. *Viagem ao fundo das consciências: a escravatura na época moderna*. Lisboa: Colibri, 1995.

PINHEIRO, C. C. No governo dos mundos. Escravidão, contextos coloniais e administração das populações. *Estudos Afro-asiáticos*, v.24, n.3, p.425-457, 2002.

PINTO, J. *Slavery in Portuguese India*. Bombay: Himalaya Publishing House, 1992.

PIQUERAS, J. A. *La esclavitud en las Españas: un lazo transatlántico*. Madrid: Catarata, 2012.

REGINALDO, L. África em Portugal: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. *História*, v. 28, n. 1, p. 289-319, 2009.

RIBAS, R. A comunidade mourisca africana no Portugal quinhentista. In: VAINFAS, R.; MONTEIRO, R. (org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 85-118.

RODRIGUES, A.M. (org.). *Os negros em Portugal*. Lisboa: CNCDP, 2000.

SAUNDERS, C. M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal: 1441-1555*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1994.

SCHWARTZ, S. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico e ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SILVA, A. V. *Dispersos*. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1968. v. 1.

SILVA, F. R. O tráfico de escravos para Portugal setecentista: uma visão a partir do “Despacho dos negros da Índia, de Cacheo e de Angola” na Casa da Índia de Lisboa. *Saeculum*, v. 29, p. 47-73, 2013.

SOUSA, L. *Escravidão e diáspora Japonesa nos séculos XVI e XVII*. Braga: NICPRI, 2014.

STANZIANI, A. *Sailors, slaves, and immigrants: bondage in the Indian Ocean*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

STELLA, A. *Histoire d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Paris : Éditions EHESS, 2000.

SUBRAHMANYAN, S. Notas sobre a mão de obra na Índia pré-colonial (séculos XVI a XVIII). In: PAIVA; ANASTASIA. *Trabalho mestiço*. São Paulo: Annablume, 2002. p. 463-479.

TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.

VENÂNCIO, R. P. *Cativos do reino*. São Paulo: Alameda, 2012.

VOGT, J. The Lisbon Slave House and African Trade, 1486-1521. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 117, n. 1, p.1-16, 1973.