



RELIGIÃO, CONTROLO DAS CONSCIÊNCIAS E INTERCULTURALIDADE NA IDADE MODERNA

COORD.

ELVIRA DE AZEVEDO MEA

JUAN IGNACIO PULIDO SERRANO

MARCO ANTÔNIO NUNES DA SILVA

NUNO DE PINHO FALCÃO



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

RELIGIÃO, CONTROLO DAS CONSCIÊNCIAS E INTERCULTURALIDADE NA IDADE MODERNA

COORD.

ELVIRA DE AZEVEDO MEA
JUAN IGNACIO PULIDO SERRANO
MARCO ANTÔNIO NUNES DA SILVA
NUNO DE PINHO FALCÃO



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

Título: ***Religião, controlo das consciências e interculturalidade na Idade Moderna***

Coordenação: Elvira de Azevedo Mea, Juan Ignacio Pulido Serrano, Marco Antônio Nunes da Silva,
Nuno de Pinho Falcão

Design gráfico: Helena Lobo Design | www.hldesign.pt

Capa: *Execução dos criminosos condenados pela Inquisição* [gravura], autor desconhecido, séc. XVIII.

Fonte: Coleção do Museu de Lisboa / EGEAC / Câmara Municipal de Lisboa.

Disponível em: <http://acervo.museudelisboa.pt/ficha.aspx?sugestao=1&ns=216000&id=5483&museu=2>

Referees: Adriana Dantas Reis (Universidade Estadual de Feira de Santana), Ana Margarida Santos Pereira (Universidade Federal de Alagoas), Augusto Fagundes (Universidade do Estado da Bahia), Camila Santiago (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), Denis Renan Correa (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), Edilece Souza Couto (Universidade Federal da Bahia), Eduardo Borges (Universidade do Estado da Bahia), Elisangela Oliveira Ferreira (Universidade do Estado da Bahia), Jamille Macedo Oliveira Santos (Universidade Federal da Bahia), Leandro Antonio Almeida (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), Marcelo Lima (Universidade Federal da Bahia), Pablo Antonio Iglesias Magalhães (Universidade Federal do Oeste da Bahia), Paulo Alves Júnior (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira), Paulo César Possamai (Universidade Federal de Pelotas)

© 2025 Autores

Edição: CITCEM — Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória

Via Panorâmica, s/n | 4150-564 Porto | www.citcem.org | citcem@letras.up.pt

Este trabalho é sujeito a *double-blind peer review*.

Esta é uma obra em Acesso Aberto, disponibilizada *online* (<https://ler.letras.up.pt>) e licenciada segundo uma licença Creative Commons de Atribuição Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY 4.0).



eISBN: 978-989-8970-98-5

DOI: <https://doi.org/10.21747/9789898970985/rel>

MEA, Elvira, et al., coord. 2025. *Religião, controlo das consciências e interculturalidade na Idade Moderna*. Porto: CITCEM. 234 pp. eISBN 978-989-8970-98-5

Porto, setembro de 2025 (1.ª edição)

Paginação: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

Este trabalho foi elaborado no quadro das atividades do grupo de investigação «Sociabilidades e Práticas Religiosas» e é financiado por Fundos Nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/04059, DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>.

SUMÁRIO

Apresentação	5
Elvira de Azevedo Mea, Juan Ignacio Pulido Serrano, Marco Antônio Nunes da Silva, Nuno de Pinho Falcão	
Não matarás: entre a fé e o poder	11
Adriano Prosperi	
Erudição diabólica: os sermões de autos da fé de Afonso Castelo Branco, em Coimbra	25
Carlos A. Moreira Azevedo	
O Santo Ofício e o direito de punir	35
Sonia Siqueira	
Inquisição e poder. O poder da Inquisição	53
Elvira Azevedo Mea	
La coscienza e i suoi tribunali	65
Adriano Prosperi	
Antijudaísmo e antissemitismo, em Portugal, no Antigo Regime e na Época Contemporânea	75
João Paulo Avelãs Nunes	
A meaningful silence: the escape of Marranos from the Iberian Peninsula to Bayonne (16th-18th centuries), as reflected in the archives of Bayonne	93
Nimrod Gaatone	
La Inquisición vista desde abajo: testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio. Un proyecto colectivo de investigación	103
William P. Childers, Marco Antônio Nunes da Silva, Juan Ignacio Pulido Serrano, Mohamed Saadan	
A Inquisição vista da Diáspora nos séculos XVI e XVII	119
José Alberto Rodrigues da Silva Tavim	
Correspondência privada de judeus portugueses na Senegâmbia no início do século XVII: laços familiares, relações de confiança e identidade religiosa	133
José da Silva Horta	
Trajetórias e sociabilidades de muçulmanos jalofo através da Inquisição portuguesa	153
Thiago Henrique Mota	

A doença de zumbi: aflições da ancestralidade em Angola nos séculos XVII e XVIII	171
Alexandre Almeida Marcussi	
Biografías de personas Mandinga, Terranova y Cocoli procesadas por la Inquisición en Cartagena de Indias, siglos XVI y XVII	191
Paola Vargas Arana	
A comunidade portuguesa de cristãos-novos no Peru e a Grande Cumplicidade de Lima (1635-1639)	207
Maria da Graça A. Mateus Ventura	

APRESENTAÇÃO

ELVIRA DE AZEVEDO MEA*

JUAN IGNACIO PULIDO SERRANO**

MARCO ANTÔNIO NUNES DA SILVA***

NUNO DE PINHO FALCÃO****

Nascido em 2011, ano da sua primeira edição, o *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais* afirmou-se como um espaço privilegiado para o diálogo e partilha académicos em torno do vasto e complexo universo dos tribunais de Inquisição no mundo cristão medieval e moderno.

Em sua quarta edição, o simpósio manteve integralmente o seu objetivo fundacional de não apenas congregar as pesquisas já efetuadas, mas de ser espaço de debate das novas perspectivas de abordagem e análise das múltiplas configurações assumidas pelas Inquisições ao longo da história, bem como das suas relações com as sociedades que as estabeleceram e que com elas coexistiram.

Tendo por eixo norteador «Religião, interculturalidade e controlo das consciências na Idade Moderna», o simpósio que teve lugar em 2022 no Porto buscou estabelecer uma reflexão aprofundada sobre os limites de atuação dos tribunais inquisitoriais, em particular em contextos de trocas culturais que possam ter promovido redefinições, adaptações ou estabelecimento de compromissos nos domínios religiosos, das culturas e mentalidades num universo espiritual, cultural, científico e social (para não dizer ainda político e económico) em constante alargamento, e que se apresenta como um desafio permanente para o controle de consciências desejado pelas Inquisições de uma catolicidade reformista e em expansão.

Formato consagrado em todas as suas edições, para além das conferências de abertura e encerramento, a quarta edição do simpósio organizou-se em torno de mesas e de simpósios temáticos. As seis mesas temáticas abordaram os grandes enquadramentos da história inquisitorial, sejam os relacionados com a matéria criminal do tribunal (cristãos-novos, diáspora, sexualidade), sejam as relações que este estabeleceu com as sociedades envolventes em diversos domínios (sociedade, poder, economia), demonstrando o peso e influência da instituição.

* Universidade do Porto/CITCEM (UIDB/04059; DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>). Email: elviramea@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6461-4293>.

** Universidad de Alcalá. Email: jjgnacio.pulido@uah.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1879-430>.

*** Universidade Federal do Recâncavo da Bahia/CITCEM (UIDB/04059; DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>). Email: marcoferrer@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5436-2790>.

**** CITCEM (UIDB/04059; DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>); IHLM-UNILAB. Email: nunopinhofalcao@unilab.edu.br. ORCID: <https://doi.org/0000-0003-1103-9165>.

Antecipando o bicentenário da extinção do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, por decreto das Cortes, datado de 31 de março de 1821, uma das mesas precisamente debruçou-se sobre o período final do tribunal português sob o mote «Inquisição: das Luzes à extinção», temática que acabou por se transformar em um livro, *O estertor do Santo Ofício: do Iluminismo à extinção*, publicado em 2023.

Os simpósios temáticos organizaram-se em quatro grandes eixos, pensados para refletirem as principais linhas de pesquisa que se vêm desenvolvendo no universo dos estudos inquisitoriais: um primeiro eixo, ligado diretamente ao trabalho historiográfico, propondo uma reflexão sobre os fundos arquivísticos para a história inquisitorial, suas virtualidades, dificuldades e novas abordagens. O eixo dois tratou da dimensão institucional dos tribunais de Inquisição, dividindo-se em dois simpósios, um centrado nos agentes inquisitoriais (a máquina humana que permitiu ao tribunal funcionar) e o outro focado na dimensão financeira das instituições, garante material da sua sobrevivência plurissecular. O terceiro eixo teve como foco as áreas de matéria criminal dos tribunais, compondo-se de quatro simpósios: um que trabalhou sobre a atuação do tribunal sobre as questões de judaísmo e as comunidades de cristãos-novos; um segundo focado sobre os crimes de feitiçaria e superstição; o terceiro assente sobre as questões de gênero e de sexualidade consideradas desviantes; e o quarto centrado num ponto teológico e doutrinal mais sensível, o dos crimes de heresia e heterodoxia. Por último, o quarto eixo analisou a atuação dos tribunais inquisitoriais nos territórios extraeuropeus das Coroas Ibéricas, para o que se organizaram três simpósios temáticos: um dedicado ao universo americano, o segundo com o olhar nos territórios africanos e asiáticos e um terceiro que se debruçou em analisar a relação entre Inquisição e outra estrutura econômica e social central da história moderna (e de grande impacto na história atlântica), a escravatura.

O *e-book* que vem à luz reflete, com extrema riqueza, parte significativa dos debates desenvolvidos nos três dias de simpósio, e está estruturado da seguinte maneira: inicia-se pelos textos resultantes de duas conferências, a primeira proferida pelo historiador italiano Adriano Prosperi, e a segunda a cargo do monsenhor Carlos Moreira Azevedo.

Em sua conferência, Adriano Prosperi abordou a punição, especificamente a forma mais extrema de punir, ou seja, a pena de morte. Como mostra Prosperi em seu texto, todos que ousaram «desafiar o uso da pena capital foram condenados por heresia». No mais, sua Conferência buscou pensar a relação que se estabeleceu entre a religião cristã e a prática da pena de morte.

A segunda conferência, a cargo de Carlos Azevedo, nos brinda com a investigação presente em seu livro, *Ministros do diabo*, obra publicada em 2018, em que analisa seis sermões proferidos pelo bispo de Coimbra, Afonso Castelo Branco, em autos de

fé que aconteceram entre os anos de 1586 e 1595 onde, segundo o autor, «demonstram uma exegese erudita a serviço da Inquisição e pautados por visão antijudaica».

A historiadora brasileira Sonia Siqueira, ao revistar o Santo Ofício com sua sensibilidade, faz um passeio pela história da Inquisição, nos mostrando um panorama sensível e nada maniqueísta. Seu texto dialoga muito de perto com uma história da sensibilidade, quase nos levando para dentro dos cárceres inquisitoriais, onde habitavam o sentimento de injustiça, de humilhação, mas também a violência, a angústia e a solidão; onde, não raro, imperavam a demência e o suicídio.

Texto que dialoga com o de Sonia Siqueira, Elvira Mea nos apresenta o exercício de um «poder absoluto» por parte do Santo Ofício, na aplicação da tortura: poder exercido não somente sobre o corpo, mas principalmente «sobre a própria identidade do réu», o que acabava por atingi-lo em sua dignidade.

Adriano Prosperi, em sua segunda contribuição para esta obra, mostra que quem deu verdadeira substância ao acusador que reside na alma de cada um foi o cristianismo primitivo, momento que inaugurou a história da consciência, lugar onde o cristão pôde interrogar-se e submeter-se a um juiz infalível dos seus atos. O que fez o cristianismo primitivo — lemos em Prosperi — foi retomar e aprofundar o carácter individual e a dimensão sagrada em que amadureceu a voz da consciência.

A contribuição de João Paulo Avelãs Nunes promove um profícuo diálogo entre historiadores que se dedicam a estudar a Época Moderna com seus pares «contemporaneístas». O historiador português faz, assim, uma «reconstituição e análise, contextualização e comparação dos fenómenos sociais globais do antijudaísmo e do antissemitismo perante judeus e cristãos-novos, criptojudéus e/ou marranos nas Épocas Medieval, Moderna e Contemporânea». Para mais, o historiador exercita uma leitura crítica acerca de uma visão predominante que defende uma «suposta ausência», em Portugal — ao menos a partir de 1820 —, «de mundividências, discursos e atuações antissemitas».

O texto de Nimrod Gaatone aborda a fuga dos marranos da Península Ibérica para Bayonne, que se deu entre os séculos XVI e XVIII, pensando de que forma esse movimento está refletido nos arquivos daquela cidade. Com sua contribuição, Gaatone discute o porquê de os arquivos de Bayonne silenciarem sobre essa questão, além de uma contribuição muito importante: a indicação de fontes em que os historiadores podem sacar informações acerca dos percursos dos marranos que deixaram a Península Ibérica em busca das «terras da liberdade» na Europa ocidental.

Escrito a oito mãos, o objetivo do capítulo seguinte — da lavra de quatro historiadores — é colocar o foco da análise não nas vítimas, mas sim nos denunciantes, pesquisa resultante de um projeto maior, cujo objetivo foi trazer a público uma documentação até então pouco utilizada, que são os *libros de testificaciones*, para o caso espanhol, e os *cadernos do Promotor*, no caso português. Como pontuam os

autores, constituem-se em fontes de maior monta «para o conhecimento do impacto da Inquisição na sociedade da época».

Como esclarece José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, seu texto objetiva, acima de tudo, «tecer uma breve panorâmica da multitude de “vozes” na Diáspora dos judeus portugueses acerca da Inquisição», anteriores à publicação de textos demolidores como são *Notícias Recônditas*, atribuídas, a princípio, ao notário Pedro Lupina Freire.

O historiador português José da Silva Horta parte de correspondências privadas, constantes na documentação da Inquisição de Lisboa, para analisar as comunidades de comerciantes judeus da Senegâmbia, dos princípios do século XVII. Por meio desses escritos, Horta acessa «as emoções do universo feminino que vive intensamente a diáspora dos seus filhos e irmãos», para além de nos apresentar toda «a fragilidade social da separação».

O capítulo escrito por Thiago Mota trata de analisar os muçulmanos jalofos, majoritários no Senegal, que, como esclarece, «foram escravizados em meados do século XVI e levados para Portugal», e cuja fonte principal são os processos inquisitoriais. Ao autor, interessa sobretudo trazer à luz «as experiências jalofas em Lisboa», e para tanto lança mão da documentação do tribunal português, que «possibilita compreender aspectos tanto da história africana quanto da diáspora de africanos ao longo da bacia atlântica». O trabalho de Thiago Mota promove o «cruzamento entre fontes narrativas, documentos inquisitoriais e as tradições orais».

A contribuição do historiador brasileiro Alexandre Marcussi analisa a «doença de *zumbi*», verificada em áreas de colonização portuguesa, particularmente no reino de Angola, doença que seria causada pelas almas de pessoas mortas. Como nos esclarece o autor, acreditava-se que o espírito de um morto poderia se introduzir no corpo de um parente vivo, provocando-lhe uma doença, muitas vezes fatal. A cura poderia ser obtida por meio de banquetes, pois a alma pedia comia; eram então sacrificados animais e servidos aos convidados.

O texto de Paola Vargas nos apresenta algumas biografias de africanos processados pelo tribunal da Inquisição de Cartagena, durante o século XVII. Em sua análise, Vargas utiliza-se de documentação tanto americana quanto africana, visando mostrar ser possível «superar os preconceitos provenientes da imaginação europeia dos inquisidores», e dessa forma lançar mão dos «recursos detalhados que estas fontes produziram», buscando acima de tudo recuperar os «trajetos de vida da população africana que chegou ao Novo Reino de Granada desde o século XVI».

Maria da Graça Ventura foca sua análise na comunidade dos cristãos-novos do Peru, na primeira metade do século XVII que, segundo a historiadora, «foi a mais numerosa entre os estrangeiros». Provenientes de diversas regiões, dedicaram-se a ofícios diversos, embora o comércio negreiro tenha constituído «a base das suas redes comerciais», em sua maioria de caráter familiar. Para tanto, baseia sua análise

em «processos da Inquisição, nos relatos das testemunhas oculares dos autos de fé de 1605 e de 1639» e em uma bibliografia especializada, trazendo à luz todos os envolvidos «no processo conhecido como a Grande Cumplicidade de Lima», que acabou por culminar no grande auto de fé celebrado em janeiro de 1639, na Plaza Mayor de Lima.

Tivemos que viver com uma pandemia que ceifou a vida de centenas de milhares de pessoas ao redor do mundo. Ainda com medo, o evento se realizou, reunindo perto de uma centena de pessoas no belo Centro Universitário do Porto. O fruto desse enorme esforço pode ser lido aqui.

NÃO MATARÁS: ENTRE A FÉ E O PODER

ADRIANO PROSPERI*

Resumo: *A pena de morte é contrária a um mandamento divino fundamental, fixado de uma vez por todas na Bíblia hebraica e tornado ainda mais forte pela pregação cristã dos Evangelhos. Isso não impediu que a Igreja cristã aprovasse a aplicação de uma pena de morte que se tornou, durante toda a época do antigo regime, um grande espetáculo coletivo a que assistiam multidões de cidadãos, em que o condenado era preparado para morrer e convencido a aceitar a morte como passagem para a vida eterna. Acompanhado por membros de confrarias religiosas, apresentava-se à multidão como um pecador arrependido, pronto a aceitar a morte como castigo pelos seus pecados, depois de se ter confessado e comungado. A multidão admirava-o como um santo que, arrependido e perdoado, se preparava para a felicidade eterna. Este ritual nasceu nas cidades italianas da Idade Média e manteve-se em vigor até que, no século XVIII, as ideias do Iluminismo apagaram a crença na imortalidade da alma. Mas a Igreja continuou a defender que a pena de morte podia ser administrada pelos tribunais. Foi apenas há alguns anos que o pontífice católico Francisco retirou esta doutrina do Catecismo da Igreja e declarou que a pena de morte devia ser eliminada das sentenças dos tribunais humanos.*

Palavras-chave: *Não matarás.*

Abstract: *The death penalty is contrary to a fundamental divine commandment, fixed once and for all in the Hebrew Bible and made even stronger by the Christian preaching of the Gospels. This did not prevent the Christian Church from approving the application of the death penalty, which became, throughout the Ancien Regime, a great collective spectacle attended by crowds of citizens, in which the condemned was prepared to die and convinced to accept death as a passage to eternal life. Accompanied by members of religious brotherhoods, he presented himself to the crowd as a repentant sinner, ready to accept death as punishment for his sins, after having confessed and taken communion. The crowd admired him as a saint who, having repented and forgiven, was preparing for eternal happiness. This ritual was born in the Italian cities of the Middle Ages and remained in force until, in the 18th century, the ideas of the Enlightenment erased the belief in the immortality of the soul. But the Church continued to maintain that the death penalty could be administered by the courts. It was only a few years ago that the Catholic pontiff Francis removed this doctrine from the Catechism of the Church and declared that the death penalty should be eliminated from the sentences of human courts.*

Keywords: *You shall not kill.*

Na abertura deste congresso, gostaria de propor um problema que, entre os muitos possíveis numa discussão sobre a punição, se destaca de uma forma especial no plano histórico, jurídico e civil: a punição extrema, a pena de morte. É uma presença recorrente na cultura ocidental. Cada vez que aparece, desencadeia reações radicais de rejeição ou adesão, um sinal da força dos sentimentos e convicções que suscita, tanto na cultura e sociedade ocidentais, como nos confrontos entre culturas que frequentemente suscita. Limitando-nos à tradição da cultura da Europa Ocidental,

* Universidade de Pisa. Email: adriano.prosperi@sns.it.

os dois códigos fundamentais presentes e em conflito entre eles são, por um lado, as leis mosaicas do Levítico, que impõem o recurso à pena de morte como sanção para muitos atos e comportamentos, e por outro lado, o mandamento bíblico e depois evangélico «Não matarás». O cristianismo introduziu o culto de Jesus como o filho de Deus morto na cruz devido a uma sentença injusta. Este não se trata de um pequeno componente. Quando os missionários jesuítas chegaram ao Japão no século XVI, descobriram que este era um aspeto que podia tornar a sua pregação incompreensível e odiosa, como já tinha acontecido com a experiência dos Frades Menores na Índia. Era melhor obliterá-lo porque expunha o cristianismo à rejeição imediata por parte da cultura aristocrática dominante. Foi assim que o seu superior, Alessandro Valignano, se dedicou a compor o seu *Ceremonial* com sugestões e propostas de regras de comportamento que revolucionaram a estratégia da penetração jesuíta. Porém, na cultura ocidental, foram as virtudes da mansidão e do perdão que se estabeleceram não só na moralidade, mas também na administração da justiça. Desta forma, o crucifixo ganhou o direito de estar presente nos lugares de pena capital, bem como nas salas de tribunal. Entretanto, aqueles que ousaram desafiar o uso da pena capital foram condenados por heresia.

As condições mudaram com a era contemporânea e a crise da ligação entre o trono e o altar. O sintoma e o produto desta crise foi a publicação, em 1823, de *O Último Dia de um Condenado*, de Victor Hugo, na altura com 26 anos de idade. O livro foi um sucesso imediato e gerou uma grande controvérsia. Daí nasceu uma tendência literária de longa duração, na qual se destacam os nomes de Fiódor Dostoiévski e Albert Camus. No caso de Dostoiévski, a reflexão sobre a pena de morte foi estimulada pela experiência pessoal do autor, que viveu na primeira pessoa o último dia do condenado. Preso e condenado à morte em 1849 por ter participado nas reuniões de uma sociedade secreta, foi indultado por um czar reacionário e sádico quando anunciou no último momento que a sua sentença tinha sido comutada para trabalhos forçados na Sibéria. Mas, no pensamento de Dostoiévski sobre a pena capital através da boca do Príncipe Myshkin, em *O Idiota*, sobressai a referência ao mandamento bíblico «Não matarás» e a ideia «cristã-patriarcal» que, segundo Erich Auerbach, impregnou a cultura russa em comparação com a modernidade europeia (Auerbach 1950, p. 300). Na cultura da Europa Ocidental encontramos tradições e memórias de uma relação secular entre as práticas de justiça e as reações de consciência cristã. Isto pode ser visto no trigésimo capítulo do livro de Victor Hugo, no qual o condenado descreve a sua conversa na prisão com o padre enviado para o preparar para a morte. O padre é um homem excelente, gentil na aparência e caridoso, mas passou a sua vida a consolar muitos condenados e, com o tempo, habituou-se a repetir argumentos anotados no seu caderno que relê todas as vezes. O condenado está irritado e desapontado. A certa altura, convida-o a deixá-lo em paz. Ao padre

que se oferece para voltar, ele responde friamente: «Eu avisar-vos-ei». Isto resultou numa acusação de impiedade contra o autor. Não foi a impiedade mas sim o desejo de uma autêntica fraternidade cristã que o autor quis salientar no condenado, que ficou desiludido com o desempenho burocrático do padre nas suas funções. Sentia a necessidade de ser consolado pelo abraço fraterno de um padre autenticamente envolvido e abalado pelo encontro com o homem destinado a morrer. Ele gostaria que ele tivesse decidido espontaneamente permanecer perto dele durante toda a fase pública da execução, subir com ele na carroça e colocar o crucifixo diante dos seus olhos continuamente, com o objetivo de o consolar e de o esconder da multidão em tumulto e sanguinária: e no final abraçá-lo firmemente no último adeus ao pé do cadafalso. Só assim o condenado poderia imaginar que o seu coração poderia ser suavizado e aberto à consolação perante as lágrimas e a emoção fraterna dessa presença amiga: então, ele diria para si mesmo: «ele terá capturado a minha alma e eu tomarei o seu Deus»¹.

Hugo voltou também ao conforto religioso para os condenados no seu segundo relato de outro caso capital, o caso real de Claude Gueux, um jovem que foi enviado para a prisão e para a forca devido a uma série de reviravoltas infelizes na sua vida. E desta vez o encontro com o padre reconfortante e o carrasco foi diferente. Claude tinha sido humilde em dar a sua alma ao padre e doce em abandonar o seu corpo ao verdugo². Estas são passagens das quais emerge claramente um conhecimento não superficial da antiga tradição de conforto religioso para os condenados à morte. O percurso do primeiro prisioneiro condenado em direção à Praça de Grève na carroça, aquele que David tinha rapidamente esboçado no seu famoso desenho da execução de Maria Antonieta, é descrito pela personagem do condenado anónimo de Hugo com os detalhes de conforto religioso descritos nas artes de bem morrer e nos manuais para confortadores impressos entre os séculos XV e XVII³. Foi-lhes recomendado esconder a multidão de espectadores com crucifixos ou pinturas sobre tábuas dos sofrimentos de Cristo ou mártires e ajudá-los a concentrarem-se no próximo encontro com Jesus e os seus santos na próxima vida⁴. A necessidade de o condenado sentir o seu coração amolecido para morrer como cristão faz lembrar a *Recitação do Caso de Pietro Paolo Boscoli e de Agostino Capponi* de Luca Della Robbia: Hugo não o poderia ter conhecido (apenas publicado em 1839). Mas esse era precisamente o sentimento que os membros das confrarias italianas, ativas durante séculos nas cidades italianas, deveriam tentar estimular nos condenados.

¹ «Et il prendra mon âme, et je prendrai son Dieu» (Hugo 2000, chapitre XXX, p. 107).

² «Il fut humble avec le prêtre, doux avec l'autre. Il ne refusa ni son âme, ni son corps» (Hugo 1996, p. 60).

³ Sobre as artes de bem morrer, cf. Chartier 1976.

⁴ Cf. Prosperi 2020, pp. 142-143.

As origens e a difusão desta prática de consolar os condenados tinham sido muito longas e complexas, passando das origens dominadas por iniciativas de participação viva no sofrimento dos condenados a uma forma cada vez mais determinada de legitimação da pena capital⁵. À violência da pena capital, o cristianismo antigo e medieval ofereceu muito cedo uma alternativa: não só a promessa de outra vida para além da morte terrena, mas sobretudo o abraço fraterno dos seres humanos. A carta de Santa Catarina de Siena é famosa, contando a sua intensa ligação com o condenado Niccolò di Toldo e o místico casamento celebrado no sangue da forca. Mas com o tempo o rito de presença e partilha em que o distanciamento cristão, se não a contestação da sentença de morte, foi expresso, foi confiscado e reestruturado pelos poderes em vigor, tanto políticos como religiosos, de tal forma que os consoladores já não eram mulheres e homens do povo mas expoentes de uma elite social reunida em órgãos institucionais poderosos e privilegiados, dedicados à organização da cenografia da pena capital como um grande espetáculo celebrando a utilidade e justeza da punição em que o condenado tinha de colaborar para a glória do poder.

Em França, a prática foi introduzida pelos italianos numa fase tardia (a de Lyon surgiu no início do século XVII graças ao comerciante milanês Cesare Lauro). Foi difundida pelos Jesuítas que, com obras como o tratado de Joseph Philère, tornaram popular a devoção em todos os lugares das suas missões⁶. Permanece o facto da atenção precoce de Victor Hugo a esse aspeto do ritual de confortar os condenados no contexto de uma França da era da Restauração que tinha regressado em grande parte às práticas do Antigo Regime. E é necessário ter em conta o que a sua mulher escreveu na sua biografia de Hugo sobre a grande impressão que lhe causou quando ainda era muito jovem o espetáculo dos enforcamentos vistos ao longo das estradas italianas quando ele tinha acompanhado a sua mãe e irmãos na viagem para se encontrar com o seu pai, um oficial do exército de Napoleão⁷. Há toda uma literatura sobre os sentimentos de Hugo em relação à religião. Destes escritos juvenis emerge o seu julgamento sobre o declínio geral da fé religiosa, que na realidade se baseou no caso da França. Hugo recordou o grande sucesso dos famosos escritos de Cesare Beccaria, mas também o pensamento de Voltaire e o resultado revolucionário dos debates sobre a abolição da pena capital. Segundo ele, o resultado tinha sido uma regressão da fé tradicional a tal ponto que mesmo as crianças e as multidões populares já não acreditavam nela e a esperança de sobrevivência da alma tinha sido completamente apagada. Há muito tempo que o patíbulo era a fronteira do céu⁸. Quanto à pena, restavam os poderes políticos e religiosos a sustentarem a utilidade, em nome

⁵ Sobre a qual, *vd.* Prosperi 2020.

⁶ Philère 1658. No entanto, sobre a irmandade de Lião, *cf.* Prosperi 2020, pp. 413-416.

⁷ *Cf.* Brombert 1987, p. 49.

⁸ «Autrefois... l'échafoud n'était qu'une frontière du ciel» (Hugo 2000, p. 171).

do recurso ao terror das penas para manter as pessoas em obediência. Mas de facto, na sua opinião, mesmo os juízes já não conseguiam escapar à dúvida de que eram de facto assassinos.

Victor Hugo não foi o único a julgar a França como um país descristianizado e a ter saudade do passado. Mas essa não é a questão que temos perante nós. Aqui gostaríamos de abordar rapidamente a questão da relação entre a religião cristã e a pena de morte. Vale a pena salientar o que aconteceu na Itália do século XIX. O interlúdio da Revolução Francesa e da era napoleónica tinha também provocado mudanças profundas na conceção e na prática da justiça penal nos estados italianos. Na Toscana, herdeira do pensamento de Beccaria e das reformas de Pietro Leopoldo, que tinham cancelado a pena de morte e o tribunal da Inquisição, a força tinha regressado pela janela em 1790 para os crimes de estado. Este era o desejo de um soberano que, depois de deixar a Toscana para subir ao poder imperial, tinha obscurecido os seus pensamentos ao ponto de voltar a medidas repressivas para lidar com os movimentos sociais em curso. No novo século, as oscilações de orientação e condenações assistiram ao sensacional caso de um famoso advogado criminalista, Giovanni Carmignani. Foi uma figura proeminente na sua área, tradutor do código penal napoleónico em 1810 e autor de importantes escritos sobre o sistema das penas. Expôs o seu pensamento sobre a pena de morte numa *Lição Académica sobre a Pena de Morte*, publicada em 1836. Aqui declarou-se abertamente a favor da abolição da força. Mas foi imediatamente posto no Índice dos Livros Proibidos⁹. O autor da censura foi o consultor da Congregação, Giuseppe Maria Graziosi, que escreveu no seu julgamento que para a Santa Sé o ataque à pena de morte equivalia a um renascimento das heresias dos cátaros, «alguns discípulos de Wicleph» e os Anabatistas. A Igreja estava mais determinada do que nunca em defender o seu direito e o direito dos estados em dar a morte. Carmignani, no início, parecia determinado a não se preocupar com isto: escreveu a Gian Pietro Vieusseux que talvez em Roma «a humanidade [...] passa por heresia». Mas os ideais humanitários da sua cultura rapidamente deram lugar a uma completa retratação do que ele tinha escrito. Implorou humildemente perdão e prometeu emendar o texto da sua lição. «Como filho da Igreja Católica», escreveu ao consultor do Vaticano, «aceito e venero o julgamento da Santa Sé». E declarou que nunca tinha pretendido «negar à autoridade suprema do Estado o direito de vida e morte sobre os perturbadores da ordem pública»¹⁰.

Esta abjuração causou um alvoroço. Não menos importante porque, a par dos Iluministas arrependidos e dos Católicos obedientes, havia aqueles que conseguiram

⁹ Vd. sobre o assunto Geri 2015, cap. «Carmignani all'Indice», pp. 145 e ss. Existe uma vasta literatura sobre Carmignani, incluindo obras de Mario Sbriccoli e Mario Montorzi.

¹⁰ O texto, conservado no Arquivo da Congregação para a Doutrina da Fé, é parcialmente reproduzido no volume por Geri 2015, p. 146.

manter a fé com as suas convicções humanitárias. Enquanto em Pisa, Carmignani curvou-se sem hesitar à doutrina romana; um dos seus estudantes, Francesco Carrara, também católico, estava empenhado em Lucca em tentativas obstinadas para salvar da forca aqueles que lá foram parar por ordem da fanática duquesa Luísa Maria de Bourbon-França, para quem a desfiguração de uma das infinitas imagens devotas espalhadas nas muralhas da cidade foi suficiente para enviar os autores à morte com base num código onde para o crime de sacrilégio havia apenas a forca¹¹. Francesco Carrara é bem conhecido na história do direito e da legislação, não só italiana, pela sua grande atividade intelectual e moral no combate aos fundamentos em que se basearam as opiniões a favor da forca, lutando em nome do que tem sido definido como lei natural católica (Mazzacane 1977). Foi graças ao seu intenso envolvimento no movimento contra a pena de morte que o seu cancelamento foi conseguido no código Zanardelli.

Não faltam outros exemplos de como um cristianismo vivido se mostrou capaz de enviar mensagens de protesto contra a pena de morte. Aqui mencionaremos apenas dois, um retirado do campo das representações, o outro do compromisso pessoal no «corredor da morte» dos Estados Unidos. O primeiro é um filme: a média-metragem *Não Matar*, do realizador polaco Krzysztof Kieslowski (1989), o trabalho de um realizador brilhante e perturbador. Neste episódio de uma reflexão através de imagens sobre cada um dos mandamentos do Deus bíblico, a história (imaginária) é contada de um jovem que, para se punir por uma falta que o angustia, comete um crime para obter uma sentença de morte. E aqui encontramos algo historicamente conhecido: o caso das mulheres que, nas culturas pietistas dos países protestantes do século XVIII, praticaram uma espécie de suicídio indireto. Queriam cometer suicídio mas temiam o castigo eterno pelo suicídio que a tradição teológica tinha deduzido das palavras de Jesus sobre o suicídio de Judas. Assim, pensaram em recorrer a um crime punível com a pena capital — infanticídio. Assim, enquanto a alma da criança batizada voava para o céu, a sua assassina conseguia ser enviada para a morte pelos tribunais com todo o conforto religioso e o perdão de toda a culpa, ou seja, a garantia de morrer salvando a sua alma. Apenas a abolição da pena capital e a sua substituição por prisão perpétua por infanticídio decidida pelo rei Cristiano VII da Dinamarca tinha parado uma preocupante deriva de fantasias de morte e salvação eterna que se espalhavam rapidamente¹².

O outro episódio é o de uma freira americana, a irmã Helen Prejean, nascida em 1939, que se dedicou à missão pessoal de proporcionar conforto humano aos prisioneiros condenados no «corredor da morte». Este compromisso de humanizar

¹¹ Permitam-me referir a minha contribuição sobre Carrara e a pena capital (Prosperi 1991).

¹² Cf. Prosperi 2020, pp. 492-495.

as terríveis condições de vida destes seres humanos foi por ela recontado num livro cujo título, *Dead man walking*, foi retomado por um filme de grande sucesso, alimentando uma campanha abolicionista americana que está lentamente a alcançar os seus efeitos.

Estes episódios espalhados entre os séculos XIX e XX têm em comum a propagação de uma rejeição da pena capital na cultura europeia por motivos religiosos, por um lado, e por convicção humanitária, por outro. Os motivos religiosos dos cristãos baseavam-se no ensinamento do Jesus judeu, que pregava o perdão e a não-resistência ao mal, e que morreu de uma sentença de morte injusta e foi adorado como um deus. Esta personagem originária inscrita nos textos evangélicos tem acompanhado a tradição ao longo dos séculos. Contudo, quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano e depois dos povos germânicos, a ascensão ao poder do bispo de Roma levou ao exercício do poder papal, o que trouxe consigo a aceitação do sistema legal das penas, incluindo a pena capital. Este tipo de pena conhece hoje uma contestação radical por movimentos e grupos de opinião e tende a regredir em países com uma cultura europeia e tradição religiosa cristã, mas ainda é largamente praticado em todo o mundo em países com uma tradição cristã e outras culturas.

Qual é a relação histórica e atual no mundo entre a pena capital e a doutrina oficial das igrejas cristãs? Na última versão de um dos meus livros publicados por Harvard há dois anos, o título *Crime and Forgiveness* é literalmente o mesmo que a versão italiana — *Delitto e perdono* (Crime e Perdão). O título evoca e corrige o título do grande livro de Fiódor Dostoiévski, *Crime e Castigo* (1866). Como todos sabem, na obra de Dostoiévski, o assassino é o estudante Raskolnikov que comete o crime matando uma senhora idosa com um machado como um ato necessário — impulsionado pela convicção de que é correto matar se for necessário obter os meios para quebrar a escravatura da miséria e abrir o caminho para se tornar o grande homem dentro de si mesmo — tornar-se Napoleão. Mas no final ele desiste, a leitura de Sonia de uma página do Evangelho de João converte-o. Ele procurará a redenção no longo processo de punição. Talvez se pudesse reconhecer nele a prova da tese expressa por Bartolo da Sassoferrato com o princípio «Qui delinquitam at poenam» para o qual Mario Sbriccoli chamou a atenção num importante ensaio. Continua a ser difícil medir quão bem este mecanismo de interiorização da norma funciona a longo prazo. Uma coisa é certa: o cristianismo sofrido de Dostoiévski era bastante diferente do da Igreja Católica, culpada na sua opinião de ter adotado o duro realismo do Grande Inquisidor: a humanidade não foi redimida pelos milagres de Jesus.

Também no meu livro fala-se de condenados à morte que são persuadidos por cristãos dedicados a ajudar os que vão morrer a virem ao cadafalso arrepender-se dos seus crimes e a dar aos espectadores o modelo do seu próprio arrependimento e o impulso para fazerem bem. O significado do título é que o cristianismo da Igreja

Ocidental ofereceu de facto uma legitimação substancial para o uso da pena capital em vez de difundir o princípio do perdão das ofensas. E isto de duas maneiras: a um nível teórico, com a tese paulina do poder como ordenado por Deus, segundo a qual se o poder decide tirar-te a vida para te castigar, deves aceitá-lo como querido por Deus. A este princípio doutrinário a teologia acrescentou uma afinação fundamental: partindo da *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino, a legitimidade da pena de morte foi fundada na necessidade de tutelar o «*bonum commune*» ameaçado por malfetores e assassinos. A nível não-formal da teologia, mas a nível real e substancial, a ligação entre o poder espiritual e temporal tornou-se evidente com a aliança concreta da bênção religiosa da execução do capital. Aqui a Igreja ofereceu ao condenado que se preparava para morrer a possibilidade de salvar a sua alma eternamente aceitando a pena, mesmo que injusta, como punição pelos seus pecados. Assim, a lei bíblica de retaliação e a extrema dureza das penas da antiga lei germânica fizeram da pena de morte um momento importante na domesticação da sociedade, graças primeiro à aprovação eclesiástica e depois ao lento e progressivo desenvolvimento dos ritos de perdão da alma, associados ao ritual de execução, o que levou à construção tardio-medieval de um rito público de execução como teatro para a transformação do condenado em mártir. Tratou-se, na realidade histórica, de um longo processo rico de reviravoltas e contrastes.

É na estrutura eclesiástica do império medieval que surge o problema de como interpretar o princípio paulino de reconhecer a vontade de Deus no direito do soberano de punir. Na antiga prática penal dos povos germânicos, o condenado era um sacrifício humano oferecido aos deuses que tinha ofendido. O seu corpo era abandonado com outras carcaças de animais, «enterrado com os cães», como atesta Regino de Prüm. Assim, o poder secular pediu à Igreja para acrescentar à sentença de morte a exclusão da pessoa condenada dos sacramentos, por vezes provocando protestos da Igreja, como aconteceu no sínodo de Reims, em 630. Esta exclusão duraria muito tempo, porque ainda no século XIV o rei de França foi a causa de um confronto com o papa porque o soberano se creditou com poderes sagrados e não queria que aqueles que condenava fossem perdoados na vida eterna.

De facto, foi nas cidades italianas governadas por uma comuna sob a proteção do bispo que se iniciou a prática de conceder a confissão aos condenados. O testemunho visual mais eficaz é o oferecido por Dante no Canto XIX do Inferno, quando se mostra inclinado para o chão para ouvir o papa Nicolau III: «Comecei como frade que confessa/o pérfido assassino que, encovado,/o chama e atrasa a terra na cabeça».

A confissão de um pecado esquecido pode ser feita mesmo quando se está prestes a ser enterrado no chão pela cabeça. O já mencionado episódio envolvendo Santa Catarina de Siena é um caso extremo do movimento popular que levou mulheres e

homens do povo a associarem-se às execuções para confortar os condenados e pedir arrependimento e confissão como condição para que o seu corpo não acabasse com os de carcaças de animais, mas para ser mantido numa terra abençoada. Exprime uma afirmação de vida civilizada para derrotar o medo do regresso dos espíritos condenados. Este foi o ponto de partida para um processo que deveria tornar institucional a presença religiosa do confessor e dos membros das confrarias de justiça, uma realidade tipicamente italiana que era, no entanto, capaz de encontrar difusão e novas formas fora de Itália e mesmo fora da Europa.

Esta foi também a era da Revolução Papal, como foi definida a afirmação do papado como vice-deus, detentor por delegação divina da soma total dos poderes na terra. Começando com os decretos de Inocêncio III no Quarto Concílio de Latrão, o sistema de controlo social baseou-se no carácter obrigatório da confissão para todos os cristãos: um tribunal de consciência ao qual foi associado o da Inquisição contra os hereges e bruxas. O ritual das execuções também assumiu grande importância como instrumento de controlo social e religioso. No centro da justiça mundana e da justiça religiosa está a obediência à Igreja como poder e a transparência do cristão como súbdito, a quem é pedido que obedeça e acredite no que a Santa Mãe Igreja acredita. É o sistema dos tribunais de consciência que encontrará a sua plena expressão em meados do século XVI, com a obrigação do penitente de revelar e denunciar as suspeitas de heresia.

Com a Reforma Protestante, o sistema de castigo, amputado da fé no purgatório, encontrou na variante do pietismo e na doutrina da fé salvadora o estímulo para formas de conforto para os condenados muito semelhantes às do catolicismo. Mas mesmo na sociedade puritana instalada na América, onde o código penal derivava diretamente das leis mosaicas do Êxodo, a pena capital tornou-se um rito com uma forte componente religiosa cristã.

Só no século XVIII do Iluminismo é que as irmandades da justiça perderam a sua importância política e social. Faltando fé no purgatório e na existência do outro mundo, o modelo de «morrer à inglesa», como Alessandro Verri escreveu ao seu irmão Pietro na altura, ou seja, mostrando força e lucidez no seu discurso à multidão a partir do topo do cadafalso, tornou-se generalizado. Isto não impediu que a memória dessas tradições permanecesse viva durante muito tempo, e mesmo em pleno século XIX as antigas confrarias continuaram a encontrar-se para praticar a arte de convencer o condenado a morrer de uma forma cristã. Este é o aspeto assumido na sociedade pelo catolicismo propagado pela Igreja, que a partir do Vaticano supervisiona e condena aqueles que se atrevem a apoiar as ideias de Beccaria.

A ligação entre religião e pena capital é provada não só pelo seu sucesso de longa duração, mas também pelo seu próprio epílogo. Esta forma de matar só entrou em crise quando as pessoas começaram a deixar de acreditar na imortalidade da alma

humana. Isto não significa que a prática da matança legal tenha desaparecido, o que, se continuar a retirar-se das culturas ocidentais, tem sido mantido e reforçado nas culturas não cristãs — China, países muçulmanos. De facto, assumiu formas mais cruéis e espalhou-se ainda mais por todo o mundo. Entretanto, não foi por isso que a Igreja mudou a sua opinião sobre a legitimidade de tal pena. O que desapareceu foi a participação colectiva na execução sob a forma de fraternidade com os que iam morrer baseada na fé na vida eterna e na ideia de um Deus justo.

A Igreja Católica afastou-se com dificuldade desse modelo medieval. A pena de morte manteve nos seus olhos a sua legitimidade intocável durante muito tempo. E mesmo em tempos recentes, esta doutrina oficial tem sido formalmente consagrada no Catecismo da Igreja Católica lançado pelo papa São João Paulo II. Até há pouco tempo, havia uma confirmação da permissibilidade de recorrer ao assassinio como meio de defesa contra uma agressão injusta. Isto foi recordado pelo semanário católico inglês *The Tablet*, ao recensar a edição americana do volume *Crime e Perdão* do escritor aqui citado várias vezes¹³. O recenseador salientou a relação paradoxal entre um cristianismo como religião de misericórdia e perdão e uma igreja que durante dois mil anos não só tolerou a pena de morte como deu o seu apoio à pena capital infligida pelos poderes do Estado.

Naturalmente, a preocupação do semanário católico diz respeito à Igreja, que corre o risco de aparecer como defensora ativa da pena capital não só a nível prático do recurso à força no seu estado, mas também a nível teórico — a declaração da legalidade — e, finalmente, a nível da construção do ritual público para criar a imagem do criminoso como arrependido e pecador salvo, destinado à vida eterna, invocado pela multidão como santo.

Esta tradição de perdoar os criminosos já se prolonga há muito tempo e não só diz respeito ao estabelecimento público da pena capital, como também invadiu o lugar da confissão sacramental. Como observado por frei Paolo Sarpi nos capítulos acrescentados ao relatório de John Sandys sobre a religião italiana, o confessor tinha o poder de absolver no segredo da conversa com o penitente não só os pecados, mas também os crimes. E este foi apenas um aspeto do entrelaçamento inextricável entre a Igreja e a sociedade civil, entre o poder político e o poder religioso. Como mostra a história das ligações formais e substanciais entre a excomunhão «*latae sententiae*» e o «*crimen lesae maiestatis*», os dois poderes procederam em estreita simbiose, no sentido em que a invenção da excomunhão contra o herege abriu o caminho para o

¹³ «Prosperi começa com um paradoxo inegável. O cristianismo é uma religião fundada na misericórdia e no perdão, com os sofrimentos de Cristo na Cruz no centro da sua mensagem de salvação. No entanto, durante quase 2000 anos, a Igreja cristã não só tolerou como apoiou ativamente as penas de morte que as autoridades seculares impõem. Fê-lo, nas palavras do catecismo católico, mesmo já em 1997, acreditando que a execução poderia ser a única forma possível de defender eficazmente vidas humanas contra o agressor injusto» (*The Tablet*, 19-26 Dez. 2020).

crime político por excelência. A importância e a longa duração desta aliança que a Igreja manteve viva durante muitos séculos aparece agora numa fase em que o sistema parece ter chegado à sua fase final, mas a fratura está a abalar o cristianismo de uma forma radical. A viragem decisiva foi dada pelo pontífice reinante, o jesuíta Jorge Bergoglio, que se tornou papa sob o nome de Francisco. A novidade deste pontificado tornou-se evidente de muitas maneiras, ao ponto de criar fortes tensões no mundo católico. O novo pontífice causou grande celeuma quando declarou que acreditava em Deus, mas que «Deus não é católico»¹⁴. E, a propósito da pena de morte, expressou várias vezes a sua opinião muito crítica. Num documento datado de 20 de março de 2015¹⁵ tinha-se pronunciado em termos inequívocos tanto contra a pena de morte como contra a prisão perpétua. E sobre a pena capital ele tinha citado uma passagem de *O Idiota*, de Dostoiévski: «Matar quem matou é um castigo incomparavelmente maior do que o próprio crime. O assassinio em virtude de uma sentença é mais assustador do que o homicídio que um criminoso comete».

O papa Francisco, ao fazer esta declaração, estava certamente ciente do que lemos sobre a pena de morte no Catecismo da Igreja Católica, lançado pelo papa Wojtyła. Esperou alguns anos e depois prosseguiu no caminho da correção doutrinal de um predecessor tão pesado e tão diferente. A 11 de outubro de 2017, dirigindo-se aos participantes na reunião promovida pelo Conselho Pontifício para a Nova Evangelização, cobriu as suas costas, por assim dizer, com duas citações: uma retirada do discurso de abertura do Concílio Vaticano II, onde o papa São João XXIII tinha explicado que a tarefa da Igreja era não só preservar o património da verdade, mas também avançar, dedicando-se a responder às novas exigências de uma sociedade em mudança; a outra retirada do texto com que o papa São João Paulo II tinha apresentado o Catecismo da Igreja Católica. Mas a questão era clara: a pena de morte, cujo uso histórico mesmo nos estados papais não era desconhecido, não deveria encontrar legitimidade na doutrina cristã do amor. Isto levou ao novo texto papal entregue a 11 de maio de 2018 ao Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, na qual este substituiu o anterior parágrafo 2267 do Catecismo. Aqui, após um preâmbulo sobre a longa duração no passado de que o recurso à pena de morte era «aceitável» («Durante muito tempo, o recurso à pena de morte por autoridade legítima, após um julgamento regular, foi considerado uma resposta adequada à gravidade de certos crimes e um meio aceitável, embora extremo, de proteger o bem comum»), prossegue afirmando que nos dias de hoje a consciência madura da dignidade da pessoa humana já não o torna tolerável. E conclui com estas palavras: «Por

¹⁴ Assim, num diálogo com o fundador do jornal *La Repubblica* Eugenio Scalfari, publicado em *La Repubblica* a 1 de outubro de 2013. Entre as fontes jesuítas desta declaração está o cardeal Carlo Maria Martini (vd. Ginzburg 2021, p. 213).

¹⁵ *Carta ao Presidente da Comissão Internacional contra a Pena de Morte*, disponível online, copyright Libreria Editrice Vaticana.

isso a Igreja ensina, à luz do Evangelho, que a pena de morte é inadmissível porque ataca a inviolabilidade e a dignidade da pessoa, e empenha-se com determinação na sua abolição em todo o mundo»¹⁶.

As premissas de um ponto de viragem tão importante encontram-se em tendências não recentes da cultura católica, como o «personalismo» de Emmanuel Mounier, que amadureceu naquela cultura francesa em que o antropólogo Marcel Mauss abordou a história do conceito de pessoa como resultado da definição da imortalidade da alma individual com a bula *Apostolici Regiminis* no V Concílio de Latrão em 1513 (Mauss 2013). Mas o início de uma reviravolta do catolicismo de preservar as estruturas de poder do passado tinha vindo com o papa Roncalli e a direção que ele deu ao novo conselho. Aqui tinha sido constatado o fracasso da estratégia de apelar ao perdão das almas em troca da aceitação da pena de morte pelos condenados.

Há, no entanto, um facto da realidade que a experiência da pandemia de Covid-19 nos impôs: o do cancelamento das relações diretas, do contacto pessoal com o outro, especialmente com os doentes e os moribundos. Os únicos mediadores e representantes dos vivos com os moribundos tornaram-se os médicos. Agora, logo no posfácio do meu livro, eu tinha arriscado uma previsão de tal futuro. Tomando a ocasião da descoberta de que ao ler o ADN poderíamos prever as doenças inscritas no nosso património biológico hereditário, ao ponto de conhecer a data e a causa da morte, eu tinha imaginado uma passagem de toda a humanidade do estado atual em que cada vida se sente imortal para o de conhecimento científico generalizado da data e da causa da própria morte. Uma humanidade de condenados conscientes teria assim tomado o lugar do que por agora se limita aos casos daqueles que aprendem do médico uma condenação inscrita em nome de uma doença incurável e são informados de quanta vida têm pela frente. Aqui a ciência está destinada a ocupar o lugar da religião e o médico é quem terá de substituir o consolador cristão. Mas o atual surto pandémico tem estado à frente do seu tempo. De facto, nas emergências, o médico foi colocado no lugar do confortador cristão. É esta figura que está à espera de ser dotada da cultura e sensibilidade humana necessárias para falar ao moribundo e dar substância ao que foi belo e bom em ter podido viver.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, Erich, 1950. *Mimesis, Il realismo nell'arte occidentale*. Turim: Einaudi, vol. 2.
 BROMBERT, Victor, 1987. *Victor Hugo e il romanzo visionario*. Bolonha: Il Mulino.
 CHARTIER, Roger, 1976. Les arts de mourir, 1450-1600. *Annales ESC*. 31^e année, (1), 51-75.
Francesco Carrara nel primo centenario della morte. Atti del convegno internazionale. Milão: Giuffrè, 1991, pp. 399-409.

¹⁶ O texto foi publicado no *Boletim do Gabinete de Imprensa da Santa Sé* a 1 de agosto de 2018.

- GERI, Marco P., 2015. *Il magistero di un criminalista di foro. Giovanni Carmignani «avvocato professore di Leggi»*. Pisa: ETS.
- GINZBURG, Carlo, 2021. Non esiste un Dio cattolico. Em: Carlo GINZBURG. *La lettera uccide*. Milão: Adelphi, pp. 213-219.
- HUGO, Victor, 2000. *Le dernier jour d'un condamné*. Édition présentée, établie et annotée par Roger BORDERIE. Paris: Gallimard.
- HUGO, Victor, 1996. *Il condannato a morte Claude Gueux*. A cura di Paolo FONTANA. Faenza: Moby Dick Cooperativa Tratti.
- MAUSS, Marcel, 2013. *La nozione di persona. Una categoria dello spirito*. Brescia: Morcelliana.
- MAZZACANE, Aldo, 1977. Carrara Francesco. Em: *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 20.
- PHILÈRE, Joseph, 1658. *La consolation des prisonniers et des criminels condamnés à mort*. Lion.
- PROSPERI, Adriano, 2020. *Crime and Forgiveness. Christianizing Execution in Medieval Europe*. Trad. Jeremy CARDEN. Harvard: Harvard University Press.
- PROSPERI, Adriano, 1991. Carrara e a pena capital. Em: *Francesco Carrara nel primo centenario della morte. Atti del convegno internazionale*. Milão: Éd. Giuffrè, pp. 399-409.

ERUDIÇÃO DIABÓLICA: OS SERMÕES DE AUTOS DA FÉ DE AFONSO CASTELO BRANCO, EM COIMBRA

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO*

Resumo: Apresenta-se o resultado da investigação publicada no livro *Ministros do diabo* (2018), a partir de seis sermões de autos da fé (1586-1595) encontrados no Arquivo Apostólico Vaticano. Pregados pelo bispo de Coimbra Afonso Castelo Branco, demonstram uma exegese erudita a serviço da Inquisição e pautados por uma visão antijudaica.

Palavras-chave: Inquisição – Coimbra; Afonso Castelo Branco; Sermão de auto da fé; Antijudaísmo.

Abstract: The result of the investigation published in the book *Ministros do diabo* (2018) is presented, based on six auto da fé sermons (1586-1595) found in the Vatican Apostolic Archive. Preached by the bishop of Coimbra Afonso Castelo Branco, they demonstrate an erudite exegesis at the service of the Inquisition and guided by an anti-Jewish vision.

Keywords: Inquisition – Coimbra; Afonso Castelo Branco; Auto da fé sermon; Anti-Judaism.

Caíram-me nas mãos documentos não procurados, mas com força de novidade para arrastar uma investigação fora dos meus objetivos. Assim, com a biografia de *João de São José Queirós*, OSB (2014), pedida pelo pároco de Matosinhos, vieram três livros: *O terramoto doutrinal*, com edição da obra de João Moutinho contra a Inquisição (2015); *Rendimentos eclesiásticos e sustento da Inquisição, no episcopado portugalense de Fonseca e Évora* (2016) e, a terminar o ciclo, os 6 sermões de autos da fé de Afonso Castelo Branco — *Ministros do diabo* (2018). Geralmente visitam-se os arquivos na busca de fontes para um tema selecionado. Tem-me, porém, acontecido ser a documentação a orientar a linha da investigação.

Pede-me a organização deste simpósio que resuma aqui o resultado do livro *Ministros do diabo* (Azevedo 2018). Nada acrescento de novo.

Divido esta apresentação em duas partes: breve aceno biográfico e síntese dos sermões. Primeiro será necessária a identificação do pregador dos autos da fé: o bispo de Coimbra Afonso Castelo Branco¹, que foi o único, nos duzentos e trinta anos da Inquisição, a exercer esta missão por seis vezes seguidas, na sua diocese. O primeiro sermão a 9 de novembro de 1586, o segundo a 3 de julho de 1588, que seria o único

* Pontificio Consiglio della Cultura. Email: cmazevedo.cd@gmail.com.

¹ Sobre o bispo de Coimbra, vd. Almeida 1924, pp. 57-64; Rodrigues 1995-1996, pp. 1-71, com bibliografia; Paiva 2005, pp. 225-253; Paiva 2009, pp. 7-42, sobretudo pp. 22-24.

publicado em versão latina, feita por Francisco Fernandes Galvão² e, graças à descoberta que fiz dos textos em português, se identifica com esta pregação. Pregaria ainda a 26 de novembro de 1589³, a 19 de maio de 1591⁴, a 27 de junho de 1593 e a 8 de outubro de 1595.

D. Afonso de Castelo Branco, nascido em Santiago do Cacém em 1522, filho de D. António de Castelo Branco, deão da capela real, e de D. Mécia de Noronha, obteve o grau de Mestre em Artes a 13 de maio de 1557, estudou teologia na Universidade de Coimbra, sendo Doutor em novembro de 1565⁵ e já em 1564 obteve o cargo de lente substituto da Cátedra de Sagrada Escritura⁶. As suas capacidades indicam-no para ser admitido no Colégio de São Paulo e aí exerceu, com agrado, o magistério.

Eleito bispo de Silves – Algarve (1581-1585)⁷, D. Afonso demonstraria o seu carácter empreendedor. O papa Sisto V nomeou-o bispo de Coimbra (1585-1615), a 3 de junho de 1585⁸. D. Afonso de Castelo Branco, como letrado, possuía uma notável biblioteca. O cultivo do saber também se revela no gosto em participar nas disputas teológicas.

D. Afonso cuidava da pregação com regularidade na catedral, como no dia da purificação de Maria, no qual pregou 15 sermões⁹, e na Casa dos Jesuítas¹⁰, por quem nutria grande admiração¹¹. Entre os sermões proferidos por D. Afonso de Castelo Branco foi publicado o *Sermão na Collocação das relíquias que forão levadas da sé de Coimbra ao Real Mosteiro de Santa Cruz* (Coimbra: António de Mariz, 1596), conservado manuscrito no Archivio Apostolico Vaticano, na mesma caixa dos que estudei. Geralmente parece não escrever o que pregava e em carta de 1596 confessava ao seu amigo Confalonieri que «se tivesse escrito as pregações [...] faria um bom volume» (AAV. *Fondo Confalonieri*, 39, fl. 25. Citado por Paiva 2009, p. 23). A exigência para consigo próprio também era exercida na sua diocese com indicações aos pregadores.

A frequência do ambiente cortesão, a ponto de chegar a vice-rei (1603-1604), transparecia no perfil principesco da sua casa. Castelo Branco foi adepto claro da intervenção filipina contra o prior do Crato. O rei quis nomear Castelo Branco

² Castelo Branco 1589. Publicado por Rodrigues 1995-1996, pp. 21-71. Sobre o tradutor e pregador, *vd.* pp. 10-11.

³ Existe manuscrito na BNP, Cód. 1427, embora referido erradamente como sendo o traduzido para latim.

⁴ Deste sermão Barbosa Machado diz conservar uma cópia em seu poder (Machado 1741, p. 32).

⁵ Cf. Rodrigues 1995-1996, pp. 1-2.

⁶ Cf. Rodrigues 1974, pp. 485-486.

⁷ Cf. AAV. *Archivio Concistoriale. Acta Camerarii*, 11, fl. 360v. Informa que tem cerca de 40 anos e foi dispensado do «defectum natalium». A Diocese de Silves rende 500 cruzados anuais.

⁸ Cf. AAV. *Archivio Concistoriale. Acta Camerarii*, 12, fl. 24v. O vice-rei de Portugal, em 1588, sugeria-o a Filipe II para arcebispo de Braga (cf. Paiva 2006, p. 378).

⁹ AAV. *Fondo Confalonieri*, 39, fls. 498r-499r. Em 1614, confessa que é a 15.^a vez que prega na catedral neste dia.

¹⁰ Em 1602 contava oito sermões feitos no púlpito da Igreja do Colégio (AAV. *Fondo Confalonieri*, 39, fl. 107r), citado por Paiva 2009, p. 22.

¹¹ Barbosa Machado refere a existência de sermões manuscritos no cartório do colégio da Companhia de Jesus de Coimbra: S. Francisco, Domingo da Quaresma, Nascimento de Maria, vários de purificação de Nossa Senhora (Machado 1741, pp. 30-33).

arcebispo de Évora em 1609, mas o bispo de Coimbra recusou. Viria a falecer a 12 de maio de 1615, com 93 anos.

Agora uma breve palavra sobre o género de sermões que publiquei.

A situação social e religiosa de Portugal quinhentista em luta contra o cripto-judaísmo, com adversidade para com a etnia judaica, convertida à força e marginalizada, está patente no género de discurso que parece pretender converter um corpo estranho, assimilá-lo, integrá-lo. Realmente, porém, revela uma rejeição radical e mostra a impossibilidade de conversão.

Sermões deste tipo foram impressos desde o século XVII (1612), cerca de 70. A publicação a que deitámos mãos servirá para perceber a evolução deste género oratório. Vários sermões de autos da fé têm merecido a análise recente de investigadores¹². Mas o estudo do século XVI permanece ainda bastante ausente porque não se conheciam suficientes textos da literatura concionatória deste período, relativa à Inquisição¹³.

Ao colocar, no título do meu livro, uma expressão de Afonso de Castelo Branco para classificar os judeus «prelados e ministros do diabo porque servem a cobiça e a carne» (1588), jogo voluntariamente com a ambiguidade, reservando tal atributo aos pregadores destes rituais hediondos. Realmente, o abuso da Palavra de Deus, posta ao serviço de uma causa antievangélica, pode bem denominar-se serviço diabólico, exatamente contrário à missão simbólica dos ministros de Deus, capaz de unir diversidade de experiências na proposta de salvação a todos, como Jesus. Um ministro do Deus de Jesus é chamado a ser construtor de comunhão, como o Judeu de Nazaré ergue a voz para denunciar o farisaísmo legalista, o sacerdócio sem humanidade e a hipocrisia moralista. Quem deve ser servidor da Palavra de Deus pode cair na tentação de ser ministro do diabo, recorrendo ao discurso, ainda que erudito, para justificar injustiças e estimular ódios, em vez de argumentar na defesa dos mais frágeis e pobres e de apelar autenticamente à misericórdia e ao perdão, à tolerância e convivência de diferentes visões de Deus e do mundo. Geralmente alega-se como atenuante a mentalidade da época, mas um ministro do Deus vivo sem ousadia profética, incapaz de ser crítico para com o pensamento dominante ou perante as forças do poder, revela infidelidade ao Evangelho.

Vemos o funcionamento do Tribunal no domínio filipino, em um circunscrito espaço geográfico, Coimbra, bem como apenas pela voz de um fecundo pregador. Ser escolhido para pregador de um auto da fé representava papel relevante de prestígio oratório. Ora, quando tal acontece por seis vezes na mesma cidade, revela a qualidade

¹² *Vd.*, por exemplo, Vose 2004, pp. 87-108. Analisa o sermão de Acúrsio de São Pedro, pregado em Évora, em 1644; Delafond 2010; Lourenço 2016.

¹³ Para o século XVI foi pioneiro o trabalho de Pires 1996, pp. 121-129.

e agrado da Inquisição com tal pregador. Trata-se realmente de um mestre na arte de pregar autos da fé, merecendo o agrado da Inquisição.

UMA SÍNTESE DOS SERMÕES

Antes da leitura das sentenças, o cerimonial do auto da fé contava com o sermão. O pregador tinha a pesada missão de transmitir o pensamento do Santo Ofício no auto público. O sermão, de certo modo, preparava a assistência para a leitura das sentenças. Grande responsabilidade era adequar a pregação à situação específica, emprestar voz aos inquisidores, defender a sua argumentação, evidenciar os desvios de doutrina e da vida moral dos penitenciados.

O trabalho que publiquei permite recuar-se no conhecimento da argumentação antijudaica, predominante na ideologia retórica de Afonso de Castelo Branco. Repetem-se até à exaustão os argumentos antijudaicos, sendo o judaísmo dos cristãos-novos alvo típico da Inquisição portuguesa. Contudo, os sermões referem-se sempre aos judeus, não usando o termo cristãos-novos. Afonso de Castelo Branco tem uma fugaz alusão, no sermão de 1595: «tomara eu [...] não serdes cristãos tão novos, que o venhais a ser somente de um dia, e pola ventura ainda menos».

Ressalta uma contradição, na funcionalidade destes sermões. Pretendem ser exemplares de uma retórica persuasiva e declaram a incapacidade da sua missão porque os ouvintes a quem se destinam são cegos e surdos ao anúncio. Bem considera Lucília Pires a «ostentação masoquista da sua retórica inútil» (Pires 1996, p. 125). Ao declarar a própria ineficácia o pregador recorre a uma estratégia porque quem pretende realmente atingir é o público convocado para assistir a estes autos. Assim, escutará a confirmação da verdade que já conhece.

Afonso de Castelo Branco¹⁴ pregou, em 1586, a partir da passagem bíblica de Marcos 9, 23-24: Trata-se da cura do epilético, pedida pelo pai a Jesus, o qual retoma as palavras do pedido e contrapropõe: «Se podes...! Tudo é possível a quem crê». Imediatamente o pai do jovem disse em altos brados: «Eu creio! Ajuda a minha pouca fé!». O grito do homem que pede a cura do filho epilético: «ajudai a minha fraqueza na fé» serve para confrontar com o povo judaico, com a sua «ignorância e cegueira». O pregador investe: o pai do Evangelho confessa a sua fraqueza e vós «emudeceis na obstinação das vossas culpas».

O bispo de Coimbra incita ao perdão, que traz consigo consolação. As lágrimas obrigam Deus a perdoar e concretiza citando Saul, São Paulo e Madalena. Afirma: «grande virtude é a das lágrimas derramadas por nossos pecados e pelos alheios». Como o pai do epilético do Evangelho, os israelitas devem pedir a Deus a fé, porque sem a fé não se entende o que crer, nem se pede o que importa, fica-se às escuras (1586).

¹⁴ Os sermões publicados encontram-se em AAV. *Segreteria di Stato. Portogallo*, 223. Cito apenas a data do sermão no decorrer do texto.

No sermão de 1588, Afonso de Castelo Branco escolhe para iniciar o exórdio o Salmo 33, 6-7: «Aqueles que o contemplam ficam radiantes, não ficarão de semblante abatido. Quando um pobre invoca o Senhor, Ele atende-o e liberta-o das suas angústias». O pregador convida os ouvintes a aproximarem-se de Deus com fé viva, receberem a luz e curarem os erros da sua cegueira, conhecendo Cristo Salvador. Importa que esta busca aconteça com pureza de coração. O bispo de Coimbra mostra como na Igreja se busca a verdade da fé e da vida. Nela os apóstolos, ensinados pelo Espírito Santo, deixaram a verdade da nossa salvação, mostrando a porta. Mas basta olhar para Cristo, mesmo sem a Igreja, e verificar a pureza de vida, a santidade da lei, a bondade. Se uma pessoa imitar Cristo na pureza, na paciência, na misericórdia torna-se semelhante a Deus, por mais pecador que tivesse sido. Para ensinar esta doutrina excelente está a Igreja católica, vestida de sol, luz da verdade.

Perante 68 sentenciados, segundo cálculo de Elvira Mea (Mea 1997, pp. 622-623), o bispo de Coimbra, em 1589, alarga o discurso às diversas heresias que tentam abalar a Igreja. Lucília Pires considerou este texto «diverso» dos que conhecia (Pires 1996, p. 136). Nota uma certa busca em responsabilizar todos os maus cristãos, sem pretender isolar os judeus, e igualmente uma suposta crença na eficácia do discurso persuasivo, com apelos à misericórdia da Igreja, que não deve manchar-se com o sangue dos inimigos.

Em 1589, o pregador parte do Salmo 128, 2: «Muita guerra me fizeram desde a minha juventude, mas não conseguiram vencer-me» (1589). Afonso de Castelo Branco descreve as «afrontas e blasfêmias», as «armas dos hereges»: defendem os seus erros e encobrem as suas maldades. Daí, «se querem que me cale, deixem as armas da malícia». Advoga que os membros da Igreja não remedeiam a situação «com o medo de rigorosos castigos, trabalham por os emendar nas pregações e admoestações com razões vivas». A Igreja ofendida não emudece no que é contra a fé. E afirma «não os mandar Deus castigar, mas envergonhar». Porém interroga: que esperança se pode ter de quem perdeu a vergonha? Pois há hereges mais desavergonhados do que o diabo (1589).

No sermão do auto da fé pronunciado dia 19 de maio de 1591, o bispo de Coimbra escolhe como lema Jeremias 7, 28: «Esta é a nação que não ouviu a voz do Senhor, seu Deus, não aceitou as suas advertências. A sua lealdade desapareceu, foi banida da sua boca». O pregador visa os judeus que não escutam a Palavra de Deus e, ouvindo, não deixam os erros da sua perdição, não confessam «na praça do mundo» a Deus. Ouvindo, ficam mais surdos, mais obstinados, não aproveitam da lealdade de Abraão, da mansidão de Moisés.

Na pregação de 27 de junho de 1593, Castelo Branco parte de Deuterónimo 9, 23-26. O pregador quer sublinhar a ideia que sendo os judeus «inimigos capitais» da lei de Cristo acabam por ser testemunhas da nova verdade, por força da sabedoria de Deus. Cita Santo Agostinho com metáfora eloquente: «como o cego com o espelho

que tem na mão, que os outros veem e ele não vê; assim ficam os judeus com a letra da Escritura, não entendendo o Espírito dela». Ao conservar as Escrituras onde estão as profecias de Cristo são «mariolas que trazem os livros da Escritura Sagrada sobre os ombros» (Santo Agostinho), para nossa salvação e sua condenação. E justifica-se: diante de «peitos tão enregelados e endurecidos como os vossos» não se pode com uma ou duas pregações acender o coração. «Pode ser que de algum de vós retire alguma faísca, com que vos possais afervorar e converter». A salvação nunca é inoportuna.

Na pregação de 8 de outubro de 1595, Castelo Branco escolhe Isaías 43, 18-19 para iniciar: «não vos lembreis dos acontecimentos de outrora, nem penseis mais no passado. Pois vou realizar algo de novo que já está a aparecer, não o notais?» A tese do sermão de 1595 visa mostrar que Cristo com a lei nova fará tudo novo. Não se tratava de esquecer as maravilhas feitas ao povo. Entre tantas coisas novas, que Deus prometeu pelo profeta: «pelo que tenho visto e experimentado receio que vades deste cadafalso tão envelhecidos no judaísmo, como o estáveis quando viestes ao cárcere do Santo Ofício». Refere a expressão: «Tão perdidos e diabólicos hereges» (1595). Desta vez o auditório da primeira linha é enorme. A perseguição aos judeus do norte de Portugal está no auge quando o bispo levanta pela última vez a voz na Praça de Coimbra para semear intolerância com vestes verbais de misericórdia.

Afonso de Castelo Branco, como analisou José Pedro Paiva, tinha o costume de recolher dos livros dos santos autores os argumentos utilizados na pregação e era cáustico com aqueles a quem agradava vangloriar-se das ideias pessoais: «eu não costumo pregar se não a doutrina dos santos porque o bem que os pregadores dizem é deles e as tontices que muitas vezes escutamos e dizemos são nossas» (AAV. *Fondo Confalonieri*, 39, fl. 25).

A fundamentação bíblica tem espaço destacado nos sermões do bispo de Coimbra: 164 citações do Antigo Testamento e 95 do Novo Testamento, segundo índice que publiquei no final da edição dos textos. O livro mais citado do Velho Testamento é Isaías, com mais de 40 alusões. Dado o contexto polémico com o judaísmo, é normal o uso de Filon de Alexandria (13 vezes) e de Flávio Josefo (3). A grande parte das referências a autores pertence aos Padres da Igreja. Castelo Branco devia recorrer às famosas compilações de textos, chamadas *catena* e *glossa*, com citações distribuídas por temas¹⁵.

Entre os Padres da Igreja, citados por Castelo Branco, destacam-se: Agostinho de Hipona (128) e João Crisóstomo (80), seguidos de Jerónimo (30) e Tertuliano (17),

¹⁵ Encontram-se várias na Biblioteca Nacional, anteriores à data dos sermões. Por exemplo: *Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis partem graecis*. Parisiis, 1546; *Aurea in quinquaginta Davidicos psalmos Doctorum graecorum catena interprete Daniele Barboro*. Venetiis, 1569; *Catena in beatissimum Job absolutissima*. Lugduni, 1586; *Catena in Psalmos*. Romae, 1585; *Catena aurea super quattuor Evangelistas*. Venezia, 1493; *Catena in Exodum ex auctoribus ecclesiasticis*. Parisiis, 1550.

como se evidencia no índice final que elaborei. Recorre menos a autores medievais, com mais relevo para Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino.

Diversas vezes recorre aos rabinos, como o Rabino judeu mestre de S. Jerónimo (1591), Moses Ben Nachman Gerundensis e talmudistas (1588). O recurso à polémica antirrabínica é considerado por Lucília Pires como uma ridícula ostentação de erudição (Pires 1996, p. 137). Aliás em todos os textos das suas pregações verifica-se uma grande liberdade de tradução. Uma vez que recorre frequentemente ao latim, sente-se obrigado a fazer a tradução do que citou, mas a sua versão é enriquecida de explicações próprias, sem se ater à letra.

A agressividade antisemita patenteia-se no modo como trata os judeus. Denomina-os «pecadores endurecidos» (1586), «rufiões da verdade e maridos da mentira» e iguala-os aos pecadores de Sodoma e Gomorra que merecem rigoroso castigo (1588). Chama-lhes «prelados e ministros do diabo porque servem a cobiça e a carne» (1588). Repetidas vezes menciona a sua ignorância, cegueira, obstinação.

O bispo de Coimbra lança uma teoria, na sua entusiasta retórica: três pecados são causa da cegueira judaica: muita cobiça, nenhuma vergonha, pouca verdade (1595). Juntando as três: muita cobiça, nenhuma vergonha e pouca verdade, tudo é «conjuração e maldade» (Isaías) (1595).

O tema da cobiça percorre com frequência os textos dos sermões. A cobiça parte da adoração do bezerro de ouro, verdadeiro ídolo. A idolatria é o maior pecado (1595). Ataca a «cobiça temporal» dos judeus. Já Aarão recolheu ouro para fazer um ídolo (1589).

Vergonha: pouca em cometer culpas e muita em as confessar. Castigados e desonrados «os oficiais e obreiros de tantos erros, tão agudos no temporal e tão grosseiros no espiritual (Agostinho)». Mentira nos negócios como no negócio da fé. Põem esperança na mentira, mas como as folhas de Adão e Eva também caem e deixam ver a nudez. Castelo Branco insiste nas «fábulas, quimeras e cavilações que os judeus inventam» — mostrar-lhe as verdades é convencê-los (1595).

O bispo de Coimbra afirma não saber o que está mais para durar, «se os erros diabólicos dos hereges se a cegueira tão pertinaz dos judeus». Mas acaba por desfazer a pergunta retórica com a resposta aguardada: tem por muito mais perigosa a cegueira judaica. Querem defender-se com a verdade infalível da Sagrada Escritura, tão mal-entendida como guardada por eles. Neste sentido, declara: «Não são judeus, não guardam a lei de Moisés. Se a guardassem também a confessavam publicamente, como o ano passado neste mesmo lugar lhes preguei». Moisés reconhece que Deus castiga o povo pelas suas culpas, qual testemunha qualificada contra a sua cegueira. «Ele vos acusa diante de Deus, é testemunha da vossa maldade e da minha verdade». A lei de Moisés leva, como pedagogo e aio, ao conhecimento de Cristo. Não se mudou a lei nem a religião do mesmo Deus, mas os sacrifícios e sacramentos. Não plantou

Cristo outra vinha. A vinha da lei velha recebia água da nuvem de Moisés, a vinha do testamento novo recebe-a da graça de Cristo (1593).

O pregador lança o apelo: «Convertei-vos ao Senhor e cairá o véu da vossa cegueira que já agora está sobre a escritura e sobre o rosto de Moisés, porque toda essa sombra e o escuro delas acabou com a luz da verdade do Evangelho» (1588). Para mostrar como poucos judeus se salvam cita Teodoreto, comparando-os a toupeiras que na maior luz vêm menos e refere Eusébio de Emessa para os comparar com aves noturnas, às quais a luz cega (1588).

Com rudeza retórica e risco teológico, Afonso de Castelo Branco cita Jerónimo para declarar: mandou-lhe Deus que não rogasse por aquela gente, para não desacreditar e infamar a virtude da oração (1591). O pregador atreve uma oração: «Matai nesta gente os erros da sua crença, para que vivam na verdade da vossa fé» (1591). Segundo D. Afonso, por duas razões não ouve Deus as orações: pelo obstinado erro e porque conhecendo o erro e mantendo-se nele, pecam contra o Espírito Santo (1591). Deus obrigou-se a sofrer, ao criar os seres humanos: «sofre-vos Deus para vos perdoar, e mostrar-vos a sua misericórdia» (1591). Se Deus sofre pecadores, como não os sofremos nós. Emendando os que podemos e sofrendo os que não podemos emendar. Mas de gente que não quer conhecer a verdade, nem deixar a maldade, que esperança se deve ter da sua salvação? (1591)

Um dos tópicos obrigatórios do discurso próprio do auto da fé era a autojustificação do seu papel na Igreja, esquecendo que ele podia ser desempenhado pelos bispos, sem a terrível máquina inquisitorial. Castelo Branco expõe a sua posição: o rei e príncipes cristãos têm o dever de defender a lei de Deus. Tem-na na cabeça e na mão. Mesma obrigação têm os prelados: «acordem os prelados da igreja e os ministros do Santo Ofício com zelo cristão por a honra dela, livrando o povo de perigosa tempestade em que tanto risco corre a salvação das almas» (1588). Naturalmente que a retórica do auto da fé exalta o papel do Santo Ofício. Assim autojustifica o processo inquisitorial com a interrogação retórica: «sabeis porque é que a Igreja faz tanta diligência em ter na mão os hereges apóstatas? Para que presos e trazidos publicamente ao cárcere do Santo Ofício e cadafalso dele lhe ensine a verdade [...] e não peguem o mal dos seus erros a outros» (1591). «Melhor é a boa ignorância do que a inocência» (1591).

O bispo de Coimbra apela à denúncia no Santo Ofício da «peste dos hereges». Citando Jerónimo afirma: «Se sois leais filhos da igreja católica, em aparecendo o escorpião de peçonha heretical, logo a haveis de acabar pelo modo que vos disse, ainda que seja pai mãe ou filho» (1589). Alguns andam de casa em casa a fazerem ajuntamentos secretos onde se aprendem os erros que ensinam. Têm de se buscar e descobrir. Outros não falam nem se sabe o que têm no coração. Os ministros do Santo

Ofício têm obrigação de castigar os primeiros, inquirir dos segundos e admoestar os terceiros com caridade cristã.

A finalizar, confesso que não me motiva o gosto de ressuscitar o pregador D. Afonso Castelo Branco mais ao serviço da Inquisição, do que do Evangelho. A eloquência erudita não é capaz de esconder interesses bastardos.

Alguns andam a suspirar por ideias, rituais e vestes de tempos passados, o que não revela certamente a escuta da voz de Deus para este tempo. Apraz-me, também, refletir como ser muito do seu tempo, não permite a tantos permanecer livres servidores do símbolo da fé, em vez de se reduzirem a atados ministros do diabo.

FONTES

Archivio Apostolico Vaticano

AAV. *Archivio Concistoriale, Acta Camerarii*, 11, fl. 360v.

AAV. *Archivio Concistoriale, Acta Camerarii*, 12, fl. 24v.

AAV. *Fondo Confalonieri*, 39, fl. 25, fl. 107r, fls. 498r-499r.

AAV. *Segreteria di Stato, Portogallo*, 223.

Fontes impressas

BRANCO, Afonso de Castelo, 1589. *Celebris Concio in publico sanctae Inquisitionis actu Conimbricae habita*. Romae: Ex Typographia Titi & Pauli de Dianis.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Fortunato de, 1924. D. Jorge de Almeida e D. Afonso de Castelo Branco, Bispos de Coimbra. *O Instituto*. (71), 57-64.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira, 2018. *Ministros do diabo: os seis sermões de autos da fé (1586-1595) de Afonso Castelo Branco, Bispo de Coimbra*. Lisboa: Temas e Debates; Círculo de Leitores.

DELAFOND, Marie-Isabelle, 2010. *Les sermons d'Inquisition en Espagne et au Portugal aux XVIIème et XVIIIème siècles*. Paris 4, thèse de doctorat.

LOURENÇO, Leonardo Coutinho, 2016. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial dos Áustrias aos Braganças (1605-1678)*. Dissertação de pós-graduação, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MACHADO, Diogo Barbosa, 1741. *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica*. Lisboa: A. I. Fonseca, vol. 1, pp. 30-33.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo, 1997. *A Inquisição de Coimbra no Século XVI: a Instituição, os Homens, a Sociedade*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.

PAIVA, José Pedro, 2009. Episcopado e pregação no Portugal moderno: formas de actuação e de vigilância. *Via Spiritus*. (16), 7-42.

PAIVA, José Pedro, 2006. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

PAIVA, José Pedro, 2005. A diocese de Coimbra antes e depois do Concílio de Trento: D. Jorge de Almeida e D. Afonso Castelo Branco. Em: *Sé Velha de Coimbra: Culto e cultura. Ciclo de conferências 2003*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, pp. 225-253.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves, 1996. *Alteridade e conversão: retórica dos sermões de auto-da-fé*. Em: Maria Lucília Gonçalves PIRES. *Xadrez de palavras: estudos de literatura barroca*. Lisboa: Cosmos,

pp. 121-129. Antes publicado em *Actas do I Simpósio Interdisciplinar de Estudos Portugueses*. Lisboa, 1985; *Sermões de auto-da-fé: evolução de códigos parenéticos*. Em: *Xadrez de palavras*, pp. 133-141. Antes publicado em *Actas do Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa: Universitária Ed., vol. 1, 1989.

RODRIGUES, Manuel Augusto, 1995-1996. D. Afonso de Castelo Branco, estudante da Universidade de Coimbra, bispo do Algarve e de Coimbra: a sua «concio» num auto de fé. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. **15-16**, 1-71.

RODRIGUES, Manuel Augusto, 1974. *A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra (1537-1640)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

VOSE, Robin, 2004. The Inquisition in its Own Words: Portuguese Auto-da-Fé Sermons as Historical Sources. Em: Wout Van BEKKUM, e Paul COBB, eds. *Strategies of Medieval Community Identity: Judaism, Christianity and Islam*. Leuven: Peeters, pp. 87-108.

O SANTO OFÍCIO E O DIREITO DE PUNIR

SONIA SIQUEIRA*

Resumo: *As novas fronteiras dos estudos inquisitoriais destacam a necessidade de repensar as explicações históricas e de ampliar as fronteiras da historiografia inquisitorial portuguesa. Se enfatiza a importância de compreender o homem do passado em diversos campos, como o emocional, psicológico e sentimental, e a necessidade de evitar a ideologização nos estudos sobre o Santo Ofício.*

A gênese do poder inquisitorial é discutida, destacando que o Santo Ofício nasceu em Portugal devido à necessidade de reformas e à intolerância em relação à alteridade. A instituição foi criada com a anuência do papa e se instalou no flanco da Igreja, acolhendo privilégios para si e seus integrantes.

O exercício do poder inquisitorial visava a consecução de uma homogeneidade religiosa. O Santo Ofício utilizava tanto a palavra quanto a força para modificar comportamentos e impor punições, como penitências espirituais, exclusões sociais e pessoais, e trabalho forçado nas galés.

Além disso, as agressões físicas, morais, mentais e psicológicas das punições geraram consequências morais e psicológicas para os indivíduos e a coletividade, como a dor, o sofrimento, o medo, a solidão, a angústia, a desconfiança, a vergonha e a humilhação.

Por fim, a imersão no campo dos sentimentos e ressentimentos, ao revisitar o Santo Ofício, reconhece os sentimentos como condicionantes dos comportamentos e destacam a importância de trazer à luz a sensibilidade como integrante da humanidade do homem.

Palavras-chave: *Inquisição; Santo Ofício; Punição; Vigilância.*

Abstract: *The new frontiers of inquisitorial studies highlight the need to rethink historical explanations and broaden the frontiers of Portuguese inquisitorial historiography. The importance of understanding the man of the past in various fields, such as the emotional, psychological and sentimental, and the need to avoid ideologization in studies on the Holy Office are emphasized.*

The genesis of inquisitorial power is discussed, highlighting that the Holy Office was born in Portugal due to the need for reform and intolerance towards otherness. The institution was created with the consent of the Pope and established itself on the flank of the Church, welcoming privileges for itself and its members.

The exercise of inquisitorial power was aimed at achieving religious homogeneity. The Holy Office used both words and force to modify behavior and impose punishments, such as spiritual penance, social and personal exclusion, and forced labor in the galleys.

In addition, the physical, moral, mental and psychological aggressions of the punishments generated moral and psychological consequences for individuals and the community, such as pain, suffering, fear, loneliness, anguish, distrust, shame and humiliation.

Finally, the immersion in the field of feelings and resentments, by revisiting the Holy Office, recognizes feelings as conditioning behaviors and highlights the importance of bringing sensitivity to light as an integral part of man's humanity.

Keywords: *Inquisition; Holy Office; Punishment; Vigilance.*

* Universidade de São Paulo. Email: gardel@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7069-3845>.

INTRODUÇÃO: AS NOVAS FRONTEIRAS DOS ESTUDOS INQUISITORIAIS

O alargamento das fronteiras do conhecimento leva a repensar as explicações históricas que, nas palavras de Burke, incita a «captar o socialmente invisível e ouvir o inarticulado: a memória silenciosa dos mortos».

Compreender o homem do Passado exige penetrar outros campos como o emocional, o psicológico, o sentimental. Trilhas abertas às sondagens com vistas à elaboração do perfil do homem integral, que podem ser percorridas com o arrimo da Nova História. Implícita a necessidade de dilatação das fronteiras da historiografia inquisitorial portuguesa que, como a espanhola, analisada por Pierre Dedieu, ressent-se de maior inserção na vida social. Em geral, a historiografia tem estado presa aos aspectos organizatórios e institucionais, a relações com determinados setores da sociedade, presa a questões mensuráveis vistas como definitivas apesar de sua nítida provisoriidade.

O grande desafio é, nos estudos sobre o Santo Ofício, o de fugir da ideologização, vitimizandose o *eu* e demonizando-se o *outro*.

Não se há de dizer esgotadas as análises das fontes do Santo Ofício, mas tem faltado ênfase na sua inserção em quadros mais amplos, com os recursos de outros campos do conhecimento que tratam de diferentes aspectos do ser humano. São ainda poucas as inovações quanto à problemática e a metodologia, bem como as aproximações que levem em conta os progressos de outros setores das outras ciências humanas. Revisitar o Tribunal, em suas várias faces, em suas diversas fases é de mister, com a visão de mundo de denunciante e denunciados, de acusadores e de réus, com as pressões pessoais e coletivas, com a análise das relações interpessoais em grupos específicos, o papel do rei como árbitro, as relações intraeclesiais e com os poderes locais. Há ainda a ser explorada a colaboração capilar com o Tribunal, i.e., extraquadros, as nuances da ação do Santo Ofício conforme a época, o local, seus integrantes, conforme a observância da lei escrita e do direito consuetudinário como o contido nos Estilos da Inquisição Portuguesa. Sobretudo na vida do Tribunal e na busca do equilíbrio entre o entorno e os homens, bem como os fatores psicológicos, emocionais, de dominadores e dominados. Urge a reconfiguração da capacidade perceptiva do estudioso da Inquisição. Não se há de fugir da História, mas sim de uma ampliação do olhar propiciando a reconfiguração de aspectos integradores de uma visão totalizante do Passado.

O DIREITO DE PUNIR

Há episódios na História que o homem moderno se empenha de maneira vã a julgar com seus próprios critérios, mas há fatos que certamente condicionados por scrúpulos éticos resistem a todo intento de uma visão objetiva. Aqui se insere o problema das punições ministradas pelos oficiais da Inquisição que tem alimentado com elas

a lenda negra que, nascida no seu tempo, prolongou-se na historiografia ulterior e na atualidade incomoda a nossa sensibilidade.

Na temática que o estudo do Tribunal sugere, as penas impostas pela jurisdição inquisitorial requerem, mais do que outros aspectos da instituição, grande esforço para a inteligibilidade do Passado.

Ao voltar o olhar para certos procedimentos do Santo Ofício no exercício de seu poder de vigiar e punir, somos impelidos a verificar a interação homem-ambiente cultural de onde emergem tônicas que dão fisionomia própria a cada época histórica. Explicar os valores que dominaram o tempo tratando-os como dados da realidade que são, e localizá-los dentro do contexto da totalidade do existente é abrir a via para a compreensão das atitudes não só dos homens que as acataram, apoiaram, que as estimularam, mas também dos que as rejeitaram.

A GÊNESE DO PODER INQUISITORIAL

O Santo Ofício nasceu em Portugal da necessidade de reformas, por iniciativa do rei com a anuência do papa, num momento de agravamento da intolerância em relação à alteridade. Esta preocupou sempre os indivíduos e as sociedades. A História guarda, por exemplo, as representações gregas nas figuras mitológicas de Górgona ou Medusa, com sua potência destruidora do Outro, a de Dionísio, representando o Outro, a de Ártemis ou Diana, estrangeira, mediando entre a cultura e a natureza.

Psicologicamente configurava-se o problema da alteridade no mundo ibérico do século XVI. A presença do Outro era personificada nos portadores de uma visão diferente do mundo, externada principalmente na opção por crença diferente da cristã, como também por defender discrepâncias do estabelecido. Certamente o Outro era o que carregava o sangue judeu, mas também o cristão que cometia heresias. Nessa conjuntura criou-se o Santo Ofício. Instituição do barroco no sentido em que nasceu e vivificou à sombra do trono que o estruturou e manteve em certo sentido às suas expensas e prestigiou-o com suas mercês. Instituição paraestatal e paraeclesiástica, instalou-se também no flanco da Igreja, acolheu um sem-número de privilégios para si e para seus integrantes.

A aceitação da autoridade pontifícia nas bulas que deram vida e organicidade ao Tribunal da Fé, a existência de Regimentos elaborados para nortear a sua ação refletem uma necessidade de ordem. Ajustava-se ao ordenamento preexistente não para subvertê-lo, não para uma revolução ou uma contrarrevolução. Erigiu-se o Santo Ofício na confluência de duas tendências que então existiam: o universalismo da Igreja Romana com a supranacionalidade jurisdicional e o particularismo dos estados nacionais com a territorialidade jurisdicional sob a égide do príncipe. O objetivo se configurava comum possibilitando o condomínio.

Numa época de esvaziamento da autoridade tradicional o Santo Ofício recriou uma autoridade que de certa forma se inspirava em velhas ideias teocráticas. Compôs toda uma hierarquia para exercê-la. Deteve várias formas de poder.

O poder do Santo Ofício assentava-se, pois, numa base cultural e nela decorrente numa base jurídica.

A existência de uma base cultural traz implicações preliminares na aceitação da cultura como fato decisivo na configuração social, sem determinismos, mas como condicionante. Depois o pressuposto da interação homem-meio cultural. E ainda o conceito ontológico do homem com seu conteúdo epistemológico, um *telos* e um *escaton*, permeado por um *tanus*.

Não se há de esquecer que no tempo prevalece a ideia deformada de um Deus vingador. Um Deus humanizado obrigado e devedor de uma lógica em que o mal se paga com o mal, o bem com o bem. A heresia traduzia o mal. Este se personalizava no judeu, elemento exógeno à Cristandade. Instalara-se a ideia da intolerância divina dominando o imaginário, justificando os comportamentos. Era a época do Barroco.

Ligada a essa base, a visão de mundo dos séculos da Modernidade e nela a concepção da justiça, define-se a base jurídica. Esta criou e sustentou o poder que no conceito weberiano é «a capacidade de controlar os indivíduos, fazer com que aconteça aquilo que a pessoa quer a despeito dos obstáculos, resistências ou oposições, mudar as crenças de outras pessoas através de controles, inclusive institucionais».

O Santo Ofício deteve o *poder em ato*, isto é, o poder de modificar os comportamentos e o *poder coercitivo*, que permitia o uso da força e da violência. A justificativa era o zelo pela salvação das almas e pela ordem na vida socioeconômica, asseguradora do poder político. Com isso o Tribunal se encaixava no poder universalista do papado reafirmado pela atmosfera tridentina e na criação de um novo poder local que não atropelava o do absolutismo régio por se irmanar a ele.

O EXERCÍCIO DO PODER INQUISITORIAL

O exercício do poder é intencional. Há uma relação entre o poder instituído e a causalidade social, portanto um nexos causal entre os comportamentos. O Santo Ofício retinha o poder de modificar os comportamentos «daqueles que convertidos à fé cristã e que desde o prazo de tolerância concedido pelo rei após a conversão forçada dos israelenses voltaram aos atos judaicos; aqueles que são natos de pais cristãos mas observam ritos judaicos, os sectários luteranos e de outras heresias e seus discípulos assíduos, aqueles que direta ou indiretamente, publicamente ou secretamente, prestam

ajuda, conselhos ou favores aos supramencionados de uma forma que não seja a de advogar ou patrociná-los ou ajudá-los»¹.

O exercício do poder do Santo Ofício visava a consecução de uma homogeneidade religiosa a ser definida dentro dos cânones inquisitoriais. O Outro era o herege, portanto alguém que diferia de uma pretensa harmonia social. Se ele não se enquadrava em parâmetros acordados por muitos precisava ser reduzido ao geral pela convicção ou pela força. Não se há de esquecer que ambos os recursos foram usados pelo Santo Ofício. O preventivo através da palavra — dos sermões, inclusive os dos Autos de Fé —, o da censura de ideias pelo controle dos livros. Numa segunda fase se encaixam as punições que consubstanciariam os exemplos e concretizavam ameaças. Por trás avultava a ideia do resgate de corpos e de almas e a recomposição da ordem ferida. Em certo sentido poderia ser mola que acionaria a assimilação.

O PODER COERCITIVO E AS TRANSGRESSÕES

Punições espirituais com penitências. Punições temporais com as penas. Punições mentais e morais na decorrência das penas. Problema da heresia em suas múltiplas faces: a do conteúdo herético dos comportamentos, dos sentimentos, dos pensamentos, a do julgamento dos inquisidores e dos membros do Tribunal, da suspeição presente na opinião coletiva. Certamente o subjetivo pesou na ação do Tribunal, do mesmo modo que a mentalidade vigente, bem como as atenuantes e agravantes oriundas da percepção dos juízes. Sintomática, por exemplo, a incapacidade de os visitantes do Brasil se aperceberem da dimensão do paganismo residual nos mestiços, principalmente nos mamelucos.

Basicamente as transgressões foram punidas com as exclusões espirituais, sociais, pessoais, sempre que veiculassem a heresia.

A exclusão espiritual era *ipso facto incurrenda* para o cometimento da heresia. A doutrina do Corpo Místico, básica na filosofia cristã, sugere a ideia da irmandade espiritual de todos os fiéis e da assistência divina às humanas fraquezas. Trento retomara a ideia já defendida por Erkhart e pelos pietistas, definindo-a como a união de membros num corpo cuja cabeça é Cristo. Unidos estão os integrantes da igreja militante, da padecente e da triunfante, constituindo a Cristandade e definindo dogmaticamente a Comunhão dos Santos.

O réu do Santo Ofício após abjurar suas faltas, reintegrado no seio da Igreja, redimia-se espiritualmente através das penitências, satisfações públicas dos desvios perpetrados. Surgiam sob a forma de jejuns, que indicavam sacrifício, de orações,

¹ Bula *Cum ad nihil magis*. A segunda Bula, *Meditatio cordis*, omitia especificações quanto a alçada do Santo Ofício. Essas foram explicitadas no Monitório da Inquisição de D. Diogo da Silva em 18 nov. 1536. Em: *Coletório de Bulas, Breves Apostólicos, Cartas, Alvarás e Provisões Reais que contém a instituição e o progresso do Santo Ofício em Portugal*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, 1634.

principalmente do rosário, evidenciando a crença no valor da oração, a religiosidade, o culto mariano. Constante era a determinação de confessar-se e comungar nas quatro festas principais da Igreja, a conselho dos confessores. Não se há de esquecer que era da competência da Inquisição dizer da frequência a esses dois sacramentos. Delegar a decisão para o confessor cabia ao Santo Ofício que assim se sobrepunha às autoridades eclesiásticas. Esmolas e doações podiam ser associadas às penitências espirituais mostrando o desapego que se devia ter das coisas materiais.

As exclusões sociais se alicerçavam na perda da liberdade de movimento, e no polo oposto, a obrigação de deslocamentos geográficos na sua contrariedade aos direitos fundamentais do ser humano, constituem um aspecto das punições aplicadas pela Inquisição.

A proibição da saída do reino pelos cristãos-novos vem dos primeiros tempos da instalação do Tribunal, a despeito do interesse dos papas em dar amparo aos neo-cristãos. De tempos em tempos tais proibições eram levantadas à custa da doação de grandes somas ao reino ou à Cúria. No entanto, a preocupação religiosa aparece em algumas medidas como a tomada pelo Cardeal Infante D. Henrique ao proibir a saída para as colônias sem a prova do batismo, da confissão e da comunhão.

Convém lembrar que durante o tempo da união peninsular continuaram válidas as interdições das fronteiras com as terras coloniais do domínio espanhol. As perseguições dos comerciantes e mercadores portugueses levadas a efeito pelo Tribunal de Lima são exemplos contundentes.

A proibição da mobilidade geográfica não era apenas de fundo étnico, mas também socioeconômica. Em pauta o temor da burguesia que ascendia e atropelava os valores estabelecidos.

No campo das punições estava o degredo, recurso usado não apenas pelo Santo Ofício, mas pelos tribunais eclesiásticos ou pelos reinóis. O degredo determinado pelo Santo Ofício foi regulado pelo Regimento de 1552; o de 1640 estimulou o tipo de pena em consonância com o crime, as circunstâncias e o infrator. O destino ficava ao arbítrio dos Inquisidores: os lugares da África, as ilhas e o Brasil. Muitas vezes o tempo designado era superior àquele previsto pelas Ordenações. Todas as faltas da alçada da Inquisição podiam ser punidas com o desterro. Para os lugares da África — São Tomé, Cabo Verde, Príncipe, ilhas do golfo da Guiné — podiam também ser mandados nobres acusados de fingir virtudes, revelações, milagres, bem como os incursos no jacobinismo e os que casavam com freiras professoras. Desde o século XVII os réus do Santo Ofício podiam ter o degredo comutado para o Brasil dobrando-se-lhes o tempo da punição, o que foi suspenso em 1637 (Carta do Inquisidor Geral ao Inquisidor Simão Cayedo).

A privação da liberdade se dava na reclusão aos cárceres do Santo Ofício ou, se necessário, pela falta de lugares, aos cárceres da justiça civil ou a alguma instituição

religiosa — conventos ou mosteiros. Prendiam-se os réus para processá-los, antes da formatação das culpas. A prisão era, no caso, uma pré-condenação, visto que os processos se arrastavam com longa duração.

Os cárceres do Santo Ofício por certo eram terríveis como todas as prisões de todos os tempos, particularmente naqueles em que se cuidava de fazer sofrer os que a justiça marcava. Curiosos os versos do fidalgo Francisco Manuel de Melo sobre a cela em que esteve preso: «casinha desprezível, mal formada/furna lá dentro mais do que inferno escura/fresta pequena grade bem segura,/porta só para entrar, logo fechada/cama que é potro, mesa destrozada/» (século XVIII). Nada indica fossem os cárceres inquisitoriais enxovias ou tumbas sem ar ou sem luz. Hipólito da Costa que os experimentou não os descreve terríficas. Mas eram prisões.

O Santo Ofício penalizava com a exclusão também os descendentes dos autuados. Exclusão de mercês, de benefícios, privilégios, cargos públicos eram herdados na transmissão da pena. Em vigor os Estatutos de Pureza de Sangue, que o tempo se encarregou de abrandar.

A desorganização do grupo familiar a partir da obrigatoriedade da delação, bem como a interferência nas associações econômicas que sustentavam o Capitalismo Atlântico, inclusive com o comércio triangular entre a Metrópole, o Brasil e a África com a intermediação das Ilhas têm peso nas explicações da vida nos séculos XVI e XVII.

A privação da liberdade de pensar tornava-se concreta na vigilância exercida sobre as ideias e os sentimentos, cerceando o direito de expressá-los. A censura prévia daquilo a ser publicado ou das obras de arte que se pretendesse expor ancorava tal comportamento. Colimava com a queima de livros defesos nas solenidades dos Autos de Fé. O costume da queima de livros não é invenção do Santo Ofício, mas da Antiguidade, defendido depois nos anos médios por Santo Atanásio. Nos anos modernos tais livros eram vistos como veios por onde se escoariam ideias libertárias e desagregadoras da unidade cristã.

As exclusões individuais abrangiam o trabalho forçado nas galés, punição aplicada pelo Santo Ofício dependendo o tempo da matéria julgada e da atitude do réu: a heresia apenas esboçada ou perfeitamente configurada.

O tempo de servir nas galés foi variável até 30 nov. 1606, quando a Carta de Lei proibiu o degredo para as galés por menos de dois anos para dar tempo aos degredados de «saberem o estilo das galés» (Silva 1854, pp. 184-185). Sentenciados pelo Tribunal da Fé, os réus eram entregues à justiça do rei, aguardando confinados nas prisões comuns onde iam sendo gradativamente aproveitados como remadores das galés, que de 1584 a 1604 navegavam pelo Tejo, patrulhando a região (Silva 1854, pp. 85-86). Aos juizes da coroa cabia embarcá-los e suspender-lhes as prisões. Findo o cumprimento da pena eram registrados pelo Escrivão das Galés nos Livros de

Matrículas que depois recolhiam à Casa de Suplicação e à Casa do Porto. Responsável pelos presos era o capitão-mor das galés. O trabalho no Tejo foi trocado pelo serviço nas galés de Castela (Carta Régia de 3 ago. 1604; Silva 1854, p. 89), para onde ainda eram mandados em 1620 (CR de 22 de setembro). Em 1610 iam para as galeotas da Mina. Em 1622 o rei consultava o Conselho de Portugal, dada a inexistência de galés, sobre a possibilidade de enviar os réus para as Conquistas do Maranhão e Pará, com o fim de esvaziar as cadeias. Com a resposta negativa, em 1624 foram então mandadas construir prisões chamadas galeras que até o século XVIII abrigaram os condenados.

Havia o cerceamento das formas essenciais da liberdade de pensar, de expressar-se e de viver, conforme sintetizou Stuart Mill.

O segredo limitava a liberdade de expressão. As regras eram diferentes se vistas do ângulo do Tribunal, se dos hereges, principalmente quando estes eram os descendentes dos judeus. A liberdade de expressar o próprio pensamento e as próprias opiniões põe em relevo o problema do silêncio e do segredo, consubstanciado na fase final dos processos do Santo Ofício com a assinatura do Termo de Soltura e Segredo². A raiz do segredo estava na existência de um poder político subordinado a uma crença, a uma fé religiosa.

O segredo era intrínseco ao Santo Ofício, na sua existência, na sua processualística. Segredo das faltas implicando a ocultação dos delatores, a quebra do segredo dos confessionários. Romper o segredo do pecado seria a salvação do pecado. O bem coletivo pairava acima dos individuais. A existência do criptojudaísmo não podia ser aceita como uma ocultação. Ia além, era uma mentira com consequências que ultrapassavam a opção individual. Não se poderia esquecer que a falta de um atrairia a ira dos céus para todos. Os judeus tinham culpa diante da divindade, os cristãos por tolerá-los. Ora, o segredo no meio criptojudaico era condição de sobrevivência, nos meios inquisitoriais ia além: era condição de eficiência de resultados.

Ao Santo Ofício cabia o que julgava ser o desnudamento da Verdade, daí o silêncio imposto sobre suas ações, o que de resto insuflaria o medo garantindo sua autoridade. Era natural, pois, que nos trâmites processuais para a admissão nos quadros do Tribunal fosse essencial a capacidade de manter segredo. Por esse motivo muitas habilitações foram recusadas. Pelo desrespeito a esse quesito houve processos em que aparecem como réus membros da Inquisição. Eram humanas debilidades e indiscrições.

A base da sustentabilidade do sagrado estava na confiança mútua dos que integravam os quadros inquisitoriais.

² G. Simmel, na sua *Sociologia*, capítulo V, analisa o Segredo como fato social, partindo da premissa de que cada indivíduo oferece uma parte clara e outra escura de sua personalidade. Sempre se sabe algo de outros. Nesse saber há parte de erros e de preconceitos.

«O segredo não está em conexão com a ideia do mal, mas o mal está sempre em conexão com o segredo por que se oculta tudo o que parece imoral». Não se há de estranhar, pois, esteja na questão do segredo uma das bases detrativas do Tribunal.

O exercício do poder coercitivo pelo Santo Ofício induz a considerações sobre algo mais amplo, localizado ao nível da cultura vigente, a saber, o sentido da presença do Outro, fundamental para a compreensão do sentido da vida e para a afirmação da identidade³.

AGRESSÕES FÍSICAS, MORAIS, MENTAIS E PSICOLÓGICAS DAS PUNIÇÕES

As punições acarretaram consequências morais e psicológicas ao indivíduo e à coletividade: a dor, o sofrimento, o medo, a solidão, a angústia, o desencanto, a desconfiança, a vergonha, a humilhação, a revolta. Coexistem os ressentimentos motivados pelas injustiças, pela consciência da impotência diante das discriminações. Significativo o desabafo de Bento Teixeira dirigido aos Inquisidores: «Deus Nosso Senhor foi servido que meus pais fossem cristãos novos e eu fosse seu filho. Que culpa tenho eu»? (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, processo 5206) Adentramos o caminho da História dos Sentimentos e da Sensibilidade, caminho raramente explorado na temática das pesquisas inquisitoriais, embora se imponha numa revisita aos estudos da instituição. Campo incerto, permeado pelas dificuldades de se perscrutar as intimidades ocultas ou ocultadas na documentação, soterradas nas fórmulas oficiais dos registros, de se controlar as subjetividades das apreciações, de se precaver contra as ideologias. Em suma, do perigo do afastamento da História, perspectiva desafiante, mas não impossível de ser superada. Os fatos podem permitir fundamentar a realidade vivida. Emblemática a análise feita pelo professor Eduardo França do comportamento dos cristãos-novos na Bahia invadida pelos holandeses no século XVII (França 1970).

Um outro olhar sobre o Santo Ofício ao se tentar transpor outras fronteiras do conhecimento histórico. «É como se aquilo que esteve por muito tempo mergulhado numa zona de sombra ou em algum ponto cego da teoria ganhe visibilidade. Sua identificação resulta em algo que não estava no horizonte teórico-conceitual» (Vainer 2005). São permissíveis reflexões sobre os sentimentos. Em primeiro lugar sobre a dor e o sofrimento.

O poder de um homem ou de uma instituição pode ser medido pela soma-tória da dor e do sofrimento que pode produzir sem que suas prerrogativas sejam ameaçadas pelo rigor das leis ou rebeldia das vítimas. Configura-se a lei do mais

³ Na fundamentação conceitual pode ser útil o recurso à sociossemiótica, centrada na emergência da significação contida nos discursos e nas práticas sociais. Cf. Landowski 2002.

forte. O Santo Ofício teve o poder de infringir a dor para punir transgressões reais ou aparentes. Decorrencia natural o clima de temor que medrava à simples notícia da chegada da inspeção inquisitorial, como ficou registrado no tempo da Visitação ao Nordeste do Brasil.

A liberdade de fazer punir é a face sombria do poder. O limite extremo é a morte da vítima. A livre disposição de provocar a dor é um meio arquetípico do poder sobre uma sociedade ou um homem. Derrama-se sobre a vítima, sem necessariamente matá-la, mas criando cicatrizes na memória das sevícias por fazer-se sentir em casos de reincidência ou má conduta.

Por trás desse poder que pode chegar aos extremos da morte delinea-se o problema das ideias, das crenças e dos sentimentos contidos na mentalidade coletiva. Nela sobressai o horror à heresia, a rejeição ao diferente. Subjacente o conceito sobre o Outro.

Ao impor a dor procura-se destruir a personalidade da vítima como elemento simbólico de uma relação inspiradora da extrapolação do poder. Psicologicamente a imposição da dor visa quebrar o sentimento de identidade da vítima para induzi-la a revelar segredos importantes, produzir o complexo de culpa por um engajamento político, mental ou religioso. Demonstra a vontade de reduzir a vítima a um objeto. É uma pressão sobre a humanidade do homem. Agride a memória que guarda a lembrança da dor sofrida. Esta abre uma brecha entre o *eu* e o mundo. Longa, senão impossível a retomada da segurança ontológica necessária à existência e à confiança nos outros.

A dor física aparece nos tormentos, nos açoites, no trabalho forçado das galés e das galeras.

A água, o potro e a polé agrediam fisicamente com a sufocação e o mau trato das cordas, das pressões sobre os membros, dos deslocamentos. Com a tortura procurava-se converter o sofrimento em modo de controle político, religioso ou moral. Não visava a sua aplicação obter a confissão, mas buscava sutilmente colocar a vítima à mercê do torturador, que tinha um domínio absoluto sobre o corpo do torturado, sua intimidade, sua dignidade, suas convicções. A tortura traduzia um modo de atingir o Outro na sua maior profundidade. Os registros da aplicação do tormento ainda esperam pesquisas que permitam sua recomposição.

Ao se refletir sobre a dor e o sofrimento — aspectos das punições inquisitoriais — há de se ter em conta a mentalidade cristã eivada do misticismo prevalente em muitos setores da sociedade dos Séculos de Ouro. Conceito místico atemporal. Oferecendo a dor, o cristão se esforçaria para pagar a dívida contraída pelo sacrifício de Cristo. O sofrimento consentido seria prova de amor e de devoção.

Sob outro aspecto, fazer o Outro sofrer justifica-se por que ele encarna o Mal a ser extirpado, tornando justo o castigo sob todas as possíveis formas. Não se há de esquecer que o Ocidente estava na época tomado pela febre obsidional do cerco

demoníaco que visava a sua destruição, como bem o notou Delumeau na sua *História do Medo no Ocidente*. Na opinião pública o diabo ter-se-ia travestido nos judeus, nos feiticeiros, nas bruxas, nos hereges, que perpetravam «gravíssima ofensa da divina majestade, eram escândalos da fé ortodoxa, ruína e perdição irreparável da salvação das almas» (Bula *Cum ad nihil magis* 25 maio 1536). Havia o pressuposto de o Santo Ofício encarnar a função de executor da justiça necessária nesta e em outra vida. Encaixam-se aqui as condenações *post mortem* com o desenterramento dos despojos fúnebres, a exclusão da terra benta dos cemitérios.

Há uma relação do homem com a dor dentro da trama social e cultural. A ação inquisitorial põe a descoberto a problemática do sofrimento, da dor e da morte, buscando a elucidação de paradigmas ético-religiosos. Sofrer quer dizer ter dor, física ou moral. Surge no confronto com as relações com o Outro, percorridas através das violências, das opressões, da extinção. Violência das punições, aniquilamento da individualidade, eliminação da presença ou mesmo da vida. Vigorou também a ideologia do sofrimento benéfico da vítima culpada e do carrasco inocente⁴. E ainda a ideia pedagógica da necessidade do sofrimento⁵.

No domínio dos sentimentos, onde se encaixa a dor, cabem o medo, a inveja, o despeito, a maldade, a astúcia, o oportunismo, a serem percebidos nos comportamentos humanos, não apenas dos autuados, mas dos denunciantes, das testemunhas, dos inquisidores, e daqueles que capilarmente colaboraram com o Tribunal, mesmo sem integrar seus quadros. Não se pode deixar fugir do espírito a inserção social do Tribunal, sua presença nos vários níveis sociais, a partir dos processos e principalmente das confissões e denúncias, incluindo a correspondência entre o Conselho Geral, o Inquisidor Geral e entre ele e os Tribunais. Sem elidir as espinhosas relações com o clero secular, principalmente com os bispos.

As punições inquisitoriais causavam males mais profundos: o da solidão, das angústias, da vergonha, da humilhação.

A solidão dos cárceres. Não se conhecem, se existiram, relações escritas dessas angústias íntimas geradas pelo isolamento, pela falta de calor humano, atmosfera na qual os cárceres abrigavam os seres. Os que de lá saíam prometiam silêncio. Companhia de outro réu havia, excepcionalmente, não com finalidade caritativa, mas para que eventualmente em conversas fossem cometidas indiscrições sobre fatos que se queriam apurar. O resultado só poderia ser a decepção, maior descrença sobre a humanidade e a obstinação de silêncio maior. Afastado quer do contato exterior, quer do convívio com os companheiros de reclusão, a maior parte dos detentos era constituída por homens ilhados, condenados a serem companhias de si mesmos.

⁴ *Vd.* Girard 1982, p. 64.

⁵ Sobre a temática da dor, cf. Breton 1995.

Aos presos apenas tinha acesso o alcaide e os guardas da prisão, mas só lhes falavam com ordem do Inquisidor. Nos primeiros tempos os alcaides eram incumbidos de aconselhar os presos sobre as vantagens da autoacusação.

O costume deve ter apresentado prejuízos, pois o Regimento de 1613 deu fim a tal prática. A solidão impedia os desabafos das desventuras, desconsolos ou revoltas, cerceando a vida mental. Não se há de estranhar que os presos se sentissem cada vez mais alheados do universo de seus carcereiros. Nos raros momentos de entrevistas com os Inquisidores falariam em linguagem diferente daquela dos juízes. Eram homens sós. Solidão que os tribunais prolongavam deliberada ou involuntariamente. Quando chegava a hora do diálogo este não era mais possível. Tão pouco querido. Havia o temor do mal que as palavras poderiam causar a si próprios. Nesse cenário é fácil compreender a demência e o suicídio.

Angústias envolviam aqueles que eram obrigados a deslocamentos, não conseguindo se livrar do sentimento de um incomensurável não pertencer, de um impossível sentir-se em casa, de um incorrigível estar em algum outro lugar. Sujeitos estavam aos grandes males da ausência. O degredo significa exílio, abriga a ruptura da razão, do sentimento, do cotidiano. Suas raízes deitam-se no Passado, na ideia de castigo, ligada à revelação da vigilância divina aos malefícios das faltas, à severa condenação do mal. Na realidade à violência e ao constrangimento.

A angústia dominava os encarcerados. A pena resultava menos dura do que a espera da sentença. Era lenta a marcha dos processos e lentamente se morria de angústia na expectativa sem fim, purgando-se a própria inocência ofuscada pela condição de suspeito. Menos que o desconforto dos cárceres, a injustiça da situação de prisioneiro podia doer em quem não tinha em consequência possibilidade de dispor de sua própria defesa, livrando-se solto.

Associada à vergonha pública, a humilhação de ser discriminado. É célebre o caso relatado por Baião nos *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa* do homem que saía reconciliado, mas sem qualquer recurso, vendo-se obrigado a esmolar e por estar usando o hábito penitencial sofria a recusa de qualquer caridade. Suplicava então ao Santo Ofício a mercê de poder pedir esmolas sem o hábito, condição de sobreviver. Aliás o hábito infamava. Era causa da permanência da rejeição social. Findo o tempo do uso obrigatório ficava a obrigação de deixá-lo exposto com o nome do penitenciado. Também o nome constava de listas afixadas à porta de igrejas, guardando a memória daqueles que tinham se afastado do comportamento exigido pelo Tribunal. Guardando a desonra e insuflando a rejeição.

A humilhação do ser humano começava na teatralidade de sua prisão e apossamento de seus bens, passava pelo deslocamento da família da casa em que habitava, culminava no espetáculo do Auto de Fé público e solene, e estendia-se pela execução pública de penas como os açoites com pregão, ou a entrega com grilhões às justiças do rei.

NO CONTRAPONTO: O DIREITO DE DEFESA

Num jogo de espelhos surge o direito de defesa dos autuados em relação à autoridade que os oprimia. Defesa que não seria certamente agressiva, mas que poderia contornar ou até atenuar os efeitos das punições. Não suprimiria a dor, mas manteria acesa disposição de lutar e engrandeceria os pequenos sucessos. O recurso às doações significativas para o reino ou para a cúria redundava em períodos de liberdade com a abertura dos cárceres e suspensão dos processos em andamento. Ligada ao dinheiro ainda a compra da boa vontade dos mestres das naus que conduziam os presos das colônias para o reino, que resultava na demora de entregá-los à justiça metropolitana. O caso de João Nunes, senhor de quatro engenhos no nordeste do Brasil, pode servir de exemplo. Cristalizava-se o costume oferecendo os mestres das embarcações semelhantes vantagens aos réus que transportavam, embora nem todos pudessem auferir de tais benefícios pelo pouco dinheiro que tinham. Bento Teixeira contou ao Santo Ofício que dois marinheiros da urca flamenga que o levava preso à Metrópole tinham-lhe proposto levá-lo à noite à nau levantina que estava de partida para a Itália, em troca de 50 patacas ou de um escrito para parentes seus moradores em Lisboa. Havia ainda, a favorecer de certo modo os presos, a venalidade e a corrupção entre os guardas e alguacís do Tribunal. O caso da Inquisição de Lima não é ímpar na história dos tribunais inquisitoriais.

Afluem, então, outros sentimentos modelando os comportamentos, definindo práticas sociais. Inserem-se aqui a coragem de permanecer fiéis a si mesmos, tanto no campo religioso quanto nas práticas geradas pela religiosidade, expressa na lealdade de alguns à Velha Lei até o momento da morte.

A resistência à tradição, a fidelidade étnica, justificavam a duplicidade e a dissimulação do criptojudaísmo.

A privação da mobilidade era superada quando os perdões afrouxavam os controles e possibilitavam pequenas diásporas rumo a regiões mais liberais.

A solidão dos cárceres era compensada em geral depois de longos meses na prisão: identificavam-se os vizinhos de celas e com eles passavam a se comunicar através de pancadas nas paredes, contadas pelas letras do A, B, C. Mais. Lutando valorosamente para combater o isolamento, faziam os presos buracos nas paredes das celas. «E depois que os guardas à noite visitavam as casas, abriam os ditos buracos e se punham a falar, com um acento tão brando e sossegado, que nem os próprios que estavam na casa, seus companheiros, entendiam o que falavam se não chegavam muito perto. E por estes mesmos buracos se casavam alguns com mulheres por que eram buracos por onde se enxergavam muito bem os rostos e se davam e tomavam presentes» (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, processo 5206).

Apesar de todas as proibições e vigilâncias parece que os cristãos-novos — principalmente os que iam presos do Brasil — conseguiam comunicar-se com seus amigos

e parentes, dando-lhes conta do termo em que andavam seus processos, escrevendo em papel ou em panos de linho delgado ou lenço que engomavam, entregando tais escritos aos que deviam sair sentenciados proximamente. Estes cosiam-nos no gibão ou no colchão e depois, fora do Santo Ofício, entregavam-nos aos destinatários. Através desses escritos os réus aliciavam as testemunhas que nas contraditas poderiam depor a seu favor, combinando com elas o que deviam dizer para dar toda a aparência de verdade em suas declarações. Solidariedade individual e grupal constata-se nesses procedimentos, armas de defesa acionadas para a defesa, não obstante os riscos das empreitadas.

O degredo para o Brasil resultava em viver longe espacialmente de sua história, de suas crenças, valores, costumes, do que era conhecido, familiar, mas que então estava afastado. Mesmo que provisório acabava durando. Os degredados traziam uma profissão. A análise das ocupações em que se empenhavam nas novas terras é curiosamente reveladora e pode servir de amostra para o sentido do trabalho no mundo colonial. No Brasil, pela solicitação do meio, era restituída a opção profissional: muitos condenados ao trabalho compulsório surgem exercendo os mesmos ofícios que tinham exercido antes de sua incursão pelo Tribunal da fé. Outros optaram por profissões diferentes, mas nenhuma referência ficou de trabalho forçado. Desvanecia-se o sentido da pena, mas permanecia a dor do exílio⁶. O exilado era obrigado a um renascimento, mas não mudava essencialmente. O exílio é terapia de afastamento, de cerceamento de convívio, não de reconstrução total do homem⁷. Apesar do exílio, permaneceu em muitos casos um apego residual às crenças tradicionais, explicativo de uma luta pela continuidade que reconfigurou o criptojudaísmo.

A linguagem, do ponto de vista cognitivo, desempenha ativo papel na produção da realidade e no seu resto, expondo a rejeição de todo um grupo às crenças e às instituições que as cristalizaram. Guardam catarses de grupos do campo social portadores de reservas mentais com que se submeteram ao poder do Santo Ofício. «Com essas violências contra as leis divinas e humanas, ficaram feitos cristãos muitos corpos, mas nunca nas almas lhes tocou mácula, antes sempre tiveram imprimido o selo de sua antiga lei» (Usque 1906/1907, pp. XXX-Vº). Externavam a íntima desconformidade, proferindo palavras durante as cerimônias religiosas⁸.

Resistências mentais e acionais marcaram posições assumidas dia a dia, não obstante as penas que sobre elas se derramavam. Incluem-se aqui as explosões catárticas de xingamentos de imagens, desrespeitos à Eucaristia, críticas aos dogmas, rejeições

⁶ *Vd. a respeito Siqueira 1973.*

⁷ Pertinente é lembrar as *Metamorfoses* onde Ovídio narra histórias em que homens, mulheres, deuses, animais, plantas, minerais, rios, lagos, estrelas mudam de sexo, gênero, natureza, espécie, forma, conteúdo, sempre guardando algum sinal do estado anterior. *Apud* Velho 1994, p. 8.

⁸ *Vd. Lipiner 1977. Item reservas mentais.*

a obrigatoriedades de cumprimento de imposições litúrgicas. E ainda o conspurcar as imagens do Crucificado, invocar o diabo, investir contra o Santo Ofício. Emble-mática, na primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, as espingardadas desferidas contra o alojamento de Heitor Furtado de Mendonça.

Não obstante todo o universo de punições que incrementava o medo e subjugava as mentes, o poder inquisitorial teve suas rupturas. Se em nome da segurança muitos aceitaram, pelo menos formalmente, a intolerância, outros não o fizeram. Mesmo se alguém quisesse não poderia jamais crer por imposição de outrem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Revisitar o Santo Ofício sugere a imersão no campo dos sentimentos e dos res-sentimentos, uma tentativa de mergulhar na História da Sensibilidade já há tanto tempo lembrada por Lucien Febvre. Buscar o que está atrás dos documentos inqui-sitoriais, reconhecer os sentimentos como condicionantes dos comportamentos. Não se há de propor uma história da psicologia individual ou coletiva, mas trazer à luz a sensibilidade como integrante da humanidade do homem. Na sua afirma-ção e na sua negação.

No início da Modernidade o mundo cristão acreditava-se na posse exclusiva da verdade, dela decorrendo, necessariamente, a repugnância formal por quem não a possuísse, e reação a quem menoscabasse ou afrontasse a tal verdade era decorrên-cia lógica. A heresia era uma afronta e uma provocação. Exigia providências: vigiar e punir em nome da fé. Com a intermediação do poder temporal a Igreja traduziu numa instituição jurídica — a Inquisição — o conceito de fé, fidelidade, ortodoxia e colocou-a a serviço de guardião da cultura vigente. No Tribunal se alojou a intolerân-cia tendo como respaldo a projeção ideológica da *violência justa* calcada em Santo Agostinho. Justifica a *violência injusta* dos hereges praticada contra a Igreja e seus membros. O Tribunal foi detentor do poder coercitivo.

O exercício do poder de punir pode apresentar várias faces não excludentes, mas que oferecem cá e lá certas prevalências. Uma coisa é punir. Outra é obstinar-se sobre um culpado e fazê-lo sofrer. Desnuda-se o universo das opressões físicas, mentais, emocionais dos atingidos pela autoridade do Santo Ofício.

Próprio da cultura não é ter inventado a punição, mas a dúvida simbólica. Esta possibilitou a existência da coerção social não repressiva, mas criadora. Nesse ângulo se podem ver as tentativas de reabsorção dos hereges bem como a assimilação do grupo de sangue judaico. A sua inoperância justificou o uso das violências, tendo-se dado à heresia o contorno de crime. Usa-se a punição para contê-lo.

O poder se associou ao direito de fazer sofrer. Por vezes a vingança se aloja atrás da lei, respondendo a motivações múltiplas, pouco justificáveis em geral. Então o fazer sofrer contém uma forma de superioridade.

O suplício seria um ritual destinado não a punir, mas para mostrar o poder. Para Foucault tem função jurídico-política, sendo um ritual substitutivo da soberania perdida. Sua finalidade estaria além do estabelecimento de um equilíbrio e sim no mostrar a dissimetria entre o sujeito que ousou violar a lei e o mandatário que faz valer a sua força. Afirmção enfática do poder.

A ideologia do sofrimento benéfico, usada pelos apologistas do Tribunal da Fé para justificar atos violentos, não é exclusiva de um gênero da historiografia do Santo Ofício. Continua servindo para propagar a ideia do tirano benfeitor e do carrasco inocente. Também a da vítima culpada. É o mecanismo do bode expiatório presente no trabalho de René Girard.

Uma vítima é culpada dos males públicos. Os heterodoxos podiam ser os culpados pela ordem ausente ou comprometida. Entre eles têm lugar de destaque os descendentes de Moisés. «Ser judeu é ter que justificar a existência». Judeus eram feitos culpados ontológicos. No entanto, não se há de negar o peso acachapante da ideia da salvação que, incluindo uma ética mística, valoriza o sofrimento e aceita poder redimir a humanidade pela dor.

Limites para a intolerância institucionalizada no poder foram postos pelos oprimidos uma vez que violência e opressão não podem promover a fé. A realidade não concretizou o ideal ou a vontade de muitos. «Confisque os bens dos homens e torture seu corpo, tais castigos serão em vão, se se esperar que eles o façam mudar seu julgamento acerca das coisas», escreveu Locke na *Carta sobre a Tolerância*.

FONTES

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANNT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, processo 5206.

Bula *Cum ad nihil magis*, 25 maio 1536. Em: *Coletório de Bulas, Breves Apostólicos, Cartas, Alvarás e Provisões Reais que contém a instituição e o progresso do Santo Ofício em Portugal*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

Biblioteca Nacional de Portugal

Carta do Inquisidor Geral ao Inquisidor Simão Cayedo. Em: Santo Ofício, tomo XXVII, fls. 48-49. Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, n.º 1537.

BIBLIOGRAFIA

BRETON, David Le, 1995. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Metailié.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira, 1970. Um problema, a traição dos cristãos novos na Bahia em 1624. *Revista de História*. 41(83), 21-71.

GIRARD, René, 1982. *Le bouc nécessaire*. Paris: Grasset.

LANDOWSKI, Eric, 2002. *Presença do Outro. Ensaio de semiótica*. São Paulo: Perspectiva.

LIPINER, Elias, 1977. *Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário.

SILVA, José Justiniano Andrada e, 1854. *Coleção cronológica da legislação portuguesa*. Lisboa, vol. I.

- SIMMEL, Georg, 1983. *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- SIQUEIRA, Sonia A., 1973. O trabalho compulsório. A pena inquisitorial das galés. Em: *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. São Paulo: FFLCH-USP, pp. 354-372.
- USQUE, Samuel, 1906/1907. *Consolação às Tribulações de Israel*. Coimbra: Ed. Mendes dos Remédios.
- VAINER, Carlos B., 2005. Reflexões sobre o poder de mobilização e imobilização na modernidade. Em: Helion POVOA NETO, e Ademir Pacelli FERREIRA, orgs. *Cruzando fronteiras disciplinares. Um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revan, pp. 251-274.
- VELHO, Gilberto, 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.

INQUISIÇÃO E PODER. O PODER DA INQUISIÇÃO

ELVIRA AZEVEDO MEA*

Resumo: *O poder da Inquisição e suas inter-relações com os poderes papal, político, eclesiástico e local, desenvolvendo-o nas suas variadas facetas em sentido evolutivo.*

Palavras-chave: *Inquisição; Poderes; Inter-relações; Cristãos-Novos.*

Abstract: *Inquisition power and the interrelation with the papal, politic, ecclesiastical and local powers, developing it in their various features in an evolutionary sense.*

Keywords: *Inquisition; Powers; Interrelations; New Christians.*

Este título *Inquisição e Poder. O Poder da Inquisição* valeu-me há uns anos, perante um convite para participar num colóquio no sul da França, a reprimenda dum colega, pois, segundo ele, eu não sabia o que estava a dizer ou então não sabia francês... Mas não é assim.

Na realidade a Inquisição, antes de mais, é uma instituição eclesiástica, renascida na época moderna através das diligências do poder político que muito se esforçou por obter do papa a existência deste tribunal de Fé nos seus territórios, exceto a Inquisição do Estado pontifício, criada também com objetivos muito particulares.

Assim sendo, o Santo Ofício, como é denominado, é um ofício santo, um tribunal de Fé, em que, por inerência o sagrado domina, até porque ao ter de julgar não apenas situações, factos mas passando para o domínio do espiritual, avaliando sentimentos, intenções, a fé, tinha a assistência do Espírito Santo.

Nesta perspetiva, que frequentemente se esquece, já é visível o imenso poder deste tribunal em que o humano e o divino estão envolvidos na sagrada tarefa de inquirir, de desmascarar, de julgar e punir os lobos que com pele de cordeiro dizimam o rebanho sagrado, atraindo a ira de Deus, que atingia todos, pagando os justos pelos pecadores, já que não se distinguia o trigo do joio.

Nesta época já não se mencionava a cidade de Deus cercada pelos hereges, mas apresentava-se uma situação muito mais drástica: na cidade de Deus já estavam misturados cristãos e hereges, o trigo e o joio, os lobos vestidos de cordeiros, pelo que se não houvesse uma tomada de posição enérgica, de denúncia, quando chegasse a época da colheita, toda a seara seria queimada, pois não se podia separar o trigo do joio.

* Universidade do Porto/CITCEM (UIDB/04059; DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>). Email: elviramea@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6461-4293>.

A ira de Deus cairia sobre todos. É exatamente esta a ideia, a conceção de um Deus justiceiro, vingador, que gera e agiganta sobretudo o medo e mais medo.

Assim sendo, todo este imenso e difícil trabalho do Santo Ofício tinha um supremo objetivo — conduzir ou reconduzir ao caminho certo as ovelhas tresmalhadas que eram susceptíveis de reintegração, o denominado *compellere intrare*.

Aqueles cujos delitos eram tão graves que correspondiam ao maior crime humano, o de *lesa majestade*, como era o caso dos hereges, apóstatas, revogantes, esses ultrapassavam o julgamento do Santo Ofício, onde, como tribunal sagrado, não podia abranger sentenças de efusão de sangue. Então eles eram encaminhados para a justiça secular, que os condenava à morte por estes crimes equivalentes ao de *lesa majestade*, pior, porque era como que matar Cristo.

Ter em conta estes dados da realidade de então, este tipo de valores dominantes, contextualizá-los, é imprescindível para compreender as atitudes e comportamentos tão diferentes dos que os aceitaram e dos que os rejeitaram.

Como disse Sonia Siqueira: «O Santo Ofício deteve o *poder em ato*, isto é, o poder de modificar os comportamentos e o *poder coercivo* que permitia o uso da força e da violência. A justificativa era o zelo pela salvação das almas e pela ordem na vida sócio económica asseguradora do poder político. Com isso o tribunal encaixava-se no poder universalista do papado, reafirmado pela atmosfera tridentina e na criação de um novo poder local que não atropelava o do absolutismo régio por se irmanar a ele» (Siqueira 2023).

Simultaneamente esta envolvimento de sagrado e profano apresentava outras facetas a considerar:

Como parar ou rebater a acusação ou (e) juízo de sentimentos, intenções?

De que modo, psicologicamente, se podia julgar um sinal de arrependimento, as lágrimas ou uma expressão tensa como pertinácia?

Como tribunal de Fé, desde o início da legislação, o segredo, baseado na submissão do poder político à fé religiosa, era a pedra angular da sua existência e obviamente da processologia. Ele era também um seguro de vida para os criptojudes

A única exceção admitida e incentivada era o segredo do confessional, dado que era mais uma via aberta para uma possível salvação.

O segredo constituía o requisito essencial a todos os participantes, dos juizes, aos funcionários, aos arguidos, aos delatores, obrigando ao anonimato e omissão aos implicados de dados suscetíveis de identificação dos denunciante, tempo e lugar das denúncias.

Assim, como que se garantia que a confissão fosse espontânea e verdadeira?

Mas seria?

Neste contexto é de notar o uso que no fim do século XVI faziam alguns, muitos, da apresentação, ou seja, a apresentação voluntária num dos tribunais, para confessar e assim se eximir a penas pesadas e confisco de bens, como era próprio deste ato.

Simplemente essas apresentações aconteciam quando se sabia quem tinha denunciado, a prisão era iminente ou até já tinha tido um mandato de captura. Esta apresentação tão oportuna tinha sempre a mesma justificação, o Espírito Santo tinha iluminado o apresentado.

Para salvaguarda dos arguidos, os Regimentos consideravam a necessidade de existirem pelo menos três denúncias de factos isolados, dando também possibilidade aos implicados, mas já em fase adiantada processo, de apresentarem as suas contraditas, ou seja, apontarem quem, por ódio ou outros motivos mesquinhos, poderia fazer acusações falsas. Se coincidissem, as denúncias eram anuladas. Todavia, sempre que tal aconteceu o réu foi absolvido, saiu do cárcere, mas não foi de algum modo ressarcido, incluindo o tempo que esteve detido, anos, na maioria dos casos.

Na verdade, dada a envolvimento indissolúvel entre o sagrado e o profano, a Inquisição tinha como preceito que mais valia punir-se injustamente um inocente que deixar escapar um culpado, pois a injustiça seria colmatada na remissão dos pecados, já que todos são pecadores. Preceito que era também sempre acentuado aos possíveis delatores, a quem se aconselhava denunciar sempre, mesmo se havia dúvidas.

Por seu turno, os falsos denunciadores não eram punidos, exceto quando se tratava de cristãos-novos a acusarem falsamente cristãos-velhos, como se verificou como os falsários de Bragança, que em fins do século XVI foram desterrados para o Brasil¹.

Entre parêntesis: parece-me sempre bom salientar que muitos dos desterrados nesta época, especialmente para o Brasil, não eram criminosos, no sentido que hoje damos ao termo, como se prova pelo que foi dito atrás.

Na última década do século XVI, o tribunal de Coimbra, no afã de arrasar mais depressa e profundamente os transmigrantes e à revelia do Conselho Geral, considerou que podia proceder a prisão por uma só denúncia, desde que proviesse dum parente chegado, do mesmo sangue. Pressupunha-se então que nestes casos a mentira não era verosímil...

Como vemos, o facto de ser um tribunal de Fé dava à Inquisição um poder incomensurável, já que lidava e julgava o temporal e o espiritual, uma tal liberdade de poder que podia chegar ao limite extremo da morte.

Infligir dor física ou psicológica era uma forma de diminuir, de fragilizar a vítima, a sua vontade, até ao complexo de culpa, induzindo-a a revelar os segredos.

Para tal, usava-se um dos métodos da época, nem sempre compreendido como tal, a tortura, como meio de apurar a verdade quando havia dúvidas.

Com efeito, sempre que as denúncias eram consideradas insuficientes em número e qualidade, o arguido tinha uma sentença de tormento, que, depois de lida, dava

¹ *Vd. Mea 1997.*

lugar a toda uma série de admoestações insistentes no próprio lugar da tortura, de modo a empurrá-lo para a confissão, antes da aplicação da sentença.

Sempre que o réu conseguia «purgar» o tormento, ou seja, aguentar sem nada dizer, a sentença era leve, sem confisco de bens.

Durante o século XVI esta praxe foi usada pelos cristãos-novos do Porto como estratégia para não aumentar os implicados, pois não havia confissão e eximia-se ao confisco de bens. Simplesmente quando as denúncias eram consideradas suficientes, já não era preciso o tormento, pelo que o réu corria o risco de ser considerado negativo e, por conseguinte, poder sofrer a pena máxima, o que aconteceu com alguns incautos portuenses, que, de balde, esperavam a sentença de tortura.

Já no século XVII, o período mais agressivo da Inquisição e daí o seu apogeu, o tormento foi usado a torto e a direito a fim de se obter uma confissão, não olhando a regras, chegando-se a não acatar a deliberação do médico que controlava o ato e achava que o réu não estava em condições de sofrer mais tortura, acarretando situações limite.

A dor física da polé e do potro, as pressões e deslocamentos de membros, a sufocação pela água no potro, eram também formas de poder absoluto não só sobre o corpo, mas também sobre a própria identidade do réu, atingindo a sua dignidade.

Neste seu poder espiritual há que refletir sobre o uso e abuso das chamadas «mentiras piedosas», dado que, como os fins justificavam os meios, os inquisidores frequentemente agilizavam as denúncias quando era publicada a «prova da justiça», dividindo-as sempre que elas se reportavam a mais que uma situação, levando o réu a considerar que tinha muitos mais denunciante.

Durante o século XVII chegaram a inserir nos cárceres falsos presos que captavam a confiança dos companheiros, induzindo-os a confessar, dando-lhes a entender que havia muitos conterrâneos detidos, que os teriam já denunciado. Correram também listas falsas de presos desta ou daquela localidade para difundir o medo e apelar à confissão, onde obviamente seriam denunciados os incluídos na lista.

E os abusos foram mais longe: em Coimbra, como relatam os presos que tiveram a sorte de serem transferidos para Lisboa, pois um dos inquisidores, Sebastião Barreto de Meneses, chegou ao ponto de os insultar e ameaçar diretamente, mandando-os chicotear.

De notar, que o cárcere infligia também outro tipo de sofrimento, de punição — a solidão, o medo, a angústia.

O tempo de espera no cárcere, dependente do número de detidos, era desesperante, até porque era frequentemente usado para desbistar resistências, chegando ao ponto de o réu aguardar um ano para ter a primeira sessão, de mera identificação. Em fins do século XVI e no seguinte houve quem pensasse ter sido esquecido e pedisse para ser ouvido e confessar.

A sentença por muito dura que fosse era um alívio porque era certa, mesmo se, por exemplo, o trabalho nas galés era muitas vezes mortal.

Obviamente que ainda o poder da Inquisição se estende ao próprio auto de Fé, um espetáculo evidente de poder, de *marketing*, uma catarse, com indulgências para os espectadores e destruição da reputação dos réus participantes que atingia as respetivas famílias, um dano irreparável para todos eles, para além da vergonha e humilhação inerentes.

O uso do hábito era uma situação tão infamante, que quem podia permanecia no local do tribunal, só regressando à terra depois de o tirar, não só para proteger a família da condição infame, marginalização, já que o hábito implicava desprezo que obrigava a pedir esmola a muitos que tinham uma profissão e eram impedidos de a exercer. Simultaneamente era um negócio para as cidades onde havia Inquisição.

Mas o poder do Santo Ofício era muito mais abrangente, basta pensar no estatuto de pureza de sangue, bem vincado no Regimento de 1613, que consolida a categorização desta elite, conferindo aos altos funcionários do tribunal um estatuto social que, para além do prestígio inerente, lhes abria muitas outras portas para desempenho de cargos e funções a nível eclesiástico e político. Simultaneamente desqualificava inteiras gerações, vítimas do preconceito.

As relações do Santo Ofício com o poder político são muito complexas e só podem ser encaradas à luz da época e da mentalidade de então, sob pena de não se compreender a conjuntura e desvirtuar a realidade.

Antes de mais e pela sua definição, o Santo Ofício está acima de qualquer poder político, mesmo se é esse poder que pede, insiste e batalha para ser concedido o tribunal a um Estado.

A relação entre um poder e outro varia com o tempo e de país para país.

Em Portugal, não obstante caber ao rei a nomeação do inquisidor geral, sempre avalizada pelo papa, quando o tribunal começa a funcionar regularmente, na década de 50 do século XVI, denota-se uma independência incomparável com que se passa em Espanha.

De facto, a coroa não se intromete nos assuntos inquisitoriais, mesmo se logo em 1545 D. João III emana um alvará em que faz mercê ao tribunal, para sua manutenção, de todo o dinheiro e mercadorias que saiam dos portos de Lisboa e Setúbal sem registo, e em 1554 solicita à Santa Sé a criação de pensões perpétuas para a Inquisição através dos bispados do reino.

Concessões pecuniárias ao tribunal são esporádicas, como em 1580, onde por alvará dos governadores de Portugal se concretiza uma das últimas vontades do cardeal — a doação anual de 3000 cruzados dos bens da coroa; também em 1608 a coroa consigna 6 930 000 reis anuais no rendimento do estanco das cartas de jogar. Normalmente havia um donativo após o auto de fé para premiar o trabalho dos funcionários, mas são muitos os privilégios dados pelo rei.

Vejamos alguns:

Logo em 1557, oficiais e ministros são autorizados a porte de armas; em 1561, confirmado em 1596, são equiparados os membros do Conselho Régio e do Conselho Geral da Inquisição, gozando as mesmas honras e privilégios; em 1562, o cardeal D. Henrique, então regente, isenta oficiais e familiares de impostos e serviços, permitindo vestir seda mesmo sem ter cavalo; 1571, fornecimento prévio de mantimentos para os cárceres e ministros; 1580, D. Henrique concede a oficiais e familiares isenção de impostos e cria um foro privativo; em 1607 uma carta régia atribui prebendas de igrejas da Índia.

Mas não sendo sistemático houve ocasiões em que houve imiscuição dum poder no outro, como aconteceu aquando da preparação para a ida a Alcácer Quibir, em que D. Sebastião, com o aval da Santa Sé, isenta os cristãos-novos do confisco de bens por dez anos, em troca da derrama de 250 mil cruzados. Simultaneamente eles obtêm licença para emigrarem e venderem a sua fazenda. Dois anos depois, D. Henrique consegue anular a isenção do confisco de bens.

Uma outra interferência, sempre à revelia do Santo Ofício, são as concessões dos perdões gerais, em que o monarca pede ao papa a concessão dum perdão geral, negociando com os cristãos-novos as contrapartidas.

Assim, as conversações em Madrid entre o rei e os representantes dos cristãos-novos portugueses começaram sensivelmente em 1594, em que se destacou o franciscano Frei Egídio, cristão-novo portuense da família dos Bem-Talhado, um negócio que rendeu a Filipe II nada mais nada menos de 1 800 000 cruzados, de nada valendo as tentativas dos inquisidores para gorar o negócio.

Este perdão geral de 1605, deteriorou completamente as relações do Santo Ofício e do episcopado português com o monarca, que, para ultrapassar a situação, prescinde de avaliar o novo Regimento, como lhe era devido, dando carta branca ao tribunal que elabora o Regimento de 1613, o mais abrangente e permissivo possível, para poder ser mais rápido e eficaz, possibilitando assim resultados nunca vistos.

Houve então condições para a caça ao cristão-novo rico e poderoso, com confiscos que ultrapassavam a imaginação dos inquisidores, como os das célebres grandes prisões do Porto e Coimbra nas décadas de vinte e trinta do século XVII.

O Santo Ofício está em pleno apogeu, com uma intervenção de peso crescente em todo o país e a vários níveis, nomeadamente no político, reforçada por uma certa debilidade do poder real, que durante estes anos, no que toca à gente de nação, parece andar a reboque da Inquisição, como se denota por algumas medidas então tomadas, como por exemplo, em 1623, uma ordem régia para os cristãos-novos saírem da corte.

Este êxito ampliado por ilegalidades atrás de ilegalidades que desencadearam relatórios e memoriais contra a Inquisição, em 1619, 1622, 1625 e 1629, obrigando

o rei a intervir, pedindo esclarecimentos ao inquisidor geral até porque a Santa Sé já tomara conhecimento da situação.

Esta intromissão não agrada e exatamente em 1629 o inquisidor geral, D. Fernão Martins de Mascarenhas, numa carta ao monarca, nota que:

É o tribunal do Santo Ofício como um forte e baluarte da fé, da qual depende em gran parte a união do reino e fidelidade dos vassalos para com seu rei, pelo que é bem e justo que Vossa Majestade favoreça seus ministros.

E perante o memorial e possíveis reações do monarca, o inquisidor adverte desde logo Filipe III:

No crime de heresia é cousa sem dúvida que não têm jurisdição os príncipes seculares, como declarou o Sumo Pontífice Bonifácio oitavo e é doutrina de todos os doutores católicos [...]. Não convém que Sua Majestade, pois lhe falta jurisdição, queira conhecer das matérias tocantes ao Santo Ofício, salvo se for para o favorecer e honrar, estabelecendo maiores penas que as que estão ordenadas por direito contra os hereges e judeus apóstatas de nossa Santa Fé Católica, que é o que para Vossa Majestade tem poderes, como resolvem todos os Doutores que nesta matéria escreveram porque doutra sorte há o perigo de incorrer a excomunhão imposta pelo Sumo Pontífice Honório terceiro contra aqueles que fazem leis que ofendem a liberdade eclesiástica (BNP. Códice 868, fls. 56v, 160v-161)².

Em 1632, D. Francisco de Castro, inquisidor geral, refuta veementemente o último memorial, desencadeando uma tomada de posição drástica: em 1633 Filipe III reserva para si os negócios da Inquisição, passando os memoriais da «gente de nação» a terem de ser dirigidos ao inquisidor geral, para evitar que chegassem a Roma e houvesse recursos.

Com os Bragança tudo muda: em 1641 o inquisidor geral, D. Sebastião de Matos de Noronha, é preso por envolvimento numa conjura contra o rei.

Em 1649 D. João IV, no âmbito duma estratégia diplomática para incentivar cristãos-novos a regressarem a Portugal, isenta os futuros implicados na Inquisição de confisco de bens, pelo que foi excomungado pelo Santo Ofício, ainda pleno de força.

Mas o monarca não desarma — em 1651 o rei retira a administração do fisco à Inquisição e em 1653, com a morte do inquisidor geral, deixa o cargo vago, o que dura dez anos.

² *Vd. Mea 2000, pp. 321-345.*

D. Pedro II como regente e depois rei, vai mais longe, em 1663 desterra D. Sebastião César de Meneses, inquisidor geral, por ser partidário do irmão, D. Afonso VI; o inquisidor morre em 1673.

Entretanto, em 1671, em oposição total à Inquisição, pede ao papa um perdão geral e propõe uma reforma do tribunal. Clemente X suspende a atividade do Santo Ofício que, depois de muita insistência, é restabelecida em 1681.

D. Pedro II, com várias interferências, contribui muito para um declínio crescente do Santo Ofício, que agoniza com o seu neto, D. José, que em 1769 declara o Conselho Geral do Santo Ofício tribunal régio e em 1773 acaba com a distinção entre cristão-novo e cristão-velho.

De notar ainda nas relações entre Inquisição e poder político, uma certa subserviência do temporal ao espiritual, como é patente na disponibilidade da máquina do Estado ao serviço da Inquisição, como a utilização de prisões locais e outros meios logísticos. Todavia chega a haver alguma promiscuidade, isto é, uma mistura de poderes com a acumulação de cargos num poder e noutro, como os inquisidores que foram simultaneamente desembargadores do Paço, professores universitários, membros do Conselho de Estado e até como aconteceu com D. Henrique, cardeal, inquisidor geral, regente e rei, ou, entre outros, D. Pedro de Castilho, inquisidor geral e vice-rei.

A própria justiça civil resolve a questão das sentenças limite do Santo Ofício, pois como tribunal de Fé, eclesiástico, era-lhe interdito emitir sentenças onde houvesse efusão de sangue. Ao considerar um réu, herege, apóstata ou revogante, a Inquisição remetia-o para a justiça secular, que o condenava à morte porque esses crimes eram tidos como de lesa majestade.

Ao abordarmos as relações entre Inquisição e poder eclesiástico não podemos deixar de salientar quanto espantosas e aparentemente contraditórias foram algumas dessas relações.

O funcionamento do Santo Ofício, pelos seus objetivos e características, vem facilitar muito o trabalho e responsabilidade dos prelados, pastores das suas dioceses, pois com meios mais eficazes, como as visitas inquisitoriais, consegue descobrir e depois julgar os crimes mais graves como a heresia, apostasia etc.

Como primeira consequência desta situação, e como vimos, a pedido de D. João III, a Santa Sé cria pensões perpétuas sobre os frutos da mesa pontifical para a Inquisição nas dioceses do reino, um cavalo de batalha durante parte do século XVI, pois alguns dos bispados, alegando quebras graves nos rendimentos, tentavam eximir-se ao pagamento ou a parte dele, as dívidas iam-se acumulando chegando a ter de intervir o papa.

Mercê da ligação entre os bispos e o tribunal, cada um tinha direito a ter lá um seu representante, o denominado *Ordinário*, presente na processologia, tratava de tudo o que se relacionasse com o seu bispado, enviando sistematicamente denúncias oriundas da sua diocese.

Toda a Igreja devia estar ao serviço do Santo Ofício, sendo natural que se utilizassem espaços e funcionários para desempenharem missões a nível local, como era o caso das visitas, em que o bispo dava todo o apoio, desde acolher os seus membros e iniciar a sua entrada através de cerimónias solenes, onde se publicitava a missão, a disponibilizar o Paço para alojamento e contacto do visitador com a população e o seu aljube para acolher os detidos.

Todos os membros do clero podiam ser utilizados para vários encargos, daí que frequentemente o tribunal pedisse a um vigário, a um frade da região para se deslocar aqui ou ali para fazer um interrogatório, ouvir testemunhas, indagar pormenores de casos, ratificar dados e testemunhos, até ações de detenção quando não era conveniente serem realizadas por um funcionário da Inquisição.

Dada a eficácia das visitas inquisitoriais não comparável com as visitas pastorais, raras, superficiais e sem os meios persuasores da Inquisição, houve várias queixas de prelados que pediam uma visita às suas dioceses e não eram ouvidos.

Realmente durante o século XVI foram poucas as visitas, pois eram caras, muito incómodas e sem grande benefício para quem as realizava, só superado com o Regimento de 1613, que permitia a investigação ao visitador, dando-lhe uma liberdade de movimentos que potenciava uma investigação por conta própria. A eficácia era premiada conforme os resultados; um trampolim na carreira de qualquer jovem inquisidor, como, por exemplo, o caso de Sebastião de Matos de Noronha na visita que fez ao Porto em 1617 e que lhe granjeou o bispado de Elvas.

Com efeito, devido a um «cursus honorum» rigoroso e complexo, a carreira inquisitorial aliada à crescente projeção e pujança do Santo Ofício, permitia a quem chegasse a inquisidor aspirar a um bispado, a membro de outros tribunais superiores, por vezes acumulando, como vimos, com outros cargos de relevo, bem remunerados, constituindo-se uma elite entre as elites eclesiásticas, universitárias e políticas. O nepotismo dos séculos XVII e XVIII é um bom espelho desta situação.

As relações com o clero não eram as melhores quer por a Inquisição passar a ter jurisdição ou partilhá-la com a eclesiástica, como a bigamia, a sodomia, indo estendendo o braço para julgamento de membros do clero regular, nomeadamente já no século XVII o delito da solicitação, quer porque a nível teológico a colisão entre os pareceres era constante, ao mesmo tempo que a concorrência para cargos relevantes era cada vez maior.

Por outro lado, no interior do Santo Ofício houve dissídios tremendos, em primeiro lugar, com os dominicanos, que em pleno século XVI, pela sua competência, se encarregavam da censura preventiva e repressiva, eram qualificadores e revedores, visitadores dos navios, mas foram perdendo terreno na processologia à medida que esta se tornava mais severa, gerando desacordos e opiniões muito discrepantes.

Em 1596 o inquisidor geral D. António de Matos de Noronha insiste em receber o rol dos livros do Padre António de S. Domingos³, deputado da Inquisição de Coimbra há anos, um dos três dominicanos⁴ que foram um alicerce firme para a construção do Santo Ofício, pois como instituição moderna, a nível nacional, se pretendia e exigia que tivesse critérios e normas uniformes. Daí a mobilidade da carreira inquisitorial.

Era uma afronta que, segundo parece, tinha a ver não só com a retaliação política devido ao reitor, e lentes de Coimbra, em que se incluíam estes dominicanos terem apoiado o Prior do Crato, mas com a tentativa de ingerência da Inquisição na Universidade de Coimbra, através da censura, a fim de neutralizar e sobrepor-se à censura interna da própria universidade.

Trata-se duma diatribe violenta que inclui uma outra tentativa de revisão do *Comentário ao Cântico dos Cânticos* de frei Luis de Sotomaior, que se gorou antes de se realizar.

Não sabemos até que ponto se insere na investida da Inquisição sobre a Universidade, de algo político contra os dominicanos em que se desconhece também se os jesuítas estavam ou não incluídos neste *complot*.

No fim do século, a partir de 1598, aproveitou-se a urgência no aumento de censores e revedores, para integrar membros de outras ordens religiosas, com uma incidência crescente na Companhia de Jesus.

Em 1614, uma carta régia concede um lugar perpétuo de deputado do Conselho Geral do Santo Ofício à Ordem de S. Domingos.

Houve também problemas com os jesuítas no âmbito da parenética e da missionação, em que o caso paradigmático do Padre António Vieira é atípico porque a motivação política ombreava a religiosa, mas certamente um exemplo vivo da guerra entre o poder da Inquisição e o poder político.

Depois desta reflexão, em jeito de conclusão muito sucintamente, destacaria o imenso poder do Santo Ofício no controlo da vida intelectual e espiritual dos portugueses, como se prova logo no início, pelo desaparecimento das blasfémias durante os primeiros cinquenta anos de funcionamento e que permanece no nosso subconsciente até hoje.

A autocensura talvez mais severa que a do tribunal, destruidora da criatividade e do espírito crítico.

Uma sociedade fendida pelo estatuto da pureza de sangue, numa contradição entre a lei e a própria sociedade.

Uma sociedade em que a mentalidade coletiva sofre duma desconfiança generalizada, que gera medo, a que se associa um sentimento de culpa e pecado exacerbados que criam mais medo.

³ Foi lente de Prima e vice-reitor na universidade. ANTT. *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 90, fls. 412-412v e 414.

⁴ Os outros dois eram o padre Martinho de Ledesma e Luís de Sottomaior.

Uma educação parada no tempo que, devido ao isolacionismo, rapidamente é obsoleta.

Curiosamente a nível erótico sexual a Inquisição não chega a intrometer-se numa sociedade em que a miscigenação cimenta uma liberdade e tolerância para os delitos do género ou não fosse uma sociedade, onde também a mobilidade, fruto da expansão, a tornou numa sociedade de brandos costumes, apadrinhada pelo poder político que sempre lutou contra a falta de gente jogando com uma política de emigração masculina.

O poder de punir, o exercício do poder inquisitorial era, sem dúvida, o motor para a assimilação. Penitências espirituais, temporais, mentais e morais, a começar pela exclusão dos descendentes em muitos setores da sociedade, devido ao estatuto da pureza de sangue, não permitiu cumprir esse objetivo.

A liberdade de fazer punir, a face sombria do poder, onde sobressai o horror à heresia, a rejeição do diferente.

As punições acarretaram consequências morais, psicológicas ao indivíduo e à coletividade: a dor, o sofrimento, o medo, a solidão, a angústia, o desencanto, a desconfiança, a vergonha, a humilhação, motivados pela prisão, confisco de bens, deslocamento da família, auto de fé público, execução das várias penas, como o hábito infamante, pelas injustiças. Coexistem os ressentimentos motivados pelas injustiças, pela consciência da impotência diante das discriminações (Siqueira 2023).

Como insistia Lucien Febvre, entra-se na História dos Sentimentos e da Sensibilidade, algo que se impõe nesta temática para a interpretar e compreender melhor...

FONTES

Biblioteca Nacional de Portugal

BNP. Códice 868, fls. 56v, 160v-161.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANTT. *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 90, fls. 412-412v e 414.

BIBLIOGRAFIA

- MEA, Elvira, 2000. A Inquisição Portuguesa. Apontamentos para o seu estudo. Em: Pier Cesare ZORATTINI, org. *L'Identità Dissimulata. Giudaizzanti Iberici nell'Europa Cristiana, dell'Età Moderna*. Florença: Leo S. Olschki, pp. 321-345. Storia dell'Ebraismo in Italia, XX.
- MEA, Elvira, 1997. *A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- SIQUEIRA, Sonia, 2023. O Santo Ofício e o Direito de Punir. Em: Natália Urre JAQUE, Marco Antônio Nunes da SILVA, e Nuno de Pinho FALCÃO, coord. *O Estertor do Santo Ofício: do Iluminismo à Extinção*. Córdova: Brujas, pp. 109-126.

LA COSCIENZA E I SUOI TRIBUNALI*

ADRIANO PROSPERI**

Sintesi: *Dalla filosofia classica greca l'idea di coscienza come voce interiore passò nel primo cristianesimo. Fu san Paolo a dichiarare che col cristianesimo si passava dalla soggezione alla Legge all'ascolto interiore della voce della coscienza che parlava dall'intimo dell'essere umano. Ma la Chiesa cattolica creò due tribunali di foro esterno, la confessione e l'inquisizione coi quali la coscienza degli individui fu interrogata da un giudice e i cristiani furono obbligati a rispondere e a subire le pene per i peccati morali e per gli errori dottrinali. Una svolta importante si ebbe quando Lutero nel 1520 con lo scritto *La libertà del cristiano* sostenne la libertà di coscienza contro gli obblighi imposti da Roma e furono le sette radicali della Riforma a difenderla nei conflitti della rivoluzione inglese del '600 e a recarne il principio tra le colonie inglesi d'America.*

Parole chiave: *Libertà di coscienza.*

Abstract: *From classical Greek philosophy the idea of conscience as an inner voice passed into early Christianity. It was St. Paul who declared that with Christianity there was a shift from subjection to the Law to inner listening to the voice of conscience speaking from the depths of the human being. But the Catholic Church created two external forum tribunals, the confession and the inquisition by which the conscience of individuals was questioned by a judge and Christians were obliged to answer and suffer punishment for moral sins and doctrinal errors. A major turning point came when Luther in 1520 with his writing «The Freedom of the Christian» advocated freedom of conscience against the obligations imposed by Rome, and it was the radical sects of the Reformation that defended it in the conflicts of the English Revolution of the 1600s and brought the principle of it among the English colonies of America.*

Keywords: *Freedom of conscience.*

Secondo gli inquisitori la storia del tribunale dell'inquisizione cominciò alle origini dell'umanità, nel biblico Paradiso terrestre: «inquisitore meraviglioso fu Iddio benedetto», scrisse Eliseo Masini nel suo *Sacro Arsenale* ovvero pratica della S. Inquisizione (Roma, stamperia della R. Camera Apostolica 1705, p. 1). L'interrogatorio di Adamo che dopo la sua disobbedienza lì si nascondeva apparve agli inquisitori il modello perfetto di quello inquisitoriale: qui era l'eretico che doveva sentirsi invitato a confessare da chi pur sapendo tutto di lui voleva la confessione del pentito. Ma anche la coscienza aveva avuto origine nei paraggi del paradiso terrestre. Quella «scintilla di Caino» (Viano 2013) che Carlo Augusto Viano ha scelto come titolo dell'opera fondamentale sull'argomento è stata interpretata come la coscienza che incalza il peccatore: San Girolamo aveva parlato di «scintilla di coscienza» usando l'insolito termine «sinteresis»: una scintilla che non si era spenta nemmeno nel petto di Caino

* Si pubblica qui con alcune modifiche il testo di una lezione tenuta all'Università di Padova il 27 marzo 2022.

** Università di Pisa. Email: adriano.prosperti@sns.it.

e che vive in tutti noi quando ci accorgiamo di peccare. La riprese Pietro Lombardo, l'autore del *Liber sententiarum*. Ambedue si rifacevano a un passo di Paolo (Romani 7, 5-6): «ora siamo stati sciolti dai legami della legge [...] talchè serviamo in novità di spirito, e non in vecchiezza di lettera».

E' a lui che dobbiamo l'invenzione cristiana della coscienza. C'è un passo nella seconda lettera paolina ai Corinzi che segna una svolta decisiva in questo senso: «Il nostro vanto è quello, di cui dà testimonianza la nostra coscienza» (Cor. 2, I, 12).

Contestando gli insegnamenti con cui il filosofo Filone attraeva l'attenzione degli abitanti di Corinto, Paolo si appellava a una testimonianza superiore a ogni conoscenza, quella che parla dall'interno, l'attestato di un sapere carnale, «scritto nei nostri cuori, conosciuto e letto da tutti gli uomini» (Cor. 2, 3, 3). Il concetto di coscienza — «syneidesis» — affiora qui in una accezione nuova. Al posto della Legge scritta ebraica si colloca lo «Spirito»: «la lettera uccide ma lo Spirito dà vita». Lo Spirito a cui si richiama Paolo viene anche definito come «lo Spirito di Dio vivente, / scolpito/non su tavole di pietra / Es. 24, 12/ma su tavole di carne dei vostri cuori» (Cor. 2, 3, 6). La nuova religione è quella dello Spirito, incisa nei cuori, e sostituisce la legge scolpita su tavole di pietra. «Ora siamo stati liberati dalla legge — scrive Paolo nell'epistola ai Romani (VII, 1) —, essendo morti a ciò che ci tratteneva, per servire nella novità dello spirito e non nella vecchiezza della lettera» (Paolo, Rom. VII, 1). Paolo riprende e approfondisce il carattere individuale e la dimensione sacrale in cui matura la coscienza della colpa. La sua è una testimonianza personale sulla novità assoluta di quello che è accaduto con Cristo. A partire da lui il pensiero cristiano conferì al termine «coscienza» un significato profondamente intimo e delicato, che trasforma quella che era stata l'elaborazione della cultura antica e del pensiero greco. Nelle analisi della psiche umana dell'età classica l'essere consapevole di qualcosa («syneidés») era stata l'espressione di uno stato di consapevolezza non privo di rischi. Lo storico Polibio parla di «un testimone terribile e accusatore implacabile che risiede nell'anima di ciascuno» (Storie XVIII, 43, 13). La filosofia epicurea di Lucrezio e dei papiri ercolanei di Filodemo di Gadara aveva invitato a rigettare la voce della coscienza perché era fonte di paura e alimentava la credenza negli dèi e nell'aldilà.

Ma chi ha dato consistenza effettiva all'accusatore residente nell'anima di ciascuno è stato il primo cristianesimo. Fu allora che ebbe origine l'idea della coscienza come qualcosa che giace scritta nell'interiorità umana e che ha una voce: e parla rendendo una testimonianza che non può essere messa a tacere. Per san Paolo, la coscienza è un delicato organo interno che è facile ferire.

Da questo momento comincia la storia della coscienza. Essa si presenta come il luogo dove il cristiano può interrogarsi e sottoporsi a un giudice infallibile sui suoi atti. Su questo si innesta il percorso del primo cristianesimo che riprende e approfondisce il carattere individuale e la dimensione sacrale in cui matura la voce della coscienza.

Col cristianesimo la legge ebraica è abolita e superata dalla Redenzione. La legge era quella ebraica, della Bibbia. Sant'Ambrogio sostenne che i cristiani credono in Dio e Cristo attraverso la ragione della natura che agisce «non per litteram sed per conscientiam» (Ambrogio, *In epistolam Beati Pauli ad Romanos*, 2, 14-15, *Patrologia Latina*, vol. XVII, col. 71°-C; Viano) cioè attraverso un testimone interiore. Nella elaborazione dell'idea di coscienza e nell'uso del termine di *sinderesi* introdotto da Girolamo ci si trova davanti a quella che apparve allora una grande ricchezza di aspetti e complessità di messaggi. La parola entra nella Glossa ordinaria della Bibbia. Nella summa di Simone da Bisignano (1177-1179), che raccoglie commenti al *Decretum*, «*sinderesi*» significa parte superiore dell'anima, la ragione stessa.

Ma le cose cambiarono quando la nuova religione cristiana passò dalla fase di proselitismo e di conflitto col potere imperiale a quella del riconoscimento e della vittoria finale diventando la religione dell'impero. Agli inizi la coscienza era stata il deposito segreto in cui Dio parlava direttamente all'uomo, in un dialogo continuo con se stessi e con gli altri seguaci del messaggio di salvezza. Ma una volta conquistata la vittoria le cose cambiarono. Se ne ha una testimonianza nel dialogo che Agostino intesse col Signore in ogni pagina delle sue Confessioni. Qui la coscienza è interpellata e risponde provocando sofferenza. Per Agostino al di sopra del giudizio della propria coscienza e di quello della Chiesa c'è quello di Dio, l'unico veramente certo perché vede immediatamente la coscienza del peccatore e può conoscere direttamente il contenuto del cuore umano. Ma proprio qui si fa avanti un altro protagonista che ritroveremo: la legge naturale che Dio ha iscritto in ogni cuore umano secondo la Bibbia. Leggiamo l'apertura del capitolo del libro secondo sul furto infantile: «la tua legge, Signore, condanna chiaramente il furto, e così la legge scritta nei cuori degli uomini». Ed è grazie alla parola del Signore che lo guida che Agostino può esplorare e rintracciare il peccato che ha commesso e che il Signore gli ha perdonato. Le confessioni di S. Agostino appaiono in questo contesto come il grande modello destinato ad attraversare un percorso più che millenario. Agostino la sua confessione la fa a Dio cercando i peccati commessi nell'unico luogo dove sono rimasti, la coscienza illuminata da Dio. Ma la sua confessione è anche a se stesso e alla comunità dei cristiani. Questa varietà di facce e dimensioni dell'esame della coscienza doveva diventare una caratteristica del sacramento della confessione, uno degli aspetti più importanti della cultura cristiana che ha lasciato tracce profonde dietro di sé.

Come ha sottolineato Paolo Prodi nella sua opera *Una storia della giustizia* la primitiva Chiesa cristiana è quella che esercita una giurisdizione sul peccato distinta dalla giurisdizione politica sul reato e si occupa anche di dirimere le controversie tra i membri (Prodi 2000, cap. I: Giustizia degli uomini giustizia di Dio). Nasce da qui la costituzione da parte della Chiesa di una struttura alternativa rispetto a quella statale dove rimettere i peccati e dove affrontare i conflitti dottrinali, come la definizione del

confine tra l'interpretazione ortodossa e quella eretica. Il mandato di Gesù Cristo ai suoi apostoli era stato quello di battezzare e rimettere le colpe. La Chiesa creò l'istituzione per tale compito. Conferì ai membri dell'ordine sacro il potere divino di rimettere i peccati. Così, il fedele non fu più lasciato solo nel confronto con la voce della coscienza: nasce il primo e fondamentale tribunale che si occupa della coscienza, la confessione.

La coscienza interiore e l'ordine sociale si saldano con la confessione. Il loro legame è così importante e la coscienza è così delicata che la scelta del confessore ecclesiastico richiederà una estrema attenzione. Colui che si presenta come candidato a svolgere questa missione deve guadagnarsi il riconoscimento e superare accuse e contestazioni. E' un problema di ordine generale per la Chiesa: quando l'ordine ecclesiastico ascese ai vertici del potere e della ricchezza, il popolo cristiano cominciò a non credere nella validità dei sacramenti quando chi li amministrava non appariva un degno mediatore dei doni spirituali largiti da Dio attraverso la Chiesa. A lungo si discusse della validità dei sacramenti amministrati da un sacerdote impuro perché dedito al sesso o perché simoniaco. Ma intanto va tenuta presente questa funzione della confessione perché è a lei che viene affidato il compito di rispondere al bisogno di rasserenare l'inquieta coscienza e di risolvere la frattura tra chi aveva peccato e la Chiesa. In sede di diritto toccò al grande giurista Bartolo da Sassoferrato sostenere la tesi dell'esistenza di una aspirazione alla pena che spingerebbe chi delinquente a mettersi nelle mani della giustizia: «Qui delinquit amat poenam»¹.

Ma intanto si verificava una importante novità: il mondo sconosciuto e sconfinato della coscienza si venne offrendo fin dall'inizio all'esercizio del potere come un nuovo campo da disciplinare. La Chiesa come colei che possiede ed eroga coi sacramenti lo Spirito ha di fronte a sé il modello del Cristo che perdona le offese e garantisce al ladrone buono l'immediata ascesa al Paradiso. Ma la Chiesa non seguì quel modello: davanti alla minaccia della frammentazione tendenzialmente infinita in sette, vi pose un argine con la definizione delle verità in sedi come i concili, dove il potere dell'imperatore pagano rende immediatamente operativa la scomunica dell'eresia ariana. Quella verità di fede una volta definita apre la porta all'altro tribunale della coscienza: l'Inquisizione. Ma intanto la Chiesa usa lo strumento della confessione. Il campo del peccato è quello che le spetta, dato che quello del reato riguarda il potere politico. Qui accampa la sua giurisdizione sulla coscienza e ne pratica l'esplorazione e l'arredamento. Al papato erede dell'investitura evangelica di san Pietro appartiene il potere di «sciogliere» e di «legare» come rappresentante plenipotenziario di Dio in terra. E non solo in terra, perché nel disegno complessivo si inserisce l'invenzione del Purgatorio, una sede intermedia tra la terra e il cielo dove si immagina che l'anima che

¹ Cf. Cazzetta 2009, pp. 421-494.

muore perdonata dal confessore debba pagare il prezzo dei suoi debiti. Qui c'è spazio per mediazioni e intercessioni a cui la Chiesa concorre in vario modo ricavandone abbondante lucro e crescente potere di governare le menti con la paura dell'aldilà.

Una trasformazione così profonda non poteva passare senza resistenze e fratture. Per governare e mantenere unita la comunità ecclesiale bisogna ricorrere all'uso della coercizione. Se non c'è obbedienza non ci può essere chiesa. Perciò si apre una tensione continua fra la chiesa come collettività unita dall'erogazione di doni spirituali che cancellano i peccati e guidano alla salvezza, da un lato, e dall'altro gli errori, le eresie. Agostino di Ippona come vescovo non esitò a ricorrere all'esercizio della forza dello stato per costringere al pentimento e alla ritrattazione i seguaci di Donato che negavano valore ai sacramenti amministrati dai «lapsi» (rinnegati). E la Chiesa cristiana diventata la religione esclusiva dell'Impero romano procederà a definire l'ortodossia scomunicando gli eretici sulla base di dottrine scolpite su documenti ufficiali. Scompare la libertà di coscienza sostituita dal dovere di obbedienza alle definizioni delle autorità ecclesiastiche quali depositarie esclusive dell'ispirazione dello Spirito Santo. Così recita la formula delle definizioni delle dottrine, a partire da quella del messaggio degli apostoli alla comunità di Antiochia: «E' parso bene allo Spirito Santo e a noi» (Atti 15, 25-29). E la coscienza abbandona la sua delicatezza e il baluginare del suo lumicino per diventare un territorio vasto, aperto all'esplorazione e al governo di codici razionali in grado di dare a ogni peccato il suo peso specifico e di fissarne i risarcimenti dovuti. Intanto lo sviluppo della lotta contro le eresie determinò le origini quasi occasionali del processo inquisitorio. Il disegno si traduce in regole e istituzioni. Col concilio Lateranense IV si fissano frequenza e controllo della confessione, e si razionalizza col rito inquisitorio il processo all'eretico, con la sua forma scritta, sostituendolo alla «prova di Dio».

L'esame di coscienza assunse i caratteri di una interrogazione di se stessi guidata e mediata dal sapere teologico e morale di una intera struttura di ecclesiastici che avevano il potere di concedere l'assoluzione sacramentale. Le analisi di Michel Foucault hanno illuminato di luce radente questo lungo processo sottolineandone l'aspetto dell'organizzazione discorsiva delle pratiche della sessualità. Ma solo una considerazione complessiva della materia quale prese forma nei trattati di teologia morale per depositarsi nelle istruzioni latine ai confessori e in quelle in volgare — generalmente più semplici e brevi — destinate ai fedeli cristiani fa emergere la vastità dei campi dove spaziavano i rendiconti dei peccati individuali. Vi rientrano tutti gli aspetti dell'operare individuale, dalla famiglia agli affari, dagli affetti ai doveri di tipo privato e di tipo pubblico. Dalla teologia morale come scienza dei casi di coscienza in cui si erano specializzati gli ordini religiosi francescano e domenicano, doveva generarsi e distaccarsi la casuistica come analisi di situazioni concrete a cui dare risposta. Attraverso l'esame di concreti problemi di tipo morale — come il diritto di uccidere in guerra o per giustizia — o

di tipo economico — come il prestito a interesse — o medico, come l'aborto, fu tutta la morale evangelica della mitezza e del perdono riassunta in pochissimi precetti che dovette vedersi tradotta nel riconoscimento della liceità dell'uccidere, del far guerra, del trafficare e del guadagnare nel commercio e nell'attività bancaria.

Restando ancora sul terreno della cristianità medievale, fu nella pratica del governo di un popolo cristiano terrorizzato dalla minaccia di un Dio implacabile e dalle pene del Purgatorio che maturò il sistema bancario del pagamento in danaro per ottenere la cancellazione o l'alleggerimento delle pene purgatorie che l'assoluzione del confessore lasciava pendenti. Su questo terreno l'acquisto della lettera di indulgenza fu la soluzione resa necessaria dalla crisi del pagamento delle decime da parte del popolo cristiano, che erano state cedute alle monarchie europee in cambio dell'appoggio a un papato esposto alla minaccia di venire sostituito dai concili.

Ma proprio nel momento dell'affermazione di un potere nello stesso tempo sacrale e politico — quello del «sovrano pontefice» — si ha una svolta decisiva verso la demolizione di quella costruzione.

La novella di ser Ciappelletto che apre il Decameron del Boccaccio indica l'avvento di un'epoca in cui il rapporto tra penitente e confessore è diventato luogo di ogni genere di traffici. Confessando esattamente il contrario di ciò che aveva fatto ser Ciappelletto acquista fama di santo. Quello che ser Ciappelletto aveva ridicolizzato era il potere ecclesiastico di rimettere i peccati attraverso percorsi elaborati dalla teologia dei casuisti e per opera di giudici e tribunali di nomina papale.

L'uso di quel potere — sostenne Lutero nel suo appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* — aveva creato l'abominio dei «casi riservati» coi quali «senza ordine alcuno si intromettono nella giustizia di Dio e senza ragione confondono e opprimono le povere coscienze» (Lutero 1949, p. 168). Lo sapeva bene lui che aveva sofferto le pene dell'inferno prima di scoprire che la Scrittura conteneva l'annuncio dell'apostolo Paolo secondo cui «il giusto vivrà per fede».

1520: LIBERTÀ DI COSCIENZA

La svolta storica fu quella segnata dalla prima volta in cui la parola «Libertà» comparve nel titolo di un libro a stampa. L'atto pubblico di nascita dell'idea di libertà di coscienza si ebbe nell'autunno del 1520 con la stampa dello scritto su *La libertà del cristiano*.

Per Lutero la libertà del cristiano era la libertà dal peccato originale, cancellato dalla giustificazione cioè dalla cancellazione della colpa originaria conquistata dalla morte di Cristo sulla croce. Quella libertà esentava il cristiano dalla servitù delle opere e delle pratiche devote che cercando di conquistarsi la condizione del giusto non facevano in realtà che allontanarlo da Dio. Tutta l'elaborata economia morale della guida dei fedeli cresciuta enormemente nei secoli del tardo medioevo viene spazzata via e sostituita dalla immagine dell'anima che si dà a Cristo nel matrimonio

mistico portandogli in dote le sue miserie e le sue colpe e ricevendone in cambio per la legge del matrimonio tutto ciò che Cristo possiede. Quella proclamata da Lutero era in realtà una rivoluzione.

Il dato realmente rivoluzionario della libertà del cristiano rivendicato da Lutero era il suo carattere interiore, il fatto di essere libertà della coscienza: che non poteva essere impedita o limitata da nessun dato esteriore. Ma intanto dall'idea di libertà del cristiano si traevano conseguenze rivoluzionarie nei rapporti sociali e politici.

Davanti al moltiplicarsi di scelte diverse e al conflitto di convinzioni che dissolveva la tenuta stessa della compagine sociale e annullava la forza dello stato, suscitando reazioni durissime e accendendo roghi, non mancarono tentativi di trovare soluzioni capaci di rispettare la libertà di coscienza in un contesto di fraternità cristiana e di saldezza del vincolo di obbedienza all'autorità politica. Fu questo, ad esempio, il tentativo di costruire in Francia un regime di tolleranza. L'editto di Amboise del 1563 richiamò testualmente la «libertà delle coscienze» nell'autorizzare i protestanti a seguire i dettami della loro religione, in privato o anche pubblicamente in alcuni luoghi concessi. E la fine delle guerre di religione in Francia fu segnata dall'editto di Nantes del 1598 col quale si garantì agli ugonotti che non sarebbero più stati costretti a fare alcunché «contro la loro coscienza».

Le cose andarono diversamente sia nella vecchia cristianità romana sia nella nuova cristianità fondata a Ginevra da Giovanni Calvino.

A Roma il bisogno del potere della Chiesa di forzare le porte delle coscienze prevalse nella drammatica lotta contro la diffusione nascosta e serpeggiante delle dottrine della Riforma protestante. Quei cristiani notturni, che si nascondevano nelle tenebre per aderire alla verità, della luce evangelica, Giovanni Calvino li definì «nicodemiti». Fu allora, nel 1559, che il papa Paolo IV creatore del Tribunale del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, trasformò il confessore in ministro di un tribunale di foro esterno, quello dell'inquisizione, dove la comunicazione segreta delle eresie proprie o di altri prese la forma di una deposizione scritta e firmata davanti a un giudice di foro esterno. Questo estremo rimedio, creato per combattere la libertà religiosa, trasformò il foro della confessione in un foro esterno e violò i caratteri fondamentali che aveva avuto la coscienza per i cristiani.

Proprio lo spettro delle fiamme del rogo doveva alzarsi di nuovo non solo nei tribunali dell'inquisizione romana ma perfino in quello della capitale della libertà religiosa creata sulle basi della riflessione di Calvino.

IL CASO SERVETO

L'antitrinitario spagnolo Michele Serveto, imprigionato a Ginevra e condannato al rogo per la norma del codice teodosiano che equiparava l'eresia al reato di lesa maestà, il 27 ottobre del 1553 fu collocato sopra una catasta di legna coi suoi scritti legati

a una gamba e bruciato vivo il 27 ottobre 1553. L'eco fu fortissima fra tutti coloro che avevano visto nell'esistenza della Ginevra riformata l'apertura di un rifugio per i perseguitati dalla Chiesa. Il suo nome rimase il punto d'incontro tra le due chiese nella polemica che si accese intorno a quel rogo che rinnovava in terra di Riforma la più terribile manifestazione dell'intolleranza. Tanto il gesuita Roberto Bellarmino quanto il successore di Calvino Théodore de Bèze si trovarono d'accordo nel dichiarare quella «libertas christiana» rivendicata dall'eretico una licenza diabolica che portava alla rovina dei cristiani perché rendeva lecito tutto.

Théodore de Bèze definì la «libertas conscientiae» un «diabolicum dogma»². E con lui fu d'accordo il gesuita Roberto Bellarmino. Invece la contestazione più dura venne dall'umanista Sebastiano Castellione, con lo scritto *De haereticis an sint persequendi*. Come si poteva definire l'eresia secondo Castellione? Solo come l'opinione di chi non è d'accordo con noi: «Nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent avec nous en notre opinion». Proprio dal mondo degli ebrei spagnoli battezzati a forza doveva arrivare di lì a poco una applicazione più ampia di quel tipo di relativizzazione. La troviamo in una celebre pagina di Montaigne, l'essai *Les cannibales* (Essais, I, XXXI) dove si legge a commento del racconto di come avesse assistito a una esibizione di selvaggi brasiliani davanti al giovane sovrano francese Carlo IX e avesse ascoltato giudizi lucidissimi sull'ingiustizia che quei «barbari» avevano dato della società europea. Montaigne ne aveva ricavato una conclusione folgorante che doveva fissarsi da allora in poi al centro della cultura europea relativizzando per sempre ogni superbia etnocentrica: «Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage». Chi scriveva queste parole aveva idee molto chiare sulla libertà anche se era costretto a nascondere o meglio a velarne la forza.

Da questo momento la lotta per la libertà di coscienza vede in prima fila il radicalismo delle tendenze puritane che nell'Inghilterra del tardo '500 e del primo '600 sostennero le proteste contro gli arbitrii delle autorità. Furono i levellers inglesi a dichiarare che «la coscienza di ogni uomo deve curarsi di quel che essa può fare», negando in radice che si potesse «costringere con sanzioni [...] chicchessia in qualsivoglia questione concernente la fede, la religione o il culto di Dio [...] Nulla ha provocato tanti conflitti e tante tribolazioni in tutti i tempi quanto la persecuzione e le vessazioni in materia di coscienza per causa di religione»³. Roger Williams, emigrato in America nel 1630 per cercarvi quella libertà di coscienza che era negata in Inghilterra, fu un deciso combattente anche in Inghilterra per la causa della libertà religiosa. Fondamentale fu il suo libro su *La sanguinaria dottrina della persecuzione*

² «Iactabimusne libertatem conscientiae permittendam esse? Minime... Est enim hoc mere diabolicum dogma sinendum esse unumquemque ut si volet pereat» (Epistolae Theologicae, Ginevra, 1571, p. 21).

³ Riprendo la traduzione del manifesto dei Levellers da Viano, p. 115.

per causa di coscienza pubblicato a Londra nel 1644⁴. Qui osservò ironicamente la contraddizione tra l'impegno inglese nel tradurre la Bibbia e la violenza del potere per costringere a credere ciò che voleva la chiesa. E intanto, sull'altra sponda dell'Atlantico si dedicò a indirizzare i rapporti con le popolazioni dei nativi evitando l'impulso a convertirli e riconoscendo il loro diritto a restare fedeli alle loro convinzioni. Conosceva quei popoli. Nel viaggio per mare che lo riportò in Inghilterra nel 1643 scrisse un libro sulla lingua degli Indiani d'America. Le sue pagine sulla coscienza riprendono l'immagine antica della delicatezza e della sofferenza di questo organo, esposto all'aggressione e alla violenza, tutt'altro che invulnerabile dalla persecuzione. Il pensiero di Roger Williams e la sua appassionata difesa della libertà di coscienza segnarono in profondità la storia delle colonie inglesi. Il primo emendamento della costituzione americana ne fissò il principio fondamentale escludendo dai poteri del Congresso la possibilità di riconoscere ufficialmente una religione.

In seguito l'evoluzione storica ha fatto emergere un fondamentalismo cristiano sempre più forte nella cultura americana, tanto da mettere in pericolo la libertà di coscienza, come ha denunciato di recente Martha Nussbaum (Nussbaum 2009). Tuttavia l'opera di storico di Roland H. Bainton e il modello personale del suo rifiuto di portare le armi in guerra hanno mostrato come i frutti della lotta degli eretici del '500 per la libertà di coscienza conservino la loro forza. E intanto un mutamento importante è avvenuto all'interno stesso della Chiesa cattolica. E' in un documento ufficiale di una chiesa e non in una costituzione politica che in Italia si è affacciato per la prima volta il riconoscimento della libertà di coscienza: è stato nella costituzione del Concilio Vaticano secondo *Dignitatis Humanae* promulgato da papa Paolo VI nel 1965 che questo è avvenuto. Ma questo non vuol dire che la libertà di coscienza sia una realtà diffusa nel mondo contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA

- CAZZETTA, Giovanni, 2009. Qui delinquit amat poenam. Il nemico e la coscienza dell'ordine in età moderna. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. T. I, (38), p. 421-494.
- Dizionario Storico dell'Inquisizione. Curato e diretto da John TEDESCHI, e Vincenzo LAVENIA, sulla base di un progetto di Adriano PROSPERI. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.
- LUTERO, Martin, 1949. *Scritti politici*. A cura di G. Panzieri Saija, UTET. Turim: UTET.
- NUSSBAUM, Martha, 2009. *Liberty of Conscience*. In *Defense of America's Tradition of religious Equality*. Nova Iorque: Basic Books.
- PRODI, Paolo Prodi, 2000. *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bolonha: Il Mulino.
- PROSPERI, Adriano, 2010. *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale.
- VIANO, Carlo Augusto, 2013. *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*. Turim: Bollati Boringhieri.

⁴ Ora in trad. it.: ROGER, Williams, 2017. *La sanguinaria dottrina della persecuzione per causa di coscienza*. A cura di Massimo Rubboli. Chieti Scalo: Edizioni GBU.

ANTIJUDAÍSMO E ANTISSEMITISMO, EM PORTUGAL, NO ANTIGO REGIME E NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

JOÃO PAULO AVELÃS NUNES*

Resumo: Segundo as leituras historiográficas maioritárias, em Portugal (Brasil-Colônia incluído) adotaram-se, na Idade Média e, sobretudo, no Antigo Regime, posturas de discriminação e de violência de massas contra indivíduos praticantes da religião judaica. Tratar-se-ia do predomínio e, depois, da hegemonia do antijudaísmo, vetor ideológico que se tornou nuclear e que teria mantido uma natureza sobretudo teológica. O Édito de 5 de Dezembro de 1496 e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição simbolizam a violência continuamente realizada contra os cristãos novos — «por definição judaizantes» — nos séculos XVI a XVIII.

Por sua vez, na Época Contemporânea, embora Portugal e o Brasil tivessem recusado a implementação continuada de medidas político-administrativas ou de práticas sociais atentatórias dos direitos de cidadania — passiva ou passiva/ativa — dos indivíduos de origem judaica, ambos os países geraram concepções, propostas e/ou atuações de matriz quer antijudaica quer antissemítica. De acordo com as citadas leituras historiográficas, as segundas posturas seriam de natureza essencialmente cientista (darwinista social e eugénica), ou seja, procurariam reforçar a validade de uma determinada perspectiva ideológica — populista, nacionalista e xenófoba — através do prestígio da filosofia, da certeza da ciência e da indiscutibilidade da tecnologia de base científica.

Uma vez que discordo, de algum modo, das referidas leituras, procuro explicitar uma hipótese de análise parcialmente alternativa. Pelo menos desde o início da Época Moderna, a discriminação e a violência sistêmicas de que foram alvo, em Portugal, os cristãos novos decorreu do facto de os mesmos serem ex-judeus ou descendentes de judeus (antisemitismo) mas, também, da possibilidade de alguns dos indivíduos em causa judaizarem (antijudaísmo), do facto de alguns deles se dedicarem a atividades e/ou de defenderem pontos de vista que punham em causa — consciente ou inconscientemente — os equilíbrios sociais globais então vigentes (conservadorismo ou tradicionalismo).

Palavras-chave: Judeus; Cristãos-Novos; Marranos; Antijudaísmo; Antissemitismo; Senso comum; Ideologia; Historiografia.

Abstract: According to the majority of historiographical readings, in Portugal (including Brazil-Colony), attitudes of discrimination and mass violence against individuals practicing the Jewish religion were adopted in the Middle Ages and, above all, in the Ancien Régime. This was the predominance and then the hegemony of anti-Judaism, an ideological vector that became nuclear and which would have remained mainly theological in nature. The Edict of 5 December 1496 and the Tribunal of the Holy Office of the Inquisition symbolize the violence that was continuously carried out against the New Christians — «by definition Judaizers» — in the 16th to 18th centuries.

In turn, in the Contemporary Period, although Portugal and Brazil refused to continuously implement political-administrative measures or social practices that undermined the citizenship rights — passive or passive/active — of individuals of Jewish origin, both countries generated concepts, proposals and/or

* Professor Associado da Secção de História do Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (UC/FL/DHEEAA/SH) e Investigador Integrado do Grupo 1 – História, Memória, Políticas Públicas da Universidade de Coimbra (G1/CEIS20/UC). Email: jpavelas@fl.uc.pt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0419-9179>.

actions that were either anti-Jewish or anti-Semitic in nature. According to the aforementioned historiographical readings, the latter positions were essentially scientific in nature (social Darwinist and eugenic), in other words, they sought to reinforce the validity of a certain ideological perspective — populist, nationalist and xenophobic — through the prestige of philosophy, the certainty of science and the indisputability of scientifically-based technology.

Since I disagree to some extent with these readings, I will try to explain a partially alternative analysis hypothesis. At least since the beginning of the Modern Period, the systemic discrimination and violence suffered by New Christians in Portugal stemmed from the fact that they were former Jews or descendants of Jews (antisemitism), but also from the possibility of some of the individuals in question becoming Jewish (anti-Judaism), the fact that some of them engaged in activities and/or defended points of view that questioned — consciously or unconsciously — the global social balances in force at the time (conservatism or traditionalism).

Keywords: *Jews; New Christians; Marranos; Anti-Judaism; Antisemitism; Common sense; Ideology; Historiography.*

INTRODUÇÃO

Na qualidade de historiador português que trabalha a Época Contemporânea (incluindo Tempo Presente), considere que a minha participação numa obra coordenada e, no essencial, elaborada por historiadores especializados em Época Moderna deveria focar-se na análise das possibilidades decorrentes do reforço do diálogo entre historiadores modernistas e contemporaneístas. Uma das problemáticas nas quais esse acréscimo de colaboração pode dar resultados mais relevantes é, precisamente, a da reconstituição e análise, contextualização e comparação dos fenómenos sociais globais do antijudaísmo e do antissemitismo perante judeus e cristãos-novos, criptojudeus e/ou marranos nas Épocas Medieval, Moderna e Contemporânea.

Salientaria alguns dos argumentos que podem fundamentar a hipótese antes explicitada. Em primeiro lugar advogaria que, talvez, as realidades enquadráveis pelos conceitos de antijudaísmo e de antissemitismo não sejam alternativas, podendo coexistir, com pesos relativos diferentes, quer em sociedades medievais e modernas quer em sociedades contemporâneas. Chamo, depois, a atenção para que muitas das categorias teóricas utilizadas para analisar as diversas vertentes do antijudaísmo e do antissemitismo — por exemplo, as de estatuto jurídico mais ou menos privilegiado e de redes de dependências pessoais, de cidadania no âmbito de um Estado-Nação; de ortodoxia, laicismo e integrismo religioso — mantêm a respetiva operatividade quando aplicadas a sociedades medievais, modernas e contemporâneas.

Destaco, também, o facto de, apesar de todas as transformações, se observar alguma continuidade entre representações negativas dos e violência relativamente aos judeus — por parte de segmentos de sociedades civis, Igrejas e organizações de «ação confessional», aparelhos de Estado e sistemas políticos — nas Épocas Medieval, Moderna e Contemporânea (mesmo depois do Holocausto). Realço, finalmente,

a importância de um debate conjunto acerca do modo como historiadores medievistas, modernistas e contemporaneístas deverão encarar a reconstituição e a análise teoricamente estruturada e objetivante *versus* a descrição e a valoração sobretudo ideológica, a caracterização complexa *versus* a caracterização redutora, os riscos de naturalização da discriminação e da violência ou, em sentido inverso, de anacronismo.

Complementarmente, interessaria compreender melhor se e como Portugal teria passado de uma situação de antijudaísmo — ou de antijudaísmo/antisemitismo — sistémico na Época Moderna para uma quase ausência de antisemitismo (ou para manifestações de antijudaísmo/antisemitismo moderado) na Época Contemporânea. Dada a respetiva relevância para a temática em apreço, tentar-se-ia, ainda, revisitar o percurso intelectual — enquanto indivíduo, profissional (teólogo e historiador, filólogo e filósofo) e cidadão — de Joaquim Mendes dos Remédios no último quartel do século XIX e nas três primeiras décadas do século XX¹.

PERSPETIVA DOMINANTE

Será eventualmente correto afirmar que, para a maior parte dos historiadores nacionais e de outros países, Portugal (ou Portugal e os territórios não autónomos que foi tutelando) conheceu manifestações de antijudaísmo na Idade Média, antijudaísmo sistémico na Época Moderna, manifestações esporádicas de antisemitismo e de antijudaísmo na Época Contemporânea. O filossemitismo predominante desde 1820 — ou, mesmo, desde a segunda metade de setecentos — teria contribuído para que, ao longo dos séculos XIX a XXI, no nosso país quase não tivessem existido, quer ideários e organizações antisemitas, quer práticas antisemitas por parte de entidades da sociedade civil, do sistema político e do aparelho de Estado.

No que concerne aos historiadores de outros países, o balanço em causa sobre o antijudaísmo e o antisemitismo entre nós na Época Contemporânea terá sido potenciado pela comparação com os elevados níveis de violência contra judeus (verbal e física, organizacional ou institucional) verificada em muitos Estados europeus no último quartel de oitocentos e na primeira metade de Novecentos. Quanto aos historiadores lusos, será talvez de acrescentar um segundo fator de reforço. Continua a ser limitado o nível de aprofundamento da investigação acerca do modo como, no Portugal contemporâneo, se lidou — individualidades, organizações da sociedade civil, estruturas do aparelho de Estado, governantes —, quer com o arquétipo de judeu passado e presente/futuro, quer com indivíduos concretos de origem judaica (cidadãos portugueses judeus, criptojudeus ou marranos; exilados, refugiados e imigrantes).

¹ Cf., nomeadamente, Avni 1996; Franco 1999; Martins 2006; Mea 2021; Milgram 2020; Mucznik 2021; Nunes 2014; Sen 2007; Wilke 2009.

A presença daquele filossemitismo nas mundividências de elites portuguesas ter-se-ia verificado durante a Monarquia Constitucional (1820-1910) e na Primeira República (1910-1926), na Ditadura Militar (1926-1933) e durante o Estado Novo (1933-1974), no pós-25 de Abril de 1974. Decorreria o mesmo, por um lado, da condenação do ódio relativamente aos judeus e da violência exercida sobre os mesmos; por outro lado, da proclamação das suas supostas qualidades específicas como indivíduos e enquanto povo (nomeadamente, as acrescidas capacidades de criação de riqueza através da estruturação de atividades económicas de tipo capitalista; as maiores competências de produção e de aplicação de conhecimento por intermédio da filosofia e da ciência, da arte e da tecnologia).

Resultaria, igualmente, esse filossemitismo do estabelecimento de uma relação de causa e efeito nuclear entre as ideologias e os comportamentos antijudaicos hegemónicos durante o Antigo Regime — fundados numa receção intolerante do catolicismo e hostis à liberdade individual porque promotora de progresso cultural e social, económico e político — e tanto os níveis de atraso social global com que Portugal teria chegado ao início do século XIX como a perda de posições relativas na competição com outras potências ocidentais. O estável vínculo geoestratégico prioritário de Lisboa com Londres e, depois, com Washington, garantiriam um reforço geoestratégico externo à citada tendência filossemita endógena.

Lembro que, à luz desta perspectiva, dadas as características de Portugal nos períodos medieval e moderno, ao longo desses períodos teria havido, apenas, antijudaísmo, isto é, condenação, discriminação e/ou perseguição dos judeus que não aceitassem abandonar o judaísmo e assumir o catolicismo, apresentado quer como única religião verdadeira quer enquanto fator de unidade, estabilidade e harmonia em torno do monarca e do papa. Por sua vez, na Época Contemporânea, face à influência crescente de sistemas filosóficos, das ciências e das tecnologias, dos cientismos, o antisemitismo teria, no essencial, substituído o antijudaísmo (relegado para o âmbito periférico e residual de culturas populares rurais e urbanas). Os judeus seriam, afinal, indivíduos inapelavelmente integrantes de uma «raça» ou povo com características negativas e perigosas.

De acordo com a narrativa do antijudaísmo luso na Idade Média e na Época Moderna, a maioria dos judeus não só recusaria converter-se ao catolicismo e adotar os hábitos culturais em geral das localidades ou regiões onde se estabeleciam, como odiaria o catolicismo e os católicos. Em resultado do predomínio dessa mundividência, muitos judeus e cristãos-novos atentariam contra símbolos e contra a mensagem do catolicismo, colaborariam com potentados rivais e com exércitos invasores (muçulmanos, castelhanos ou espanhóis), poriam em causa a harmonia da sociedade católica praticando a usura, exerceriam violência sexual sobre mulheres católicas, concretizariam cerimónias malignas que implicavam o assassinato ritual de crianças católicas, envenenariam águas para consumo e disseminariam doenças.

Segundo os cultores do antissemitismo, sistema ideológico global de cariz cientista também produzido e divulgado em Portugal na Época Contemporânea, enquanto supostos membros de uma «raça» ou povo, ao mesmo tempo «asiáticos» (inferiores) e extremamente eficazes (superiores), por definição os judeus por um lado negar-se-iam a aceitar o catolicismo e a tornar-se verdadeiramente cidadãos dos Estados que os acolhiam; por outro lado, tentariam impor o domínio da Nação judaica a nível mundial. Para alcançarem esse propósito, sendo minoritários em todos os países, os judeus teriam passado a intervir sob uma liderança secreta comum e a tentar controlar sectores estratégicos em cada país. De forma a gerarem o caos e a desmantelarem a ordem existente, advogariam, simultânea e contraditoriamente, o judaísmo ortodoxo e o laicismo ou o ateísmo face a outras religiões, o capitalismo e o coletivismo, regimes políticos liberais ou pós-liberais (demoliberais, democráticos) e ditaduras socialistas, o confessionalismo judaico e o racionalismo individualista².

NOVA PERSPETIVA

Fruto quer de uma primeira vaga de aprofundamento do esforço de investigação sobre o relacionamento do Portugal contemporâneo com a multifacetada problemática dos judeus e do antissemitismo quer da concretização de alguns momentos de «diálogo interdisciplinar» entre historiadores contemporaneístas e modernistas, nos últimos anos tem sido explicitada uma proposta de leitura parcialmente divergente da abordagem hegemónica antes sumariada. Não questiona a mesma o predomínio do antijudaísmo nos períodos medieval e moderno, a prevalência do antissemitismo na contemporaneidade; a relativamente baixa intensidade das modalidades de discriminação de e de violência contra judeus verificadas entre nós — por parte da sociedade civil e do Estado — nos séculos XIX a XXI.

Propõe-se, no entanto, que, pelo menos na Época Moderna, a atitude relativamente aos judeus, aos cristãos-novos e aos criptojudeus era já também marcada por mitemas que mais tarde farão parte dos fundamentos cientistas (pseudocientíficos) do antissemitismo. Os corpos dos judeus — membros de uma Nação ou de um povo, depois integrantes de uma «raça» ou com um determinado património genético comum — acarretariam, quase sempre e inapelavelmente, ideias e comportamentos erróneos. Daí a suposta necessidade permanente, mesmo depois da conversão forçada ou da expulsão dos judeus, dos «critérios de limpeza de sangue», da segregação, fiscalização e repressão dos cristãos-novos.

Em obra publicada no ano de 1928, Joaquim Mendes dos Remédios chama precisamente a atenção para esta dualidade ao citar um documento emanado do

² Cf., entre outros, Ferreira 2022; Mea 1997; Paiva 2004; Paiva e Marcocci 2013; Pimentel 1999; Pimentel 2008; Pimentel 2013; Reis 2019; Tavares 1979; Tavares 1982-1984; Tavares 1987; Tavim 2020.

Conselho Geral do Santo Officio deste Reino e Senhorios de Portugal no dia 2 de Dezembro de 1600:

Portugal tem estado limpo das heresias e erros de fé, que tanto afligem nestes tempos a Igreja Católica. Longe de consentir que nele vivam os sequazes de Moisés, antes é necessário impedir que continuem a viver e a dilatar-se [...]. Trata-se de uma enfermidade antiga e portanto insensível aos remédios e à cura. São renitentes e contumazes. Máos, tornam-se piores com o Talmud e os seus Talmudistas. Daí um ódio entranhável à nossa Santa Fé Católica [...].

O mal não é superficial, mas interior e profundo. Para tal chaga importa o cautério salvador [...]. Todos os cristãos-novos são comumente tidos e reputados por apartados da fé; as suas crenças, como os seus usos e costumes afastam-nos bem nitidamente dos cristãos-velhos tornando-os por isso com razão odiados e aborrecidos. Às vezes conseguem iludir e ocultar-se, mas tanto que, seja onde fôr, se pratique a denúncia, a visitação ou outro qualquer modo jurídico, logo surge como uma lepra não um ou outro, mas todos. Todos sam leprosos! [...]. Não estivessem eles culpados e não fugiriam, como se vê que fogem muitos, para países estrangeiros, onde se acirram no seu judaísmo, voltando cá para mais explorarem e enriquecerem. O que procuram sempre e através de todos os artifícios é viverem na sombra, sob a capa de fingimento³.

Aventa-se, ainda, que na Época Contemporânea, mesmo entre os arautos lusos do antissemitismo, continuaram presentes os traços fundamentais da mundividência antijudaica herdada dos séculos anteriores. Cada judeu, qualquer que fosse a respetiva postura religiosa, seria corresponsável pela recusa em aceitar o cristianismo em geral e o catolicismo em particular; seria propenso à prática de crimes de profanação de símbolos católicos, de traição ao Estado português, de perturbação da atividade económica, de violência sexual sobre mulheres católicas, de assassinato ritual de crianças católicas, de envenenamento de águas e de propagação de doenças.

Defende-se, igualmente, que, em Portugal, desde o início do século XIX, mau grado a ausência de fenómenos nucleares de antissemitismo radical ou de antissemitismo genocidário no Estado e/ou na sociedade civil, ocorreu a presença continuada de um antissemitismo e de um antijudaísmo moderados. Mesmo na segunda metade da década de 1930 e na primeira metade dos anos quarenta essas conceções e essas práticas invocaram tanto ou mais o passado (Idade Média e Idade Moderna) do que o presente, remeteram mais para arquétipos abstratos do que para indivíduos concretos (judeus, criptojudeus ou marranos; cidadãos lusos, exilados, refugiados ou imigrantes).

³ Cf. Remédios 1928, pp. 72-73.

Concordando com os investigadores que têm assumido a propositura desta leitura parcialmente alternativa, diria que, quando utilizamos os conceitos de antijudaísmo e de antissemitismo, de Idade Moderna e de Época Contemporânea, mais do que face a diferenças absolutas, estamos perante diferenças parciais. Numa sociedade muito segmentada e hierarquizada, fundada sobretudo a partir da teologia e da filosofia (períodos medieval e moderno), o antijudaísmo é central e o antissemitismo periférico. À medida que se assiste a uma maior integração sociopolítica — nos âmbitos nacional e do conjunto do Ocidente — e que as ciências/as tecnologias de base científica passam a desempenhar o essencial das funções de legitimação (período contemporâneo), o antissemitismo torna-se predominante e o antijudaísmo complementar.

Sem pretensões de exaustividade e postulando, mesmo, a necessidade de reanálise de muitas das vertentes da realidade portuguesa contemporânea, prestando mais atenção à presença ou à ausência de antissemitismo e de antijudaísmo — bem como de filossemismo e de sionismo —, elenco exemplos de situações daquela natureza ocorridas entre nós desde o início do século XIX. Refiro acusações de colaboração com os invasores e violência contra marranos nos anos de 1807 a 1813; entre 1820 e 1834, denúncias de uma suposta ligação de causa e efeito entre judeus (estrangeiros e portugueses), organizações maçónicas e imposição do liberalismo; a partir de 1834, nomeadamente nos Açores, apelos à expulsão de imigrantes oriundos de territórios mediterrânicos ocidentais sob a acusação de práticas comerciais ilegítimas, inerentes à identidade judaica dos mesmos.

Durante os períodos da Regeneração e do Ultimato, de consolidação e de crise da Monarquia Constitucional (regime liberal conservador e regime demoliberal com vetores de autoritarismo), evoco as referências antissemitas presentes tanto na produção intelectual conservadora e tradicionalista — o judeu como estrangeiro empenhado na dominação de Portugal através do desmantelamento da Monarquia Católica, Corporativa e Imperial — como em parcelas das mundividências socialista e republicana (o judeu como capitalista arrogante, explorador e especulador). Saliento, ainda, os muitos posicionamentos antissemitas explicitados em publicações periódicas lusas, em nome próprio ou citando e apoiando autores franceses, durante os anos de permanência do *Affaire Dreyfus*.

Já na Primeira República e na Ditadura Militar — regime demoliberal com vectores de autoritarismo e ditadura autoritária de direita —, destaco as acusações de que os judeus (estrangeiros e portugueses) e as organizações maçónicas seriam os responsáveis pela implantação da Primeira República; o processo de radicalização da Causa Monárquica — antes, desde 1834, vinculada ao liberalismo conservador e ao demoliberalismo com vetores de autoritarismo —, incluindo a crescente difusão de concepções antissemitas; a presença de vertentes de antissemitismo e de antijudaísmo

nos ideários, quer do Integralismo Lusitano, quer da corrente dos católicos monárquicos mais ou menos influenciados pela *Action Française*.

Saliento, também, a não concretização de um esforço continuado de ligação aos núcleos da Rediáspora Sefardita, diferentemente do que aconteceu em Espanha antes e depois da introdução do horizonte da *Hispanidad*; a contestação antisemita à hipótese de instalação negociada em Angola de refugiados de origem judaica asquenazita, quando era frequente a presença nos territórios não autónomos tutelados por Portugal de empresas britânicas, francesas ou belgas com poderes majestáticos; a não conclusão do processo de atribuição de direitos parcelares de cidadania portuguesa a indivíduos de origem judaica sefardita residentes em territórios mediterrânicos orientais; a publicação entre nós de obras relevantes do antisemitismo internacional, bem como a divulgação de textos da historiografia lusa com pendor antisemita moderado e, mesmo, radical.

Por sua vez, ao longo do Estado Novo (regime tendencialmente totalitário) evoco, quer os traços de antijudaísmo e de antisemitismo moderados patentes na predominante Democracia Cristã Conservadora, quer o antisemitismo moderado da Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e do Movimento Nacional-Sindicalista; o antisemitismo moderado preventiva mas continuamente afirmado, de modo oficioso, tanto pela produção científica em antropologia física e em historiografia (história, arqueologia e história da arte), como pelo ensino da História e divulgação da historiografia; as reações antijudaicas e antisemitas à Obra do Resgate, simbolizada pelo capitão Artur de Barros Basto e pela Comunidade Israelita do Porto.

Na segunda metade da década de 1930 e na primeira metade da década de 1940, chamo a atenção para as posturas antisemitas concretizadas, por parte de segmentos do Governo/do aparelho de Estado e da Organização Corporativa, face a imigrantes/refugiados ou exilados de origem judaica; para as decisões de cariz antisemita assumidas, antes de mais pelo chefe da ditadura, relativamente a indivíduos de origem judaica sefardita a residir em territórios controlados pelo Terceiro Reich nacional-socialista; a limitada relevância atribuída pelo salazarismo à condenação do Holocausto, tanto de junho de 1941 a maio de 1945 como no imediato pós-Segunda Guerra Mundial; a recusa do regime em estabelecer relações diplomáticas com o Estado de Israel (de 1948 a 1974)⁴.

PORTUGAL E OS JUDEUS NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

Enquanto parcela de geometria variável do nosso Estado-Nação ao longo da Época Contemporânea, o que poderíamos eventualmente designar por Comunidade Judaica

⁴ Cf., nomeadamente, E. Benbassa, dir., 1996; A. Green e Sullam, eds., 2021; J. Martins, 2004; E. Mucznik et al., coord., 2009; J.P.A. Nunes, 2020; M. Phayer, 2000; D. Vital, 2009; B. Wasserstein, 2012.

Portuguesa e o respetivo contexto de enquadramento deverão ser caracterizados a partir de quatro vetores nucleares. Elenco o muito reduzido número — em termos absolutos e relativos — e a diversidade de percursos dos indivíduos de origem judaica em causa (cidadãos lusos, exilados, refugiados ou imigrantes; judeus, criptojudeus ou marranos; sefarditas ou asquenazitas); o elevado grau de integração do segmento mais identificável dos mesmos em camadas médias ou superiores da estrutura social lusa; a limitada capacidade de atração de imigrantes até à adesão de Portugal à CEE/UE; a dependência de Lisboa face a grandes potências com regimes demoliberais ou democráticos e posturas tendencialmente não antissemitas ou, mesmo, filossemitas (Londres, Washington e Bruxelas).

Complementarmente, pelo menos desde meados do século XIX, tanto as elites como as classes médias e, em menor grau embora, as classes populares têm consciência de que a limitada dimensão da Comunidade Judaica lusa na Época Contemporânea resulta da estratégia de extrema e continuada violência contra «os judeus e os cristãos-novos» concretizada em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Amplo foi, também, o acesso à proposta interpretativa segundo a qual os mais desenvolvidos e poderosos países europeus mantiveram ou viabilizaram a reconstituição precoce de comunidades judaicas; de acordo com a qual a presença das referidas comunidades judaicas não acarretou dificuldades significativas para as predominantes vivências religiosas cristãs.

Mesmo a imagem dos refugiados de origem judaica chegados ao nosso país durante a Segunda Guerra Mundial beneficiou quer da crónica postura lusa de respeito perante cidadãos de países da Europa Central e do Norte, quer do facto de aqueles indivíduos terem sido apoiados por organizações estrangeiras (viabilizando a aquisição de bens e serviços sem competição por empregos ou por apoios sociais portugueses). Tendo em conta, apenas, os condicionalismos que acabei de explicitar, faria todo o sentido aceitar como válida a leitura da realidade segundo a qual, na Época Contemporânea, Portugal teria desconhecido, por um lado, mundividências ou ideologias com traços de antissemitismo ou de antijudaísmo que fossem além da cópia pontual, artificial e pouco mobilizadora de exemplos alheios; por outro lado, *praxis* político-institucionais e sociais antissemitas.

No entanto, uma vez que, sem contraditar o balanço global estabelecido — desde o século XIX Portugal não gerou comportamentos antissemitas ou antijudaicos radicais de escala significativa —, tem afinal sido possível identificar a presença entre nós, ao longo da Época Contemporânea, de cada vez mais indícios de antissemitismo e de antijudaísmo moderado, como poderemos enquadrar historiograficamente estes novos dados empíricos? Refiro, em primeiro lugar, a longa duração de tópicos informais e avulso de antijudaísmo herdados do Antigo Regime por culturas populares rurais e urbanas. Para muitos portugueses, o judeu abstrato seria, assim, por definição, estrangeiro e diferente, dissimulado e anticatólico, avarento e rico.

Enuncio, em segundo lugar, a hipótese nos termos da qual, desde o início da Época Contemporânea, em Portugal como nos outros países ocidentais (de cultura matricialmente cristã, crescentemente liberal e capitalista), tanto a influência fundadora do nacionalismo e da xenofobia, do darwinismo social e do racismo como a presença transversal de tensões modernizadoras, conservadoras e tradicionalistas, acarretaram sempre a presença, em maior ou em menor escala, do antissemitismo, do antijudaísmo e do filossemitismo. O peso relativo de ideários endógenos e exógenos; a importância do antissemitismo e do antijudaísmo; o pendor moderado, radical ou genocidário dos mesmos em cada realidade social global variou de acordo com as características do tempo e do lugar, dos contextos envolventes, das escolhas feitas pelas elites — indivíduos e organizações ou instituições — existentes.

Chamo a atenção para a nuclearidade dos nacionalismos (dos respetivos mecanismos de produção e divulgação ou inculcação) nos processos de consolidação ou de criação de Estados-Nação; para o inerente fomento de concepções xenófobas face aos «outros», povos estrangeiros e minorias internas que supostamente recusam aceitar a integração e a assimilação. Destaco, igualmente, a natureza endémica do racismo nas comunidades humanas, as quais têm amplificado, atenuado ou anulado as concepções e as práticas em causa; a centralidade do darwinismo social — espaço ideológico multiforme de cariz cientista, baseado na absolutização de características e na separação/hierarquização de indivíduos e de grupos de seres humanos — numa Época Contemporânea marcada pelo predomínio do Paradigma Moderno e das ciências/das tecnologias de base científica⁵.

Quanto a vertentes da realidade social global portuguesa que, na Época Contemporânea, talvez devessem ser reapreciadas prestando mais atenção à problemática do antijudaísmo, do antissemitismo e do filossemitismo, elenco apenas alguns exemplos⁶. Começaria pela forma como, de 1820 ao fim da década de 1830, diferentes individualidades, organizações e instituições lidaram, quer com o fim do antijudaísmo e do antissemitismo de Estado, quer com a implantação de pequenos núcleos de indivíduos e de famílias estrangeiros de origem judaica sefardita; pelas reações tanto das elites (locais/regionais e nacionais) como das populações das localidades nas quais, ao longo do século XIX, se fixaram ou assumiram identidade judaica indivíduos e famílias com outras nacionalidades ou cidadãos portugueses.

⁵ Cf., entre outros, Afonso 1995; Canelo 1996; Chalante 2011; Figueiredo 2020; Franco 2002; Franco 2004; Franco 2006; Garcia 1993; Janeiro 1998; Loff 2004; Louçã 2000; Louçã 2007; Madeira 2000; Madeira 2013; Marchi 2007; Martins 2010; Mea 1997; Mea 2018; Milgram 2010; Milgram e Senkmann, eds., 2020; Mühlen 2012; Nunes 2019; Parnes 2002; Pereira 2001; Piedade 2012; Pita 1995; São Bento 2014; Schaefer 2014; Tavares 2001.

⁶ Cf., por exemplo, Ameal 1940; Azevedo 1921; Lima 1940; Machado e Nunes 1928; Malta 1965; Mattoso 1939a; Mattoso 1939b; Pamplona 1944; Pereira 1928; Pimenta 1934; Pimpão 1928; Queirós 2002a; Queirós 2002b; Saa 1925; Sardinha 1915; Sardinha 1927; Sequeira 1923; Tarso 1928.

Durante as outras décadas do século XIX e até ao fim do processo de institucionalização do Estado Novo, acrescentaria as mundividências, as práticas e os modos de relacionamento de cidadãos portugueses e de outros países — residentes e migrantes, imigrantes ou exilados e refugiados — que se autocaracterizavam como judeus, criptojudeus e marranos. Consideraria, ainda, as posturas face à Rediáspora Sefardita assumidas por individualidades, organizações e instituições; os discursos sobre «os judeus» (passados e presentes, portugueses e estrangeiros — não esquecendo a Obra do Resgate) produzidos e disseminados a partir de abordagens judaicas religiosas, filossemitas e sionistas, antissemitas e antijudaicas.

A partir do fim da Segunda Guerra Mundial, observaria, igualmente, as reações portuguesas à menos condicionada divulgação de informação, por um lado, sobre violência de massas contra cidadãos de origem judaica e acerca do Holocausto; por outro lado, relativamente a processos judiciais nos quais esses mesmos fenómenos foram considerados. Advogaria, finalmente, a relevância de uma mais aprofundada reconstituição e análise — contextualizada e comparatista — do nosso relacionamento quer com o processo de criação do Estado de Israel, quer com a evolução posterior daquele país e da Rediáspora Sefardita (incluindo *dossiers* atuais como a possibilidade de aquisição de nacionalidade portuguesa e o figurino adotado para a criação do Museu Judaico de Lisboa).

Tendo em conta a complexidade e a importância do respetivo percurso intelectual, institucional e político, referiria, a terminar, o interesse em estudar melhor as abordagens de Joaquim Mendes dos Remédios (1867-1932) enquanto estudioso da relação de Portugal com os judeus, com os cristãos-novos e com os judeus/criptojudeus/marranos⁷. Docente da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, teria assumido inicialmente uma postura antijudaica e antissemita, enquadrada por um catolicismo conservador e monárquico. Já docente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra — e também em diversas outras funções, como as de secretário das Bibliotecas da FLUC e da UC, de diretor da FLUC, de reitor da UC, de vogal do Conselho Superior de Instrução Pública, de ministro da Instrução Pública —, teria evoluído para uma leitura e para uma intervenção de cariz filossemita, acompanhadas pela recusa em participar na transformação da Ditadura Militar no Estado Novo.

MODERNISTAS E CONTEMPORANEÍSTAS: QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS E TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Penso que, nas últimas décadas, na historiografia em geral e, em particular, na investigação, na divulgação e na didática da História/no ensino da História, as problemáticas dos judeus, cristãos-novos, criptojudeus e marranos; do antijudaísmo, antissemismo

⁷ Cf. Remédios 1895; Remédios 1911; Remédios 1928.

e Holocausto, do filossemitismo e do sionismo, têm sido reconstituídas e analisadas partindo dos pressupostos alternativos dos paradigmas epistemológicos moderno, neomoderno e pós-moderno. Daí têm resultado abordagens diferentes (em termos teórico-metodológicos e deontológicos) e, conseqüentemente, propostas de interpretação e formas de receção social global divergentes.

Talvez seja, assim, relevante observar os pressupostos e as implicações de cada um desses conjuntos de leituras — bem como das narrativas sociais delas derivadas —, quer em termos genéricos quer autonomizando eventuais especificidades de temáticas associadas ao Antigo Regime ou à Época Contemporânea. Diria que os dois maiores riscos identificáveis são, por um lado, a subfundamentação teórica e o silenciamento ou desvalorização de modalidades de discriminação e de violência; por outro lado, a estruturação do discurso historiográfico sobretudo (ou, mesmo, exclusivamente) enquanto exercícios em grande parte anacrónicos de julgamento ético ou cívico de determinados valores e comportamentos⁸.

Consideraria, em primeiro lugar, que grande parte da produção historiográfica portuguesa das últimas décadas sobre antijudaísmo, antissemitismo e Tribunal do Santo Ofício da Inquisição no Antigo Regime adota as concepções do Paradigma Moderno, recorrendo, no entanto, com frequência, a documentação e a metodologias também utilizadas por correntes historiográficas associadas ao Paradigma Neomoderno. O essencial do discurso historiográfico produzido terá, assim, um pendor sobretudo de reconstituição e descrição da atuação dos perpetradores — indivíduos, organizações e instituições, sociedades — e da reação imediata das vítimas, acabando por gerar um efeito, indesejado embora, de naturalização das formas de discriminação e de violência em causa.

Fruto de um eventualmente menor correlacionamento com as preocupações da atualidade e da conseqüente precariedade das grelhas teóricas adotadas, ignoram-se ou desvalorizam-se, talvez, vertentes como as implicações para os cristãos-novos, no médio e no longo prazos, das referidas modalidades de discriminação e de violência; a reflexão e as estratégias das vítimas (efetivas e potenciais) face ao antijudaísmo, ao antissemitismo e ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição; as posturas — maioritárias e minoritárias, predominantes e emergentes ou subordinadas — adotadas por cristãos-velhos relativamente a estes fenómenos; a comparação com a amplitude e com as intensidades atingidas por outras formas de discriminação e de violência, bem como com o modo de funcionamento de outros tipos de tribunais coevos.

⁸ Cf., nomeadamente, Hespanha 1986; Nunes 2021; Pluckrose e Lindsay 2021; Roudinesco 2022; Traverso 2012; Vargas Llosa 2018; Vattimo 1987.

Evoco, a este propósito e meramente a título de exemplo, o estrato de uma obra de Kerry Whigham na qual o autor recorre à conceptualização antes proposta por Hannah Arendt:

In characterizing the various totalitarian regimes of her time, Hannah Arendt describes «terror» as «the form of government that comes into being when violence, having destroyed all power, does not abdicate but, on the contrary, remains in full control.» The supreme consequence of this perpetual reign of violence is the increased atomization of society, brought about mainly by what Arendt describes as «the ubiquity of the informer», or what could be characterized in more general terms as a belief that the enemy is everywhere. Similarly, when all opposition to resonant violence falls away, society atomizes, and the individual is forced to experience the shared affect of resonant violence alone. This is the terrifying paradox of resonant violence: it works through transmission between individuals exactly by making those individuals feel that they are not connected⁹.

Em sentido inverso, defenderia que muita outra produção historiográfica acerca de antijudaísmo, antissemitismo e Tribunal do Santo Ofício da Inquisição no Antigo Regime, sobretudo brasileira, resulta da aplicação dos pressupostos do Paradigma Pós-Moderno. Para além da reconstituição e descrição de formas de violência e de modalidades de resistência, grande parte destas narrativas consistiria na denúncia e na condenação, à luz de concepções e de comportamentos do presente, dos valores e das práticas discriminatórios e repressivos em causa; na identificação de correlações supostamente intrínsecas entre estas e outras formas de controlo e violência (dominação política, exploração económica, hierarquização social, racismo e xenofobia, colonialismo, patriarcalismo, integrismo religioso, etc.).

Uma vez que esta produção historiográfica assume as virtualidades cívicas, na atualidade, de uma abordagem explicitamente anacrónica e valorativa, dela decorrerá, eventualmente, um significativo défice no plano da análise explicativa — contextualizadora e comparativa — da problemática delimitada. Ignoram-se ou desvalorizam-se, talvez, vertentes como o peso do integrismo religioso, da xenofobia e/ou do racismo, de outros fatores na consolidação e reprodução de concepções e de posturas antijudaicas e antissemitas; as diferentes reações (de apoio, neutralidade e/ou contestação) de cristãos-velhos — indivíduos e famílias, organizações e instituições — às modalidades de discriminação e de violência em apreço.

A partir de perspectivas historiográficas integrantes do Paradigma Neomoderno, tem-se, por sua vez, tentado identificar ou estruturar categorias teóricas que permitam,

⁹ Cf. Whigham 2022, p. 37.

ao mesmo tempo (nos âmbitos da produção, divulgação e aplicação de conhecimento historiográfico), atribuir prioridade às problemáticas mais relevantes da atualidade sem ignorar as especificidades de sociedades em muitos aspetos diferentes das nossas (de outros tempos e/ou espaços). Visa-se considerar as perspetivas e as práticas que foram dominantes sem omitir as conceções e as atuações minoritárias, o que reduz o efeito de naturalização ou de aparente inevitabilidade das manifestações de antijudaísmo e de antissemitismo anteriores à Segunda Guerra Mundial e ao Holocausto ou à criação do Estado de Israel.

Justifica-se, no entanto, aprofundar o diálogo, quer entre historiadores modernistas e contemporaneístas — a documentação e os conceitos, as metodologias e as reconstituições/análises respetivos —, quer entre historiadores e outros especialistas no estudo do antijudaísmo e do antissemitismo. Interessaria, provavelmente, estabelecer canais de comunicação mais intensos e deontologicamente regulados entre esses mesmos investigadores e os indivíduos, as organizações/instituições e as comunidades portadores de memória ou de pós-memória das discriminações e das violências, das rendições e das eliminações, das resistências e das superações em causa.

CONCLUSÃO

Procurei, neste capítulo, argumentar em favor das virtualidades que resultam, para o reforço do grau de objetivação da historiografia que reconstitui e analisa os judeus, o antijudaísmo e o antissemitismo, da ampliação da colaboração entre historiadores modernistas e contemporaneístas. Se a inter e a transdisciplinaridade (cruzando, consciente e regulamentamente, senso comum e ideologias, humanidades e artes, ciências e tecnologias de base científica) são cada vez mais defendidas, a reprodução das barreiras que quase separam historiadores que estudam as mesmas problemáticas em cronologias diferentes é cada vez menos aceitável.

Tentei, ainda, intervir no debate acerca da aplicabilidade do conceito de antissemitismo à Idade Moderna e da categoria teórica de antijudaísmo à Época Contemporânea. Penso que muita da documentação hoje utilizada e que varia da bibliografia, entretanto divulgada apontam no sentido da confirmação da operatividade dessa hipótese. Não deixa de ser significativo que, logo no início do segundo quartel do século XX, Joaquim Mendes dos Remédios — filólogo e ex-teólogo, docente/governante da Universidade de Coimbra e apoiante da Ditadura Militar — tenha assumido a explicitação da referida possibilidade.

Visei, finalmente, contribuir para a crítica à leitura até agora predominante acerca de uma suposta ausência em Portugal, de 1820 aos nossos dias (na sociedade civil, no aparelho de Estado e no sistema político), de mundividências, discursos e atuações antissemitas. As exceções resumir-se-iam a narrativas desgarradas — de um antissemitismo mais ou menos radical —, sem impacto social, geradas por intelectuais

temporariamente mais influenciados por realidades estrangeiras (nomeadamente, de França e do Brasil).

Para além de invocar documentação e bibliografia que parecem indicar que, mesmo ao longo da Época Contemporânea, Portugal tem vivido fenómenos de anti-judaísmo e de antissemitismo, propus a noção de antissemitismo moderado — em alternativa a antissemitismo radical e a antissemitismo genocidário — como conceito mais adequado à análise da realidade lusa. A referida categoria teórica aplicar-se-ia, ainda, pelo menos, tanto a outros países da Europa do Sul e da América Latina, como a parte dos sectores antissemitas de países anglo-saxónicos.

DOCUMENTAÇÃO

AMEAL, João, 1940. *História de Portugal*. Porto: Livraria Tavares Martins.

AZEVEDO, João Lúcio de, 1921. *História dos christãos novos portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

LIMA, Joaquim Alberto Pires de, 1940. *Mouros, judeus e negros na história de Portugal*. Porto: Livraria Civilização.

MACHADO, Fernando Falcão, e Júlio Catarino NUNES, 1928. *História de Portugal. Súmula das lições magistrais de História de Portugal (1.º Ano) pelo Ex.º Professor Senhor Doutor Manuel Gonçalves Cerejeira, no ano lectivo de 1927/1928 na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*. Coimbra: Tipografia da Gráfica Conimbricense.

MALTA, Dulce, 1965. *Um século de pintura e de escultura portuguesas (1800-1900)*. Lisboa: MNAC.

MATTOSO, António G., 1939a. *Compêndio de História Universal (Aprovado, oficialmente, como livro único para os 4.º e 5.º Anos dos Liceus)*. Lisboa: Sá da Costa Editora.

MATTOSO, António G., 1939b. *Compêndio de História de Portugal (Aprovado, oficialmente, como livro único para o 6.º Ano dos Liceus)*. Lisboa: Sá da Costa Editora.

PAMPLONA, Fernando, 1944. *Rumos da arte portuguesa*. Porto: Portucalense Editora.

PEREIRA, António Serras, 1928. *Portugal na história da civilização*. Lisboa: Edição de José Fernandes Júnior.

PIMENTA, Alfredo, 1934. *Elementos de história de Portugal*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.

PIMPÃO, Mário Júlio da Costa, 1928. *Portugal na história da civilização*, por António Serras Pereira. *Estudos*. Julho-agosto, VII(75/76), 248-255.

QUEIRÓS, Eça de, 2002a. A perseguição dos judeus. Ed. Elsa MINÉ, e Neuma CAVALCANTE. Lisboa: IN-CM, pp. 105-113. Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa, IV (da *Gazeta de Notícias*).

QUEIRÓS, Eça de, 2002b. Lord Beaconsfield. Ed. Elsa MINÉ, e Neuma CAVALCANTE. Lisboa: IN-CM, pp. 137-154. Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa, IV (da *Gazeta de Notícias*).

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos, 1928. *Os judeus em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos, 1911. *Os judeus portugueses em Amsterdam*. Coimbra: F. França Amado, Editor.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos, 1895. *Os judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado, Editor, vol. 1.

SAA, Mário, 1925. *A invasão dos judeus*, Lisboa, Libanio da Silva.

SARDINHA, António, 1927. *Durante a fogueira. Páginas de guerra*. Lisboa: Livraria Universal de Armando J. Tavares.

SARDINHA, António, 1915. *O valor da raça*. Lisboa: Almeida, Miranda & Sousa, Editores.

- SEQUEIRA, Francisco Pereira de, e José de Lemos PEIXOTO, 1923. *Os planos da autocracia judaica: Protocolos dos Sábios de Sião*. Porto: Livraria Portuguesa.
- TARSO, Paulo de [António da Silva Pena PERALTA], 1928. *Crimes da franco-maçonaria judaica*. Guarda: Empresa Veritas.

BIBLIOGRAFIA

- AFONSO, Rui, 1995. *Um homem bom*. Aristides Sousa Mendes, o «Wallenberg português». Lisboa: Editorial Caminho.
- AVNI, Haim, 1996. L'Espagne, le Portugal et les juifs sépharades au XX^e siècle. Proposition pour une étude comparée. Em: Esther BENBASSA, dir. *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*. Paris: Éditions Publisud, pp. 309-333.
- BENBASSA, Esther, dir., 1996. *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*. Paris: Éditions Publisud.
- CANELO, David Augusto, 1996. *O resgate dos «Marranos» portugueses*. Belmonte: [s.n.].
- CHALANTE, Susana, 2011. O discurso do Estado salazarista perante o «indesejável» (1933-1939). *Análise Social*. (198), 41-63.
- FERREIRA, Lúcia Alexandra da Silveira Coelho, 2022. *Desjudaizar as Beiras. A Inquisição nos Bispados de Viseu e da Guarda*. Porto. Policopiado.
- FIGUEIREDO, Ana Gabriela da Silva, 2020. The Portuguese Marranos Committee. A contribution to a unknown history. Em: José Alberto R. Silva TAVIM et al., org. *As diásporas dos judeus e cristãos-novos de origem ibérica entre o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico*. Estudos. Lisboa: CH, pp. 285-305.
- FRANCO, Manuela, 2006. O melindre do problema sionista. *Relações Portugal-Israel (1947-1977)*. *Relações Internacionais*. Setembro, (11), 61-77.
- FRANCO, Manuela, 2004. Diversão balcânica: os israelitas portugueses de Salónica. *Análise Social*. Primavera, (170), 119-147.
- FRANCO, Manuela, 2002. Uma influência portuguesa no Levante? A diplomacia ao serviço da propaganda do prestígio da República. *Política Internacional*. Outono/Inverno, 187-206.
- FRANCO, Manuela, 1999. Judeus em Portugal. Em: Maria Filomena MÓNICA, e António BARRETO, coord. *Dicionário de História de Portugal. Suplemento*. Porto: Livraria Figueirinhas, vol. 8, pp. 314-324.
- GARCIA, Maria Antonieta, 1993. *Os judeus de Belmonte. Os caminhos da memória*. Lisboa: UNL.
- GREEN, Abigail, e Simon Levis SULLAM, eds., 2021. *Jews, liberalism, anti-Semitism. A global history*. Londres: Palgrave Macmillan.
- HESPANHA, António Manuel, 1986. História e sistema: interrogações à historiografia pós-moderna. *Ler História*. (9), 65-84.
- JANEIRO, Helena Pinto, 1998. *Salazar e Pétain. Relações luso-francesas durante a II Guerra Mundial (1940-44)*. Lisboa: Edições Cosmos.
- LOFF, Manuel, 2004. *As duas ditaduras ibéricas na nova ordem eurofascista*. Florença, vol. 3. Policopiado.
- LOUÇÃ, António, 2000. *Hitler e Salazar: comércio em tempos de guerra (1940-1944)*. Lisboa: Terramar.
- LOUÇÃ, António, e Isabel PACCAUD, 2007. *O segredo da Rua d'O Século*. Lisboa: Fim de Século.
- MADEIRA, Lina Maria Gonçalves Alves, 2013. *O mecanismo de (des)promoções do MNE. O caso paradigmático de Aristides de Sousa Mendes*. Coimbra. 2 vols. Policopiado.
- MADEIRA, Lina Maria Gonçalves Alves, 2000. *Alberto da Veiga Simões. Esboço de uma biografia política*. Coimbra. Policopiado.
- MARCHI, Riccardo, 2007. *As direitas radicais em Portugal durante o Estado Novo (1945-1974)*. Lisboa. Policopiado.

- MARQUES, Daniel Cravino, 2010. *Portugal e Israel: o Estado Novo face à criação do Estado de Israel (1946-1953)*. Porto: Policopiado.
- MARTINS, Jorge, 2010. *A República e os judeus*. Lisboa: Nova Vega.
- MARTINS, Jorge, 2006. *Portugal e os judeus*. Lisboa: Editorial Vega. 3 vols.
- MARTINS, Jorge, 2004. O moderno anti-semitismo em Portugal. *Varia Escrita*. (11), 291-336.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo, 2021. *O Porto judaico*. Porto: Evo Luna Edições.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo, coord., 2018. *Amílcar Paulo: o delfim do Capitão Barros Basto. Colectânea da sua obra*. Porto: CIP.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo, 1997. *A Inquisição de Coimbra no século XVI*. Porto: FEAA.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo, e Inácio STEINHARDT, 1997. *Ben-Rosh. Biografia do Capitão Barros Basto, o «apóstolo dos marranos»*. Porto: Edições Afrontamento.
- MILGRAM, Avraham, 2020. Crypto-jews, sephardim, ashkenazim, and refugees from Nazi Europe in early twentieth-century Portugal: together and apart. *Contemporary Jewry*. 40(4), 607-626.
- MILGRAM, Avraham, 2010. *Portugal, Salazar e os judeus*. Lisboa: Gradiva.
- MILGRAM, Avraham, e Leonardo SENKMANN, eds., 2020. *Cultura, ideología y fascismo. Sociedad civil iberoamericana y Holocausto*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- MUCZNIK, Esther, 2021. *Judeus portugueses. Uma história de luz e sombra*. Lisboa: Manuscrito.
- MUCZNIK, Esther, et al., coord., 2009. *Dicionário do judaísmo português*. Lisboa: Editorial Presença.
- MÜHLEN, Patrick von zur, 2012. *Caminho de fuga Espanha-Portugal. A emigração alemã e o êxodo para fora da Europa de 1933 a 1945*. Coimbra: IUC.
- NUNES, João Paulo Avelãs, 2021. Historiografia e tecnologias derivadas: relevância social, epistemologia e deontologia. Em: Irene Maria VAQUINHAS, et al, coords. *História, empresas, arqueologia industrial e museologia*. Coimbra: IUC, pp. 343-366.
- NUNES, João Paulo Avelãs, 2020. Antijudaísmo e antissemitismo moderado, em Portugal, nas décadas de 1930 e 1940. Em: Leonardo SENKMANN, e Avraham MILGRAM, eds. *Cultura, ideología y fascismo. Sociedad civil iberoamericana y Holocausto*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, pp. 305-342.
- NUNES, João Paulo Avelãs, 2019. A memória histórica como instrumento de controlo durante o Estado Novo português: o exemplo do antissemitismo. Em: Maria Luíza Tucci CARNEIRO, e Maria Elizabeth Brêa MONTEIRO, org. *O controle dos corpos e das mentes. Estratégias de dominação dos regimes fascistas e autoritários*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; São Paulo: LEER/USP, pp. 87-113.
- NUNES, João Paulo Avelãs, 2014. Darwinismo social e anti-semitismo: o caso português. *CEM – Cultura, Espaço & Memória*. (5), 117-132.
- PAIVA, José Pedro, 2004. As entradas da Inquisição, na Vila de Melo, no século XVII: pânico, integração/segregação, crenças e desagregação social. *Revista de História das Ideias*. 25, 169-208.
- PAIVA, José Pedro, e Giuseppe MARCOCCI, 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- PARNES, Livia, 2002. *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*. Paris. 2 vols. Policopiado.
- PEREIRA, Ana Leonor, 2001. *Darwin em Portugal: filosofia, história, engenharia social (1865-1914)*. Coimbra: Livraria Almedina.
- PHAYER, Michael, 2000. *The Catholic Church and the Holocauste (1930-1965)*. Bloomington: Indiana University Press.
- PIEDADE, Filipe Agostinho Pinto da Costa Galvinas, 2012. *A caminho do Estado Novo e do Terceiro Reich: a «lição de Hitler» e a «lição de Salazar» na imprensa portuguesa (1930-1933)*. Porto. Policopiado.
- PIMENTEL, Irene Flunser, 2008. *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial*. 3.^a edição. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- PIMENTEL, Irene Flunser, 1999. O anti-semitismo português na primeira metade do século XX: marginal e importado. *História*. Junho, 3.^a série, (15), 42-53.

- PIMENTEL, Irene Flunser, e Cláudia NINHOS, 2013. *Salazar, Portugal e o Holocausto*. Lisboa: Temas e Debates.
- PITA, Gabriel de Jesus, 1995. *A Igreja Católica perante o nacionalismo português do Estado Novo. A revista Lumen (1937-1945)*. Lisboa. 2 vols. Policopiado.
- PLUCKROSE, Helen, e James LINDSAY, 2021. *Teorias cónicas*. Lisboa: Guerra & Paz, Editores.
- REIS, Maria de Fátima, e Paulo Mendes PINTO, coord., 2019. *Identidade e memória sefardita: história e actualidade. Terra(s) de Sefarad 2017. Encontros de Culturas Judaico-Sefarditas*. Bragança: CMB; Ideias Emergentes.
- ROUDINESCO, Elisabeth, 2022. *O eu soberano. Ensaio sobre as derives identitárias*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SÃO BENTO, Ricardo Filipe Almeida, 2014. *Em busca de um lar para os judeus: a hipótese de Angola*. Coimbra. Policopiado.
- SCHAEFER, Ansgar, 2014. *Portugal e os refugiados judeus provenientes do território alemão*. Coimbra: IUC.
- SEN, Amartya, 2007. *Identidade e violência*. Lisboa: Edições Tinta-da-China.
- TAVARES, Maria de Fátima Pinto Amorim Nozes, 2001. *Ha-Lapid (O Facho)*. Porto: Policopiado.
- TAVARES, Maria José Ferro, 1987. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisboa: Editorial Presença.
- TAVARES, Maria José Ferro, 1982-1984. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: INIC. 2 vols.
- TAVARES, Maria José Ferro, 1979. *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Guimarães & C.^a.
- TAVIM, José Alberto R. Silva, et al., org., 2020. *As diásporas dos judeus e cristãos-novos de origem ibérica entre o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico. Estudos*. Lisboa: CH.
- TRAVERSO, Enzo, 2012. *O passado, modos de usar*. Lisboa: Edições Unipop.
- VARGAS LLOSA, Mário, 2018. *O apelo da tribo*. Lisboa: Quetzal.
- VATTIMO, Gianni, 1987. *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença.
- VITAL, David, 2009. *A people apart. The jews in Europe (1789-1939)*. Oxford: OUP.
- WASSERSTEIN, Bernard, 2012. *On the eve. The jews of Europe before the Second World War*. Londres: Profile Books.
- WHIGHAM, Kerry, 2022. *Resonant violence. Affect, memory, and activism in post-genocide societies*. Londres: Rutgers University Press.
- WILKE, Carsten L., 2009. *História dos judeus portugueses*. Lisboa: Edições 70.

A MEANINGFUL SILENCE: THE ESCAPE OF MARRANOS FROM THE IBERIAN PENINSULA TO BAYONNE (16TH-18TH CENTURIES), AS REFLECTED IN THE ARCHIVES OF BAYONNE

NIMROD GAATONE*

Abstract: *The arrival of Marranos from the Iberian Peninsula to the Southwest of France between the 16th and the 18th centuries has fascinated many scholars during the past two hundred years; but the evidence was incomplete. In the 19th century, essays published by local community members lacked precise references. During the last century, scholars relied particularly on the copious archives of the Iberian inquisitions, or on French government documents archived in Paris and Bordeaux. However, Bayonne's local archives were as good as ignored. Were these archives silent? What were the reasons for such silence? What can be learned from the primary sources in Bayonne about the arrival of the Iberian Marranos in that city? These questions are discussed in this paper.*

Keywords: Archives; Marranos; Jews; Bayonne.

Resumo: *A chegada dos marranos da Península Ibérica ao sudoeste da França entre os séculos XVI e XVIII fascinou muitos estudiosos nos últimos duzentos anos. Contudo, as provas estavam incompletas. No século XIX, os ensaios publicados por membros da comunidade local careciam de referências precisas. Durante o século passado, os estudiosos confiaram particularmente nos copiosos arquivos das inquisições ibéricas ou em documentos do governo francês arquivados em Paris e Bordeaux. No entanto, os arquivos locais de Bayonne foram praticamente ignorados. Esses arquivos eram silenciosos? Quais seriam os motivos de tanto silêncio? O que se pode aprender das fontes primárias de Bayonne sobre a chegada dos marranos ibéricos naquela cidade? Estas são as questões discutidas neste artigo.*

Palavras-chave: Arquivos; Marranos; Judeus; Bayonne.

INTRODUCTION

On Friday, November 19, 1723, a case was heard in the court of the Admiralty in Bayonne, in southwestern France. Pierre Hirigoyen, captain of the ship *L'Angelique* and a resident of the coastal town of Biarritz, charged Fernando and Gabriel Garcia and Francisco Pacheco, residents of the quarter of Saint-Esprit, near the town of Bayonne (ADPA. *Pôle Bayonne*, B 8788, fls. 137, 140, 144).

According to the indictment, the three defendants had hired the captain to transport and feed 17 passengers from Portugal to Bayonne in exchange for 38 gold

* Nimrod Gaatone is a «Marie Skłodowska-Curie Actions-Cofund» Postdoctoral Fellow at the Université libre de Bruxelles, and a researcher at the Goldstein-Goren Diaspora Research Center at Tel-Aviv University. Email: nimgaatone@gmail.com; nimgaatone@tauex.tau.ac.il. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4732-8762>.

coins. However, part of the money was paid to the captain only after he threatened to dock in Spain and turn the passengers in to the Inquisition. At this point it is important to note that in the 17th and 18th centuries, the quarter of Saint-Esprit near Bayonne was a center for Marranos who had fled to France from the Iberian Peninsula, fearing persecution by the Spanish and Portuguese Inquisitions¹. Francisco Pacheco, one of the three defendants, served from 1700-1701 and again from 1706-1707 as one of the leaders of the Marrano community in Bayonne, which eventually became an official Jewish community (Nahon 1981, pp. 60, 62, 133).

This certificate provides rare evidence of the Marranos' journeys from the Iberian Peninsula to France that has been found to date in the Bayonne archives. Despite its proximity to the Spanish border, there is almost no record of these journeys in the city archives.

In this article, I discuss the silence of the local archives on this subject, asking why this is the case. In addition, I point out some of the sources from which one can learn about the routes the Marranos took from the Iberian Peninsula to the «lands of freedom» in western Europe.

THE MARRANOS AND THE ARCHIVES OF BAYONNE

In 1550, following negotiations with Iberian Marranos who settled in France, Henry II, King of France, granted a letters patent to «Portuguese merchants, new Christians», allowing them to settle throughout the Kingdom of France (Nahon 1981, pp. 21-26; Nahon 2003, pp. 39-53; Léon 1893, pp. 16-18). The letters patent allowed Portuguese merchants to bring their families and property with them, settle wherever they wished, engage in trade, and bequeath their property to their descendants instead of to the king's coffers, as was the law for foreigners settling in France. At the same time, they could be expelled from France on the condition that they were given notice, so that they could prepare and take their belongings. Copies of the letters patent are archived in the French National Archives, in the French National Library in Paris, and the archives of the Gironde district in Bordeaux (Nahon 1981, p. 21)². This letters patent was renewed successively by every King of France who came to power, sometimes with significant amendments, until 1791, when the French Constituent National Assembly decided to grant emancipation and equal civil rights to all Jews in France (Nahon 1981, pp. 26-48).

Following the publication of the first letters patent, so-called «Portuguese» Marranos from the Iberian Peninsula began to pour into France. After crossing the border into France, one of their first stops was the city of Bayonne. Most of the

¹ The scholarship on the Marrano and later Jewish community in Saint-Esprit is rich. See, among others, Nahon 1992, pp. 336-364; Szajkowski 1958, pp. 83-105; Zink 1994, pp. 639-669.

² These letters were also published several times, by different publishers. See Nahon 1981, p. 22.

surviving Bayonne City Council records date from the second half of the 17th century. Prior to that time, only document summaries were preserved. These were edited by archivists in the 19th or 20th century. The rest was lost over the years, including the many documents that were consumed in a large fire that occurred in the archives in the late 19th century.

Rabbi Ernest Ginsburger, who served in Bayonne in the 1930s and carefully researched the history of the community³, found documents from the early 16th century in the archives describing nomads who reached the city gates, and he believed some were possibly Marranos. For example, he referred to the presence of «Egyptians» in the city (Ginsburger 2018, pp. 134-135)⁴. As a religious man, the Rabbi hypothesized that perhaps they were Marranos, based on the assumption that the city inhabitants linked the departure of the Marranos from the Iberian Peninsula to the biblical Exodus from Egypt. In fact, the word «Egyptians» is also used in French as a synonym for Roma (gypsies) (Rey 2019, p. 1194).

Only after the publication of the letters patent in 1550 do we find in the records of the City Council direct references to the arrival of Portuguese merchants to the city. A document published by Rabbi Ginsburger describes the city council's decision of August 23, 1585, to expel the following: Merchants from Bordeaux, Portuguese, and merchants of the «religion that pretends to be reformist» (Ginsburger 2018, pp. 136-137). The decision refers to foreigners and Protestants and is meant to «defend the city against the troubles of the time such as war, plague, and religious conflict» — a hint of the ongoing religious wars between Catholics and Protestants. Envoys on behalf of the council sought the approval of the governor, but he did not give them an immediate answer, and later came to the council meeting and rejected the request. He informed the council members of his refusal to intervene in the religious conflicts and reminded them of the rights given to the Portuguese (Ginsburger 2018, pp. 136-137). From then on, the aldermen of Bayonne, who were mainly wealthy merchants, began their attempts to expel their commercial rivals, especially the Portuguese, from the city and its surroundings. When they were unable to do so, they tried to limit the presence and the commercial activities of the Portuguese inside the city. These attempts lasted almost 200 years until close to the French Revolution⁵.

At the same time, we see the beginning of a parallel phenomenon in which the municipality of Bayonne would cooperate with the Marranos when it was in its interests to do so. Thus, on August 11, 1586, due to the fear of the plague, the city council decided to hire the services of Vente Rodrigues, a Portuguese doctor «without

³ On Rabbi Ginsburger, see Blumenkrantz 1976, pp. 35-36.

⁴ Ginsburger cited the local author, Henry Léon (Léon 1893, p. 26).

⁵ On the ongoing controversies between the municipality of Bayonne and the local Jews, see Léon 1893, pp. 4-110 and *passim*.

wages» (free of charge), who vowed to perform his job faithfully (Ginsburger 2018, p. 137). However, there are no further details regarding his duties or activities.

In general, there are no references in the archives to the Portuguese as a group or collective, living in a specific place, until the 17th century. According to a report by the King's representative in the area, kept in the National Archives in Paris, the local authorities estimated that in 1622 approximately 800-1000 families were living along the Atlantic coast of southwestern France (Zink 1994, p. 642). The most famous event of this period took place in 1619, in the coastal city of Saint-Jean-de-Luz where there were relatively many Marrano immigrants. The incident occurred at a local church when a Marrano named Catherine de Fernandes spat the communion bread out of her mouth during Mass and hid it under her seat. The enraged city residents grabbed the poor woman, took her to a nearby square and held a public «trial», claiming she was a witch. Then they set her on fire. After this event, the locals demanded that the Portuguese leave the city immediately⁶. The local authorities tried to protect the Portuguese, suggesting waiting several days before expelling them. However, they gave in to mass pressure, and the Portuguese fled within 48 hours, mainly to Biarritz, then a small fishing town that could not absorb everyone (Wilke 2006, pp. 127-141). Following this incident, some of the Portuguese made their way to Saint-Esprit, a poor quarter outside the walls of Bayonne, which was not subjected to the authority of the municipality of Bayonne but ruled by local priests. These poor priests were happy to collect rent and therefore ignored the customs of the new tenants, especially regarding their adherence to the laws of Christianity.

After settling in Saint-Esprit, the Marranos formed a collective. The records of Bayonne's city council mainly consist of complaints made by the local aldermen about the religious behavior of the Portuguese, the economic threat they posed to the city's residents and the ongoing demands for their expulsion. In some cases, the king of France agreed to expel the Portuguese, but no expulsion was ever carried out (Nahon 1981, pp. 3-7, 9-12; Ginsburger 2018, pp. 161-164). In fact, the French royal authorities made every effort to protect the Portuguese, so that they could practice their commerce, as stipulated in the Letters Patent, and contribute to the region's economy. In addition, documents from a later period, especially from the beginning of the 18th century, indicate that heavy taxes were imposed on the Portuguese. They had to pay a long list of government, military, and church authorities (Nahon 1981, pp. 85-103; Nahon 1969, p. 134). However, Anne Zink asserted that the Jews were not surtaxed in comparison to the local non-Jewish population (Zink 2000, pp. 234-236).

⁶ The incident was reported both in a letter archived in Bayonne, and by a spy of the Spanish Inquisition, who operated among the Marranos in France, to his superiors in Spain. The report of the spy was published by Carsten Wilke. Wilke 2006, pp. 127-141. The letter is cited by Henry Léon (Léon 1893, p. 26).

The municipality's harassment of the Portuguese and its complaints about their customs would continue into the 18th century, to which would be added restrictive laws, such as a ban on living, sleeping, and eating in the city, and various economic bans, which hampered their employment opportunities (ADPA. *Pôle Bayonne*, GG 229, fls. 7, 17, 21 and *Pôle Bayonne*, FF 532, fls. 103-105). There is also documentation of trials conducted against the Portuguese who were caught trying to outwit the authorities by opening businesses or living in the city⁷.

Only from the mid-18th century do we find a few isolated documents that confirm the immigration of Marranos to France. Some of these documents are kept in the archives of the Landes district, in the town of Mont-de-Marsan, not far from Bayonne, since at one time in the 18th century, Saint Esprit was associated with the district whose center was there.

For example, in 1776, 44-year-old Moise Nunes Paiva, a native of Alpedrinha, Portugal, was registered in the local population census, and stated that he had emigrated to France to enjoy the rights granted by king Louis XV to the Portuguese in 1723 (ADL. IV B 374). This version of the letters patent, as distinct from the original letters patent of 1550 and those that followed, stated that the king of France officially recognized the Portuguese as Jews (Nahon 1981, pp. 35-39). Of course, to enjoy these rights, the Marranos and their descendants had to pay the king a considerable sum of money of more than 100,000 pounds («livres»).

In other documents, Marranos who emigrated from Portugal complained that older Marrano immigrants took advantage of them because they did not speak French. Such a case appears in a police complaint from 1781 by Abraham Israel Suarez Fripié against Josue Gommès Fallot. Fripié claimed that Fallot had defrauded him of funds because he did not speak French (ADL. IV B 431). In another case, described in a will kept in the local archives in Bayonne, the physician David de Fonseca Chaconne complained that a family member took advantage of his ignorance of the language to sue him several times in court and milk him for money (ADPA. 3E4672 testament of 7 Jan. 1760)⁸.

In conclusion, although these documents teach us a great deal about the beginnings of the Marrano community in Bayonne, its development, and its complex relationship with the local population, and with the government, military and church authorities in the region and country, we learn almost nothing about the Marranos' journey from the Iberian Peninsula to France, or about their hardships on their way. We do not know where they crossed the border, whether they received any assistance, whether they were required to pay people along the way to look the other way, or any other details.

⁷ There are numerous trials against Portuguese Jews in Bayonne during the 18th century. One example is the case of George Cardoze who owned a building in the city but when the municipality officers discovered that he was a Portuguese, they forced him to sell it. ADPA. *Pôle Bayonne*, GG 229, fls. 9-15.

⁸ The document was published by Gérard Nahon (Nahon 1981, pp. 456-460).

WHY ARE THE ARCHIVES IN BAYONNE SILENT?

There are probably three main reasons for the silence of the archives in Bayonne. The first is the natural loss of many documents over the years. Also, the registers of the Jewish community during the 18th century, which might have provided documentation about the past, disappeared (Ginsburger 2018, p. 129).

Another significant reason for the silence of the archives stems from the French authorities themselves, who wished to keep silent regarding the circumstances of the arrival of the Marranos. Evidence of this silence can be gleaned from the second letters patent given to the Marranos in November 1574 (Nahon 1981, p. 31). The letters patent not only renewed the original letter from 1550 but added an explicit prohibition against interrogating the new immigrants about their way of life or anything else. Abraham Furtado, a prominent Jewish figure in France during the French Revolution and the Napoleonic era, said explicitly: «The prohibition against interrogating the lives of the Portuguese shows us clearly that they were known as Jews. The authorities did not want to provide the people with new reasons to oppose them since the people were not ready to understand the full meaning of this investigation» (Moyse, ed., [s.d.], p. 26). Indeed, during the *ancien régime*, all the authorities, from the king's provincial representatives through to the senior noble in the region, the duke of Gramont, to the king's court in Paris, almost always tried to protect the Marrano population and silence any criticism against them.

The third reason relates to the Marrano's cautiousness. The strict enforcement of caution around their neighbors, and especially towards the authorities, characterized the conduct of the Marranos from the beginning of their mass exodus from the Iberian Peninsula in the middle of the 16th century until the French Revolution. For many years, they outwardly upheld the appearance of Christian life, such as the use of Christian names and churchyard burials. They maintained good relations with the priests, including paying them for their children's education long after the children had begun studying within the Jewish community, paying them for the education of their Christian domestics, and offering them gifts for Christian holidays⁹. The priests usually cooperated with them. The most prominent example appears in a document, kept in Bayonne's local archives, according to which, the head of the priests at Saint Esprit served in 1654 as a «straw man» for the Marranos and purchased land for them where the first Jewish cemetery in Bayonne was established in the second half of the 17th century (Ginsburger 2018, pp. 261-263). The underground behavior designed to preserve their false identity was integral to the Marranos way of life. This accounts for their absence from official documents, especially in the first period of

⁹ On the payments to the priests, see Nahon 1992, pp. 336-364; Ginsburger 2018, pp. 203, 261-263, 286-293; Bordes 1957, pp. 202-203.

their immigration from the Iberian Peninsula in the 16th and 17th centuries. If they did appear, their presence did not stand out.

ADDITIONAL ARCHIVES AND OTHER SOURCES

In the last part of this discussion, I deal with several sources that shed light on how the Marranos fled to France. This evidence can be found mainly in the archives of the Spanish Inquisition. In this context, it is essential to mention the research of David Graizbord on the establishment of the Marrano communities in France and their eventual return to Judaism (Graizbord 2006, pp. 147-180; Graizbord 2004, chapter 3), and Jonathan Israel's description of the importance of the Marrano communities in France in the 17th century, for the trade between the Sephardic Diaspora and Hispanic world (Israel 2002, chapter 7).

According to evidence from the Inquisition archives, we learn that some of the Marranos crossed the border through mountain passes in the Pyrenees. They left behind well-established businesses, and from time to time, they would return to the Iberian Peninsula for trade purposes. In a study published by Carsten Wilke in 2015, based on documents found in the Inquisition's archives, he recounted the story of Marrano tobacco traders who, in the late 17th century, traveled back and forth between Spain and France to manage their tobacco businesses (Wilke 2015, pp. 46-70). According to Wilke's study, the Spanish Inquisition was aware of what was happening in Spain's north-western border, but often did not intervene for economic reasons, and Marranos from Bayonne ran tobacco stalls in Madrid, moving regularly between the two cities. The community leaders in Bayonne tried to prevent this phenomenon and sometimes even punished these merchants (Graizbord 2004, pp. 71-76). In one case, according to the documentation of Cecil Roth, a merchant was punished to grow a beard for weeks, after traveling to the Iberian Peninsula under Christian identity (Roth 1932, pp. 163-164).

Further evidence of the route of the Marranos from the Iberian Peninsula to Western Europe, and sometimes also to the European colonies in America, we find in the cemeteries and lists of charitable societies of Amsterdam. Israel Salvator Revah identified gravestones of Iberian Marranos who immigrated to France and later died and were buried in Amsterdam or London (Revah 1959-1960, pp. 29-77). The gravestones of others have been found in the Caribbean. Tirtsah Levie Bernfeld has traced the names of Iberian Marranos who immigrated to Bayonne in the lists of Amsterdam charitable associations. The best-known cases were of poor girls from the Bayonne community who received assistance from the Amsterdam societies to provide them with dowries to get married (Bernfeld 2012, pp. 24-60).

CONCLUSION

In conclusion, the documents held in Bayonne's local archives testify mainly to the Marrano's connections with their French Christian neighbors, and the authorities, and to their way of life in their new country. At the same time, the local archives maintain almost complete silence about how the Marranos left the Iberian Peninsula for France, and in order to find such information, we need to search in other archives, especially those of the Spanish Inquisition. The silence of the archives in Bayonne stems from two main reasons: the natural loss of documents, and the efforts of the French authorities and the Marranos themselves, to keep a low profile and to avoid exposure that could endanger them.

SOURCES

Archives départementales des Landes

ADL. IV B 374.

Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques

ADPA. *Pôle Bayonne*, B 8788, fls. 137, 140, 144.

ADPA. *Pôle Bayonne*, FF 532, fls. 103-105.

ADPA. *Pôle Bayonne*, GG 229, fls. 7, 9-15, 17, 21.

BIBLIOGRAPHY

- BERNFELD, Tirtsah Levie, 2012. *Poverty and Welfare among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*. London: Littman.
- BLUMENKRANTZ, Bernard, 1976. Le sort mouvementé d'une étude: l'Histoire des Juifs de Bayonne par Ernest Ginsburger. *Archives Juives*. (12), 35-36.
- BORDES, Maurice, 1957. *D'Étigny et l'administration de l'intendant d'Auch (1751-1767)*. Auch: Frédéric Cocharaux, t. 1.
- GINSBURGER, Ernest, 2018. *Les Israélites de Bayonne, des origines à la Révolution française*. Biarritz: Atlantica.
- GRAIZBORD, David, 2006. Becoming Jewish in Early Modern France: Documents on Jewish Community-Building in Seventeenth-Century Bayonne and Peyrehorade. *Journal of Social History*. 40(1), 147-180.
- GRAIZBORD, David, 2004. *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora 1580-1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- ISRAEL, Jonathan, 2002. *Diaspora within a diaspora: Jews, crypto Jews, and the World Maritime Empires (1540-1740)*. Leiden: Brill.
- LÉON, Henry, 1893. *Histoire des Juifs de Bayonne*. Paris: Armand Durlacher.
- MOYSE Gabrielle, éd., [s.d.]. *Mémoire d'Abraham Furtado sur l'état des Juifs en France jusqu'à la Révolution*. Paris: Librairie Durlacher.
- NAHON, Gérard, 2003. *Juifs et Judaïsme à Bordeaux*. Bordeaux: Mollat.
- NAHON, Gérard, 1992. From New Christians to the Portuguese Jewish Nation in France. In: Haim BEINART, ed. *The Sephardi Legacy*. Jerusalem: Magnes Press, vol. II, pp. 336-364.
- NAHON, Gerard, 1981. *Les «nations» Juives-Portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

- NAHON, Gérard, 1969. *Communautés judéo-portugaises du sud-ouest de la France: Bayonne et sa région, 1684-1791*. Paris: Centre d'Études juives, École Pratique des Hautes Études. Thèse de doctorat.
- REVAH, I. S., 1959-1960. Les Marranes. *Revue des Études Juives*. Tome 1(118), 29-77.
- REY, Alain, 2019. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Les Éditions Le Robert.
- ROTH, Cecil, 1932. Les Marranes de Guyenne et l'Inquisition. *Revue des Études Juives*, Tome 92(184), 163-174.
- SZAJKOWSKI, Zosa, 1958. Population problems of marranos and Sephardim in France, from the 16th to the 20th centuries. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 27, pp. 83-105.
- WILKE, Carsten, 2015. Contraband for the Catholic King: Jews of the French Pyrenees in the Tobacco Trade and Spanish State Finance. In: Rebecca KOBRIN, and Adam TELLER, eds. *Purchasing Power*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 46-70.
- WILKE, Carsten, 2006. Le rapport d'un espion du Saint-Office sur sa mission auprès des crypto-juifs de Saint Jean-de-Luz (1611). *Sigila*. (17), 127-141.
- ZINK, Anne, 2000. *Pays ou circonscriptions: les collectivités territoriales de la France du Sud-Ouest sous l'Ancien Régime*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- ZINK, Anne, 1994. Une niche juridique. L'installation des Juifs à Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVII^e siècle. *Annale. HSS*. 49^e année, (3), 639-669.

LA INQUISICIÓN VISTA DESDE ABAJO: TESTIFICACIONES DE GENTE CORRIENTE ANTE EL SANTO OFICIO. UN PROYECTO COLECTIVO DE INVESTIGACIÓN

WILLIAM P. CHILDERS*

MARCO ANTÔNIO NUNES DA SILVA**

JUAN IGNACIO PULIDO SERRANO***

MOHAMED SAADAN****

Resumo: *Este projeto redireciona os estudos inquisitoriais 180 graus, focando não nas vítimas, mas nas testemunhas que se apresentam de livre e espontânea vontade para denunciar seus amigos e vizinhos. Embora seja verdade que eles são incitados de cima e seu discurso é condicionado, seus depoimentos expressam suas próprias preocupações em suas próprias palavras. Entre as motivações, talvez a mais significativa seja o desejo de participar da hegemonia que se aglutina em torno do poder monárquico. Nesse sentido, suas declarações são um dos lados de uma luta em suas comunidades entre defensores do status quo e inconformistas de vários tipos. Embora estes últimos não possam falar por si mesmos, suas visões anti-hegemônicas estão representadas. Nos depoimentos, essas facções opostas se enfrentam em situações cotidianas, evidenciando amplamente as tensões internas da esfera pública do início da modernidade.*

Palavras-chave: *Inquisição; Delatores; Testemunhas; Libros de testificaciones; Cadernos do promotor.*

Abstract: *This project re-orientes Inquisition studies 180 degrees, focusing, rather than on the victims, on the witnesses who come forward voluntarily to denounce friends and neighbors. While it is true that they are incited from above and their discourse is conditioned, their testimony expresses their own concerns in their own words. Among a range of motivations, the most significant may be the desire to participate in the hegemony coalescing around monarchical power. In this regard, their declarations are one side of a struggle within their communities between defenders of the status quo and nonconformists of various sorts. Though the latter cannot speak for themselves, their anti-hegemonic views are represented. In the witness testimony, these opposing factions confront one another in everyday situations, giving ample evidence of the tensions within the early modern public sphere.*

Keywords: *Inquisition; Informers; Witnesses; Libros de testificaciones; Cadernos do promotor.*

1. INTRODUCCIÓN

La Inquisición vista desde abajo, publicado en el 2020 en plena pandemia, pretende elevar el perfil de una fuente relativamente desconocida y desaprovechada en los estudios

* Brooklyn College y CUNY Graduate Center. Email: wchilders@brooklyn.cuny.edu. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5109-4981>.

** Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/CITCEM (UIDB/04059; DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>). Email: marcoferrer@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5436-2790>.

*** Universidad de Alcalá. Email: jignacio.pulido@uah.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1879-430>.

**** Universidad de Alcalá. Email: mohamed.saadan@uah.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1545-5919>.

inquisitoriales: las testificaciones de «gente corriente» que los escribanos del Santo Oficio recogían, sin que formasen parte, al menos inicialmente, de un proceso ya en marcha. En los tribunales de la Inquisición española, se conservan principalmente en *libros de testificaciones*, mientras que en la portuguesa se encuentran en los *cadernos do promotor*. En nuestra estimación, constituyen la mejor documentación que existe para el conocimiento del impacto de la Inquisición en la sociedad de la época. Estas fuentes brillan por su ausencia en la historiografía, sin embargo, por dos motivos principales: 1) su relativa escasez, ya que solo se conservan testificaciones de ciertos tribunales y determinadas épocas; y 2) la reorientación metodológica necesaria para aprovecharse de ellas¹. Desde sus comienzos, los estudios inquisitoriales han tomado el *proceso* como centro, implícita o explícitamente, con el enfoque en las víctimas de la represión y/o los mecanismos institucionales del poder. Fijar la atención en las testificaciones requiere un giro de 180 grados, hacia los delatores, quienes colaboran por su propia voluntad con la Inquisición, bien que presionados². Creíamos que el primer paso para rescatar estas fuentes del semiolvido en que habían caído, era proveer unos botones de muestra de cómo eran y cómo se podían aprovechar. Los cuatro estudios de *La Inquisición vista desde abajo: testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio* responden a este impulso. Los dos primeros, de Ignacio Pulido y Mahomed Saadan, utilizan los libros de testificaciones de la Corte para investigar, respectivamente, el impacto local de la persecución de los judíos portugueses a mediados del siglo XVII y las percepciones de los berberiscos en Madrid a lo largo del mismo siglo. El tercero, de William Childers, enfoca una visita del Inquisidor a Priego (Cuenca) en 1588, documentado en un libro de testificaciones del Archivo Diocesano de Cuenca. El cuarto, de Marco Antônio Nunes da Silva, aprovecha los *cadernos do promotor* y otra documentación para examinar cómo la Inquisición protegía sus privilegios frente a las autoridades civiles en Portugal durante los siglos XVII-XVIII. La introducción que acompaña estos estudios es mínima; y aunque postula que habíamos alcanzado «frutos distintos [...] pero [...] conclusiones convergentes» (Pulido Serrano y Childers, dirs., 2020, p. 13), las reflexiones sobre método e historiografía que se encuentran en el libro, mayoritariamente, son pequeños toques que cada uno consideró conveniente incorporar en su propio capítulo.

Ahora, al presentar el libro en el marco de un congreso internacional de estudios inquisitoriales, nos incumbe ofrecer algunas reflexiones metodológicas y teóricas para

¹ Según nuestra información actual, existen testificaciones para Canarias, Corte, Cuenca, México, Portugal, Toledo y Valencia. Claro está que también se incorporan en los procesos mismos, para los tribunales que conservan al menos algunos procesos. Nos apresuramos a añadir que indudablemente deben de conservarse más testificaciones inquisitoriales en archivos donde no han sido todavía puestas en valor.

² Aquí no nos referimos al reo convertido en delator a través de la tortura y la amenaza de la hoguera, sino del individuo que decide delatar —o confesar— sin que haya sido, al menos de momento, acusado formalmente, ni tiene, en la inmensa mayoría de los casos, motivos inmediatos para temer que lo sea.

ubicar nuestras aportaciones en el contexto más amplio de la historia de la Inquisición y, más allá, en la historia general. Lleva nuestro libro colectivo más de dos años en la calle y ha sido objeto ya de alabanzas y críticas. Constituye una realidad objetiva, un hecho, que es posible contemplar y considerar; está allí. Al presentarlo en este foro, quisiéramos aclarar algunas de esas conclusiones en que convergemos. Queremos tomar la oportunidad de aclarar lo que hicimos, o al menos lo que quisimos hacer; y de corregir ciertos malos entendidos a los que nuestro silencio en cuanto a cuestiones de método e historiografía haya podido dar lugar.

Ofrezcamos, para empezar, unas palabras justificantes del calificativo *vista desde abajo*. No usamos la metáfora para referirnos, como Bethencourt ha hecho recientemente, a la perspectiva de las víctimas (Bethencourt 2022). Implica, eso sí, una relación jerárquica de poder. La Inquisición es un mecanismo de control social impuesto *desde arriba* por el Estado y la Iglesia conjuntamente. También existe, por supuesto, el enfoque desde el ángulo de los propios inquisidores, el acercamiento que Doris Moreno llamó, en un trabajo pionero, la Inquisición *vista desde dentro* (Moreno 1998). Pero el funcionamiento de la institución dependía, más de lo que se ha reconocido, de la colaboración «voluntaria» de decenas de miles de personas que delataron a sus vecinos e incluso confesaban, sin haber sido formalmente acusados, sus delitos contra la fe³. En este contexto, hacer historia *desde abajo* es tomar en serio el punto de vista de los que se integran en este primer peldaño de la actividad del Santo Oficio. No son, sin más, los receptores pasivos de una acción institucional coercitiva. Buscamos penetrar en sus motivaciones, tanto la atracción de participar en el poder como las presiones que coartaban la decisión aparentemente libre de acudir a «descargar sus conciencias». Reconocemos que tienen sus propias maneras de entender lo que hacen, que no son necesariamente idénticas unas a otras ni, desde luego, a la nuestra. En este sentido, tenemos muy presente el antecedente del historiador británico E. P. Thompson, con quien se asocia la noción de «*history from below*», debido a sus indagaciones en las tradiciones y estrategias —en una palabra, la *agencia*— de las clases populares. A Thompson volveremos más adelante; basta de momento insistir en el hecho de que, como él, entendemos que escribir la historia desde abajo significa acercarse a la realidad social, más desde la experiencia empírica en la lectura de los documentos que desde el apriorismo teórico. Hay que evitar los presupuestos sobre la estructura social y acudir a las fuentes para ver, en términos *históricos*, cuáles son las relaciones que de hecho podemos hallar entre las personas pertenecientes a diferentes grupos. Es cuestión de escudriñar los documentos cuidadosamente, y aprender a leer entre renglones; pero también de llegar a ellos con

³ «Un 93.39% de las causas abiertas por motivos de fe, sin tener en cuenta el número de encausados, tuvo su origen en denuncias, un 6.61% en *inquisitos*» (Martínez Peñas 2015, p. 130).

la mente abierta. Si pudiéramos explicar de antemano, *desde arriba*, el significado ideológico de la colaboración con el Santo Oficio, no haría falta ir a los archivos a consultar esta documentación.

2. LA INQUISICIÓN PROPONE; LOS TESTIGOS DISPONEN

Las abundantes testificaciones acumuladas por las plumas de los escribanos del Santo Oficio constituyen, en primer lugar, un vasto testimonio de lo que miles de sujetos de distintas capas sociales en los territorios donde existía la Inquisición, a lo largo de varios siglos, han querido contarle a un Inquisidor, en un momento dado, por un motivo u otro, pero a fin de cuentas por voluntad propia. Hay que evitar, sin embargo, la lectura ingenua de esta masa documental como una expresión espontánea y colectiva, sin tomar en cuenta las presiones que la condicionan en todo momento. En Oporto, Claude Stuczynski nos avisó del peligro de convertir la Inquisición en «un gran oído» que conserva y amplifica la auténtica voz del pueblo de una manera neutral. ¡Lejos sea de nosotros tal concepto! Entendemos que la Inquisición es una canalización de la voluntad popular, a través del cual el poder penetra cada vez más profundamente en las vidas cotidianas de personas de cualquier condición social. En este sentido, es una manifestación precoz de lo que Maravall denomina, para definir el Barroco, *una cultura dirigida*. Incluso, habría que reconocer en ella una institución puntera en la creación del Estado moderno; sirve de rompehielos para introducir el poder, particularmente el poder monárquico, en ámbitos del territorio nacional alejados de la corte, hasta las más recónditas zonas rurales y los recovecos inaccesibles de la intimidad familiar y personal. Las testificaciones no son un mero reflejo de las preocupaciones del pueblo, de la gente común, sino el producto de una pedagogía largamente preparada, a través de una labor pastoral en la que intervienen párrocos, predicadores y confesores, indicándoles a los feligreses lo que deben temer, odiar y rechazar. La lectura del Edicto de Fe por el Inquisidor es la última y más directamente relevante de las muchas intervenciones eclesiásticas a las que han sido sometidos los feligreses⁴.

Es fundamental recordar, sin embargo, que las formas del poder, especialmente las modernas, no operan únicamente sobre los ciudadanos como prohibiciones, sino como incitaciones, un punto en que insistió persistentemente Foucault⁵. En esto la Inquisición no es solo antecedente de las policías secretas del totalitarismo, como se ha repetido hasta la saciedad, sino también de instituciones menos coercitivas e incluso benignas,

⁴ En este sentido, y no como originalmente lo planteó Bartolomé Bennassar, entendemos que la Inquisición pone en marcha una «pedagogía del miedo». No miedo de la *Inquisición*, sino miedo de la *herejía*, contra la cual la Inquisición se propone como remedio, protección. Véase Delumeau 1978, pp. 521-525; Bennassar 1984; Moreno 2019.

⁵ Véase, por ejemplo, Foucault 1991 [1976], pp. 11, 28-31, 49-61; Foucault 2002 [1975], pp. 308-314; Foucault 2012, pp. 40-42, 75-78, 117-121.

como la escuela pública, el sistema judicial, y quizás la más eficaz de todas, la televisión. Igual que en nuestros tiempos cuando el buen ciudadano que obedece la ley y defiende el orden civil decide, en determinadas circunstancias, llamar a la policía por algo que le asusta o que ha aprendido a pensar que «no está bien», así en tiempos de los Austria en España y Portugal se buscaba en el Inquisidor apoyo para controlar lo que la Iglesia, precisamente, había instigado al pueblo a temer y odiar. La forma moderna de poder que Foucault llamó la «vigilancia», aunque sólo emerge definitivamente con la prisión en el siglo XVIII y da sus frutos más importantes con la educación compulsiva en el XIX, hunde sus raíces en los tribunales de la conciencia y el proceso de confesionalización de los siglos XVI y XVII. La Inquisición Española fue, literalmente, una institución modélica en este sentido (Parker y Starr-LeBeau, eds., 2020).

Incitar, pues, no es mandar. Incitan a los ciudadanos a participar activamente y algunos responden. No todos. Ni siquiera, nunca, una mayoría. Incluso tenemos pruebas bastantes fehacientes de algunos que, bajo presión, se niegan a contar lo que han visto u oído, afirmando, por ejemplo, que no se acuerdan. Claro está que al hablar de participación «voluntaria» hay que escribir el adjetivo entre comillas. Antes de convertirse en testigos los sujetos experimentan una serie de presiones para delatar a sus vecinos o confesar sus propios delitos. Lo más obvio e importante es el Edicto de la Fe, leído en misa mayor durante las visitas inquisitoriales y en Cuaresma y Semana Santa, que amenaza con excomunión a los feligreses que no declaren todo lo que sepan de la «herética pravedad», y describe con detalle el catálogo de delitos que abarca la jurisdicción inquisitorial para que se den cuenta de delitos de fe que antes no reconocían como tales (Jiménez Monteserín 2021, pp. 284-309, 500-568). También juegan un papel importante los confesores, quienes en determinadas ocasiones insisten que para ser absueltos deben contar al inquisidor lo que han hecho o han visto u oído. Por supuesto, contribuye a esta presión la presencia, en la misa solemne donde se lee el Edicto, de los familiares y comisarios del Santo Oficio. Y no es pequeño el papel de los demás vecinos, quienes, habiendo visto u oído cosas incluidas en el Edicto, se instigan unos a otros a declararlo. Incluso con frecuencia acuden varios testigos a declarar durante la misma audiencia sobre el mismo delito, y a veces sus acusaciones son palabra por palabra idénticas, un claro indicio de haber ensayado de antemano lo que iban a decir. Las personas mencionadas como contestes en una testificación, si no se ofrecen voluntarios, es posible que sean llamados a su vez por el Inquisidor a testificar. Estas presiones se intensifican durante la visita del distrito, cuando todos pueden ver quienes se adelantan a declarar, y especular sobre lo que le estarán contando al Inquisidor. Los rumores circulan inevitablemente en torno, a pesar del voto de secreto, o incluso debido a él.

La decisión de informarle sobre algo al Inquisidor no es, pues, una decisión que se toma en el vacío. Aun así, los libros de testificaciones demuestran con creces que

los testigos cuando llegan, cuentan lo que ellos quieren contar. Sus declaraciones no siempre coinciden con las categorías consideradas heréticas, o con las prioridades del tribunal. Se acumulan denuncias de muchas situaciones domésticas y comunitarias, la gran mayoría de las cuales no dan lugar a procesos —o bien porque hay un solo testigo, o porque no se adecuan a los parámetros de un delito de fe, o por ser demasiado triviales o los acusados demasiado pobres y humildes. En este sentido, se puede afirmar que la testificación es una pequeña ventana sobre un proceso de negociación entre, por una parte, las preocupaciones locales de individuos o grupos (porque a veces claramente coordinan entre ellos la venida a presentarse, aunque solo se admiten de uno en uno), y por otra, las pautas que les marca el poder desde arriba. Y es precisamente este proceso que las testificaciones nos permiten estudiar paso por paso, porque nos facilitan información mucho más detallada sobre las circunstancias que condicionan la delación que cualquier otro documento, sea relación de visita, relación de causas o proceso. En concreto, para cada testigo nos dicen su nombre, edad, estado civil, oficio u otro indicio de su posición social, el día que testificó, si lo tuvieron que llamar o vino sin ser llamado, si firmó o no, y quienes testificaron antes o después en el mismo día o la misma semana. Nos permiten, con frecuencia, diferenciar entre los que buscan aprovecharse del poder de la Inquisición para avanzar su propio interés o castigar a un enemigo, los que están intentando ayudar a arreglar una determinada situación problemática en su comunidad, los que ven algo realmente alarmante y los que parecen simplemente tomar la actitud de querer imponer una ortodoxia de creencia y comportamiento alineada perfectamente con la Contrarreforma: ciertas beatas, por ejemplo, y otros autonombrados defensores de la fe. Todo lo cual hace posible una reconstrucción matizada del significado que tuvo la Inquisición en la vida local, no sólo por la represión misma que llevó a cabo en el auto de fe, la confiscación de bienes y el mantenimiento de los sambenitos para preservar la memoria de la infamia de los castigados, sino también en la invitación a participar en el poder al menos en un mínimo grado, sirviendo al Rey y la Santa Madre Iglesia a través de la denuncia de sus vecinos, amigos e incluso parientes.

3. TESTIFICAR ANTE EL SANTO OFICIO, EXPRESIÓN DE APOYO AL RÉGIMEN CONTRARREFORMISTA

«La documentación producida por la Inquisición», afirma Marco Antonio Nunes da Silva en su capítulo, «tiene un interés sin par para el estudio de lo cotidiano» (Silva 2020, p. 233). Por cierto, los testigos relatan conversaciones que tuvieron lugar mientras estaban cardando lana, agramando cáñamo, jugando a los bolos, segando, podando viñas, cogiendo olivas, yendo de camino, hablando tras el fuego, y un largo etcétera de circunstancias concretas de la vida diaria. Y algo que salta a la vista es que en todas estas situaciones ocurren discusiones sobre la fe, sobre dudas, controversias,

desacuerdos con las doctrinas oficiales. Claramente hay ocasiones —muchas— en que los testigos dicen que se enfrentaron con la persona que pronunció una herejía y se mostró arrepentida (¡al menos de haberlo dicho delante de quienes le amonesten por ello, y puedan hasta denunciarle al Santo Oficio!). Allí se asoma la intimidación, y es frecuente encontrar frases como «por menos de eso he visto azotar a un hombre en Cuenca», o «calla o le llevarán maniatado a Toledo». Pero en general no se ve que tengan miedo de hablar delante de sus vecinos de sus perplejidades sobre las doctrinas. Así las testificaciones nos brindan nuevas posibilidades de reconstruir los motivos de participación de individuos con nombre y apellido, con determinada posición y estatus social claramente definido y de reconocer la presencia de fisuras entre grupos sociales y brechas en el muro ideológico de la Contrarreforma, aparentemente tan macizo y alisado.

Partiendo de esta presencia de la cotidianeidad de «gente corriente», esta documentación abre nuevas perspectivas sobre las divisiones de clases socioeconómicas e identidades etnoreligiosas en el Antiguo Régimen. En la *práctica* de E. P. Thompson —siempre fue reacio a teorizar—, escribir la historia *desde abajo* significaba desvelar las relaciones latentes entre distintos grupos que componen las capas populares, la base de la pirámide social. Demostró que la «clase obrera», de la que estamos tan acostumbrados a hablar en las sociedades desarrolladas, no existía preformada desde siempre, esperando la llegada de la Revolución Industrial para revelarse. «Clase» para Thompson, como explica en el célebre «Prólogo» a *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, es una relación histórica entre personas, no una mera rueda dentada en una estructura impersonal (Thompson 1989, pp. xiii-xxi). No se puede estudiar una clase social aisladamente, sino siempre como elemento dinámico coexistente con otros grupos en una época determinada, vinculado a un pasado y una tradición que sobreviven en el recuerdo colectivo. Claro está que la solidaridad entre personas de un mismo nivel socioeconómico puede ser interrumpida por otras categorías de estatus, como el honor o prestigio, la religión o etnia/raza, el género, la edad, el lugar de origen, la actividad profesional, etc. Frente al cambio histórico en su comunidad, las personas que pertenecen a diferentes clases o fragmentos de clases buscan y establecen alianzas estratégicas con otros individuos o grupos, pero como Thompson demostró en el caso inglés, lo hacen a través de un lenguaje establecido en épocas anteriores, con prácticas, creencias, valores y hasta símbolos autóctonos⁶. La configuración que resulta de la interacción de estas acciones estratégicas, que incluyen una fuerte dimensión simbólica, permite el establecimiento de lo que Gramsci denomina la *hegemonía* (Gramsci 1981, pp. 119-125; Varesi, comp., 2016). En el Antiguo

⁶ Pensamos aquí en Thompson 2000 [1971]. Sobre la necesidad metodológica de tener en cuenta las relaciones humanas y no solo las estructurales, véase Thompson 1981 [1978], particularmente pp. 65-85, 140-61, 249-78.

Régimen, bajo los Habsburgo, la hegemonía combina el poder monárquico y el de la aristocracia, con sectores de la emergente burguesía, la pequeña burguesía y hasta el campesinado, en el grado que se consigue inculcar la identificación veterocristiana. La Inquisición, al igual que otras instituciones eclesiásticas y culturales, jugó un papel importante en la construcción de esta hegemonía. Es más, las testificaciones constituyen evidencias de primer orden acerca de su construcción y también de las resistencias contrahegemónicas que tuvo que superar.

Aquí vislumbramos una de las posibles aportaciones del acercamiento a los testigos no solo para la historia de la Inquisición, sino para la historia general. Existen, como hemos dicho, una gama de posibles motivaciones para los que se adelantan a delatar a sus vecinos, que abarca desde la religiosidad sincera hasta el interés desnudo, pasando por el miedo de la propia Inquisición o del qué dirán. Sin embargo, postulamos un atractivo más específico para los que unen sus fuerzas al Santo Oficio: la participación, en cierto grado, en el poder, para influir en la sociedad en una determinada manera, en defensa de la «gente de bien» contra los enemigos de la Iglesia y del Rey, defensor de la Cristiandad. De este modo, las testificaciones nos proveen una suerte de radiografía de la construcción de la hegemonía monárquico-señorial de los siglos XVI y XVII. Reproducen innumerables conversaciones sobre temas religiosos y culturales entre personas que, en efecto, ocupan distintos puntos en la constelación en torno al poder establecido. Claro está que las reproducen desde el punto de vista de las participantes «adeptos al régimen». La luz que arrojan sobre los conflictos ideológicos y tensiones entre la ortodoxia y la disconformidad deja en sombra la otra mitad.

Como es bien sabido, la ideología de limpieza de sangre, sobre todo en la época de Felipe II, permitió el establecimiento de un grado cero de estatus social, la identificación como cristiano viejo (Gutiérrez Nieto 1973; Gutiérrez Nieto 1975). Fue un nuevo uso ideológico del antisemitismo medieval, expresión del rencor del pueblo contra las capas superiores de la jerarquía social que se fomentaba desde la Iglesia (en particular los predicadores itinerantes) y que servía entonces los intereses de la nobleza y la corona, desviando el resentimiento del pueblo y reconduciéndolo hacia los judíos. Que la Inquisición sirviera en parte para canalizar ese sentimiento popular hacia el apoyo de la monarquía no es una observación novedosa en sí, pero lo que sí revelan las testificaciones es, por una parte, el largo aprendizaje al que fueron sometidos los cristianos viejos en la instrumentalización de su odio. Y por otra, como se aprecia en las contribuciones de William Childers y de Mohamed Saadan, nos ayudan a ver la complicada que fue la trayectoria paralela de la minoría morisca, con quienes a veces existían lazos de solidaridad y simpatía en competencia con la islamofobia que se trataba de inculcar.

Pero es sobre todo en relación con la pequeña burguesía que las testificaciones retratan un sector social en una relación cambiante con el poder. Como hace

notar Childers en su estudio de la visita a Priego, el porcentaje alto de testigos que firman —el 60% de los hombres y 39% del total— considerado en conjunto con la impresionante gama de oficiales, artesanos y pequeños comerciantes, da a entender que un contingente significativo de los delatores pertenecen a esta capa de la sociedad, que por el aliciente que ofrece el estatus simbólico de participar en el poder, acepta el nuevo papel que le es asignado dentro de la hegemonía en formación, que luego será el sustento de las sociedades ibéricas a lo largo de los próximos tres siglos. Son los Sancho Panzas de la época, quienes dan su lealtad al Rey y la Iglesia, dibujando una línea divisoria que los separa definitivamente de los conversos, moriscos y disidentes de cualquier estirpe, a cambio de alimentar ilusorias ambiciones de subir de rango socioeconómico, aceptando como fianza entretanto el estatus más bien simbólico de cristiano viejo honrado por los cuatro costados, libre de cualquier sospecha de mácula en su genealogía o herejía en su fe.

Así vemos que el papel de la Inquisición en la construcción de la hegemonía no tuvo tanto que ver con el poder directo —terreno en que su actuación es mínima comparada con las alcabalas, los servicios extraordinarios, las levass, la obligación de alojar tropas, etc.— como con su poder simbólico y de asignar prestigio y desprestigio⁷. De allí la importancia, no sólo de la represión inquisitorial en sí —la prisión, el auto de fe y la confiscación de bienes— sino todo aquello que le sigue: la inhabilitación para ciertos lujos e imposición del sambenito a los reconciliados; el nombramiento de familiares; la participación de la Inquisición en los expedientes de limpieza y por lo tanto los pleitos de hidalguía e investigaciones para conferir hábitos de ordenes de caballerías. La Inquisición juega un papel importante, en resumidas cuentas, en la representación y visibilidad en torno a una ortodoxia contrarreformista que no refleja fielmente la realidad —pero con el paso del tiempo en la mentalidad de una mayoría de los españoles se irá convirtiendo en una realidad. Nexos importantes entre la representación simbólica y el poder real aquí son las bulas y las misas de difuntos —y no deja de tener su importancia que la Inquisición se encargara de castigar la negación de la eficacia de estas prácticas religiosas, cuya profunda consecuencia a largo plazo fue una descomunal transferencia de riqueza a la Iglesia. En este contexto, la delación como práctica social se puede muy bien desvincular del procedimiento jurídico posterior, que en la mayoría de los casos nunca tuvo lugar. Responder a la llamada del Edicto de Fe ya era de por sí una manera de participar activamente en la consolidación de una hegemonía de poder cada vez más estable. Y a pesar del supuesto secreto, era un acto más bien público de apoyo a la nueva ortodoxia cristiana.

⁷ En este aspecto el estudio de los familiares del Santo Oficio es clave. Véase al respecto Ortega Gómez 2021.

4. EL RUMOR, COSECHADO POR EL PODER A TRAVÉS DE LA ESCRITURA

Esta función de respaldar simbólicamente a la Monarquía y la Iglesia a la vez convierte la Inquisición en un imán para los sectores de la sociedad que se inclinan a la consolidación del poder hegemónico. Aquí conviene detenernos en la importancia de la representación. Bajo este aspecto, la Inquisición es una enorme y sofisticada campaña mediática que involucra aspectos de la vida cotidiana —precisamente los que normalmente transcurrían fuera del poder— en una dramática lucha entre las fuerzas del Bien (la ortodoxia cristiana) y el Mal (la herejía). Su auge durante el Renacimiento y el Barroco coincide con una época de grandes cambios en la configuración de los medios de comunicación, que abarcan la invención de la imprenta, el desarrollo de las artes plásticas y la arquitectura, y por supuesto el teatro y fiestas teatralizadas que tienen lugar en la calle y la corte. En su día Maravall teorizó esta convergencia entre nuevas formas de poder y nuevos medios de comunicación bajo el concepto de la cultura del Barroco como *una cultura dirigida*. En el nuestro, Egginton y Castillo lo han comparado con la *inflación mediática* actual, utilizando como puente conceptual el neologismo *medialogías* (Castillo y Egginton 2016)⁸.

Para entender este funcionamiento *medialógico* de la Inquisición, es crucial tener en cuenta el circuito escritura-oralidad-escritura. El Edicto de la Fe es un texto escrito (incluso impreso) que se lee en voz alta en la iglesia durante una misa solemne, llamando los feligreses a declarar ante el Inquisidor y el notario del Santo Oficio. La declaración oral del testigo recoge a su vez conversaciones que han tenido lugar durante los últimos días, años o incluso décadas, y que están preservadas en las memorias de los miembros de la comunidad, un archivo oral que siempre puede ser puesto en circulación de nuevo a través del rumor. La declaración oral es, pues, el momento de cosechar para la escritura y por lo tanto la burocracia estos fragmentos de vida local. Se convierten en lo que hoy llamamos *información*, utilizable por las instituciones del poder.

A través de este continuo reconvertir del testimonio oral en escritura para después volver a verterlo, depurado e instrumentalizado, en una presentación oral, la Inquisición ejerce su monopolio sobre cualquier tema, idea, imagen, o incluso palabra suelta, que tenga que ver con la ortodoxia doctrinal. Su acometido final no es tanto controlar lo que se piensa o se cree, sino lo que se *dice* en público o en privado acerca de las creencias y la institución que las regula y respalda, la Iglesia. Así que no debemos limitar el uso de la palabra «censura» a los libros y textos —se trata también de censurar la conversación misma, incluso la más íntima. Por otra

⁸ Asimismo, son pertinentes en este sentido las observaciones sobre las funciones de la imprenta y el manuscrito en Bouza 2001.

parte —y esto nos conduce hacia el sentido fundamental en que la Inquisición es mucho más que un «gran oído»— el hecho mismo de transformar lo oral en escrito convierte la mera conversación en un instrumento del poder.

Se escriben las testificaciones en libros para los que se preparan índices y se archivan en estantes donde se acumulan y pueden ser consultados y reactivados en un futuro próximo o lejano, en el mismo tribunal u otro, a cualquier distancia geográfica dentro del territorio de la Monarquía Hispánica. Sirven como materia prima para informes como las relaciones de visita; para seleccionar quiénes serán procesados; y se incorporan luego, ratificadas y depuradas, en los procesos de los que, condenados, finalmente saldrán en la máxima representación teatralizada del poder inquisitorial, el auto de fe⁹. Lo que se construye así es un gigantesco circuito de retroalimentación, que amplifica continuamente la carga de odio y rechazo que se inyectó desde arriba y se ha mezclado con los miedos de los miembros de la comunidad hasta convertirse en un rasgo de su identidad. Describe bien el funcionamiento de este circuito de retroalimentación Mohamed Saadan, respecto a los moriscos y berberiscos:

Las testificaciones [...] constituyen un material único para el análisis cualitativo [...] de las mentalidades. Reflejan lo [...] que dicta el imaginario y reclaman los intereses [...] todo ello favorecido [...] por [...] una institución que instauro los edictos y autos de fe como eslabones de unión con el pueblo llano. Se garantiza así la realimentación entre ambos alrededor de lo anticatólico y de todo lo que huele a no-cristiandad: primero, los ánimos acuden a los tribunales del Santo Oficio para materializarse en delaciones y testificaciones; después, los fiscales y jueces se encargan —casi siempre en afinidad con el fiel delator cristiano— de ratificar la sospecha [...] De esta manera, ratificados una y otra vez [...] ascienden a la categoría de criterio fidedigno y forman lo que viene a ser una opinión pública en torno al sujeto sospechoso y al colectivo al que pertenece (Saadan 2020, p. 75).

Se constituye así la testificación como una práctica mediática nueva, que toma su lugar en el conjunto de medios tradicionales y emergentes de la época barroca, contribuyendo a formar, posiblemente por primera vez en la historia, una verdadera *opinión pública*, capaz de mediar entre el rumor y las doctrinas oficiales.

En una reseña de *La Inquisición vista desde abajo*, por otra parte, halagadora, Jean Pierre Dedieu aisló precisamente el momento del traslado al papel de la declaración oral para tachar de ingenuo nuestro acercamiento:

⁹ Para una discusión de los aspectos mediáticos del auto de fe, véase Pulido Serrano 2002, pp. 216-223.

describen la información de los libros de testificaciones como pura e inalterada, escrita tal como salió de la boca de los testigos. Discrepo [...] El proceso de transformación empieza en el momento en que se recoge el dicho original. El analizar los criterios que guían al escribano en aquel momento sería fundamental (Dedieu 2022, p. 399).

Estamos enteramente de acuerdo con él en cuanto a la necesidad de profundizar en el análisis de la intervención del escribano y del inquisidor mismo. Esperamos que las próximas entregas de nuestra labor le convenzan de que hemos aprendido la lección. Su texto nos ha despertado mucho interés, sobre todo en lo que dice del paso del fenómeno volátil de lo que se piensa y dice entre las gentes —expresión vaga de las mentalidades— al hecho o acto judicial, que lo convierte en realidad fehaciente y lo devuelve a la sociedad como verdad sentenciada y publicada, avalada por los tribunales y por los poderes reconocidos entonces. Creemos que este nivel tiene mayor trascendencia que el hecho de que las ideas pasen de una expresión oral a otra escrita, pues esto último solo afecta al registro o formalización de la idea, y no tanto a su dimensión y valor.

Hay que volver a las fuentes con más interrogantes sobre el proceso mismo de su creación, para entender mejor la dinámica del poder que está plasmada delante de nuestros ojos en estos folios. Uno de nosotros, William Childers, ahora prepara un estudio pormenorizado sobre este tema precisamente, partiendo del supuesto de que la testificación *original* —no su traslado posterior en un proceso, ni tampoco su transcripción publicada— es la mejor fuente para trazar la sutil tensión entre la voluntad del testigo de manifestar algo y la manipulación desde arriba por parte del Inquisidor y sus ayudantes. Es la mejor fuente por la sencilla razón de que el folio que vemos y tocamos estaba en la sala de la audiencia mientras el testigo hablaba. Eso se comprueba en el hecho de que, cuando saben firmar los testigos, están sus firmas originales allí en los folios de los libros de testificación, directamente. Cuando dice, por lo tanto, «siéndole leído su dicho dijo estar bien escrito», el notario le acaba de leer las mismas palabras en el mismo papel que tenemos delante y tocamos con nuestras manos, las mismas que estamos leyendo nosotros. Y los folios están llenos de pistas: tachones, palabras entre líneas, notas marginales, espacios dejados en blanco para añadir información que no se llegaron a rellenar, etcétera. Todas estas pistas tienen que ser recogidas y estudiadas sistemáticamente para reconstruir cómo se generan las testificaciones, la materia prima para la actuación inquisitorial. No nos consta que se haya intentado nunca una reconstrucción de este tipo, partiendo directamente de los folios de los libros de testificaciones.

5. UNA RADIOGRAFÍA DE LA DESCONFORMIDAD COTIDIANA

Al revelar el proceso de transformar el rumor y la variedad de pareceres en una consolidada opinión pública, esta documentación nos admite a una antesala o si se prefiere, un espacio entre bastidores, donde vemos lo que antecede y queda fuera del marco de los procesos en sí, lo que por lo tanto nunca alcanza la difusión de los castigos sonados de los autos de fe. Se trata de la *trastienda inquisitorial*; en ella también encontramos material para construir una versión alternativa de la sociedad, una dimensión que no tuvo visibilidad en su tiempo. Además de los mismos delatores, desfilan por las páginas de los libros de testificaciones y los *cadernos do promotor* un sinnúmero de individuos desconformes, inquietos y escépticos, quienes no logran establecer conexiones entre sí, redes de contacto, precisamente porque la Inquisición ocupa la esfera pública, interponiendo entre unos vecinos y otros su monopolio sobre la representación de las ideas heterodoxas, o sea, la «herejía». A diferencia de la posterior actividad judicial que desemboca en el espectáculo público del auto de fe, las testificaciones estaban destinadas en un principio para el uso exclusivamente interno de los inquisidores. Al hacer públicos sus contenidos, abrimos a la mirada actual la trastienda donde los inquisidores, con la más amplia información disponible acerca de la inconformidad de los españoles y portugueses de la época.

Por supuesto que en las testificaciones se acusan a muchas personas quienes, con más testigos o pruebas más definitivas, hubieran sido procesados bajo una de las categorías establecidas de herejía. Y aunque hayamos puesto hincapié en el alto porcentaje de delaciones que *no* dieron lugar a procesos, obviamente hay en total un número bastante elevado de testificaciones que *sí* fueron incorporados, tarde o temprano en procesos. Pero incluso en estos casos de «auténticos» herejes —sean judaizantes, criptomusulmanes, luteranos, alumbrados, fornicarios, hechiceros, blasfemos, o cualquier otro de las categorías establecidas— las testificaciones arrojan nueva luz sobre las situaciones concretas en que sus vecinos conocieron las posturas, actitudes, prácticas y creencias que dieron lugar a las acusaciones. Una cosa muy frecuente, para tomar un solo ejemplo, es la reprehensión. En un grupo de jóvenes segando en verano alguien dice, por ejemplo, «para mí no es pecado tener cuenta carnal con una mujer pagándoselo»; o, en una junta invernal, hablando tras el fuego, una mujer insiste que los buenos casados sirven mejor a Dios que los religiosos; en muchas testificaciones uno de los presentes se lo reprehende y entonces se calla enseguida o incluso se excusa diciendo que no se daba cuenta de lo que decía. Parece que existe una práctica —¿quién sabe cuán difundida?— de tantear el terreno diciendo algo que se sabe perfectamente que va en contra de la doctrina oficial, para ver la reacción. Y si nadie contestara, ¿hasta dónde se podía llegar? Los libros de testificaciones nos

permiten estudiar mucho más a fondo estas ocasiones y pasar más adelante que la mera especulación, ya que tenemos los nombres de todos los testigos, sabemos quiénes se ofrecieron voluntarios a denunciar, quienes fueron llamados y confirmaron la acusación y quienes se negaron a hacerlo. Entonces, existen posibilidades de reconstruir prácticas cotidianas de resistencia y tomas de partido contrahegemónicas.

Por otra parte, las páginas de estos libros literalmente rebozan con transcripciones de conversaciones recordadas en que un miembro de la comunidad da rienda suelta a la especulación, la duda, el escepticismo, la crítica de la corrupción o el rechazo de cierta doctrina, pero por falta de testigos o de una clara intención herética no se puede proceder contra estos individuos inquietos. A veces los llaman locos, falta de juicio o bulliciosos. Para tomar un solo ejemplo, hallamos esta situación recurrente: un grupo de amigos o conocidos contempla el necesario traslado cíclico de los huesos enterrados en tumbas dentro de la iglesia o en el camposanto contiguo, y uno de ellos especula sobre la resurrección de la carne el día del Juicio Final:

Estando este testigo en el cementerio junto a la puerta de la iglesia de la dicha villa de Fuertescusa y Juan Gómez Rojo el mozo y Martín Moreno y otros que no se acuerda quienes eran, había allí unos huesos de muertos y el dicho Juan Gómez Rojo el mozo dijo que aquellos huesos que estaban por allí de los muertos no eran los que habían de resucitar. «Pongo por caso que viene un perro y se los come y después los caga, ¿cómo han de resucitar? No, sino que Dios no ha menester sino decir “hágase esto” y así se hará, más no porque han de ser estos los que han de resucitar» (ADC. Inquisición, Libro 326, fols. 73r-73v).

Como dijimos arriba, todas estas conversaciones sólo se cuentan desde el punto de vista de los que optan por delatar; entonces la luz que arrojan deja completamente en sombra la otra cara de la moneda —*pero al menos nos revela su existencia*. ¿Qué pasaría en estas ocasiones si no estuviera presente nadie que reprehendiera al «hereje» por su afirmación contraria a la doctrina oficial? Es pura especulación, claro, pero es una especulación necesaria para aclarar que aquí se trata de una dimensión contrahegemónica de la sociedad de la época que se nos escapa, precisamente porque no pudo entrar en la documentación escrita de otra manera que esta vía negativa —el resto queda en la oscuridad, hacia donde podemos dirigir nuestra mirada, pero sin discernir con claridad. No en balde utilizó John Edwards precisamente un libro de testificaciones como fuente para su memorable ensayo sobre la fe y la duda a finales del siglo XV en Soria (Edwards 1988). Toda la nueva historiografía en torno a la tolerancia o el escepticismo que trata de recuperar la participación del mundo ibérico en la modernidad europea incipiente se beneficiaría muchísimo de una mayor atención a las testificaciones, donde no sólo encontramos cientos de ejemplos de estos fenómenos, los encontramos con nombres

y apellidos y un extraordinario lujo de detalles *escenográficos*¹⁰. Los inquisidores se tomaron la molestia de preservar para nosotros en su trastienda el mejor y más voluminoso tesoro de actitudes y posiciones contrarias al pensamiento oficialmente sancionado que se puede hallar para el territorio de la Monarquía Hispánica, y tal vez en cualquier parte de la Europa de los siglos XVI y XVII.

FUENTES

Archivo Diocesano de Cuenca

ADC. *Inquisición*, Libro 326, fls. 73r-73v.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNASSAR, Bartolomé, 1984. Modelos de mentalidad inquisitorial: métodos de su «pedagogía del miedo». En: ALCALÁ, Ángel, ed. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, pp. 174-182.
- BETHENCOURT, Francisco, 2022. The Inquisition in the Early Modern World: Thirty Years of Exchange. *Ler História* [En línea]. (80), 251-264 [consult. 2025-05-09]. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.10028>.
- BOUZA, Fernando, 2001. *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons.
- CASTILLO, David R., y William EGGINTON, 2016. *Medialogies. Reading Reality in the Age of Inflationary Media*. New York: Bloomsbury.
- CHILDERS, William P., 2020. Los libros de testificaciones de la Inquisición de Cuenca. La visita inquisitorial a Priego (Cuenca) de 1588. En: Juan Ignacio PULIDO SERRANO, y William CHILDERS, dirs. *La Inquisición vista desde abajo. Testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, pp. 161-232.
- DELUMEAU, Jean, 1978. *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*. Paris: Fayard.
- DEDIEU, Jean Pierre, 2022. Reseña de *La Inquisición vista desde abajo*. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*. (26), 397-400.
- EDWARDS, John, 1988. Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500. *Past and Present*. (120), 3-25.
- FOUCAULT, Michel, 2012. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. Edgardo CASTRO. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel, 2002. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. Aurelio Garzón del CAMINO. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel, 1991. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* [1976]. Trad. Ulises GUÍÑAZÚ. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes, 2016. De la duda a la incredulidad en la España Moderna. Algunas propuestas. En: José Luis BETRÁN MOYA, Bernat HERNÁNDEZ, y Doris MORENO, coords. *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 51-68.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, dir., 2021. *Historia de la tolerancia en España*. Madrid: Cátedra.
- GRAMSCI, Antonio, 1981. *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Valentino GERRATANA. Trad. Ana MARÍA PALOS. Revisada por José Luis GONZÁLEZ. México: Ediciones Era.

¹⁰ Pensamos, por ejemplo, en Schwartz 2008; García-Arenal 2016; y García Cárcel, dir., 2021.

- GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio, 1975. Limpieza de sangre y antihidalguismo hacia 1600. En: *Homenaje al Dr. D. Juan Reglá Campistol*. Valencia: Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, vol. 1, pp. 497-514.
- GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio, 1973. La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II. *Revista de la Universidad Complutense*. 22(87), 99-129.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, 2021. *La Inquisición española: documentos básicos*. Valencia: Universitat de València.
- MARAVALL, José Antonio, 1975. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro, 2015. Aproximación al estudio de la denuncia o delación como inicio del proceso inquisitorial. *Anuario de Historia del Derecho Español*. (85), 119-149.
- MORENO, Doris, 2019. Bartolomé Bennassar y la pedagogía del miedo. En: Doris MORENO, y Manuel PEÑA DÍAZ, coords. *Diálogos con la Historia: Ricardo García Cárcel y el oficio de historiador*. Madrid: Cátedra, pp. 128-133.
- MORENO, Doris, 1998. La Inquisición vista desde dentro. La visita del licenciado Cervantes al Tribunal del Santo Oficio en Barcelona (1560). *Historia Social*. (32), 75-95.
- ORTEGA GÓMEZ, Lorena, 2021. *Los familiares del Santo Oficio en el mundo rural de los tribunales de Cuenca y Toledo (SS. XVI-XVIII)*. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- PARKER, Charles H., y Gretchen STARR-LEBEAU, eds., 2020. *Fe y castigo. Inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Ed. española Doris MORENO. Madrid: Cátedra.
- PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, 2002. *Injurias a Cristo: Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*. Alcalá: Universidad de Alcalá.
- PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, y William P. CHILDERS, dirs., 2020. *La Inquisición vista desde abajo. Testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.
- SAADAN, Mohamed, 2020. Los berberiscos en el Madrid del siglo XVII a través de las testificaciones del Santo Oficio. En: Juan Ignacio PULIDO SERRANO, y William CHILDERS, dirs. *La Inquisición vista desde abajo. Testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, pp. 73-159.
- SCHWARTZ, Stuart B., 2008. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press.
- SILVA, Marco Antônio Nunes da, 2020. Pescado, fruta y carbón. Conflictos en torno a la Inquisición portuguesa y sus privilegios (siglos XVII-XVIII). En: Juan Ignacio PULIDO SERRANO, y William CHILDERS, dirs. *La Inquisición vista desde abajo. Testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, pp. 233-322.
- THOMPSON, Edward Palmer, 2000 [1971]. La economía «moral» de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. En: *Costumbres en común*. Trad. Jordi BELTRÁN, y Eva RODRÍGUEZ. Barcelona: Crítica, pp. 213-293.
- THOMPSON, Edward Palmer, 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Trad. Elena GRAU. Barcelona: Crítica. 2 vols.
- THOMPSON, Edward Palmer, 1981 [1978]. *Miseria de la teoría*. Trad. Joaquim SEMPERE. Barcelona: Crítica.
- VARESI, Gastón Ángel, comp., 2016. *Hegemonía y lucha política en Gramsci: Selección de textos* [En línea]. Buenos Aires: Luxemburg [consult. 2025-05-09]. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.4613/pm.4613.pdf>.

A INQUISIÇÃO VISTA DA DIÁSPORA NOS SÉCULOS XVI E XVII

JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM*

Resumo: Este trabalho pretende apresentar uma multitude de «vozes» na Diáspora dos judeus portugueses acerca da Inquisição, antes da publicação do mais acutilante texto do início do século XVIII, *Notícias Recônditas*. Como veremos, estas «vozes» são múltiplas e por vezes desconcertantes. Desde as alusões versificadas aos perseguidos e mártires — neste caso verdadeiro bastião da identidade socioreligiosa assumida na Diáspora — até às evocações teleológicas, como a Consolação às Tribulações de Israel (1553) de Samuel Usque, e o Tratado da Verdade da Lei de Moisés, do haham Saul Levi Mortera (1659-1660), as considerações e interpretações da ação do tribunal revelam antes de mais os diferentes posicionamentos sociais dos seus autores, em contextos específicos.

Palavras-chave: Inquisição; Diáspora; Judeus; Cristãos-Novos; Providência Divina.

Abstract: This work intends to present a multitude of «voices» in the Diaspora of Portuguese Jews, concerning Inquisition, before the publication of the most penetrating text of the beginning of the 18th century, *Notícias Recônditas*. As we shall see, these «voices» are multiple and sometimes disconcerting. From the versified allusions to the persecuted and martyrs — in this case, a true bastion of the socio-religious identity assumed in the Diaspora — to the teleological evocations, such as the *Consolação às Tribulações de Israel* (1553) by Samuel Usque, and the *Tratado da Verdade da Lei de Moisés*, by haham Saul Levi Mortera (1659-1660), the considerations and interpretations of the court's action reveal, above all, the different social positions of its authors, in specific contexts.

Keywords: Inquisition; Diaspora; Jews; Conversos; Divine Providence.

INTRODUÇÃO

Em finais do século XVII e início do século XVIII foram disseminadas as *Notícias Recônditas*, atribuídas ora ao secretário inquisitorial Pedro Lupina Freire, ora ao padre António Vieira, ora ainda a David Nieto, *haham* de Londres, sendo as variadas e subsequentes edições o fruto de vários punhos. Trata-se de um texto devastador sobre o Tribunal do Santo Ofício, na medida em que comprovava negativamente a própria idoneidade das intenções processuais dos seus membros¹, e revela, como diz Yllan de Mattos, toda uma consciência crítica contra uma instituição de intolerância, portanto, contribuindo para os debates filosóficos da época sobre a tirania (Mattos 2019, p. 105)².

* Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Email: tavim.jose@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/000-0001-5064-8399>.

¹ *Notícias Recônditas* 1821 (impressas em Inglaterra entre 1788 e 1722, já circulavam manuscritas em Portugal e Roma, entre 1681 e 1700).

² Sobre as *Notícias*, *vd.* as fontes e a bibliografia citadas neste excelente artigo.

O próprio David Nieto foi certamente o autor de uma feroz crítica à ação do tribunal, quando escreveu uma réplica ao sermão do auto da fé em Lisboa, em Setembro de 1705, de Diogo da Anunciação Justiniano, ou seja, a *Respuesta al sermón, predicado por el arzobispo de Cangranor, en el auto de fé celebrado en Lisboa, en 6. setiembre anno 1705* (Vero [1729]).

O nosso objectivo é, contudo, tecer uma breve panorâmica da multitude de «vozes» na Diáspora dos judeus portugueses acerca da Inquisição, antes da publicação destes acutilantes textos, ou seja, nos séculos XVI e XVII. Como veremos, esta pluralidade de vozes é tanto múltipla quanto desconcertante.

1. OS MÁRTIRES DA TIRANIA

Como seria de esperar, são muitas as referências negativas ao Tribunal do Santo Ofício por parte daqueles que se sentiam por excelência as suas vítimas. Estas deram mesmo origem a toda uma conhecida sermonária de carácter martirológico, que revela uma profunda influência da literatura martirológica cristã, não só porque este género fazia parte do património cultural dos judeus portugueses enquanto cristãos, mas também como modelo eficaz de resposta àquela.

Miriam Bodian já se debruçou sobre o assunto na sua obra *Dying in the Law of Moses*. Na realidade, nomes eminentes do judaísmo português não deixaram de os mencionar na longa cadeia dos mártires de Israel: é o caso de Menasseh ben Israel, na sua *Esperança de Israel*, de 1650; de Isaac Cardoso na sua *Excelencias de los Hebreos*, de 1679; e de Daniel Levi de Barrios no seu *Triumpho del gobierno popular*, de 1683-1684. Este último possui mesmo na sua obra uma «Memoria de los martires que fueron quemados vivos en diferentes tiempos y ciudades de España por santificar la indivisa unidad del eterno Legislador». Mas outros mencionaram estes mártires como Solomon de Oliveira no seu poema *Sharshot gavlut*, de 1665, e João Pinto Delgado na sua *Elegia* sobre Isaac de Castro Tartas. Daniel Levi de Barrios escreveu mesmo o exaltado *Contra la verdad no hay fuerza. Panegirico a los tres bienaventurados martires Abraham Athias, Yahacob Rodriguez Casares, y Raquel Nuñez Fernandez, que fueron quemados vivos en Córdoba, por santificar la unidad divina*, de 1665. No mesmo ano foi editado o volume colectivo *Elogios que zelosos dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal, que fue quemado vivo santificand el Nombre de su creador en Cordoba a 3 de Mayo 5415*, de 1655. Contudo não podemos esquecer a memória hostil ao Santo Ofício de Antonio Enriquez Gómez, espelhada nas suas obras de apologética: *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, de 1643-1647; e *Romance al divino mártir, Judá Creyente* [don Lope de Vega y Alarcon] *martirizado en Valladolid por la Inquisición* (?). O caso de Abraham Nuñez Bernal foi tão retumbante que o seu martírio correu no panfleto anónimo *Elogios que zelosos dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal, que fue*

quemado vivo santificando el Nombre de su criador en Cordova a 3 de Mayo de 5415, de Amesterdão, de 1655. Tal significa que esta prosa martirológica tinha um público interessado e podemos mesmo dizer devotado para com estes homens que morreram pela lei de Moisés, e que eram considerados mártires de Israel. Entre estes mártires mais elogiados temos frei Diogo da Assunção, queimado em Lisboa em 1603, Isaac de Castro Tartas, também queimado nesta cidade em 1647, mas sobretudo Abraham Nuñez Bernal, morto em Córdoba em 1655³.

Vejamos a título de exemplo o que diz Menasseh ben Israel na sua *Esperança de Israel*, antes de enunciar com horror os sacrifícios dos heroicos frei Digo da Assunção, D. Lope de Vera y Alarcón, Isaac de Castro Tartas e Tomás Treviño de Sobremonte:

Pues que diremos, de aquel monstrro horrendo de la inquisicion de España? Que tiranias no usa cada dia, con los pobres inocentes, viejos, moços, y toda edad y sexo, quitando-les muchas veces la vida, por diminutos, y no acertar con el testigo. Ó maldad increyble, y crueldad inhumana. Mas vease porqué? Por querer guardar la Ley de Moseh, dada con tantos portentos. Por esto son innumerables personas muertas, en todos los lugares donde se dilate su tiranico imperio, y dominio: y entre tantos se vêm cada dia exemplos de grandíssima constância, para maior confusão sua, deixando-se abrasar vivos, por el santificamiento del nombre del Señor bandito.

Ora, este discurso sobre a banalidade do mal — para utilizarmos os parâmetros conceptuais de Hannah Arendt (Arendt 2007) — revela não só que o rabino de Amesterdão estava perfeitamente a par dos procedimentos inquisitoriais, mas que também considerava que, para além dos casos de abnegação a seguir apontados, todos os sentenciados perseveravam no judaísmo. Neste âmbito, o essencialismo do rabino, sendo igual ao dos inquisidores, divergia diametralmente na intenção, servindo-se dos sentenciados como exemplo de que está próxima a redenção de Israel (ben Israel 5410 [1650], pp. 95-101).

Isaac Cardoso na sua *Excelencias de los Hebreos* vai ainda mais longe, seguindo o exemplo bíblico, ao apontar a mão de Deus sobre aqueles que querem destruir Israel, neste caso a Inquisição. Escreve assim:

Juan el tercero, que metió la Inquisición en Portugal, contra esta Nacion, murió de apoplexia en Lisboa de edad de cincoenta y siete años, haviendo muerto primero su hijo el Principe Juan de diez y ocho, que fue padre de Sebastiano, que

³ Dados retirados de Bodian 2007, sobretudo pp. 197-198, 219 e 253-255. Vd. também, acerca da Elegia de Delgado sobre Tartas, Roth 1962, pp. 355-366 (publicação da elegia nas pp. 365-366).

heredando el odio de sus padres contra una Nacion humilde y perseguida, fue muerto de veynte y quatro años con la flor de la Nobleza en los campos de Africa, y de Fez [...]. Devem de considerar los perseguidores, y enemigos de Ysrael, lo que Dios les amenaza por sus Prophetas (Cardoso 1679, pp. 388-389).

Também Daniel Levi de Barrios, embora de forma gongórica, e implicitamente apontando os casos dos mártires Abraão Athias, Jacob Rodrigues Cáceres e Raquel Nunes Fernandes, queimados vivos em Córdoba, não deixa de expressar: «Oh, fiel pueblo, tus ciertas esperanças/apresura el Señor de las venganças,/ en cada mártir, dando a cada tribu/ claro guiador, pilar de fuego vivo» (Barrios 2002 [1665], p. 109).

A descida aos abismos foi concretizada por Antonio Enriquez Gómez, no seu poema *Romance al divino mártir, Judá Creyente [don Lope de Vega y Alarcon] martirizado en Valladolid por la Inquisición*, quando escreve: «Entre los fieros dragones/ de aquel Tribunal soberbio,/ cuya oliva fue la espada/ sin arca de testamento». E mais à frente: «ea, antiocos profanes, /ejecutad el decreto/ de la vil Inquisición,/ tribunal de los infernos» (Enríquez Gómez 1982, pp. 176 e 191).

A menção aos «dragons» parece remeter para uma longa tradição em que os judeus equiparam a Inquisição à besta do Apocalipse, como se verifica nos sonetos do prolífero Miguel [Daniel Levi] de Barrios, «La memoria renueva el dolor», de 1686, em que escreve: «La Inquisicion, de diez cuernos/bestia, al Pueblo santo ultraja/com cuernos siete en Hesperia/y com três en Lusitania» (Barrios 1982 [1686], p. 125). Na verdade, a metáfora da besta parece transformar cada um dos tribunais da Inquisição em um corno. No caso de Portugal são facilmente identificados os três tribunais de Lisboa, Coimbra e Évora. No caso de Espanha, os tribunais são muito mais que sete, a não ser que Barrios esteja a remeter apenas para os primeiros do reino de Castela, até 1492, que mesmo assim são oito e não sete: Ávila, Córdoba, Jaén, Medina del Campo, Segóvia, Sigüenza, Toledo e Valladolid⁴.

Como referido, trata-se de uma longa tradição que tem raízes pelo menos no século XVI, quando Samuel Usque, na sua *Consolação às Tribulações de Israel*, de 1553, mencionando a criação da Inquisição em Espanha em 1480, escreve:

A fé dos cristãos já sotopostos e com seus ânimos mui repousados, tendo-se por seguros em ser cristãos fizeram vir de Roma um fero monstro de forma tan estranha e tam espantosa catadura que só de sua fama toda Europa treme. Seu corpo é de áspero ferro como mortífero veneno amassado, com hua duríssima concha coberto de bastas escamas de aço fabricado. Mil asas de penas negras e peçonhentas o levantam de terra, e mil pés danosos e estragadores o movem.

⁴ Vd. Contreras e Dedieu 1980; e Kamen 1979, pp. 38-58, sobretudo p. 48.

Uma figura daquela do temeroso lião toma parte, e parte da terrível catadura das serpes dos desertos de África. A grandeza de seus dentes aqueles dos mais poderosos elefantes arremedam; e o silvo ou voz, com mor presteza que o venenoso basilisco mata. Dos olhos e boca contínuas chamas e labaredas de consumido fogo lhe saem. O pasto de que se ceva é outro com corpos humanos amassado. Precede a águia na ligeireza do seu voo, mas por onde passa faz com a tristonha sombra cerração, por mais claro que o Sol naquele dia se mostre. Finalmente seu rasto no que atrás fica deixa uma ténebra como aquela que foi aos Egípcios dada por uma das pragas. E depois que onde seu voo encaminhou arriba, a verdura que pisa, ou árvore viçosa sobre que põe os pés, seca, estraga e amurchece, e sobre isso de raiz como o destruidor bico arranca, e de tal sorte com sua peçonha todo aquele circuito que compreende o deixa assolado.

Esta alimária em todo o povoado de meus filhos (que em hábito de cristãos estavam desconhecidos) meteu, e com o fogo dos olhos um grandíssimo número abrasou semeando a terra de infinitos órfãos e viúvas. Com a boca e os dentes suas riquezas e ouro lhes englutiu⁵.

Tem razão Carsten Wilke quando assinala que a imagem terrífica deste monstro se inspira na alegoria do Quarto Império, no *Livro de Daniel* 7, versículos 7 e 23, sendo o monstro aqui identificado como uma imagem do Império Grego a oriente, e depois imaginado como o Império Romano e a Cristandade (Usque 2014 [1553], pp. 577-578).

Mais realista será o *haham* Saul Levi Mortera que, no seu manuscrito *Obstáculos y opoçiones contar la religion xptiana en Amsterdam*, de meados do século XVII, descreve, pela boca de uma das personagens do seu diálogo, a Inquisição como um tribunal áspero, sangrento e corrupto, que rouba uns e condena outros à morte, clamando por bens, vida, honras e a condição humana, forçando as gentes a encontrar outras terras para viverem em paz. Aliás, um auto da fé tendo lugar em Évora e a actuação da Inquisição atingindo a personagem do converso — aqui designado «peregrino» — são também mencionados pelo rabi (Mortera 2017, p. 90).

Mas a ode aos mártires e a implícita referência aos horrores da Inquisição podia surgir já na Península Ibérica. Por exemplo, Manuel de Leão, no seu *Grifo Emblemático, Enigma Moral, oferecido ao Senhor Diogo de Chaves*, a quem chama de maior amigo, não deixa de terminar o texto com um soneto que remete de forma obtusa para a sua situação de preso da Inquisição, quando escreve: «Pouco deve ter de homem prudente/ quem preza adornado, pois faz gala/ do que a culpa lhe deu por sambenito» (Leão [s.d.], fl. 15). Na verdade, Chaves, um poderoso homem de

⁵ *Vd.* Usque 1989 [1553], pp. cxcvi vº- cxcvii vº.

negócios perseguido pela Inquisição desde 1672 até sua morte em 1675⁶, foi provavelmente o motivo da fuga de Leão para Amsterdão, com receio de ser também alvo dos furores do Santo Ofício, pois no *Grifo* o enigma orienta, de forma cabalística, para a consideração da árvore da vida que é a Lei⁷.

A Inquisição surge assim como um monstro que atenta o povo judeu, e contra a qual se levantam heroicamente os seus mártires como exemplos de constância.

2. A INQUISIÇÃO COMO INSTRUMENTO PROVIDENCIAL

Segundo Carsten Wilke, a Inquisição é, para Usque, uma das tribulações providenciais do povo judaico (Usque 2014 [1553], pp. 577-578), para além de ser um monstro carniceiro. Na realidade, pelo facto de ser um monstro, a sua existência apocalítica só pode ter um significado nos planos de Deus em relação ao seu Povo. Trata-se de mais uma das muitas tribulações a que este esteve sujeito, tão terrível como as consequentes expulsões e outras, mas que por fim se transforma numa alavanca para a redenção final, não obstante o claudicar de uns e o martírio de outros. Por isso Samuel Usque opina que a Inquisição como «surgião cruel hê mezinha» contra «doença tá perigosa e mortal» como é o cristianismo, a qual ia «penetrando as entranhas» dos cristãos-novos e «em poucos anos mais matará a memória do judaísmo em teus filhos». Não se trata, portanto, segundo Usque, da besta que vem simplesmente castigar aqueles que se esqueceram da antiga Lei, mas que sobretudo os vai acordar do sono lento do desvanecer identitário no seio da sociedade cristã, e os incutir a sair para outras paragens onde possam viver como judeus. Por isso escreve também Usque que «razam era que em doença tá perigosa e mortal nam arrecesse o señor curar-te com os botões de fogo que has recebido; e verdadeiramente se bem olhares, foy grande a sua misericórdia em te ser cruel» (Usque 1989 [1553], fol. ccxxxviii).

A concepção da Inquisição como penoso instrumento divino para lembrar aos judeus que devem lutar pela sua essência tem outros cultivadores no judaísmo rabínico. O *haham* Saul Levi Mortera, no *Tratado da Verdade da Lei de Moisés*, de 1559, retoma a mesma filosofia de Samuel Usque, no sentido de salientar a monstruosidade da Inquisição que, contudo, quando age esta a ser um instrumento da providência divina, neste caso para manter a idiossincrasia do Povo Eleito:

Examinase tão bem ecsatamente as grandes vigias que ha nos reynos de Espanha sobre o não consentir sahir ni hum da nasão judaica de dittos reynos, as grandes penas aos transgressores, as uisitas nos nauios, as guardas pellos

⁶ Sobre Diogo de Chaves, vd. ANTT. *Inquisição de Lisboa*, proc. 4426. Vd. também Castelo-Branco 1969, pp. 83 e 124; e Salvador 1978, p. 302.

⁷ Vd. Gomes 1981, p. 179. Sobre Manuel de Leão, além do livro de Pinharanda Gomes, vd. Boer 1995, pp. 43, 51, 55, 60-63, 72, 74, 127, 209, 302.

caminhos, j em soma as crueis rigores que nisso usa a sanguinaria Inquisição. E de outra parte pondera a providenza do Senhor, como lhe fende o mar e liura a tantos centenaries de almas de mão destes perseguidores egipcianos (Mortera 1988 [1659-1660], p. 71).

Como já comprovou sagazmente Yosef Hayim Yerushalmi, aqui como em outros textos, mesmos de cronística judaica, estamos perante uma concepção teleológica da diacronia histórica, em que esta é interpretada tendo em conta o domínio primordial e primacial da narrativa bíblica. Ou seja, tal como na ritualística judaica, em que se revivem (e não apenas se recordam) os eventos fundamentais do Pacto entre Deus e o seu Povo, a conjuntura contemporânea é interpretada numa longa cadeia de acontecimentos despoletados pela providência divina, para castigar os que se desviam do caminho que lhes foi traçado, e para ao mesmo tempo beneficiar aqueles que se encontram no caminho da salvação porque conseguiram, ou pretenderam, continuar fiéis à Lei de Moisés. Trata-se portanto de uma interpretação mítica da imanência histórica, mesmo de acontecimentos muito adversos⁸.

Podemos apontar dentro deste tipo de cronística, para além de Usque, o caso de Yosef ha-Kohen, que no seu *'Emeq ha-Bakha*, de 1558, na alusão à introdução da Inquisição em Espanha (1478), dirá:

Pusieron inquisidores sobre los apóstatas que habían descarriado en tiempos de fray Vicente [Ferrer] — sea su nombre borrado! — y muchos fueron quemados en aquella época.

Entonces cumplió Yahveh las palabras de Yonatán ben 'Uzziel que tradujo de Ezequiel con estas palabras: 'se salieron de la ley en la que habían sido introducidos mediante el fuego, y fueron entregues en manos de pueblos fuertes como el hierro, y quemados en terribles llamas' (Ha-Kohen 1989, p. 116).

Mais uma vez uma realidade negativa — aqui a Inquisição — é interpretada numa escala teleológica em que o sentido é procurado na Bíblia, como se esta realidade contemporânea já tivesse sido contemplada outrora por Ezequiel.

Na verdade, os paradigmas são os mesmos e só os dados são diferentes. Vejamos apenas a título de exemplo dois deles. Usque disserta sobre as Tribulações de Israel para lhe dar Consolo. Mortera diz que a providência divina fende os mares e livra as almas — numa clara remissão para o episódio bíblico da passagem do Mar Vermelho, quando liderados por Moisés os hebreus são salvos da perseguição dos egípcios. Neste caso, quando avaliados nos tempos modernos, os opressores — não

⁸ Yerushalmi 1991, sobretudo cap. 3.

sabemos se apenas os inquisidores — são considerados iguais aos perseguidores por excelência na memória judaica, que eram os egípcios e o seu faraó — até porque, como aqui, Deus intervém para salvar os judeus.

Na realidade estes estereótipos interpretativos deviam fazer parte do património mental e cultural de muitos dos judeus de Espanha e de Portugal, que mantiveram mesmo depois de convertidos, como instrumentos de avaliação dos fenómenos contemporâneos — e daí que muitos fossem arrestados pela Inquisição. Apurámos estes estereótipos, por exemplo, nos discursos de defesa do réu Luís de Carvajal, transportado de Trás-os-Montes para a prisão de Évora em 1548. De acordo com Carvajal, e interpretando a sequência das expulsões dos judeus na Europa, sobretudo de França, Portugal sendo o extremo ocidental da Europa, seria providencialmente o destino messiânico dos exilados, na medida em que identifica os castelhanos, devido à sua política persecutória, como egípcios (egytores). Portugal seria assim o «cabo» das «tribulações e fadigas dos filhos de Israel» — como ele considera (ANTT. *Inquisição de Évora*, proc. 8976, fol. 40)⁹. A utilização desta expressão com um sentido diferente daquele utilizado por Usque — para este, como vimos, a redenção tinha que se verificar fora de Portugal — revela que os judeus de Espanha e Portugal possuíam uma panóplia de estereótipos que utilizavam de forma atualizada e diferenciada, dependendo das circunstâncias. Não admira assim que a Inquisição, criada em tempos muito diferentes em Espanha e em Portugal, fosse interpretada de forma dinâmica no âmbito deste património semântico de raiz bíblica, como um monstro do apocalipse que espalhando o mal e castigando os que se afastaram dos desígnios divinos — e daí a sua punição — ao mesmo tempo e providencialmente arrastaria muitos para fora das terras da perdição.

CONCLUSÕES

É verdade que existem casos extremos e que parecem verdadeiramente paradoxais. Em 26 de Abril de 1658, Jacob Mexias, vindo do norte de África como «judeu de sinal», queixou-se à Inquisição de Lisboa do comportamento de um parente de um Familiar do Santo Ofício, que o agrediu física e verbalmente. Dirigiu-se então ao tribunal religioso para que lhe fosse feita justiça, pois que estivera sempre acompanhado por outro Familiar — António Rodrigues — e debaixo da proteção do Santo Ofício, «cuja inteireza e justiça era tam conhecida no mundo, e ainda mais na África, onde era natural e morador» — assevera Jacob Mexias, assinando em hebraico (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 236, fls. 519-520).

⁹ *Vd. ainda Tavim 2015, pp. 166-167.*

Outro episódio semelhante envolve o judeu marroquino Isaac Palache — provavelmente sobrinho do famoso Samuel Palache¹⁰. Isaac apresentou-se perante a Inquisição de Lisboa, em 27 de fevereiro de 1647, para denunciar um converso e seu senhor. Anunciou-se como embaixador do rei de Marrocos, residindo no castelo da cidade, o que revela o seu alto estatuto social. Fazendo juramento em sua Lei contou que fora visitado por Francisco de Vasconcelos, antes Contador de Mazagão, acompanhado de seu criado António Cardoso. Começando este a desprezar os símbolos da fé católica, Francisco de Vasconcelos retorquiu que o seu criado era um tolo, que não sabia ser judeu nem cristão, pois que há doze anos saíra da Flandres, onde seus pais eram judeus. O próprio Isaac atestou estes dados, referindo que conhecera em Amesterdão os pais e irmãos de António Cardoso (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, livro 228, fls. 163-164).

Podemos questionar o significado deste comportamento de Isaac: calar alguém que podia denunciar judeus de Amesterdão e conversos, por ser um tolo? Denunciar a sua inconstância como converso? Não colocar em causa a sua posição num país em que provavelmente pensava incluir-se como cristão, como aconteceu com seu irmão Josué, que tentou converter-se ao cristianismo em Espanha, no início do século XVII? Isaac acabaria mesmo por se converter ao Protestantismo em Espanha, e em 1610 acusaria em Bruxelas o converso Henrique Garcês, de Antuérpia¹¹.

Resta questionar se estas posições do Mexias e do Palache perante a Inquisição não se trata, em abstrato, do recurso à Inquisição como um instrumento para alcançar os seus fins e sem qualquer vertente ideológica. Por outro lado trata-se de judeus que vinham do Norte de África e não de conversos como os judeus portugueses de Amesterdão, que arrastavam consigo todo um passado de perseguição pelo Santo Ofício, ou uma memória da sua atuação sobre os seus parentes e outros cristãos-novos de Portugal.

Aliás, este tipo de comportamento em relação à Inquisição não é apanágio dos judeus. Em 1615, Pedro de Azevedo informa sobre a atuação da Inquisição em Tânger, quando esta cidade já tinha passado para o domínio inglês como dote do casamento de D. Catarina de Bragança com o rei Charles II de Inglaterra, em 1661. Um dos documentos publicados por Azevedo, de 1668, é um auto contra um cristão-novo fugido de Portugal e perseguido em Espanha: na realidade, como explica Pedro de Azevedo, o tratado de concessão da cidade à Grã-Bretanha determinava a liberdade de culto (La Véronne 1972, p. 28) e, embora não fossem autorizadas a partir daí perseguições de cariz religioso na cidade, era permitido o recurso ao Santo Ofício. Se observarmos bem o documento, a devassa foi de facto ordenada

¹⁰ *Vd. García-Arenal e Wiegers 1999, pp. 161-167.*

¹¹ *Vd. García-Arenal e Wiegers 1999, pp. 352-353.*

pelo cabido da cidade, sendo seu oficial o vigário-geral e mestre-escola de Tânger, Manuel de Matos Coelho, embora os documentos acabassem para ser remetidos à Inquisição de Lisboa. Também é nítido que tinha como intuito principal indagar sobre o suspeito cristão-novo D. António de Almeida. O mais interessante é que entre as testemunhas ouvidas por Manuel de Matos Coelho se encontrava o hamburguês David Bancastri, que residia em Tânger, o qual jurou aos Santos Evangelhos dizer a verdade. Disse que sabia como o Santo Ofício havia prendido o pai de António no Porto, e depois em Málaga, e que ele e sua mulher se haviam refugiado em Tânger (Azevedo 1915, pp. 521-527). Não sabemos se David era católico ou protestante, embora nos inclinemos mais para esta última hipótese devido à condição religiosa dos habitantes desta cidade. Mas independentemente disso, o mais interessante é a presteza do hamburguês em corresponder à devassa levantada por uma autoridade portuguesa conotada com a Inquisição portuguesa, em território sob tutela inglesa. Por motivo de alianças sociais e negociais? Por ódio ao cristão-novo em causa? Tudo isso pode corresponder a uma realidade mas talvez o mais claro seja pensar que, como o Mexias e o Palache, Bancastri pensava corresponder a uma iniciativa institucional como outra qualquer, e que para ele não fosse desprezível que se tratasse de um tribunal das consciências religiosas.

Também já mencionámos agures que nos meandros da *realpolitik* da relação dos judeus portugueses na Diáspora com as autoridades portuguesas, nomeadamente os reis de Portugal, a ausência de menção ao Santo Ofício revela-se uma atitude curial¹².

No plano da reflexão ontológica, porém, a existência — nova — deste tribunal perturbador, tinha outra dimensão: a instituição transformada em monstro criava mártires que se transformavam em heróis exemplares, semelhantes aos resistentes na terra de Israel. E assim, transformada em «cirurgião» por intenção divina, a Inquisição separava o trigo do joio e arrastava do fantasma da aculturação os que acordavam e se deleitavam (de novo), em ser Israel. Como foi referido, a existência da Inquisição, sempre salientada no seu carácter monstruoso, foi equacionada nos parâmetros do antigo messianismo judaico e, portanto, considerada afinal como um dos desígnios da providência divina para «apressar» a salvação final de Israel. Este era um discurso de esperança e de alento: o sofrimento depressa seria superado por um estado maior de paz e de harmonia universal. Por isso em toda esta literatura de consolo e de alerta, tão necessária para fortalecer a constância dos judeus, o monstro ocupa o lugar de todos os outros monstros que sempre abundaram no espaço religioso de Israel. Aliás, como salientou Marc Saperstein, o mesmo rabi Mortera pensou na Inquisição como instrumento vingador sobre os opressores:

¹² Vd. Tavim 2019, p. 63.

In a different sermon, delivered near the beginning of his career on Shavu'ot 1619, he proposes a more contemporary model for the fate of the Gentiles. Many prophetic verses inform us that the punishment of the nations will be measure for measure (for example: As you did, so shall it be done to you; your conduct shall be requited (Obad. 15; he cites also Lam. 1:22 and ps. 137:7). Therefore, Mortera suggests, it is also possible to say that 'on the great and awesome day of judgment, God will make for Edom and auto [-da-fê], as they do in Spain on the day they burn the converso, as is known to those who have seen it, for the hearth bursts over this.

E Saperstein comenta: «Certainly there were those in the congregation who had witnessed such spectacular events either in Spain and Portugal, and could respond with visceral satisfaction to the suggestion that the tables would some day be turned» (Saperstein 2005, pp. 364-365).

De qualquer forma, com esta consecutiva domesticação do Tribunal do Santo Ofício pelos judeus, a instituição cristã acabaria assim por ser considerada por eles mais um dos instrumentos providenciais da dimensão divina, e mais interessante, no fim não cristão, mas divinamente judaico.

FONTES

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANTT. *Inquisição de Évora*, proc. 8976.

ANTT. *Inquisição de Lisboa*, proc. 4426; liv. 228 (Século XVII – Cadernos do Promotor, n.º 29); liv. 236 (Século XVII, Caderno do Promotor n.º 37).

Biblioteca Nacional de Portugal

LEÃO, Manuel de, [s.d.], *Grifo Emblemático, Enigma Moral, oferecido ao Senhor Diogo de Chaves*. [S.l.: s.n.]. Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, cod. 9611, n.º 11.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah, 2007. *Answers to questions submitted by Samuel Grafton*. Em: Jerome KOHN, e Ron H. FELDMAN, ed. *The Jewish Writings*. Nova Iorque: Schocken Books, pp. 472-484.

AZEVEDO, Pedro de, 1915. A Inquisição em Tânger durante a ocupação inglesa. *Boletim de Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. 9(2), 521-527.

BARRIOS, Miguel [Daniel Levi] de, 1982. La memoria renueva el dolor, em *Estrella de Jacob*. Amesterdão, 1686, pp. 29-32. Pub. por Timothy OELMAN in *Marrano Poets of the Seventeenth Century. An Anthology of the Poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez and Miguel de Barrios*. Londres; Toronto: Associated University Press.

BARRIOS, Miguel [Daniel Levi] de, 2002. *Contra la Verdad no hay fuerza*. Amesterdão: em casa de David de Castro Tartas, 1665. Pub. por Moshe LAZAR, e F. Javier PUYEO MENA, in *Miguel [Daniel*

- Levi] de Barrios. Complete Work in 3 Volumes*. Lancaster: University of Southern California by Labyrinthos, vol. 1.
- BEN ISRAEL, Menasseh, 5410-1650. *Miqveh Isra'el, esto es, Esperança de Israel*. Amesterdão: Impressão de Semuel ben Israel Soeiro.
- BODIAN, Miriam, 2007. *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- BOER, Harm den, 1995. *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones.
- CARDOSO, Ishac, 1679. *Las Excelencias y Calunias de los Hebreos por el Doctor Yshac Cardoso*. Amesterdão: em Casa de David de Castro Tartas.
- CASTELO-BRANCO, Fernando, 1969. *Lisboa Setecentista*. Lisboa: Município de Lisboa.
- CONTRERAS, Jaime, e Jean-Pierre DEDIEU, 1980. Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos, 1470-1820. *Hispania*. 40(144), 37-93.
- ENRÍQUEZ GÓMEZ, Antonio, 1982. Romance al divino mártir, Judá Creyente, martirizado en Valladolid por la Inquisición. Pub. por Timothy OELMAN, in *Marrano Poets of the Seventeenth Century. An Anthology of the Poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez and Miguel de Barrios*. Londres e Toronto: Associated University Press.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, e Gerard WIEGERS, 1999. *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- GOMES, Pinharanda, 1981. *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Porto: Lello e Irmão Editores.
- HA-KOHEN, Yosef, 1989. *El Valle del Llanto ('Emeq ha-Bakha): crónica hebrea del siglo XVI*. Introd., trad. e notas de Pilar León TELLO. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- KAMEN, Henry, 1979. *La Inquisición Española*. Barcelona: Editorial Crítica.
- LA VÉRONNE, Chantal de, 1972. *Tanger sous l'occupation anglaise d'après une description anonyme de 1676*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- MATTOS, Yllan de, 2019. As Notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821). *Topoi*, 20(40), 84-110.
- MORTERA, Saul Levi, 2017. Obstáculos y oposiciones contar la religion xptiana en Amsterdam. Ed. em inglês por Gregory B. KAPLAN. *Arguments Against the Christian Religion in Amsterdam by Saul Levi Morteira, Spinoza's Rabbi*. Amesterdão: Amsterdam University Press.
- MORTERA, Saul Levi, 1988. *Tratado da Verdade da Lei de Moisés*, escrito pelo seu próprio punho em português em Amesterdão, 1659-1660. Ed. fac-similada e leitura do autógrafo (1659), introdução e comentário por Herman Prins SALOMON. Coimbra: por Ordem da Universidade.
- Notícias Recônditas do Modo de Proceder A Inquisição de Portugal com os seus Prezos*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.
- ROTH, Cecil, 1962. An Elegy of João Pinto Delgado on Isaac de Castro Tartas. *Revue des Études Juives*. Tomo 121(3-4), 355-366.
- SALVADOR, José Gonçalves, 1978. *Os Cristãos-Novos e o Comércio no Atlântico Meridional (com enfoque nas Capitânias do Sul, 1530-1682)*. São Paulo: Pioneira Editora.
- SAPERSTEIN, Marc, 2005. *Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of «New Jews»*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, 2019. «Bom senso e bom gosto». Los judíos en contacto con las Monarquías Ibéricas: protocolo y apariencia. Em: Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR, e Francisco J. Moreno DÍAZ DEL CAMPO. *La Monarquía Hispánica y las minorías. Élite, poder e instituciones*. Madrid: Sílex, pp. 59-84.
- TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, 2015. A «Fantastic» Tale of the New Christians concerning the Immigration of the Jews to Portugal. *Hispania Judaica Bulletin*. 11(2), 151-168.

- USQUE, Samuel, 2014. *Consolation aux Tribulations d'Israël, 1553*. Trad. de Lúcia Liba MUCZNIK, introd. de YERUSHALMI, Yosef Hayim e anotação de WILKE, Carsten L. Paris: Chandeigne.
- USQUE, Samuel, 1989. *Consolação às Tribulações de Israel*. Fac-símile da edição de Ferrara de 1553, com estudos introdutórios de Yosef Hayim YERUSHALMI, e José V. de PINA MARTINS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 2.
- VERO, Carlos [1729]. *Respuesta al sermon, predicado por el arzobispo de Cangranor, en el auto de fé celebrado en Lisboa, en 6. setiembre anno 1705*. Villa Franca: A la insignia de la Verdad.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, 1991. *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Trad. do inglês de Eric VIGNE. Paris: Gallimard.

CORRESPONDÊNCIA PRIVADA DE JUDEUS PORTUGUESES NA SENEGÂMBIA NO INÍCIO DO SÉCULO XVII: LAÇOS FAMILIARES, RELAÇÕES DE CONFIANÇA E IDENTIDADE RELIGIOSA*

JOSÉ DA SILVA HORTA**

Resumo: *A partir do contexto das comunidades de comerciantes judeus da Senegâmbia do início do século XVII, reflecte-se sobre as condições de produção da sua correspondência privada que chegou à Inquisição de Lisboa. A sua esfera particular desvela as dinâmicas identitárias e relações sociais dos denunciados por judaísmo e as vivências das suas famílias ausentes. Revelam a pluralidade de representações nas relações com diferentes parceiros africanos ou europeus, incluindo as percepções locais de que foram alvo. Dilucidam, outrossim, a perspectiva dos familiares que residem em Portugal e lhes enviam correspondência para os «Rios da Guiné». As suas escritas transportam-nos para as emoções do universo feminino que vive intensamente a diáspora dos seus filhos e irmãos e a fragilidade social da separação. Permitem-nos aceder às percepções contrastantes do mundo guineense de uns e de outras. As cartas são o laço que a todos une, um universo comum de comunicação escrita.*

Palavras-chave: *Senegâmbia; Correspondência particular; Identidade religiosa e social; Comércio; Mulheres.*

Abstract: *Starting from the context of the communities of Jewish merchants in Senegambia at the beginning of the 17th century, we reflect on the conditions of production of their private correspondence. These letters reached the Lisbon Inquisition. They reveal the identity dynamics and social relations of those denounced for their Judaism, as well as the experiences of their absent families. The letters also reveal the plurality of representations in relations with various African or European partners, including the local perceptions that they were the target of. They also shed light on the perspective of family members living in Portugal, who send their correspondence to the «Rivers of Guinea». Their writings transport us to the emotions of a female universe that is intensely experiencing the diaspora of its children and siblings as well as the social fragility of separation. They give us access to the contrasting perceptions of the Guinean world. The letters are the bond that unites them all, a shared universe of written communication.*

Keywords: *Senegambia; Private correspondence; Religious and social identity; Trade; Women.*

* Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. Este estudo usufruiu de ampla partilha de ideias com Peter Mark, como parte do trabalho conjunto que temos desenvolvido sobre as comunidades de judeus da Senegâmbia do século XVII. Queria agradecer-lhe as muitas discussões em torno das cartas objecto deste estudo.

** Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História. Email: josehorta@campus.ul.pt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5261-0850>.

O autor não segue o Acordo Ortográfico de 1990.

INTRODUÇÃO

As fontes da Inquisição portuguesa têm sido exploradas em diferentes vertentes para o estudo de contextos da África subsariana que permitem documentar de forma inigualável. Se estas fontes têm sido objecto de investigação da acção do Tribunal¹, enquanto instituição e braço de poder metropolitano no continente africano, matéria que está longe de se esgotar, a historiografia recente tem evidenciado a sua contribuição para o conhecimento dos quotidianos de africanos e europeus, projectando, de forma inovadora, o conhecimento da História social e cultural de África². Pelas próprias características desta documentação e das abordagens historiográficas que as potenciam, trata-se de uma história que é reconstruída a partir das pessoas, dos percursos individuais, do concreto do vivido e das representações do mundo que as rodeia.

O nosso trabalho com Peter Mark sobre as comunidades judaicas da Senegâmbia do início do século XVII³ situa-se nesse caminho da historiografia. Ele suscita-nos uma reflexão sobre as condições sociais e culturais de produção dos documentos que chegaram ao Tribunal do Santo Ofício e que constituíram o núcleo do *corpus* da investigação. Refere-se, em concreto, a documentação «probatória» recebida na Inquisição de Lisboa e não a documentação inquisitorial propriamente dita, formulação por vezes insuficiente, ou mesmo equívoca, pela diversidade de produção escrita que esta designação alberga. Considera-se metodologicamente necessário dela distinguir as escritas, sobretudo epistolográficas, reflectindo, sem condicionamentos institucionais, as experiências quotidianas de homens e mulheres que, no caso destes, foram denunciados ao Tribunal. A base deste estudo, de que se apresentam os resultados preliminares, é um conjunto de cartas particulares guardado pela Inquisição de Lisboa nos chamados Cadernos do Promotor. Estas cartas foram redigidas autonomamente, sem qualquer mediação de instâncias judiciais civis ou sobretudo eclesiásticas, ou alheias à intervenção de agentes da Inquisição. Apesar da importância potencial que poderiam ter para o «promotor»⁴, para corroborar acusações ou esclarecer factos, são escritas no domínio privado, sem qualquer relação com o seu uso judicial (Sánchez Rubio e Testón Núñez 2014, pp. 174-175, 178). Por isso, não têm os filtros da documentação do Santo Ofício, que não aqueles filtros introduzidos pelos próprios autores ou autoras, na forma como se pretendem apresentar junto dos seus interlocutores e sobre eles escrever. Nas suas circunstâncias pessoais e sociais, os enunciadores não deixam de ajustar os seus objectivos de escrita «à une

¹ *Vd.*, por outros, os trabalhos de Filipa Ribeiro da Silva e a sua extensa recolha bibliográfica, F. R. Silva 2020, pp. 177-180.

² Mencionem-se, além de outros estudos citados por F. Ribeiro da Silva: Mota, 2019; Mota 2020; Mota 2021; Green, Havik e Silva 2021; Marcussi 2022a, 2022b, para referir apenas alguns mais recentes sobre duas regiões africanas.

³ *Vd.*, por outros títulos anteriores, Mark e Horta 2011. *Vd.* também Silva 2002; Mendes 2004; Green 2005; Green 2007, pp. 175-191.

⁴ «El “promotor” era lo que podríamos llamar el abogado de la acusación o fiscal» (M. A. N. Silva 2020, pp. 232-233). Para as tarefas do promotor, *vd.* o particularmente minucioso regimento do Santo Ofício de 1640 (Corby, 2015, pp. 72 e ss.).

sorte de règle tacite: ce qu'il est permis de dire, ce qu'il convient de montrer, ce qu'il est possible d'écire» (Dauphin 2002, p. 47).

No caso dos chamados «judeus públicos» ou «declarados» no contexto da Senegâmbia, cada uma das cartas transporta-nos para um fragmento da história dos seus autores e dos seus destinatários, um vislumbre de vertentes distintas do seu quotidiano. Um negócio que se pretende concretizar com base na confiança mútua entre correligionários, a expectativa de uma aliança com um soberano africano da região, a relevância das mulheres africanas na vida dos mercadores residentes «no Guiné». Pretende-se mostrar que essa produção escrita autónoma, geralmente de carácter privado, constitui a evidência aguda da pluralidade de auto-representações de identidades religiosas ou, conforme os remetentes e os destinatários, das identidades que atribuem aos destinatários das missivas. Mostrar, também, dimensões vivenciais difíceis de atingir noutros tipos de fontes a que o historiador tem acesso. Em particular, a voz das mulheres separadas dos membros masculinos das famílias de mercadores, em permanente mobilidade; a sua representação do universo guineense que as apartava dos filhos e irmãos. Noutra margem social, as percepções locais sobre os Europeus que, afinal, faziam parte das relações que estabeleciam com os habitantes da Senegâmbia.

1. Numa síntese brevíssima do contexto dos judeus «públicos» residentes no Norte da Senegâmbia no início do século XVII⁵ que originou a produção epistolográfica, mencionem-se as comunidades de Rufisque (Arrecife), de que se sabe menos⁶, e, sobretudo de Joala (Joal) e Porto d'Ale (actualmente Saly Portudal), todas na Petite Côte senegalesa. Nas duas últimas, a origem dos seus iniciais membros pode ser encontrada em Portugal, directamente ou por via das Províncias Unidas (particularmente Amesterdão), incluídas na noção difusa de «Flandres», de onde chegaram à Senegâmbia. Pode ser também achada nas duas localidades onde residiam cristãos-novos reconvertidos ao judaísmo, a quem se juntaram outros, vindos da mesma região, nomeadamente de Cacheu e do Rio Grande (respectivamente, no Norte e no Sul da actual Guiné-Bissau). Os forasteiros chegaram em duas vagas, de 1608 e 1612, e criaram pequenas comunidades de algumas dezenas de membros cada, cerca de 30-40, em Porto d'Ale, cerca de 10 ou 12, em Joala. No entanto, devem-se juntar a este cômputo as suas mulheres africanas e filhos de origem afro-portuguesa, em número incerto, secundarizados pela documentação. As fontes atestam a prática, e resultados, de proselitismo entre a população africana, prática que, aliás, tinha lugar, desde logo,

⁵ *Vd.* Mark e Horta 2011. À falta de citação específica, remete-se para esta obra a origem das informações sobre estas comunidades.

⁶ Para Rufisque, *vd.* Boulègue 1989, pp. 29-31, 54-57; Moraes 1969; Moraes 1972; Moraes 1976, pp. 410-421. *Vd.* também Mark e Horta 2011, v. g.

no interior da casa nas localidades portuguesas de origem dos comerciantes, bem como em Amesterdão, nomeadamente entre os dependentes africanos das famílias de mercadores portugueses. A característica mais marcante, e repetida em múltiplos testemunhos, de diversa proveniência era a circunstância daqueles vindos em navios provenientes da «Flandres», mal chegavam, tomarem nomes hebraicos e começarem a praticar abertamente o judaísmo. Outros, localmente, juntaram-se-lhes e seguiram o mesmo exemplo.

Debalde, tentativas houve, por parte da Inquisição de Lisboa, por via da colaboração da justiça eclesiástica sediada na ilha de Santiago ou em Cacheu, de prender os suspeitos de judaísmo. Fora da alçada da Inquisição, foram, porém, alvo de denúncias recolhidas pelo vigário de Cacheu, com empenhamento dos visitantes do bispo de Cabo Verde, bem como de testemunhos enviados à Inquisição de Lisboa ou recolhidos directamente na Mesa do Tribunal. Para este fracasso contribuiu a protecção local destas comunidades pelos soberanos *wolof* e *sereer*, considerados os avultados negócios que os comerciantes judeus traziam para os seus portos e, eventualmente, o estatuto de *dhimmi* atribuído pelos dignitários muçulmanos.

2. Entre a documentação que trabalhámos avultam um pequeno *corpus* de oito cartas particulares dos comerciantes ou das suas famílias. Juntou-se mais uma enviada a um soberano local, da lavra de um visitador do Ordinário e de outros mercadores da região, todos signatários — documento útil para uma compreensão dos códigos de comunicação em situações interculturais semelhantes. Escritas, todas, em 1612, afiguram-se uma janela síncrona para dois espaços distintos mas comunicantes: os portos da Senegâmbia e Lisboa. O acesso a cartas particulares transmite-nos uma perspectiva diferente, e complementar, dos documentos propriamente inquisitoriais. Na verdade, como investigações recentes têm mostrado, nomeadamente os resultados do projecto *P. S. Post-Scriptum* sobre correspondência privada de Portugal e Espanha na época moderna, entre o século XVI e o primeiro terço do século XIX (CLUL, ed., 2014), raramente nos chega fora da alçada judicial e particularmente inquisitorial: são cartas de pessoas comuns que «sobrevivieron excepcionalmente al cruzarse las vidas de sus autores con los medios de persecución tanto de la Inquisición como de distintos tribunales civiles y eclesiásticos» (Vaamonde et al. 2014, p. 473), vidas que não seria expectável transcenderem o seu próprio tempo se os arquivos das instituições judiciais não guardassem as suas histórias (Martínez Martín e Adámez Castro 2022, p. 104).

A correspondência privada viu interrompido o seu curso para o destino, desviada para a posse da Inquisição, de várias formas⁷, algures entre os portos europeus e a costa ocidental de África ou, ainda, entre os portos da região guineense. É possível

⁷ São elas: entrega voluntária, interceptação ou apreensão. *Vd.* Leitão 2016, p. 253.

que os próprios portadores tenham sentido o perigo de terem as cartas na sua posse e as tenham entregado às autoridades, ou que intencionalmente as facultassem como prova do «crime», enquanto parte interessada num conflito; neste caso, sobretudo entre comerciantes rivais por um mercado progressivamente aberto à competição internacional (Horta e Mark 2006, p. 38). Pelos indícios das próprias cartas, as existentes representam uma pequeníssima parte da intensa correspondência trocada com/entre os comerciantes de Porto d'Ale e Joala que se identificavam publicamente como judeus e entre familiares, bem como entre aqueles e os soberanos locais que controlavam o comércio⁸. As cartas conhecidas não terão chegado ao seu destino, a não ser que outras vias tenham sido mandadas, situação muito frequente, como a própria correspondência atesta (Gomes 1612a, fl. 558; Vargas 1612, fl. 568). Não deixam de ser reveladoras das vivências familiares e de negócios destas comunidades, bem como das suas estratégias de auto-representação identitária, como veremos.

A correspondência particular reúne características fundamentais para o nosso estudo: «privacidad, familiaridad entre los interlocutores, fuerte implicación emocional, espontaneidad relativa» (Vaamonde 2018, p. 142)⁹. Por vezes as fronteiras entre o público e o privado não são claras na escrita epistolográfica¹⁰, há, no entanto, tendencialmente uma proximidade ao quotidiano vivido e à linguagem coloquial usada:

Clearly, letters do not represent spoken utterances; but when persons who have had but limited experience in writing and exposure to the norms of written expression are forced to write nevertheless, their writing reflects many features of their speech fairly accurately: what they do is put their own «imagined» words onto paper, if only with difficulty (Schneider 2013, p. 64)¹¹.

São cartas *Escritas casi como se fuesen abladas* (Vaamonde et al. 2014, p. 475).

Não cabe neste estudo uma análise propriamente linguística, de modelos de linguagem, de níveis de literacia dos autores das cartas, questão referida, de passagem, mais adiante. Essa abordagem poderá ficar para um momento posterior. Importa uma primeira aproximação ao que estas práticas de escrita, «escrita quotidiana» (Marquilhas 2007 e Vaamonde et al. 2014), revelam sobre os seus autores e as relações sociais que tecem as suas vivências no dia a dia.

⁸ «e que corramos com cartas E fazendas como irmãos» (Duarte 1612a, fl. 554).

⁹ Para a ausência de espontaneidade na manifestação da subjectividade individual, conformatada às regras do género textual das cartas familiares, *vd.* Costa 2015, *maxime* pp. 62-63.

¹⁰ *Vd.* Costa 2015.

¹¹ Também citado por Vaamonde 2018.

Tabela 1. *Corpus* epistolar dos judeus portugueses na Senegâmbia e suas famílias (1612)

Carta do visitador, Cónego António Lourenço, e dos comerciantes católicos de Porto d'Ale , a Nhagor, <i>teen</i> (soberano) de Lambaya (ou Baol). [Porto d'Ale]. Anterior a 1 de Maio de 1612.
Carta de Luís Fernandes Duarte (alias Jesua ou Joshua Israel) a D. Sebastião soberano de Bussis (actual ilha de Pecixe, na Guiné-Bissau). Porto d'Ale, 30 de Abril de 1612.
Carta de Luís Fernandes Duarte a Manuel Pinto de Oliveira, escrivão da feitoria de Cacheu. Porto d'Ale, 30 de Abril de 1612.
Carta de Mozes Jesurum a Jacob Pelegrino, em Porto d'Ale. Joal (?), [s.d.] c. 1612
Carta de Florença Gomes ao seu filho Manuel de Sousa Barbosa (alias Jacob Baru), em Porto d'Ale. [Lisboa]. 30 de Setembro de 1612
Carta de Florença Gomes ao seu filho Diogo Vaz de Sousa, na costa de Joala. [Lisboa]. 30 de Setembro de 1612
Carta de Filipa de Sousa ao seu irmão Manuel de Sousa Barbosa, em Porto d'Ale. [Lisboa]. c. 30 de Setembro de 1612
Carta de Filipa de Sousa ao seu irmão Diogo Vaz de Sousa, o Velho, na costa de Joala. c. 30 de Setembro de 1612
Carta de Inês de Vargas aos seus irmãos Diogo Vaz de Sousa, o Moço, e Filipe de Sousa, na costa de Joala. Lisboa, 30 de setembro [de 1612]

Fonte: ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205.

2.1. Uma primeira parte do *corpus* é composta pela correspondência trocada na região da Senegâmbia entre comerciantes e as autoridades locais. Podemos considerá-las cartas de negócios, à excepção da que tratamos em primeiro lugar, ainda que os interesses mercantis constituam o núcleo das preocupações de todas. No seu conjunto, permitem verificar a pluralidade de auto-representações de identidades religiosas nos relacionamentos que eles estabelecem com diferentes parceiros africanos ou europeus na região.

A carta do visitador, Cónego António Lourenço, ao «rei» Nhagor, o *teen* do Bawol, terá sido enviada de Porto d'Ale ao soberano que residia a 15 ou 20 léguas da costa, ou seja, a distância que podia ir a 120 km para o interior, em Lambaya. Na verdade, a autoria é colectiva, patente na linguagem de aproximação intercultural típica dos «práticos dos Rios de Guiné», e, em conformidade, não apenas assinada pelo visitador mas também por 21 comerciantes portugueses residentes ou de passagem em Porto d'Ale. Foi redigida contra 12 outros comerciantes portugueses acusados de serem judeus, também residentes neste porto. A carta apelava à prisão dos judeus e sua entrega aos requerentes, viabilizando, assim, o seu despacho para as autoridades portuguesas de Cacheu, de onde poderiam ser reenviados à Inquisição de Lisboa. O soberano local, porém, recusava-se a aceder a esse pedido:

*Roguamos h[e] yndo estes Judeos para cacheo vos hade ui[r] dela hũa boa
mantenha do cappitam he feit[or?] he nos todos vola hemos dar he ho vosso*

nom[e] há-de hir a Portugal que quereis bramq[os] como vosos reis antePassados quiserao sempr[e] he nunca no seu gemare ouue Judeos ne[m] teRa he por isso ouue muitos bramqos nela he nos não auemos de querer danar o porto senão queremos conçertalo Por is[so] vos tambem Peguai na nosa Palavra he querei ho que queremos Pois somos vossas Vaqas manças. La vaõ vossos bramq[os] todos a falar-vos esta palavra não mais que para vos não he nada he para nos he pois não podemos aqui viuer com eles he porque sabemos o fareis beim como vos Pidimos não dizemos mais sena[õ] que deus vos deixe tardar na vossa teRa com vossas molheres e filhos (Lourenço 1612, fl. 296v).

Com intenção semelhante, pelo mesmo ano de 1612, um grupo de residentes («moradores») de Cacheu, foram em missão ao «rei» de Joal (ou *buur Siin*), mas nenhum resultado favorável obtiveram (Horta e Mark 2006, pp. 38-41, 48-50; Mark e Horta 2011, pp. 89-90). Tal como Nhagor, preferiu os seus interesses comerciais e, até, ser fiel ao seu papel de dignitário muçulmano, a ceder a um pedido de católicos e representantes do poder da Coroa Portuguesa.

Esta carta e um testemunho sobre os judeus de Porto d'Ale foram levados, por um particular de confiança, à mesa da Inquisição de Lisboa, por ordem do visitador. Um desses «judeus declarados» era precisamente Luís Fernandes Duarte (alias Jesu Israel) que encontramos em duas cartas de negócios. Uma primeira carta foi escrita a D. Sebastião, soberano de Bussis (na actual Guiné-Bissau) em 30 de Abril de 1612. Uma segunda, ao escrivão da feitoria de Cacheu, Manuel Pinto de Oliveira, no mesmo dia. Em ambas o comerciante assina com o seu nome cristão, inclusive na missiva enviada ao soberano de Bussis, com quem queria fazer negócio, tal como, antes de Duarte, os seus parentes de Portugal, com destaque para o tráfico de escravizados. Estes eram apenas parte de um conjunto diversificado de mercadorias, negócios que seriam tratados entre o porto de Rufisque, onde havia uma terceira comunidade de judeus públicos, e a desembocadura do rio onde estava D. Sebastião:

Este uoso Sobrinho me dise que quereis mandar aqui lancha Se mandardes uenha prestes E traga negros mosos de 12 para 1[3?]anos E negros uelhos E mulheres da propia idade[e] marfil E Sera algum oiro tintas do rrio de Nu[no]. de ca se podera mandar que eu tenho alguas coizas [...] cal caualos moiriscos muito fermozos e baras de fe[rro](?) olandas sedas algodaõ rropa fina de alg[o] daõ e barafulas e cristal torsido. Se ma[n]dar [lan]]cha como digo uenha ao porto do ar[re]sife que ali uenderej o que me mandardes e uos [...]prarej o que ouuer de mandar e o que me pedirdes ue[...] este uoso sobrinho e traga o que digo (Duarte 1612a, fls. 554-554v).

D. Sebastião de Bussis era, aliás, o mais importante traficante que abastecia Cacheu e quicá o único a dispor de uma lancha. Uma das novidades desta carta é a capacidade do soberano de Bussis manter um transporte marítimo independente dos parceiros europeus, colocando em circulação mercadorias africanas e europeias ao longo de mais de 400 quilómetros de costa, entre a ilha de Bussis e a Petite Côte.

Joshua Israel, segundo vários testemunhos, judeu «público e declarado» em Porto d'Ale, assina como Luís Fernandes Duarte e procura apresentar-se como cristão. Não seja porque este dignitário era baptizado, mas porque, sobretudo, o sobrinho dele, Domingos André, o seu operacional que fazia as ligações do tráfico de escravizados com Cacheu, era considerado um modelo de cristandade pelos missionários jesuítas que lá haviam passado poucos anos antes (Mark e Horta 2011, p. 60).

Na carta que, no mesmo dia, enviou ao escrivão da feitoria de Cacheu, Israel confessa dificuldade nos negócios, em que diz ser «poco ispiritmentado» e andar empenhado. Optou pela mesma identidade cristã e não deixa de recomendar muito os bons serviços ao sobrinho do soberano de Bussis (Duarte 1612b, fl. 556). No entanto, quer na carta a D. Sebastião de Bussis, por duas vezes, quer na carta ao escrivão de Cacheu, emprega «formulários de etiqueta» que eram usados pelos judeus Portugueses e Espanhóis «desde a Idade Média e continuaram a ser utilizados pelos judeus de Amesterdão»¹², onde Joshua Israel se terá reconvertido ao judaísmo e adoptado o seu nome hebraico. Israel deixava assim registado, não sabemos se com propósito, o rastro da sua reconversão. Como escrevemos noutro lugar, não se trata de identidades religiosas falsas ou verdadeiras, mas de identidades duais e flexíveis, contingentes, adaptadas ao contexto (Mark e Horta 2011, pp. 58-60; Mark e Horta 2014, v. g.). Como sustenta Yosef Kaplan, o uso contínuo de dois nomes reflecte a dualidade intrínseca dos criptojudeus: apesar da sua passagem do cristianismo ao judaísmo, continuavam a viver em dois mundos distintos e a participar em duas culturas distintas¹³.

Um exemplo da situação inversa da carta anterior afigura-se a do comerciante Mozes Jesurum (desconhecemos o seu nome cristão) a Jacob Pelegrino ou Peregrino (alias Jerónimo Rodrigues Freire), este, o líder espiritual das comunidades e mercador que controlava a circulação de barras de ferro (Mendes 2004, p. 150). Escrevendo possivelmente de Joal, ao destinatário, então em Porto d'Ale, terras seguras e de liberdade, em que não poderiam ser presos, Mozes patenteia a sua identidade religiosa e a do seu interlocutor na nomeação e na assinatura. O próprio texto da carta

¹² Informação pessoal de José Alberto Tavim, a quem agradecemos. No caso, as fórmulas são: «que el dios guarde» (Duarte 1612a, fl. 555v); «que el Dio tem em sua gloria» (Duarte 1612a, fl. 554) (expressão funerária para defuntos de grande estima); «que El dio uos dej com uos Sustentar» (Duarte 1612a, fl. 554). «A transformação da palavra Deus em dio é recorrente nas línguas escritas vernaculares de origem ibérica, para evitar a possibilidade de leitura da palavra Deus como pluralidade, o que é inadmissível no universo judaico» (J. A. Tavim: mensagem de *email* de 26 de Julho de 2023).

¹³ Seguimos as palavras de Kaplan 1999, p. 29.

se inicia por uma fórmula possivelmente judaica ainda que truncada: «Bendito [ou Bendit] resusitam muert[os] »¹⁴. Não deixavam de ter atritos e rivalidades no contexto dos negócios, mas a confiança dos correligionários imperava, afinal. Queixando-se da «maldita terra» em que estava, Mozes agradece a Jacob Peregrino por tê-lo livrado de uma aflição, ao aceitar uma livrança em barras de ferro: moeda fundamental para os negócios dos «Rios de Guiné» (Jesurum c. 1612, fl. 552).

Quer a carta subscrita pelo visitador António Lourenço ao soberano Nhagor, quer a carta de Luís Fernandes Duarte ao de Bussis, usam uma estratégia de aproximação à linguagem e aos interesses locais. A expressão «os vossos brancos» é uma leitura da imagem regional dos comerciantes europeus ou daqueles a estes ligados, apropriação e resignificação senegambiana, como se confirma em outras fontes da época, tema abordado noutro lugar (Horta 2018). Mas os comerciantes rivais, apoiados pelo representante da Igreja Católica, procuraram excluir os judeus da categoria de «brancos do soberano» da região, o que, para Nhagor não faria qualquer sentido. Para ele, todos os «brancos» moradores na sua terra eram «seus», no sentido em que estavam sob a sua alçada e tinha para com eles um dever de protecção, seguindo o código regional de guarida a todos os comerciantes forasteiros. Em 1592-1593 e 1594, André Álvares de Almada dá-nos conta de que o *buur* do Saalum, soberano de região vizinha, denominava os europeus que viviam no seu domínio como «meus brancos» e a si mesmo como «pai dos brancos» (Almada 1964 [1594], p. 33)¹⁵. Sobretudo a referência na carta aos «brancos» como «as vacas mansas» do soberano *wolof* é, tanto quanto sabemos, enquanto representação pelos senegambianos, uma total novidade. Nada se encontra de semelhante nas fontes escritas ou mesmo orais e linguísticas, recolhidas para a região do Norte da Senegâmbia. Ao ser usada na carta, deve tratar-se de uma expressão localmente corrente, algo que apenas pelo dignitário *wolof* e pelos habitantes da Senegâmbia, e os «práticos» forasteiros que com ele conviviam, seria compreendido; dado o papel central do gado como símbolo de riqueza, prestígio e poder (inclusive espiritual) dos soberanos e nos rituais da região. Entre vários exemplos possíveis, encontramos estas referências para os Kassanké (Cassangas): «Cavalgam os Reis desta terra algumas vezes em cavalos, e as mais das vezes em bois, sendo a jornada perto» (Almada 1964 [1594], p. 68), para o baixo rio Cacheu — «Não tenho aqui outra cousa que vos dar senão esta galinha (que era o boi em que [o Rei] vinha)» (Tinoco e Rebelo, 1977, pp. 347-348) —, e a menção geral para os Kassanké, Bainunk (Banhuns), Buramos e Bijogo, do uso dos bois como montada: «que para isso têm mansos, com as ventas furadas, nas quais trazem uns cordeis ao modo de freio, com que os governam». Esta metáfora do poder é significativa pois

¹⁴ Esta fórmula, difícil de identificar pela sua forma truncada, como outras, poderia pertencer ao *minhag* (costume) dos judeus portugueses e espanhóis (J. A. Tavim, informação pessoal, mensagem de *email* de 26 de Julho de 2023).

¹⁵ Passo equivalente ao do manuscrito da Biblioteca Nacional de c. 1592-1593 (Horta 2018).

estabelece a conexão entre a Senegâmbia setentrional, a sul do Cabo Verde, e o Sul do Gâmbia, incluindo a Casamansa, e a região costeira dos rios Geba e Cacheu. Mas também com a Serra Leoa, já que se confirma na cultura material Sapi em marfim (Mark 2014, pp. 246-248). Em toda esta região o gado é uma das medidas de riqueza de um soberano, associada ao mundo dos espíritos e dos antepassados pela sua função nos rituais de iniciação masculina (Mark 1994, pp. 26, 50). Neste sentido, dizer que os «brancos» eram as «suas vacas» significaria dizer que eles eram, metaforicamente, a medida da sua prosperidade e do seu poder. A condição de «mansos», corrobora também que os «brancos» estavam sob a protecção e alçada do soberano *wolof* e não «faziam mal», tal como tranquilizava o vizinho *buur* Saalum recomendando ao seu sucessor que cuidasse dos comerciantes «brancos», segundo o relato de André Álvares de Almada, de vinte anos antes (Almada 1964 [1594], p. 68). Entre os Jola, historicamente aparentados com os Sereer, uma vaca ou boi manso contrastaria com um boi feroz, do mato, *wild bull* na formulação de Peter Mark, possuidor de um poder espiritual difícil de controlar (Mark 1994). A «mansidão» não seria confirmada noutros contextos da mesma região, por envolvimento dos «brancos» nas práticas de escravização e, nessa medida, a sua conotação com poderes de bruxaria (Hawthorne 2010, pp. 81-90, 100 e ss.).

Entre outras propostas de negócios, Luís Fernandes Duarte tenta convencer Sebastião de Bussis dizendo que se lhe concedesse o filho, este, nas suas viagens com Duarte, iria «falar mantenha» aos outros reis da região. «Falar mantenha» a esses dignitários seria a expressão da cortesia e grande respeito por esses chefes. Criar um filho junto de alguém, como propõe Duarte a Sebastião, a alguém com saber e poder, era um costume transversal à região senegambiana¹⁶. O conceito de «mantenha» ou «falar mantenha» pertence à língua Kriol da Guiné-Bissau. *Mantenha* ainda hoje na Guiné-Bissau é uma forma de tratamento, ou um símbolo, por exemplo, um bom *panu di penti*, dado a pessoas respeitadas. No contexto da carta de Duarte, podia implicar duas interpretações. Por um lado, andar na companhia do comerciante português seria politicamente prestigioso para o filho do governante local representando o pai perante as autoridades locais e, portanto, também prestigiosa para o governante e seus parentes; por outro lado, dado o poder e a influência política do governante de Bussis, para o comerciante português seria um salvo-conduto e uma forma de abrir as portas do comércio aos portos controlados pelos dependentes do rei. No mesmo registo de cortesia e respeito, o visitador António Lourenço designa por «mantenha» o pagamento a receber por Nhagor das autoridades e comerciantes de Cacheu, se o soberano aceitasse entregar os judeus às autoridades daquela praça portuguesa.

¹⁶ Sobre o seu significado, *vd.* Mark 2018, pp. 8-9.

2.2. A segunda parte do *corpus* epistolográfico transporta-nos para um mundo radicalmente diferente, longe do quotidiano da Senegâmbia, dos problemas de negócios, ou das ameaças de perseguição em terra estranha, ainda que, com ele, historicamente entrelaçado. Traz-nos a perspectiva dos familiares que residem na Europa, em Lisboa, e enviam correspondência para os «Rios da Guiné», nomeadamente as mulheres das famílias dos mercadores.

Escritas pela mãe e duas irmãs de comerciantes que estavam na Senegâmbia, as cartas apresentam muitas dificuldades não apenas de leitura¹⁷, pelo estado dos originais, mas sobretudo de interpretação, por vezes inultrapassáveis. De uma forma preliminar, podemos dizer que elas reúnem, com capacidades de escrita variáveis, algumas das características que Antonio Castillo Gómez atribui às pessoas comuns ou escassamente alfabetizadas entre os séculos XVI e XIX:

el módulo grande de letra, en la escritura de trazo redondeado [...] en los desequilibrios del pautado, en la incorrecta unión o separación de palabras y en el discurso continuo sin signos de puntuación que lo vertebren (Castillo Gómez 2011, p. 33).

Afiguram-se, algumas, particularmente evidentes nas cartas de Florença Gomes, a que acrescem outras características próprias do que Rita Marquilhas define como escrita de mãos inábeis (Marquilhas 2000, pp. 234-241) ou, com outros autores, mãos pouco instruídas (Vaamonde et al. 2014, p. 474). Já as missivas da sua filha, Filipa de Sousa e, sobretudo, a de Inês de Vargas evidenciam uma maior capacidade de escrita, pelo «empleo de una escritura cursiva de módulo pequeño dispuesta de forma ordenada y regular sobre el folio» e, no caso, de Inês com alguma «organización del discurso y ciertos elementos de puntuación» (Castilho Gomez 2011, p. 33). Ainda assim, em todas, são muitas as dificuldades de interpretação.

Pessoas comuns de famílias de mercadores cristãos-novos, das autoras pouco mais sabemos além do transmitido pelas cartas. De Florença Gomes e da sua filha Filipa de Sousa apenas viverem em Lisboa, viúva e órfã (Gomes 1612b, fl. 565), com uma segunda irmã, Beatriz Gomes, correspondendo-se com os filhos e irmãos Manuel de Sousa Barbosa e Diogo Vaz de Sousa o Velho. A terceira autora, Inês Vargas, pertence à mesma família: sobrinha de Florença e prima de Filipa e de Beatriz, era irmã de Diogo Vaz de Sousa, o Moço e de Filipe de Sousa, bem como de García Álvares de Vargas. García aparece numa das cartas como um mal-sucedido comerciante de mandioca entre o Rio de Janeiro e Angola. Eram todos sobrinhos de Catarina Vargas e

¹⁷ Agradecemos a Mafalda Coelho Malheiro o trabalho de transcrição, destas e das restantes cartas do *corpus*, alvo de posteriores revisões e releituras que só o conhecimento do contexto histórico-cultural permite.

Diogo Álvares, residente em Hamburgo (Mark e Horta 2011, p. 213), todos os quatro destinatários das cartas eram comerciantes na Guiné, denunciados como judaizantes.

Pelo que sabemos, as mulheres da família não os acompanharam à Guiné. À excepção das cartas familiares, na documentação guardada ou produzida pela Inquisição sobre as comunidades de Joal e Porto d'Ale não são referidas mulheres de origem europeia. Estas comunidades faziam parte de uma sociedade luso-africana na Senegâmbia composta essencialmente por homens migrantes, muitos dos quais seguiam o padrão de estabelecerem ligações matrimoniais com mulheres locais, algumas com posição social elevada, e delas terem descendência (Mark e Horta 2011, pp. 61-62). Se é certo de que as mulheres africanas destes comerciantes judeus não foram alvo da atenção dos inquisidores, já que eram consideradas gentias, o Tribunal tinha delas conhecimento. Já em 1590 o Bispo de Cabo Verde alertava a Inquisição sobre os cristãos-novos condenados previamente pelo Santo Ofício «lançados em [Guiné]... E muitos casados cõ gentias»¹⁸. São também claras as referências a «mulatos», um deles «meio-cristão novo», «mulato da casa» e de outros mestiços judaizantes aos quais as denúncias não atribuem o estatuto de escravo (Mark e Horta 2011, pp. 27, 67, 69, 72, 213, 217). Eram filhos de relações anteriores, quer em Portugal, possivelmente entre senhores e escravos, quer de ligações com mulheres africanas livres, ou escravizadas, em aldeias portuárias oeste-africanas. A sua existência, e importância, na vivência africana dos homens não escapou aos elementos femininos da família europeia na correspondência trocada.

A viagem separava homens e mulheres nas famílias de mercadores, sobretudo numa fase da vida em que o desenvolvimento das actividades dos primeiros em terras extra-europeias era um percurso obrigatório para uma eventual aquisição de riqueza e de estatuto que permitirá a alguns voltarem à casa da família ou constituírem a sua própria casa. Esta migração laboral masculina de média ou longa duração que deixava as mulheres e filhos para trás entregues, por vezes, a escassos recursos, constituía um padrão entre os judeus de Amesterdão e, em geral, nas famílias da Europa Moderna (Bernfeld 2003, p. 139). Nas cartas em apreço, dois pares de irmãos estão ausentes de Portugal, num dos casos, há mais de uma década, noutro circulam para Amesterdão ou Hamburgo, onde as irmãs os não podiam contactar.

Comunicar por escrito na ausência do outro define o acto epistolar (Dauphin 2022, p. 44). Longas separações alimentam a saudade como tema comum e dominante a estas cartas familiares. Uma aguda saudade associada quer a uma funda preocupação pela saúde dos filhos e irmãos, quer a um sentimento de abandono pela ausência prolongada dos mais queridos. Esta só é aliviada pela recepção da correspondência dos filhos ou de notícias por pessoas de confiança (Marcos de França e Pero Mendes), como se lê nas palavras de Florença a seu filho Manuel:

¹⁸ «e são lançados em [Guiné]... E muitos casados cõ gentias», ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 194, 25 de Junho, 1590.

meus filhosd'alma manoell de souça

Por via de marcos de framça vos {vos} tenho hescrijo a vós he a voso [yrmaõ] da chegada a hesta cjdade [trata-se de Lisboa] pero memdes em chegamdo me mamdo logo vocas cartas que pera mj {que pera mj} no hestado que en hesto nos deram gramde desaljvo he nos recucitaram por çaber de voça çaude he da de voso yrmão de vola noso Senhor mays perfeita mays da que me diseys que temdes que heses acjdemtes que me djseys que temdes me tem posta na fim que com tamtas emfenjtas lagrjmas peso a noso Senhor volos tire com vos dar çaude muyto perfeita a vos he a voso yrmão que não tjvereys meu filho mays lembrança que vyrdes ao natural que he a maor mecjnho que lhe podeys fazer he vyrdes a ver que vaj em omse anos que de dyamte os nosos olhos vos apor[tas]tes que djamte de deos que so de o diser me more o coraçam he cayo com\o/ morta poys a pobrecjnhas de voças yrmãs que tomaram tamto a pejtos a voça auzemcja he tem tam gramde manjconja todo o ano hestam cijnhor deos mjsericordja ya os mestres çam de as curar /per amor de nosso senhor vos peso meu filho que facays todos os meos pera vyrdes dar ca hũa chegada /olhaj meu filho que se ysto faseys que vos a noso senhor de fazer gramdes merces que vymdes dar vyda a hũa pobre maj que com tamtas lagrjmas he çospiros pede a noso senhor a voça boa vyda he a de voso yrmao que mujtos anos segajs yrmaos he companhejros he vyreys dar vyda a duas pobres yrmãs que com tamta emfenjta lagrjmas pedem a noso senhor voça boa vymda he a de voso yrmão (Gomes 1612a, fl. 558).

A referência a cartas, a que está em curso e a outras, recebidas ou enviadas, é recorrente nas epístolas familiares, configurando uma característica de género textual (Costa 2015, pp. 60-62). O tópico do anseio pela correspondência é comum a outras cartas do *corpus*, como a de Inês de Vargas escrevendo aos seus irmãos Diogo e Filipe:

feita o radeyro De'gosto diguo o radeiro De setenbro

Jrmaõ D'alma estas regas me ponho a fazer com muitas enfindas lagumas ne ver que me Dezeis que hauas deuir a ostradama [Amesterdão] por fim dezembro e que estou enfim de agosto \digo setenbro sem ver carta vosa nem nouas de seres aimda chegado // vede qual, poso estar pois os meus grandes pecados não tenho outra couza que me de gosto se não ver cartas boas Dos yrmaos que viuo num acidemte e tenho por mamtmemto lagrimas e sospiros que se bem entenderes o que sinto a falta Das vosas ouueres de pedir a Deus me despenase desta triste vida pois sou tão falta de uentura que não veio(?) huma carta se não De dous en dous anos // seia Deus louuado que huã que tiue vosa de guine fousem de meu yrmão felippe de souza a que me deu muito cuidado (Vargas 1612, fl. 568).

Tratando-se de cartas de incerta resposta e de frequente extravio, expedidas em várias vias, a dois pares de irmãos que viviam na mesma «costa» na Guiné, dilui-se, amiúde, a individualidade do destinatário prometida no remetente. Escrever afigura-se uma forma de longa catarse, como se falassem com os seus filhos ou irmãos, como diz a mãe Florença Gomes: «hescrevo largo com ysto me com solo com cudar que hesto falamdo convosco» (Gomes 1612a, fl. 559v). Usam uma «retórica quase oral» (Vaamonde et al. 2014, pp. 473-474) para tratar a saudade, as doenças, próprias e de parentes e amigos, notícias várias de casamentos e falecimentos, as preocupações financeiras, enfim, «assuntos domésticos e interpessoais» (Amelang 2020, p. 359).

Na Guiné os parentes vivem noutro mundo e, se podiam circular entre a Senegâmbia e as Províncias Unidas, não retornam a Lisboa, onde correriam o risco de prisão por judaísmo. Para estes homens, a viagem de Portugal para a Guiné é, de certo modo, um caminho sem retorno. Pelo que os testemunhos permitem reconstituir, alguns deles reconverteram-se ao judaísmo num contexto sub-regional em que, como vimos, a protecção dos soberanos locais lhes oferecia a liberdade de assumir publicamente uma identidade religiosa ao contrário dos países europeus católicos ou daqueles espaços extra-europeus marcados por uma presença católica formal. Pergunta-se, porém, o que sabiam a mãe Florença Gomes e as irmãs Filipa de Sousa e Inês Vargas sobre a vida religiosa dos respectivos filhos e irmãos na Guiné? Saberiam Florença e Filipa que era na casa do seu filho e irmão Diogo Vaz de Sousa, o Velho, que se reuniam os judeus de Joal para as orações (Mark e Horta 2011, pp. 42, 43, 213)? Ou que o seu irmão, Manuel de Sousa Barbosa, era criptojudeu em Porto d'Ale? Este, à hora da morte, ocorrida antes de Outubro de 1616, terá mesmo tomado o nome de Jacob Baru (Mark e Horta 2011, pp. 36, 216). O mesmo se pode perguntar de Inês Vargas em relação aos seus irmãos Diogo Vaz de Sousa, o Moço, e Filipe de Sousa, repetidas vezes denunciados por serem «judeus públicos» com grande protagonismo na comunidade de Joal? Não temos nenhuma das cartas por eles escritas, o principal laço que os unia às famílias portuguesas. Ainda que as tivéssemos, o mais natural seria a cautela imperar nessa correspondência chegada a Lisboa por vias indirectas e portadores de confiança. Ao contrário, as circunstâncias de ser judeu na Senegâmbia permitiam a Mozes Jesurum e a Jacob Peregrino o à-vontade de se corresponderem com os seus nomes hebraicos. Nas cartas dessas mulheres, o judaísmo ou o catolicismo não são assunto, apesar de a providência divina ser constantemente invocada. Ou todo esse mundo era alheio à mãe e irmãs ou, possivelmente, elas tomariam também os seus cuidados na escrita.

Na verdade, nem toda a vida, que viam como paralela, dos seus familiares chegados lhes seria desconhecida. Temos uma visão indirecta do que eles partilhavam nas cartas, por exemplo dos problemas de saúde, os «acidentes», que os afectavam

ou nas prolongadas idas ao «mato»¹⁹. O sentimento de abandono e insegurança, exteriorizados por estas mulheres, era duplicado por essas notícias preocupantes que lhes chegavam, sem as quais, paradoxalmente, não conseguiam viver.

No caso das ligações com mulheres africanas, chegavam-lhes notícias por parentes e amigos, ou pelas próprias cartas. Florença queixa-se do seu filho Manuel «tam emcamtado amda la com hecas damas» (Gomes 1612b, fl. 565v), situação que era corrente no mesmo meio guineense: «o filho de eytor cardoso a mays de qujse anos que amda emgujne la emgolfado, deixo[u] hesas damas que la ay e veo se ca poys não tinha ca maj se não madrasta» (Gomes 1612a, fl. 558v). Para Florença, mais motivos teria Manuel para regressar da Guiné, pois uma mãe o esperava. Mais adiante, na mesma carta, Florença fica «muyto desconsolada» com a notícia de que o filho tinha «hũa hescrava parjda» e por isso não tinha viajado para Amesterdão, onde Pero Mendes esperava encontrá-lo e obter notícias para dar à família de Lisboa (Gomes 1612a, fl. 558v). Na verdade, o olhar depreciativo sobre as mulheres africanas, transparecendo o ciúme pela atenção afectiva que lhe era subtraída, contrasta com a atenção que promete dar às netas de Manuel. Florença e Filipa pedem-lhe que traga as netas para viverem em Lisboa ao cuidado da avó e das tias: «trasej-me as uoças menjnas que as teremos nas menjnas dos noços olhos» (Gomes 1612a, fl. 558v; Sousa 1612a, fl. 561). Quem são estas filhas? Qual a sua origem e onde se encontravam? A carta de Filipa de Sousa a seu irmão dá a entender que não estariam na Guiné. Seriam o fruto de um casamento anterior de Manuel ou, ao invés, de uma ligação africana?

Na pena de Florença, os filhos estavam presos a um encantamento pela Guiné, uma «má constelação» que os subtraía ao convívio da família:

ya torno que gujne nao medram nele se não aqueles que vam he vem que os [...] hestão hesitamtes oxe rjcos dahj a nada não tem hum pam que comer he heça ma costelaçam que gujne tem comcjgo a meos filhos [...] não sej como vos diga ysto mays que pedjr a noso senhor vos tire hese emcamtamemto de djamte os olhos e vos ponha no coração que venhays que não acabemos ca em tamta soledade ne[m] desamparo (Gomes 1612a, fl. 558v).

Amiúde, a saudade confunde-se com um sentimento de fragilidade por falta de protecção e amparo financeiro. No caso de Florença e de Filipa, as cartas tornam clara a dependência dos rendimentos do comércio da Guiné recebidos dos filhos e irmãos. Chegam-lhes por pessoas de confiança, mas a situação, em prolongada ausência, poderia tornar-se precaríssima. Na falta da presença física de parentes, sentem-se desvalidas

¹⁹ «heses acjdemtes que me djseys que temdes» (Gomes 1612a, fl. 558); em Vargas 1612, fl. 568, o pedido repetido ao irmão Diogo para não ir «para o mato» sem antes lhe enviar uma carta em respostas às muitas vias recebidas.

e fragilizadas na percepção da sociedade. Arriscam-se, mesmo, ao vexame público por falta de rendimentos. Tal ocorreu com Florença e as suas filhas, despejadas de suas casas, na freguesia de Santa Justa, por falta de pagamento de dívidas à Igreja e obrigadas a viver num espaço marginal, «hũ desterro» (Sousa 1612a, fl. 561)²⁰. Inês Vargas confirma que as suas «primas de samta yusta estiuerão muito mal ambas sey que pasara muitas [ne]ceçidades» (Vargas 1612, fl. 568v). Desesperadas tentam que os seus parentes na Guiné intercedam por via indirecta de homens de confiança. São mediadores e amigos da família e, adivinha-se, seus parceiros de negócios, que nem sempre garantem um contacto regular com os parentes sediados na Guiné. Por eles mandam as cartas, acompanhadas de «mimos» como «doys pares de caxas de marmelada he algum byscoyto» e «duze de bocetas de maleda e perada para ambos» (Gomes 1612a, fl. 559; Vargas 1612, fl. 568v).

CONCLUSÃO

O que nos traz de novo este *corpus* epistolográfico? Certamente revelações que dificilmente obteríamos de outro modo sobre diversos contornos da história social: modalidades simbólicas de relacionamento entre comerciantes europeus e soberanos africanos, história das famílias, vivências do quotidiano de gente comum. Sobretudo, com esta correspondência privada, acedemos à complexidade de que se tecem as relações entre judeus e católicos, comerciantes e seus clientes, europeus e africanos, feitas de identidades contextuais e contingentes. Vidas difíceis, quer na distância entre homens e mulheres, estas sentindo saudades insanáveis, e o desamparo financeiro da separação, aqueles na opção de viver em terra estranha enfrentando todos os escolhos e incertezas dos negócios, eles e elas dependentes de homens de confiança. Perspectivas diferentes: «maldita terra» para quem está na Guiné, ou de muitas dificuldades a vencer, onde os objectivos parecem difíceis de alcançar; Guiné encantatória para os familiares que procuram explicar o afastamento dos homens na miragem da prosperidade e do acesso a outras mulheres. Nestas cartas também estão presentes as vozes e as presenças africanas, que se adivinham por via indirecta nas estratégias de comunicação entre os comerciantes e os dignitários locais, ou nas alusões ao quotidiano dos escravizados. Este *corpus* evidencia o uso da escrita alfabética como meio de comunicação corrente entre mercadores europeus e africanos e seus dignitários. Tal como, antes dele, os seus parentes, «correr por cartas e fazendas» eram os votos de Luís Fernandes Duarte para a sua relação com D. Sebastião de Bussis. Uns e outros faziam parte de um mesmo universo de escrita, no contexto senegambiano em que uma forma de português era língua de comunicação do comércio. A importância não apenas da oralidade mas da escrita do Português deve

²⁰ Na carta identifica-se esse «desterro»: «aos Ayos» (Anjos?).

ser relevada e aprofundadas as formas da sua aprendizagem neste início de século XVII, na Senegâmbia (Horta 2007).

Numa nova etapa da investigação poderemos chegar mais longe. Para tal será indispensável abraçar o grande desafio de uma edição e estudo integral e interdisciplinar destas cartas, envolvendo a História²¹, a Linguística e as Humanidades Digitais aplicadas ao desvendar dos significados de um Português escrito, frequentemente, longe de um cânon instruído, bem como das capacidades de escrita dos seus autores e autoras; a reconstituição da rede de relações e de histórias entrelaçadas em cada missiva, entre tantas outras questões a desvelar.

FONTES

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 194.

ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205.

DUARTE, Luís Fernandes, 1612a. [Carta] 1612 Abr. 30, Porto d'Ale [a] D. Sebastião (em Bussis). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 554-555v.

DUARTE, Luís Fernandes, 1612b. [Carta] 1612 Abr. 30, Porto d'Ale [a] Manuel Pinto de Oliveira (na feitoria de Cacheu). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fl. 556-557v.

GOMES, Florença, 1612a. [Carta] 1612 Set. 30, [Lisboa] [a] Manuel de Sousa Barbosa (em Porto d'Ale). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 558-560v.

GOMES, Florença, 1612b. [Carta] 1612 Set. 30, [Lisboa] [a] Diogo Vaz de Sousa [o Velho] (na costa de Joala). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 565-567v.

JESURUM, Mozes, c. 1612. [Carta] c. 1612, [Joal?] [a] Jacob Pelegrino (em Porto d'Ale). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fl. 552.

LOURENÇO, António, Cónego [e dos comerciantes católicos de Porto d'Ale], 1612. [Carta] 1612 Maio [anterior ao dia 1], Porto d'Ale [a] Nhagor (em Lambaya). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 296-296v.

SOUSA, Filipa de, 1612a. [Carta] c. 1612 Set. 30, [Lisboa] [a] Manuel de Sousa Barbosa (em Porto d'Ale). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 561-562v.

SOUSA, Filipa de, 1612b. [Carta] c. 1612 Set. 30, [Lisboa] [a] Diogo Vaz de Sousa [o Velho] (na costa de Joala). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 563-564v.

VARGAS, Inês de, 1612. [Carta] 1612 Set. 30, [Lisboa] [a] Diogo Vaz de Sousa, o Moço e a Filipe de Sousa (na costa de Joala). ANTT. *Inquisição de Lisboa*, liv. 205, fls. 568-569v.

Fontes impressas

ALMADA André Álvares de, 1964 [1594]. *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus*

²¹ Vd. as dimensões potenciais de um tal estudo em Dauphin 2002.

costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Leitura, introdução e notas de António BRÁSIO. Lisboa: Editorial L. I. A. M.

TINOCO, António Velho, e Fernão REBELO, Padre, 1977 [c. 1578-1585]. *Relação da gente que vive desde o cabo dos Mastos teè Magrabomba na Costa de Guiné.* Em: Avelino Teixeira da MOTA, e André DONELHA. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625).* *An Account of Sierra Leone and the Rivers of Guinea of Cape Verde (1625).* Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Apêndice I, pp. 344-356.

BIBLIOGRAFIA

- AMELANG, James S., 2020. [Recensão a] MARTÍNEZ MARTÍN, Laura, ADÁMEZ CASTRO, Guadalupe, e GARCÍA PRIETO, Elisa, eds. *Huellas de tinta y papel. Cartas corrientes para una historia diferente.* Lisboa: Arranha Céus, 2018. *Cuadernos de Historia Moderna.* 45(1), 357-360.
- BERNFELD, Tirtsah Levie, 2003. *Mujeres judías hispano-portuguesas en el entorno holandés de Amsterdam em el siglo XVII.* Em: Jaime CONTRERAS, Bernardo J. GARCÍA GARCÍA, e Ignacio PULIDO, eds. *Familia, Religión y Negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna.* Madrid: Fundación Carlos Ambers; Ministério de Asuntos Exteriores, pp.138-172.
- BOULÈGUE, Jean, 1989. *Les Luso-Africains de Sénégalie: XVI^e-XIX^e siècles* (avec la collaboration de Xavier Guillard). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Paris: Université de Paris I-Centre de Recherches Africaines.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio, 2011. «Me alegraré que al recibo de ésta...». Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI a XIX). *Manuscripts.* (29), 19-50.
- CLUL, dd., 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna* [Em linha]. Lisboa: Centro de Linguística da Universidade de Lisboa [consult. 2023-07-18]. Disponível em: <https://www.clul.ulisboa.pt/projeto/ps-post-scriptum>.
- CORBY, Isabela de Andrade Pena Miranda, 2015. *A Inquisição nas Minas: os Cadernos do Promotor no Episcopado de Dom Frei Manuel da Cruz (1745-1764).* Dissertação de mestrado, Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte.
- COSTA, Ana Luísa, 2015. Estas duas regras: construção da referência em cartas. *Estudos Linguísticos/Linguistic Studies.* (10), 49-64.
- DAUPHIN, Cécile, 2002. Les correspondances comme objet historique: un travail sur les limites. *Sociétés & Représentations.* 13(1), 43-50.
- GREEN, Toby, Philip J. HAVIK, e F. Ribeiro da SILVA, 2021. Introduction. Em: *African Voices from the Inquisition.* Oxford: Oxford University Press. Vol. 1: *The Trial of Crispina Peres of Cacheu, Guinea-Bissau (1646-1668).*
- GREEN, Toby, 2007. *Masters of difference: Creolization and the Jewish presence in Cabo Verde, 1497-1672.* Tese de doutoramento, University of Birmingham.
- GREEN, Toby, 2005. Further Considerations on the Sephardim of the Petite Côte. *History in Africa.* 32, 165-183.
- HAWTHORNE, Walter, 2010. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830.* Cambridge: Cambridge University Press.
- HORTA, José da Silva, 2018. *Os «Branços» na Experiência Religiosa dos Africanos das Sociedades da Senegâmbia (Séculos XVI-XVII): Uma Abordagem Preliminar.* Lição de agregação, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- HORTA, José da Silva, 2007. Ensino e Cristianização informais: do contexto luso-africano à primeira «escola» jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba – Guiné-Bissau, 1605-1606). Em: Maria de Fátima

- REIS, coord. *Rumos e escrita da História: estudos em homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa: Colibri, pp. 407-418.
- HORTA, José da Silva, e Peter MARK, 2006. Judeus e Muçulmanos na Petite Côte senegalesa do início do século XVII: iconoclastia anti-católica, aproximação religiosa, parceria comercial. *Cadernos de Estudos Sefarditas*. (5), 9-51.
- KAPLAN, Yosef, 1999. *Les Nouveaux-juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale & intellectuelle du judaïsme séfardite au XVII^e siècle*. Paris: Éditions Chandeigne.
- LEITÃO, Ana Rita, 2016. Documentary Evidence in Early Modern Portugal and Overseas. A Window to Literacy Practices. Em: Ann-Catrine EDLUND, T. G. ASHPLAN, e Anna KUISMIN, eds. *Reading and Writing from Below. Exploring the Margins of Modernity*, Umeå: Umeå University; Royal Skyttean Society, pp. 251-268.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida, 2022a. O zumbi e o bode diabólico: disputas em torno de uma cerimônia religiosa africana em Benguela no século XVIII. Em: Angelo Adriano Faria de ASSIS, Thereza BAUMANN, e Yllan de MATTOS, org. *Heresias em perspectiva*. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, pp. 149-168.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida, 2022b. Uma «caça às bruxas» centro-africana: os juramentos do bulungo em Massangano (Angola) em 1717. *Revista de História da UEG*. 11(1), 1-26.
- MARK, Peter, 2018. *Ransoming, Collateral, and Protective Captivity on the Upper Guinea Coast before 1650: colonial continuities, contemporary echoes*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology. Working Paper n.º 193.
- MARK, Peter, 2014. African Meanings and European-African Discourse. Iconography and Semantics in Seventeenth Century Saltcellars from Serra Leoa. Em: Francesca TRIVELLATO, Leor HALEVI, e Cátia ANTUNES, eds. *Religion and Cross-Cultural Trade in World History, 1000-1900*. Oxford: Oxford University Press, pp. 236-266.
- MARK, Peter, 1994. *The Wild Bull and the Sacred Forest; Form, Meaning and Change in Senegambian Initiation Masks*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- MARK, Peter, e José da Silva HORTA, 2014. Un modèle sénégalais de la construction identitaire: la contribution séfardite du XVII^e siècle. Em Guy SAUPIN, ed. *Africains et Européens dans le monde atlantique, XV^e-XIX^e siècle*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 59-72.
- MARK, Peter, e José da Silva HORTA, 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARQUILHAS, Rita, 2007. On the study of everyday writings. *Variants, The Journal of the European Society for Textual Scholarship*. (6), 263-276.
- MARQUILHAS, Rita, 2000. *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MARTÍNEZ MARTÍN, Laura, e Guadalupe ADÁMEZ CASTRO, 2022. Cartas para la Historia en el mundo 2.0: la construcción y estudio de un corpus epistolar digital hispano-luso de la Edad Moderna. *Historia Crítica*. (83), 99-123.
- MENDES, António de Almeida, 2004. Le Rôle de l'Inquisition en Guinée: vicissitudes des présences juives sur la Petite Côte (XV^e-XVII^e siècles). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano III(5/6), 137-155.
- MORAES, Nize Isabel de Moraes, 1976. *Contribution à l'Histoire de la Petite Côte (Sénégal) au XVII^e siècle*. Tese de doutoramento, Université de Paris-I, Paris, Synthèse II.
- MORAES, Nize Isabel de Moraes, 1972. Le commerce des peaux à la Petite Côte au XVII^e siècle (Sénégal). *Notes Africaines*. (134), 37-45; (136), 111-116.
- MORAES, Nize Isabel de Moraes, 1969. Sur les prises de Gorée par les Portugais au XVII^e siècle. *Bulletin de l'IFAN*. Tomo XXXI, Série B, (4), 989-1013.

- MOTA, Thiago Henrique, 2019. The Ivory Saltcellars: A contribution to the history of Islamic expansion in Greater Senegambia during the 16th and 17th centuries. *Afriques – Débats, Méthodes et Terrains d'Histoire* [Em linha]. (10), 1-27 [consult. 2023-07-26]. Disponível em: <http://journals.openedition.org/afriques/2406>.
- MOTA, Thiago Henrique, 2020. Um coração de rei: cultura política islâmica como antecedente das revoluções muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII). *Varia Historia*. 36(71), 295-328.
- MOTA, Thiago Henrique, 2021. Wolof and Mandinga Muslims in the early Atlantic World: African background, missionary disputes, and social expansion of Islam before the Fula jihads. *Atlantic Studies*. (1), 1-27.
- SÁNCHEZ RUBIO, Rocío, e Isabel TESTÓN NÚÑEZ, 2014. Ao servicio de la Inquisición. Cartas y correspondência privada em el Tribunal de Nueva España durante el período moderno. Em: Antonio CASTILLO GÓMEZ, e Veronica SIERRA BLAS, eds. *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 165-185.
- SCHNEIDER, Edgar W., 2013. Investigating Historical Variation and Change in Written Documents New Perspectives. Em: J. K. CHAMBERS, e Natalie SCHILLING, eds. *The Handbook of language variation and change*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 57-81.
- SILVA, Filipa Ribeiro da, 2002. *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe (1536-1821): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa.
- SILVA, Filipa Ribeiro da, 2020. A Inquisição em África: agentes, acções, informantes e vítimas, 1536-1821. Em: Marco Antônio Nunes da SILVA, e Susana Bastos MATEUS, org. *As Inquisições Modernas: poder político, religião e sociedade entre a Europa e o Atlântico*. Salvador: Edufba, pp. 177-231.
- SILVA, Marco Antônio Nunes da, 2020. Pescado, fruta y carbón. Conflictos en torno a la Inquisición portuguesa y sus privilegios (siglos XVII-XVIII). Em: Juan Ignacio PULIDO SERRANO, e William CHILDERS, dir. *La Inquisición vista desde abajo. Testificaciones de gente corriente ante el Santo Oficio*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 233-322.
- VAAMONDE, Gael, 2018. Escritura epistolar, edición digital y anotación de corpus. *Cuadernos del Instituto Historia de la Lengua*. (11), 139-164.
- VAAMONDE, Gael, et al., 2014. Post Scriptum: Archivo Digital de Escritura Cotidiana. Em: Sagrario LÓPEZ POZA, e Nieves PENA SUEIRO, eds. *Humanidades Digitales: desafíos, logros y perspectivas de futuro. Janus* [Em linha]. Anexo 1, 473-482 [consult. 2023-07-23]. Disponível em: <https://www.janusdigital.es/anexos/contribucion.htm?id=41>.

TRAJETÓRIAS E SOCIABILIDADES DE MUÇULMANOS JALOFOS ATRAVÉS DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA*

THIAGO HENRIQUE MOTA**

Resumo: *A presença africana na Inquisição portuguesa foi tema de várias pesquisas, a partir da renovação dos estudos inquisitoriais, nos quais a atuação e funcionamento do Tribunal do Santo Ofício dão lugar à busca pelas práticas sociais e culturais perseguidas. Este capítulo tratará especificamente dos muçulmanos jalofos — um grupo étnico da África Ocidental, majoritário no Senegal — que foram escravizados em meados do século XVI e levados para Portugal. O objetivo é evidenciar as trajetórias através das quais essas pessoas ingressaram na sociedade portuguesa para compreender as dinâmicas presentes na formação do espaço atlântico. Para tanto, os documentos principais da investigação são os processos inquisitoriais aos quais foram submetidos diante da acusação de prática do Islã no contexto católico lusitano.*

Palavras-chave: *Muçulmanos jalofos; África Ocidental; Inquisição Portuguesa, Sociabilidade.*

Abstract: *The African presence in the Portuguese Inquisition was the subject of several researches, especially from the renewal of inquisitorial studies, in which the performance and functioning of the Tribunal do Santo Ofício give way to the search for the social and cultural practices pursued. This chapter will specifically address the Wolof Muslims — a West African ethnic group, majority in Senegal — who were enslaved in the mid-16th century and taken to Portugal. The goal is to highlight the trajectories through which these people entered Portuguese society to understand the dynamics present in the formation of the Atlantic space. To this end, the main documents of the investigation are the inquisitorial processes to which they were submitted in the face of the accusation of practicing Islam in the Lusitanian Catholic context.*

Keywords: *Wolof Muslims; West Africa, Portuguese Inquisition; Sociability.*

A presença africana na Inquisição portuguesa foi tema de várias pesquisas¹. No âmbito da historiografia sobre a população jalofa na Inquisição portuguesa, destacam-se os estudos de James Sweet e de Rogério Ribas: o primeiro interessado nas práticas culturais de africanos no mundo afro-português; o segundo dedicado a estudar a presença islâmica no Portugal quinhentista. Ambos os autores consideram a presença jalofa na Inquisição portuguesa como resultado de conflitos políticos travados na África Ocidental: Sweet, amparando-se nos trabalhos de Boubacar Barry, relaciona-a

* Esse texto resulta do projeto *Expansão e retração islâmica na região da atual Guiné-Bissau: contornos de uma excepcionalidade oeste-africana*, financiado pela FAPEMIG – Termo de Outorga FAPEMIG/DAP n.º 36527059/2021.

** Professor de História da África, Universidade da Califórnia – Santa Cruz. Email: tmota@ucsc.edu. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2204-4229>.

¹ Dentre os vários trabalhos sobre o tema, *vd.* Silva 2002; Caldeira 2017; Calainho 2004; Faria 2016; Marcussi 2016; Ginzburg 1991; Mark e Horta 2011.

à fragmentação da confederação Jolof, cuja busca por autonomia das províncias costeiras resultou em guerras e escravização (Sweet 2007, p. 113); Ribas descreve os muçulmanos jalofo em Portugal como prisioneiros decorrentes de «guerras tribais guineenses» (Ribas 2005). Ambos os autores lidaram com processos inquisitoriais, ainda que destacando pontos diferentes da narrativa judicial presente nestas fontes: a Ribas interessava o estudo das práticas, ritos e crenças islâmicos; a Sweet o encontro de traços das culturas africanas. À parte os diferentes níveis de refinamento e acuidade, concordam ao reconhecer as transformações políticas africanas como condição para inserção daqueles indivíduos em Portugal.

Aos objetivos deste capítulo, interessa analisar as experiências jalofo em Lisboa, partindo das trajetórias realizadas por essas pessoas para chegar a essa cidade. Os estudos das biografias de africanos e das memórias de pessoas escravizadas têm se desenvolvido na historiografia e, no tocante às experiências circunscritas ao Império Português, a documentação inquisitorial revela-se um dos principais recursos acessados pelos pesquisadores. Tal recurso não diz respeito apenas às experiências da escravidão atlântica, mas à dinâmica da instituição escravista em todo o Império Português, como o demonstra Patrícia Souza de Faria, ao estudar as memórias de três pessoas escravizadas procedentes da porção asiática do Império Português (Faria 2016). O resgate desta documentação busca as perspectivas dos escravizados no entendimento dos regimes escravistas. Para tanto, o estudo biográfico tornou-se importante ferramenta, ao variar escalas micro e macroanalíticas na constituição de trajetórias de vidas em contextos atlânticos (Mott 1993; Reis, Gomes e Carvalho 2010; Reis 2008; Ferreira 2006; Law e Lovejoy 2003).

Nos espaços de colonização portuguesa, a produção de biografias ou autobiografias não foi um gênero textual de popularidade. Assim, as pesquisas sobre trajetórias de vida de africanos têm sido levadas a cabo através do importante recurso aos processos, seja na alçada religiosa, como os inquisitoriais ou certidões de batismo, ou civil, como criminais e testamentos. Não obstante, o caráter fragmentário das fontes revela-se fator limitante, que necessita ser articulado a outras tipologias documentais, como fontes narrativas, jornalísticas e imagens, a fim de apreender o contexto amplo no qual estes personagens viveram. Isto porque tais agentes emergem nos arquivos, em processos, em decorrência de situações dramáticas que, uma vez solucionadas, devolvem-lhes o anonimato.

Além disso, as fontes inquisitoriais são marcadas por filtros: dados sobre pessoas procedentes de culturas estrangeiras foram transcritos por agentes pouco conhecedores de suas realidades, por vezes subvertendo a fala dos inquiridos por não compreendê-las. As declarações dos africanos são filtradas e ordenadas por categorias jurídicas e conceituais alheias ao pensamento deles, a partir de procedimentos predeterminados. Por meio deste processo, evidencia-se sobejamente aquilo que os inquisidores buscavam, em

detrimento das experiências africanas, pelas quais os pesquisadores, hoje, se interessam (Ginzburg 1991; Marcussi 2016). Por fim, cabe lembrar que, no estudo de memórias anteriores à experiência do cativo, a distância temporal entre o fato narrado e o momento da narrativa deve ser considerada, na gestão da lembrança e do esquecimento (Faria 2016, p. 102). Todas estas limitações exigem cuidados metodológicos precisos, aplicados no trato desta documentação, essencial à pesquisa que agora se propõe.

O resgate de aspectos da trajetória de muçulmanos jalofo, procedentes da Senegâmbia e processados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, possibilita compreender aspectos tanto da história africana quanto da diáspora de africanos ao longo da bacia atlântica. Um destes personagens é Francisco Jalofo, nascido entre 1527 e 1528, na Senegâmbia, no momento em que a região vivenciava uma série de conflitos políticos: a fragmentação da confederação Jolof diante da busca por autonomia das províncias costeiras era seguida pela expansão territorial de populações fulas, ocupando territórios até então controlados pelo Jolof. A presença jalofo em Portugal no século XVI foi marcante. Devido ao fato de muitos deles serem muçulmanos, vários jalofo compuseram o quadro dos réus e/ou testemunhas em processos do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, no século XVI (Ribas 2005). Na documentação procedente destes inquéritos, emergem informações sobre saberes religiosos prévios dos quais eram dotados e relações que estabeleceram com outros muçulmanos, em Portugal.

ENTREPOSTO DE ARGUIM

Descrevendo sua trajetória para os inquisidores, o muçulmano Francisco Jalofo contou-lhes que «havia cinco ou seis anos que cativaram a ele e a outra muita gente de sua terra» e:

levaram ao castelo d'Arguim onde o venderam ao capitão João Sardinha, onde o [deixou?] um mês e meio pouco mais ou menos e que de lá se vieram a esta cidade onde o [trouxe?] consigo. E dado que chegaram a esta cidade, que havia cinco anos e meio pouco mais ou menos, o levaram à Casa da Índia com outros negros e que dali o levou seu senhor Bernaldim Estevam não sabe se comprado (ANTT. Inquisição de Lisboa, processo 4031, fls. 5-6).

A feitoria de Arguim, estabelecida em 1448, foi o principal entreposto escravista no tráfico entre europeus e africanos, no século XV e no início do XVI, antes da entrada definitiva dos portos da Guiné, costa da Mina e Angola no circuito (Thomaz 1994, pp. 34-35). O comércio através da feitoria foi mobilizado através de produtos marroquinos, como tecidos, adquiridos por mercadores portugueses e italianos no Norte e revendidos no Sul (Farinha 2002, p. 38). Este material já era do conhecimento das populações residentes na margem sul do Saara que, através das rotas

transaarianas, acessavam tecidos, sal e cavalos em troca de ouro, marfim, especiarias e pessoas escravizadas. O historiador Antônio de Almeida Mendes argumenta que cerca de 90% dos escravizados desembarcados em Lisboa na primeira metade do século XVI, a partir de 1510, eram provenientes dos portos de Arguim e Cabo Verde. O autor indica que, entre 1535-1540, chegaram à Casa da Mina e da Índia, em Lisboa, cerca de 1500 escravizados, anualmente, oriundos de Arguim (Mendes 2004, pp. 13-30). Nesta instituição, Bernaldim Estevam adquiriu Francisco Jalofo, trazido daquele entreposto pelo capitão Gil Sardinha, em 1549.

Neste ano, Cristóvão de Rosales escrevia ao rei de Portugal, informando-lhe a presença de traficantes espanhóis no rio Senegal. Segundo o capitão, um governante da costa apoiava os portugueses no combate aos espanhóis. Estes, ao navegarem rumo ao interior, usurpavam os direitos reivindicados por Portugal ao procederem ao comércio na região. Na comunicação, lê-se que o governante africano se incomodava com o descumprimento de seus direitos quanto ao comércio espanhol em suas terras e, por isso, teria prometido aos portugueses que lhes dariam mil vacas a cada ano, se expulsassem os castelhanos. Tratando de Arguim, Rosales informava ter encontrado o castelo da feitoria «tão desbaratado que mais tem o nome de castelo que vem sê-lo; e assim os castelhanos das Canárias têm destruído esta terra. Porque do tempo de Gil Sardinha, capitão, até agora tem levado mais de trezentas peças» (Brásio, ed., 1963, p. 398).

Gil Sardinha havia sido capitão daquela feitoria possivelmente desde 1547 até 1549, quando retornou a Lisboa realizando o tráfico de pessoas que desterrou Francisco e a «muita gente de sua terra». No intervalo de poucos meses, mais de trezentas pessoas haviam sido levadas pelos espanhóis para outros portos atlânticos. Em meados do século XVI, o comércio inglês e espanhol na costa da Guiné mobilizou a diplomacia portuguesa, como atesta a troca de correspondências entre o rei de Portugal, o embaixador português em Londres, Gusmão da Silva, a rainha da Inglaterra, o rei da Espanha, o prefeito de Sevilha e outras autoridades administrativas europeias. O objetivo era conter os navios castelhanos que partiam das Canárias, compravam pessoas escravizadas na África, sobretudo em Arguim e nos portos do rio Senegal, e as traficavam nos portos americanos.

Muitos destes homens e mulheres aportavam na América. Outros eram destinados à Europa. Em Lisboa, navios vindos de Arguim constantemente atracavam carregados de muçulmanos jalofo: em agosto de 1553, Antônio Fernandes, «negro jalofo», informou aos inquisidores que «havia dois anos mais ou menos que veio a Portugal e que o trouxeram de Arguim e que em Arguim o batizaram [derramando]-lhe água na cabeça» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10832, fl. 4)².

² O batismo na fortaleza cumpria determinação régia de 1516, que afirmava a necessidade de se batizarem os cativos nas embarcações ou no local de recolhimento, com vistas a se evitarem falecimentos sem o sacramento do batismo.

Francisco Jalofo, da vila de Setúbal, processado entre 1554 e 1555, havia passado por Arguim, onde recitava orações e praticava jejuns «da dita seita de Mafamede» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565, fl. 6). Já «Pedro preto Jalofo de nação», ao ser perguntado pelo inquisidor, em 1566, «se era cristão batizado disse que sim, era cristão e o batizaram em Arguim e que depois de haver um ano que o batizaram na Igreja veio para esta cidade» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10949, fl. 4). Sobre seu percurso até Lisboa, Pedro afirmou ter sido escravizado, com outras pessoas, «na sua terra, onde os jalofo os levam aos mouros e os mouros os levam a Arguim, onde o fizeram cristão como dito» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10949, fl. 5).

A trajetória de Pedro sugere que sua escravização deu-se em decorrência de conflitos políticos dentro da confederação do Gran-Jolof, que culminaram com a emancipação das províncias costeiras. Tais guerras aconteceram ao longo do século XVI e deram origem aos Estados autônomos do Ualo, Caior, Baol, Sine e Salum, outrora vinculados ao Jolof, cuja sede encontrava-se no interior. O enfraquecimento do Gran-Jolof, em termos políticos regionais, potencializou a expansão do Estado fula do interior, que aparece nas fontes árabes como Tekrur e nas portuguesas como Gran-Fulo, localizado na região do Futa Toro senegalês (Boulègue 1987). Foi neste espaço político em reorganização, em decorrência da abertura da frente atlântica, que Pedro foi escravizado. Sua escravização e tráfico, passando de comerciantes jalofo aos berberes que, em seguida inseriram-no no mercado atlântico, evidencia amplo espaço econômico no interior da África Ocidental, cujas dinâmicas próprias impactaram a produção do espaço atlântico.

PARADA NO MARROCOS

Um documento de 1599 apresenta um espaço social, econômico e político dinâmico. Trata-se de carta destinada ao rei luso-espanhol, Felipe II, remetida por um suposto herdeiro do governo no Futa Toro, um homem fula chamado Tomás Lamba. Lamba, que viria ser D. Tomás após o batismo, havia embarcado rumo a Lisboa, na fortaleza portuguesa de Mazagão, no Marrocos. Sua viagem era motivada pela busca por apoio político para conquista do Futa Toro, alegando ser o governante de direito, diante de um suposto golpe tramado por cristãos-novos portugueses em apoio a membros da elite daquele Estado. Na narrativa, Lamba descreve sua trajetória: na década de 1580, peregrinara a Meca, desejoso de aprender «a ler, escrever e outras curiosidades que ali se ensina» (Brásio, ed., 2004, pp. 616-617), permanecendo na Arábia por sete anos. Na sua ausência, seu irmão e governante, Perocala, falecera e ele seria o próximo na linha sucessória, não tivesse sido secundado por tramas políticas locais: um golpe supostamente orquestrado contra Lamba, com a participação do cristão-novo português João Ferreira, o Ganagoga.

Este personagem é citado em fontes independentes, no período. Além de Lamba, Almada refere-se a ele, dizendo tratar-se de João Ferreira, um cristão-novo português conhecedor de vários idiomas locais, de onde vem a alcunha ganagoga. Diz que «meteu-se pelo sertão até o Reino do Grã-Fulo, que são muitas léguas, e dele manda muito marfim ao rio de Senegal, onde o mandam tomar as naus que estão na angra pelos seus pataxos». O inglês Richard Rainolds, a partir da viagem realizada à costa da Senegâmbia em 1591, acrescenta que «um português chamado Ganigoga, que se casou com uma filha do rei, vive bem acima no rio» (Brásio, ed., 1964, p. 252; Rainolds 1971, p. 12).

Após ser informado, em Meca, do que se passara na África Ocidental, Lamba afirma ter retornado, disposto a reivindicar seu lugar. A narrativa segue com o périplo vivenciado pelo suposto dignitário fula para angariar apoio político. Decidido a buscar suporte de Portugal, Lamba teria se dirigido ao porto de Arguim, ao encontro de algum navio que o pudesse levar a Lisboa. Porém, não havia embarcação de partida. Temendo pela demora, o fula afirma ter ido ao Marrocos, «que é a corte da Berberia», encontrar-se com o mulei. No documento lê-se que este o recebeu «com muita honra, o hospedou e agasalhou». Após a comunicação, o mulei marroquino, segundo a carta, «deu ordem para socorrê-lo, e para isto lhe deu provisão e uma carta para que, da gente de guarnição que tinha em Gao, lhe dessem 30 mouros escopeteiros e 500 mosqueteiros, que com estes poderia facilmente tomar seus ditos reinos» (Brásio, ed., 2004, p. 618).

O documento, datado de 1599, evidencia a novidade da conquista marroquina sobre o Songai, que aconteceu em 1591, uma vez que o mulei supostamente lhe concederia apoio militar através de seções de seu exército que se encontravam estacionadas em Gao, região mais próxima do Futa Toro que o Marrocos. Tratava-se de conquista recente, uma vez que esta passagem faz referência ao período entre 1593 e 1594, visto que Lamba chegou em Lisboa em 1595, após dizer ter passado 18 meses em Mazagão. A notícia da presença de Lamba na corte marroquina rapidamente teria chegado ao Estado do Gran-Fulo, indicando mecanismo de informação e diplomacia regional. Do Futa Toro, Galaya, governante que substituiu Perocala, teria enviado uma comitiva ao mulei, com o fito de inviabilizar as promessas feitas por Lamba. No documento, lê-se que Galaya solicitava a prisão de Lamba e seu envio ao Estado fula. Em contrapartida, teria oferecido ao governante marroquino:

Um rico presente de 30 cavalos, mil negros e 40 camelos carregados de marfim, âmbar, almíscar e ouro, pedindo-lhe que não desse socorro a Lamba, rei do Fulo, que estava em sua corte, e que o fizesse prender e o enviasse-lhe, e que fazendo isso assim lhe daria pensão e tributo a cada ano outro tanto mais do que agora lhe enviava (Brásio, ed., 2004, p. 618).

A missiva segue afirmando que o mulei aquiesceu e mandou que se prendesse Lamba. Este, contudo, foi informado a tempo e conseguiu fugir, indo a Mazagão, cidade marroquina sob ocupação portuguesa entre os séculos XV e XVIII. Após 18 dias de caminhada, num inverno frio e chuvoso, Lamba afirma ter alcançado a fortaleza, onde foi acolhido pelo alcaide português Diego Lopes de Carvalho, que o «honrou e presenteou, e dali escreveu a S. M. e pediu licença para ir beijar-lhe as mãos» (Brásio, ed., 2004, p. 618). Após estadia de 18 meses em Mazagão, Lamba embarcou no Marrocos e chegou a Lisboa, em 1595 (Brásio, ed., 2004, p. 619). Nesta cidade, foi batizado em 19 de novembro de 1598, na Capela Real de Lisboa, quando lhe foi atribuído o nome cristão de Tomás (Arquivo do Vaticano, Fondo Borghèse, Série I, vol. 715, fl. 73, in Mota 1969). Sua aventura, ao longo da África Ocidental, passando por entrepostos como Arguim e Mazagão, faz destacar o espaço social, econômico e político constituído desde o Marrocos ao Songai, atrelado aos Estados da costa atlântica. Sua chegada a Lisboa, na condição de homem livre em busca de apoio político, coaduna-se com as rotas outrora seguidas pelos jalofo, escravizados: o roteiro via Arguim também teve paradas em Mazagão, de onde partiu um tal Francisco Carvalho.

Em 24 de abril de 1555, Francisco Carvalho era denunciado diante do tribunal inquisitorial pelo mourisco Pero de Sousa, que se encontrava retido no cárcere daquela instituição. Pero disse que «no tempo que ele queria fugir para a terra de mouros com Luis Turco e com João de Mello, também se queria ir com eles um Francisco que andava na estrebaria do rei nosso senhor e que é um mourisco preto» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 2254, fl. 2). No processo, Francisco relata que, antes de ingressar em Portugal, era «cativo de mouro» e, no tempo do interrogatório, era forro, em Lisboa. Vivendo como escravo na África, afirma que «fugiu de Marrocos e veio para Mazagão e daí a este reino havia quatro anos e que em Mazagão o fizeram cristão na Igreja e seus padrinhos não sabe como se chamam e lhe puseram o nome Francisco Carvalho» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 2254, fl. 4). Em Portugal, foi preso tentando fazer o caminho de volta.

A procedência de Francisco Carvalho, antes de tornar-se cativo no Marrocos, não é explicitada, ainda que se lhe atribua a condição de «mourisco preto». Não obstante, outro muçulmano processado pela Inquisição, nas mesmas condições, declarou-se como jalofo. Trata-se de Antônio Carvalho: «um preto mourisco forro» que relata ter sido cativado «em terra de mouros [...], que se viera do Marrocos fazer cristão a Mazagão», fugindo da escravidão (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10820, fl. 6). Partindo para Portugal, viveu na casa de um mourisco chamado Álvaro Carvalho, que fazia alcatifas. Antônio diz que lhe deixou a casa havia «dois ou três meses», «por palavras que houvera com o dito Álvaro Carvalho e sua mulher» e foi «pousar com os turcos que pousam na Mouraria» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10820, fls. 6v-7). Apesar de suas relações sociais em Lisboa restringirem-se a mouriscos,

muçulmanos convertidos ao catolicismo, por força ou vontade, Antônio diz que, durante o ano em que esteve em Lisboa,

ia a Igreja para se encomendar a Deus como cristão. Posto que não sabia as orações de cristão, nunca nenhuma pessoa lhe ensinara. E que ele é cristão e cristão há de morrer. E por isso se veio da terra dos mouros, para cá fazer cristão, e que sua natureza é jalofo, e que em Mazagão conhecem muito bem quem ele é (ANTT. Inquisição de Lisboa, processo 10820, fl. 7).

Antônio Carvalho era um homem negro, jalofo, que havia sido cativado entre os muçulmanos do Magrebe, na «terra dos mouros». Já Francisco Jalofo afirmou no processo que «ele era de nação jalofo e que seu pai era mouro e sua mãe jalofo. Ambos da seita de Mafamede e que ele era também da dita seita de Mafamede» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 4031). As relações sociais na África Ocidental, portanto, revelam-se múltiplas e complexas, excedendo rótulos preestabelecidos como identidades étnicas, condições jurídicas (livre ou escrava) nas sociedades africanas e relações de cor, baseadas na concepção de mouros brancos/jalofos negros. Identidades essencialistas e atribuição genérica de papéis políticos a grupos sociais revelam-se armadilhas no estudo do passado africano na região. Isto aponta a necessidade de se estudarem casos concretos, em perspectiva micro-histórica, a fim de se revelarem as ambiguidades e complexidades constitutivas das relações sociais e dos projetos políticos elaborados na região (Boilley e Thioub 2004).

SOCIABILIDADES, MEMÓRIAS AFRICANAS E IDENTIDADES NA DIÁSPORA

Uma vez inseridos no tráfico atlântico, indivíduos como Pedro, Francisco Jalofo, Antônio Carvalho e Antônio Fernandes passaram a construir novas relações sociais nas terras do exílio. Organizadas a partir de uma pluralidade de identidades, tais relações contemplavam pertencimento religioso, condição de cativo e região de procedência, conjugadas de diferentes maneiras. Excediam identidades linguísticas e políticas anteriores ao tráfico tanto quanto aquelas marcadas pelo estigma da cor da pele. A religião foi vetor que permitiu a aproximação entre os sujeitos subjugados, num contexto em que representavam minorias sociais marcadas pelo signo religioso. A construção da vida cotidiana e o desenvolvimento de novas relações no desterro foram elementos importantes na manutenção de práticas sociais e religiosidades, dentro do rígido limite marcado pela vigilância e violência, implicadas na Inquisição e condições do cativeiro.

Vários processos apontam a presença de mouriscos negros em Portugal, sem necessariamente indicar-lhes a procedência. Assim como Francisco Carvalho e

Antônio Carvalho, estes homens e mulheres envolveram-se com os demais católicos recém-saídos do Islã, participando das festas da mouraria e de suas redes sociais. A pesquisa realizada por Rogério Ribas sobre a prática criptoislâmica em Portugal no século XVI revela uma comunidade integrada, marcada pela religiosidade então proibida. No depoimento que prestou ao Santo Ofício português, Mécia da Silva descreveu uma festa de casamento, marcada por celebrações, cantorias e distribuição de presentes. Interessa notar existência de um homem negro tocador de gaita e outros seis ou sete, que conduziam os festejos:

Perguntada se sabia ou tinha ouvido dizer que alguns mouriscos ou mouriscas se acharem presentes a algumas bodas de mouriscos celebradas com as mesmas cerimônias de mouros que costumam fazer conforme a seita de Mafamede, disse que ela se achou na boda onde casou Duarte Fernandes um filho com uma filha de Antônio dabreu mouriscos e que ali se achou presente quando ofereceram o dinheiro à noiva e que um negro mourisco chamado Nicolao da Costa tangia a gaita e que seis ou sete negros mouriscos apregoavam e diziam em aravia vyva foam que deu tanto dinheiro e que ela também deu a noiva dinheiro não lhe lembra quanto se um vintém se mais e logo foi perguntada se ao tempo que ofereciam os mouriscos e mouriscas a noiva se os negros que apregoavam e diziam louvores da noiva e dos que ofereciam se diziam em arabigo viva a lei de Mafamede disse que diziam aqueles pregoeiros que apregoavam viva foam que deu tanto dinheiro e que não ouviu dizer ali viva a lei de Mafamede (Ribas 2005, II, p. 419).

No processo que consta, a identificação destes homens não é mais que «negros mouriscos», impossibilitando uma análise mais profunda de suas origens e relações estabelecidas a partir delas. Embora a análise dos cerca de 300 processos contra mouriscos presentes nas Inquisições de Lisboa, Évora e Coimbra esteja além do escopo deste projeto, a pesquisa realizada evidencia que esta documentação é muito rica. Investigações posteriores poderão se debruçar sobre o material, tendo em vista a experiência islâmica africana e, assim, conduzirão a novos resultados, diversos do trabalho realizado por Ribas. Este autor não considerou a cor como ponto de análise, concentrando-se na experiência islâmica, mapeando e quantificando a origem desta comunidade, quando descrita no processo: Marrocos, Índia, Egito, Senegâmbia. O estudo sistemático das sociabilidades dos muçulmanos convertidos ao catolicismo conjugando cor e origem podem demonstrar um Islã diverso e cosmopolita, ampliando a compreensão da prática religiosa em escala *quasi-global*. O depoimento de Mécia da Silva aponta a vida cotidiana como momento de interação e sociabilidade, associada à progressão da cultura islâmica em Portugal.

Concentrando nos jalofo e no desenvolvimento da análise, outros elementos mobilizaram e aglutinaram estes muçulmanos, forçosa ou deliberadamente transformados em mouriscos. A mouriscaria portuguesa, diversa e unificada na condição cativa ou forra que se lhe atribuía, também se marcou pelo desejo de desvencilhar-se da escravidão ou da condição de vida forra e subordinada, entre os cristãos: o objetivo comum de atingir o norte da África mobilizava vários dos muçulmanos escravizados em Portugal. Tal foi o caso do homônimo Francisco Jalofo, morador da vila de Setúbal, arrolado no processo de Antônio Dacunha, «mourisco turco de nação» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565, fl. 2). Antônio Dacunha desejava fugir para o norte da África e, para tanto, buscou auxílio de Francisco, possuidor de um barco que poderia levá-lo. Dacunha prometia a Francisco Jalofo que, se o levasse em seu barco, «lhe daria lá cavalo e terras» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565, fl. 5). A eles, unir-se-iam outros mouriscos. Em seu depoimento, Francisco confessa que aceitou a proposta e «sendo cristão batizado se apartou de nossa santa Fé católica e se tornou à seita de Mafamede» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565, fl. 7).

Porém, o dito Jalofo afirma ter se arrependido e, no dia programado para partir, alegou a seus companheiros que o tempo não estava bom para viajar, buscando retardar a travessia. Este período de planejamento da viagem durou cerca de um ano, no qual Francisco alegou que «andou assim enganado para se ir para terra de mouros para lá ser mouro» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565, fl. 6). Também afirmou que Antônio, o turco, ensinou-lhe orações, embora ele também soubesse outras. Contudo, Antônio foi capturado pela Inquisição e, em seu depoimento, denunciou Francisco, que se disse enganado por Antônio e se mostrava arrependido. Assim, manuseando habilmente os recursos que lhe estavam disponíveis, como a negação de ter feito qualquer juramento islâmico — profissão de fé — e dizendo-se arrependido, Francisco Jalofo, da vila de Setúbal, conseguiu apaziguar sua situação. No processo, os inquisidores afirmaram que, embora sua heresia incorresse em sentença de excomunhão, seu arrependimento e confissão o habilitavam à reconciliação. Ao término, foi-lhe imposto «cárcere e hábito penitencial pelo tempo que parecer aos inquisidores» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565, fl. 7).

Já no processo de Francisco Jalofo, de Lisboa, que aconteceu entre 1553 e 1554, uma grande conspiração de fuga foi desbaratada pelos inquisidores, formada por homens jalofo, sereres, «mouros brancos» e suas mulheres. Esta documentação evidencia o resgate de identidades africanas, além de demonstrar os conhecimentos da doutrina e da prática islâmica detidos pelos jalofo em Portugal. Pressionado pelos inquisidores, detido no cárcere do Santo Ofício, Francisco denunciou vários de seus companheiros, exibindo sua rede social, majoritariamente composta por africanos da Senegâmbia:

Um mourisco preto jalofo que se veio tornar cristão e não lhe sabe o nome de cristão, e que em sua terra se chamava Hibraim, e anda a ganhar e é forro [...] e tem por mulher uma negra cativa [...] e que este mourisco, lhe disseram outros mouros jalofo, se queria ir para sua terra de mouros com outros mouros brancos e com suas mulheres, assim tornavam [lá a ser] mouros. E que um negro jalofo que se chama Bastiam, o qual é cativo de um homem manco que anda num cavalo [...], lhe disse que o dito mouro jalofo se queria ir para terra de mouros com ele Bastiam dizendo também a ele [?] se queria ir com eles. E que também outro negro barbacim, que se chamava Gaspar [...], também lhe disse que se queria ir com o dito negro jalofo e outros para terra de mouros. E que também um negro barbacim, que se chama Pedro [...], também disse que se queria ir para terra de mouros com duas mulheres negras de barbacim [...]. E que também um Domingos jalofo [...] lhe disse que também queria fugir para terra de mouros e que este Domingos sabe ler e é grande mouro e que estes todos queriam ir em companhia (ANTT. Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl. 11).

O fato de Francisco referir-se a Hibraim pelo nome islâmico, cuja identidade remete às vivências anteriores à escravidão atlântica, indica a manutenção desta identidade em Portugal, ainda que impostas as interdições do exílio, dentre elas a perseguição religiosa. O grupo que desejava «fugir em companhia» é formado por homens e mulheres, negros e brancos, muçulmanos e não muçulmanos — conforme apontado abaixo, sobre os indivíduos de nação Barbacim. Esta associação indica que as organizações sociais não estavam sujeitas apenas a arranjos de fundo étnico ou religioso, mas também poderiam surgir de demandas específicas cuja causa tocava os interessados que, apesar de suas diferenças, compartilhavam o exílio. O ambiente urbano contribuiu fortemente para a disseminação destas organizações, ao possibilitar mobilidade geográfica aos indivíduos. Através dos contatos que articulavam, poderiam planejar e executar suas iniciativas.

A liderança religiosa era desempenhada por Domingos, que «sabe ler e é grande mouro e lhe disse que a lei de Mafamede era boa», ou seja, era um reconhecido marabuto. Segundo Francisco, Bastiam e Domingos teriam dito que «a lei de Mafamede era boa. E que a lei dos cristãos não era boa». Sobre um dos homens jalofo também chamado Bastiam, «o qual é um homem branco da barba», foi dito por Francisco que também desejava ir ao norte da África. Em seguida, este indivíduo foi trazido ao tribunal. Inquirido sobre os rituais islâmicos que realizava em Lisboa, Bastiam negou conhecimento durante várias semanas. No entanto, no terceiro depoimento registrado no processo, os inquisidores colocaram-no em confronto com seu

denunciante, Francisco. Neste momento, «o dito Francisco falou com o dito Bastiam e lhe disse que confessasse suas culpas». O réu, diante da estratégia adotada pelo tribunal, aquiesceu e disse:

que depois que o batizaram rezava a oração de hala cidala. E que não sabia outra nenhuma oração de mouro nem jejuava nenhum jejum de mouro e que ele se quisera ir para sua terra para lá não ser cativo e que sim, lá viria tornar a [viver] na lei de Mafamede como tem confessado e que não lembra mais culpa nenhuma (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 12047, fl. 5).

A perspectiva de escapar do cativeiro motivava Bastiam, assim como a muitos de seus companheiros ligados ao plano de fuga. Contudo, de acordo com o depoimento de Francisco, alguns membros do projeto não professavam a fé islâmica. A religião não era o único elemento a dar sustentação à fuga: antes, a própria perspectiva de desvencilhar-se da escravidão tomou importante papel. Este homem afirmou que «o dito Gaspar e Pedro, que são barbacim, estes dois lhe não disseram mais senão que se queriam ir pra terra de mouros como dito e que nunca estes dois lhe falaram na seita do Mafamede» (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 4031, fl. 12). Francisco aciona a identidade jalofa ao abordar o Islã e, ao tratar de pessoas que não lhe teriam declarado adesão à fé muçulmana, classifica-as como barbacins. Esta identidade, no entanto, revela-se transitória na medida em que Bastiam, elencado no depoimento de Francisco, identifica Pedro e Gaspar como homens jalofos. No processo que lhe corresponde, Bastiam, após muita resistência e coerção, confessa que:

era verdade que ele falou com o dito Francisco há muito tempo depois de serem cristãos e lhe disse comunicando que a lei de Mafamede era boa e a lei de Jesus Cristo não era boa e que então cria nela. E que isto falou também com um Gaspar Jalofo que era cativo [...] e que também falou isto com outro negro jalofo que se chama Pedro (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 12047, fl. 4).

As identidades atribuídas a Pedro e a Gaspar, ao serem acionadas diante da pregação islâmica feita por Bastiam, é concebida como jalofa. Já Francisco afirma que se tratava de homens «negros barbacins», implicando isto: não lhe terem falado em Mafamede. Ambas as classificações remetem ao contexto político e linguístico da Senegâmbia e seus usos em Portugal: «jalofos», usualmente referente aos falantes da língua wolof, submetidos à estrutura política do Jolof, Ualo, Caior e Baol, é mobilizado na Inquisição diante do Islã; «barbacim», termo aplicado à população dos reinos de Sine e Salum, majoritariamente formada por indivíduos de língua serere, foi

utilizado em contexto discursivo onde há ausência do Islã. Em Portugal, *barbacim* era o designativo vigente, incorporado por esta população, ainda que o nome derive de uma língua que não a falada por aquele grupo social: o termo *barbacim* deriva de *buur-ba-Siin*, «rei de Sine», no idioma *wolof*, a despeito de a língua majoritária falada em Sine ser o *serere* (Boulègue 1987, pp. 23-27). A documentação explicita identidades africanas forjadas por relações sociais e políticas tecidas naquele continente, reelaboradas e manejadas no contexto da escravidão atlântica, confrontando política e religião nestas elaborações.

Ao estudar a constituição de identidades étnicas na África Ocidental, Jean-Loup Amselle argumenta que a constituição das etnias na região é um produto histórico referente à fixação de identidades sociais fluidas, produzida durante o período colonial (Amselle 1998, p. 11). O autor parte da hipótese de as identidades locais, hoje etnificadas, terem composto uma totalidade social que vivenciou processos de diferenciação. Identidades particulares existiam antes do período colonial e a documentação aqui mobilizada o demonstra. No entanto, não se tratava de identificações opostas e rígidas, mas pertencimentos múltiplos e transitórios. Identidade étnica, política, social, religiosa e ocupacional poderia sobrepor-se em contextos específicos ou, de outro modo, transformar-se em conflitos no interior de uma dada sociedade (Ki-Zerbo 2009, p. 55; Amselle e M'Bokolo 2012). O conceito de etnia, como organizador social marcado por diacríticos, história e projetos segmentados num contexto social amplo, foi produzido a partir do congelamento de um momento específico da interação social, marcada por pertencimento e diferenciação (Amselle 1998, p. xi). A partir deste argumento, Amselle defende que identidades como a Mandinga, Fula e Bambara constituem *um* sistema em transformação: não são essências em si (Amselle 1998, p. 43). As relações recíprocas entre jalofo e sereres indicam que estas populações, da mesma forma, encontravam-se inseridas num sistema social, cuja continuidade na diáspora atlântica é reconhecida através de identidades que remetem à vivência compartilhada, na Senegâmbia. Neste contexto, Pedro e Gaspar, ora descritos como *barbacins*, ora como *jalofo*, poderiam acionar diferentes identidades no estabelecimento de relações sociais na diáspora, ambas implicadas em relações estabelecidas na África e em seus significados.

O intercâmbio social indiferente a limitações de fundo étnico é o modo como estas sociedades reconhecem a si mesmas, através das tradições orais, que explicam a formação dos Estados autônomos do Caio e Baol, no século XVI. A narrativa organizada em torno da descendência matrilinear estabelece o predomínio da linhagem familiar da mãe, como indicado no caso de Francisco Jalofo que, filho de «pai mouro e mãe jalofo», desfrutava da identidade genealógica materna. Nas tradições orais que reivindicam o passado dos Estados da Senegâmbia, a legitimidade do poder político passa de mãe para filha, embora o governo seja exercido por homens. Tais narrativas

estabelecem o cruzamento entre diferentes famílias como paradigma político regional, na formação do governo do Caior, Baol e Wagadu, importantes Estados na costa e interior da Senegâmbia:

N’Khathe-Bob esposa de Kouly-Djégane (Serere) foi mãe de Guokhor-N’Diaye «Véigne». Ao se casar outra vez, com Sobel-N’Diaye, ela foi mãe de N’Gone-Sobel, cujos produtos do casamento com Dithié-Fou-N’Diogou, Camane [posto de governo?] do Caior foram Amary-N’Gone-Sobel, «Damel-Veigne» [título do governante do Caior e Baol, respectivamente] e emancipador da dominação dos imperadores do Jolof no Caior e no Baol e suas irmãs; Kadou-N’Goné e Kaouyé-N’Goné; Kadou-N’Goné esposa de Vanor-oub-Gagne-Varé Diaourigne-N’Ojiguene, título dos chefes da província M’Bakol, do Caior, cuja capital é N’Djiguene, foi mãe de Chioro-N’Djiguene, que foi Damel Massamba Vako do filho de seu irmão Amary-N’Goné Sobel [ou seja, espécie de governador de seu primo, numa das províncias], supracitado emancipador do Caior e do Baol, Marmalick-Chioro, «Veigne»³.

A tradição oral narra que N’Khathe-Bob casou-se com um homem serere, Kouly-Djégane, com quem teve um filho que veio a ser governante do Baol (expresso no título Véigne ou Teigne), antes da emancipação frente ao Jolof: Guokhor-N’Diaye. Ou seja: o governante do Baol, na condição de Estado dependente do Jolof e de população jalofa, é filho de um nobre serere. Num casamento posterior, N’Khathe-Bob uniu-se a Sobel-N’Diaye, cuja descendência esteve ligada ao futuro político dos Estados da Senegâmbia, através da emancipação do Caior e do Baol atribuída ao período de governo de Amary-N’Gone-Sobel. Marmalick, filho deste último, aparece na narrativa produzida por André Álvares de Almada, entre 1592-1594, como Amad Malick. A tradição oral afirma que Marmalick teria matado seu pai para ascender ao poder. A fonte escrita perde de vista esta nuance, informando que seu pai (tratado pelo título que lhe competia, Damel ou Budomel) «em sua vida o declarou por Rei de Encalhor [Caior], que é o coração do Reino dos Jalofos, e nele residiu sempre» (Brásio, ed., 1964, p. 239). Em seguida, no governo de Marmalick, ou Amad-Malick, procedeu a separação entre Caior e Baol, ao estabelecer a corte de Lambaia (Brásio, ed., 1964, p. 239).

De acordo com Rokhaya Fall, a ascensão de Amary-N’Goné Sobel ao poder no Baol caracteriza uma nova fase na administração daquele Estado, pois significou aumento da importância atribuída à linhagem paterna, ao lado da materna, na constituição da elite política. Antes deste governante, de origem jalofa, quase todos os patronímicos presentes nas listagens de governantes do Baol, conforme Fall, eram sereres. Após

³ Manuscrito. Institut Fondamental d’Afrique Noire. Département d’Islamologie. Fonds Gaden. I – Fouta Toro; Cahier 23. Généalogie de la famille «meene» princière du Wagadu, du Kayor et du Bawol, pp. 3-4.

Amary-N’Goné Sobel, passam a predominar nomes jalofos. Rokhaya Fall argumenta que «foi a partir deste período que os sereres perderam o poder político [no Baol]». O favorecimento da linhagem paterna significava a reivindicação de descendência jalofa como condição de legitimidade de governo no Baol (Fall 1983, pp. 52-53).

Neste contexto, a identidade barbacim encontra-se envolvida num sistema político e social mais amplo, não havendo em si mesma uma limitação normativa. O termo barbacim, portanto, revela-se elemento de uma identidade fluida e relacional que, em Lisboa, foi associada à presença ou ausência do Islã. As diferenciações que emergiam não se revestiam de caráter étnico, mas social, inserindo a prática religiosa. André Almada afirmou que «fica no beira-mar destes jalofos uma casta de negros a que chamam Barbacins, e são gentios, e não têm seita nenhuma de mouro» (Brásio, ed., 1964, p. 256). Tal informação refere-se ao período entre as décadas de 1560 e 1580, quando Almada visitou a região. Fontes referentes ao início do século XVII indicam que a aldeia de Joala, importante entreposto comercial sob governo de Sine (Mark e Horta 2011, p. 89), era reconhecida como centro com grande presença islâmica.

Portanto, o apontamento de Almada sugere que a região do vale do rio Sine, sede do Estado homônimo, esteve relativamente menos sujeita à islamização até meados do século XVI. Sua descrição corrobora a delação de Francisco sobre a ausência de elementos islâmicos nas conversas que teve com Gaspar e Pedro. Por outro lado, dá relevo à religiosidade muçulmana de seus companheiros jalofos, cuja população, conforme André Almada, «é a mais dificultosa em receber a fé de Jesus Cristo N. S. que todas as outras nações dos negros de Guiné, porque quase todos seguem a seita de Mafoma, ou muitas coisas dela, e são Mouros» (Brásio, ed., 1964, p. 233). Tal observação, por seu turno, explica a atribuição da identidade jalofa a Pedro e Gaspar por Bastiam, ao conversar com eles sobre o Islã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência de entrepostos portugueses no Marrocos, em Mazagão, e na fortaleza de Arguim orientou opções pessoais e políticas africanas. O tráfico de pessoas em Arguim fortalecia comerciantes locais e potencializava as guerras regionais, com acréscimo dos valores decorrentes da transação. Lamba buscou ambos os lugares com o objetivo de estabelecer parceria com Portugal e, assim, conquistar o Gran-Fulo. Antônio partiu para Mazagão para escapar da escravidão islâmica e esforçava-se para apresentar-se como cristão, diante dos inquisidores, embora suas relações depusessem contra ele. Francisco procedeu da mesma forma. Este, contudo, não renegara a fé islâmica: no processo que lhe coube, recitou orações muçulmanas, que rezava em várias ocasiões, embora afirme não ter praticado outros rituais, como o jejum do Ramadã (ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 2254, fl. 6). O fato de Francisco Carvalho ser caracterizado como um mourisco negro, embora não tenha declarado sua procedência,

justapõe-se à declaração de Francisco Jalofo, ao descrever sua ascendência entre mouros e jalofo, indicando largo intercâmbio entre populações, por vezes tratadas na historiografia como unidades imiscíveis.

Portanto, as relações sociais e políticas envolvendo a África Ocidental, Magrebe e Portugal são verificadas através da circulação de pessoas nestes espaços. Todos os casos de muçulmanos jalofo processados no Tribunal da Inquisição de Lisboa, analisados neste capítulo, estão envolvidos nestas dinâmicas. Arguim e Mazagão foram importantes locais de passagem na elaboração de suas trajetórias, que partiram da Senegâmbia e atingiram as terras lisboetas. Em Portugal, suas relações não se caracterizavam por índices de identidade étnica africana: antes, suas redes sociais foram marcadas pela identidade religiosa, como expresso por Antônio Carvalho, jalofo que viveu com mouriscos portugueses e turcos, após deixar Mazagão. A documentação inquisitorial apresenta ainda vários mouriscos negros que, como Francisco Carvalho, não têm origem demonstrada, mas o curso de vida associado ao tráfico atlântico e à conexão marroquina atribui-lhes caráter singular. Estes mouriscos envolveram-se em conspirações de fugas tanto quanto em comemorações cotidianas, construindo trajetórias nas quais retomaram elementos culturais precedentes à inserção no Mundo Atlântico e elaboraram novas sínteses, fruto de suas vivências.

O cruzamento entre fontes narrativas, documentos inquisitoriais e as tradições orais revela que as relações estabelecidas entre jalofo e sereres mantinham-se através de um espaço de contiguidade social. Em comum, muitos dos muçulmanos jalofo/barbacins em Portugal tiveram a passagem por Arguim, o batismo forçado como passaporte para entrada no mundo católico português, o ingresso em redes sociais formadas por muçulmanos e/ou não muçulmanos, que tinham afinidades linguísticas e macrorregionais. Portanto, a diversidade de experiências apresentada nos processos inquisitoriais, que marcaram a trajetória dos muçulmanos jalofo em Portugal, abre novos caminhos para compreensão das formas africanas de participar da construção do espaço atlântico.

FONTES

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 7565.
- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10820.
- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10832.
- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 10949.
- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 12047.
- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 2254.
- ANTT. *Inquisição de Lisboa*, processo 4031.

Fontes impressas

- Arquivo do Vaticano. *Fondo Borghèse*, Série I, vol. 715, fl. 73. Em: Teixeira da MOTA, 1969. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Out., (96).
- BRÁSIO, António, ed., 2004. *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. Lisboa: Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vol. VII (1685-1699). Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII.
- BRÁSIO, António, ed., 1964. *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. Segunda série. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, vol. III.
- BRÁSIO, António, ed., 1963. *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. Segunda série. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, vol. II (1500-1569).
- INSTITUT FONDAMENTAL D'AFRIQUE NOIRE. Département d'Islamologie. Fonds Gaden. I – Fouta Toro; Cahier 23. Généalogie de la famille «meene» princière du Wagadu, du Kayor et du Bawol. Dakar: IFAN.
- RAINOLDS, Richard, 1971. Le Voyage de Richard Rainolds en Sénégal. Introd. de J. BOULÈGUE, e R. MARQUET. *Bulletin de L'Institut Fondamental d'Afrique Noire*. Série B, Sciences Humaines. Janeiro, tomo XXXIII(1).
- Slave Voyages – The Trans-Atlantic Slave Trade Database* [Em linha] [consult. 2025-05-21]. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>.

BIBLIOGRAFIA

- AMSELLE, Jean-Loup, 1998. *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.
- AMSELLE, Jean-Loup, e Elikia M'BOKOLO, 2012. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Luanda, Angola: Edições Mulemba; Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo.
- BOILLEY, Pierre, e Ibrahima THIOUB, 2004. Pour une histoire africaine de la complexité. Em: Séverine AWENENGO, Pascale BARTHÉLÉMY, e Charles TSHIMANGA, eds. *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?* Paris: L'Harmattan, pp. 23-45.
- BOULÈGUE, Jean, 1987. *Le Grand Jolof (XIII^e-XVI^e siècle)*. Blois: Éditions Façades.
- CALAINHO, Daniela, 2004. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. Em: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano III(5/6), 47-63.
- CALDEIRA, José Arlindo, 2017. *Escravos em Portugal: das origens ao século XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- FALL, Rokhaya, 1983. Le Royaume du Bawol du XVI^e au XIX^e siècle: Pouvoir Wolof et Rapports avec les populations Sereer. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris I – Pantheon-Sorbonne, Paris.
- FARIA, Patrícia Souza de, 2016. De Goa a Lisboa: Memórias de populações escravizadas no império asiático português (séculos XVI e XVII). *Revista Ultramares*. Jan.-Jun., 5(9), 91-120.
- FARINHA, António Dias, 2002. *Os portugueses no Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões.
- FERREIRA, Roquinaldo, 2006. Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII e XIX. *Tempo*. 10(20), 23-49.
- GINZBURG, Carlo, 1991. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. Em: Carlo GINZBURG. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- KI-ZERBO, Joseph, 2009. *Para quando a África?* Rio de Janeiro: Pallas. Entrevista com René Holeststein.
- LAW, Robin, e Paul LOVEJOY, 2003. *The Biography of Mahommah Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America*. Princeton: Marcus Weiner Publishers.
- LOBBAN, Richard, 1979. *Historical Dictionary of the Republics of Guinea-Bissau and Cape Verde*. Londres: The Scarecrow Press, Inc.

- MARCUSSI, Alexandre de Almeida, 2016. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVI. *Odeere – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB)*. Ano 1, (1), 8-31.
- MARK, Peter, e José da Silva HORTA, 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press.
- MENDES, Antônio de Almeida, 2004. Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI. *Africana Studia*. (7), 13-30.
- MOTA, A. Teixeira da, 1969. Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Sénégal pendant le XVIème et XVIIème siècle, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Outubro, XXIV(96). Separata.
- MOTT, Luiz, 1993. *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil.
- REIS, João José, Flavio dos Santos GOMES, e Marcus CARVALHO, 2010. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1823-c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- REIS, João José, 2008. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBAS, Rogério de Oliveira, 2005. *Filhos de Mafoma. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista*. Tese de doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas), Universidade de Lisboa. 2 vols.
- SILVA, Filipa I. R., 2002. *A inquisição em Cabo Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe (1536-1821): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos*. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Universidade NOVA de Lisboa.
- SWEET, James, 2007. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo Afro-Português (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70.
- THOMAZ, Luís Filipe, 1994. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel.

A DOENÇA DE ZUMBI: AFLIÇÕES DA ANCESTRALIDADE EM ANGOLA NOS SÉCULOS XVII E XVIII

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI*

Resumo: Este artigo analisa a ocorrência da chamada «doença de zumbi» nas áreas de colonização portuguesa do reino de Angola. Tratava-se de um diagnóstico frequente, feito por especialistas terapêuticos centro-africanos, para moléstias cuja causa era atribuída à influência negativa do espírito de um parente falecido do doente, especialmente um de seus antepassados. O zumbi era entendido como um mal-estar provocado pela interrupção do culto adequado dos ancestrais e pela ruptura dos vínculos de parentesco, tendo se difundido nas zonas costeiras de Angola na passagem do século XVII para o XVIII, em um contexto de interiorização do apresamento de cativos e de intensa mobilidade de populações africanas submetidas às migrações forçadas da escravização. Nesse sentido, a «doença de zumbi» pode ser compreendida como uma forma especificamente centro-africana de vivenciar as crises sociais e o mal-estar espiritual provocados pela escravidão.

Palavras-chave: Zumbi; Calundu; Angola; Religiões africanas; Parentesco.

Abstract: This paper discusses the so-called «zumbi disease» in areas of Portuguese colonization in the Kingdom of Angola. That was a diagnosis frequently made by Central African therapeutic agents for ailments attributed to the negative influence of the spirit of a deceased relative of the patient, especially one of his or her ancestors. The zumbi was regarded as a form of suffering caused by the interruption of adequate cult to the ancestors and by the rupture of kinship links. It became widespread in coastal zones of Angola in the turn of the 17th to the 18th century, in a context when capture of slaves was progressively interiorized, causing intense mobility of African populations undergoing forced migrations and enslavement. The «zumbi disease» can therefore be regarded as a specifically Central African way of experiencing social crises and spiritual suffering caused by Atlantic slavery.

Keywords: Zumbi; Calundu; Angola; African religions; Kinship.

AFLIÇÕES FAMILIARES

Em uma quinta-feira de novembro do ano de 1720, no porto lusitano de Benguela, ao sul de Luanda, uma festa promovida pelo capitão angolano Antônio de Freitas Galvão causou rebuliço entre os habitantes locais. Nas palavras do padre Manuel Gonçalves, «a ela concorreram todos os negros e negras deste presidio, umas a ver e outras a dançar e folgar, como costumam nesta parte em todas as ocasiões de festas» (ANTT. *Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa*, liv. 0285, fl. 276v)¹. Sacrificou-se um bezerro e a carne foi preparada e distribuída para todos os convivas. No

* Professor Doutor do Departamento de História da Universidade de São Paulo (USP). Email: alexandremarcussi@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0199-1323>.

¹ Foram atualizadas a grafia e a pontuação de todas as citações textuais de fontes manuscritas ao longo deste artigo.

dia seguinte, espalhou-se pelo presídio a notícia de que a festividade prodigamente oferecida pelo capitão não havia sido uma simples comemoração profana, mas sim uma cerimônia religiosa e terapêutica abunda conhecida como «saquelamento»², realizada por sugestão de um sacerdote do Dombe, região próxima ao presídio, com quem Antônio se tratava de uma hérnia intestinal³.

A informação motivou a abertura de uma diligência pelo vigário da vara de Benguela, o padre Cristóvão Moreira, que encaminhou o caso ao vigário-geral de Luanda, Félix de Gouveia Leite. O bispo, dom frei Manoel de Santa Catarina, interveio e nomeou como visitador o comissário inquisitorial Manoel Gonçalves, que ficou responsável pela recolha de testemunhos adicionais em 1722. Entre as muitas idas e vindas do episódio — que contou com a prisão de Antônio e de membros de sua família e o falecimento do capitão três meses depois da festa, por conta da piora do seu estado de saúde, e incluiu peripécias como a fuga de seus filhos da prisão, contando a ajuda do próprio capitão-mor do presídio —, as inquirições produziram um volume considerável de relatos sobre o festejo⁴. O capitão das salinas do presídio, Francisco Lopes Porto, testemunhou que o capitão Antônio Galvão

mandara fazer a dita festa em memória de sua mulher defunta, por se lhe dizer que ela era a causa da sua enfermidade, que padecia de uma potra, e que a alma da dita defunta estava metida na dita potra, o que chamam [sic] vulgarmente o gentio zumbi, e que só fazendo-lhe a dita festa sararia da sua enfermidade (ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0285, fl. 257).

A hérnia do capitão, portanto, parecia ter sido causada pelo espírito de sua falecida esposa. O sargento-mor Felipe de Souza Meira confirmou a informação, afirmando que, segundo o sacerdote do Dombe, «sua doença era *zumbi* de sua mulher, que a alma dela o perseguia, e que era necessário fazer-lhe aquela festa em sua honra, e então lograr saúde» (ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0285, fl. 268v). Para que o espírito da esposa do capitão pudesse ser homenageado, «vestiram e enfeitaram a uma filha do dito Antônio de Freitas, por nome Natária, rapariga de menor idade, e a puseram assentada em uma cadeira presidindo a dita festa e

² O termo é um aportuguesamento do verbo quimbundo «kusakela», derivado de «kusaka», que tem o sentido de «curar» (Assis Jr. [1923], p. 225). A forma derivada é formada por meio da adição do sufixo aplicativo «-ela», que normalmente indica que a ação é feita em benefício ou detrimento de outrem. Portanto, «kusakela» poderia ser traduzido como «curar alguém». Assis Jr. traduz o termo como «prognosticar, profetizar».

³ Um «achaque de potra», segundo a fonte (ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0285, fl. 276). De acordo com o dicionário de Rafael Bluteau, «[p]otra chama o vulgo à enfermidade que os médicos chamam *hérnia intestinal*, quando descem as tripas» (Bluteau 1728, v. 6, p. 656).

⁴ Analisei mais detidamente a sequência de diligências em outro artigo (Marcussi 2022b), no qual dei atenção aos conflitos e tensões no interior dos quadros militares de Benguela que motivaram as denúncias contra Antônio Galvão e seus filhos. Neste artigo, pretendo enfatizar mais as dimensões espirituais e religiosas do episódio.

representando a pessoa da mãe defunta, em cujo obséquo se fazia aquela função» (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0285, fl. 276v). Por meio do corpo da filha, era o espírito da própria mãe que se fazia presente, e, pela sua boca, era também a mãe quem comia a carne do bezerro sacrificado em sua homenagem.

Parece estranha a escolha de palavras dos denunciante: a alma da falecida esposa de Antônio «perseguiu» seu antigo marido, mas, no lugar de ser esconjurada ou repelida, devia receber uma festa «em sua honra» e «memória». Em vez de se proteger do espírito que lhe fazia mal, o capitão precisaria festejá-lo e obsequiá-lo. Talvez houvesse, da parte de Antônio, do sacerdote que ele consultou ou de seus familiares e conhecidos, a percepção de que o capitão não reverenciava suficientemente a memória de sua falecida esposa. Voltaremos mais tarde a este ponto. Em todo caso, é perceptível uma certa ambivalência inerente ao *zumbi*, visto simultaneamente em chave positiva e benfazeja, mas também negativa e perigosa.

Mas, afinal, qual era o significado do termo *zumbi* que as testemunhas repetidamente empregaram? O comissário responsável por encaminhar a denúncia inquisitorial, o padre Manoel Gonçalves, nos dá um primeiro entendimento: «o que [o capitão Antônio] padecia era *zumbi* (que quer dizer alma de algum defunto)» (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0285, fl. 276). A palavra pertence ao quimbundo, língua dominante nas regiões habitadas por populações abundantes da região de Luanda e dos presídios portugueses em torno do rio Cuanza⁵, no reino de Angola. Um dicionário elaborado no início do século XX dá para o vocábulo «*nzûmbi*»⁶ o seguinte significado: «Espectro; avejão; fantasma. Alma do outro mundo. O ser espiritual. [*Nzûmbi*] *ia kilangulangu*: [...] alma penada. Espírito que se supõe vaguar pelo mundo a atormentar os vivos. Espírito atormentado, perturbado, perseguido» (Assis Jr. [1923], v. 2, p. 379). Os primeiros sentidos registrados pelo dicionário correspondem perfeitamente ao significado que o padre Manoel Gonçalves deu ao termo: simplesmente a alma de um defunto. Nos testemunhos sobre o caso de Antônio Galvão, porém, bem como em outras ocorrências do termo na documentação inquisitorial (como veremos adiante), o termo *zumbi* aparece quase sempre associado a uma doença e/ou ao espírito causador dessa aflição. Assim, o sentido registrado nas fontes se aproxima mais da expressão *nzûmbi ia kilangulangu*: ao mesmo tempo um espírito que atormenta os vivos e uma «inquietação» ou «pena»⁷.

⁵ Os topônimos angolanos foram aportuguesados seguindo-se a grafia corrente nas fontes documentais portuguesas do período.

⁶ Note-se que a língua portuguesa não possui a nasalização consonantal inicial sinalizada pelo N de *nzûmbi*, que é frequente no quimbundo e em outros idiomas bantos. Nas fontes escritas portuguesas dos séculos XVI-XVIII, esse som inicial podia ser simplesmente descartado (como é o caso da transliteração *zumbi* que ocorre nas fontes aqui analisadas), ou, em outros casos, podia ser sinalizado pelas sílabas «en», «in» ou «an».

⁷ Roquinaldo Ferreira, um dos poucos historiadores a indicar a ampla difusão do *zumbi* em Angola nos séculos XVII e XVIII, também dá ao termo o significado mais geral de «almas dos falecidos» (Ferreira 2012, p. 179), embora indique sua associação com doenças.

Embora o entorno da região de Benguela fosse majoritariamente habitado por populações ovimbundas (falantes da língua umbunda), a denúncia refere explicitamente a origem ambunda dos ritos aos quais Antônio Galvão recorria. É possível que o sacerdote com quem o capitão se consultara fosse oriundo de terras habitadas por ambundos, e, portanto, tivesse o quimbundo como língua materna. O capitão-mor Manuel Simões afirmou que o «curandeiro» era natural do reino de Angola, mas havia nascido muito longe de Benguela (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0285, fls. 273v-274). Já o sargento-mor Felipe de Souza Meira, em seu testemunho, asseverou que ele era escravo do capitão (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0285, fls. 268-269v), o que sugere que ele pode ter sido trazido de longe, de regiões habitadas pelos ambundos. Já o alferes Manoel da Rocha Soares afirmou que o capitão Antônio adorava um bode que «seus negros» (que incluíam o sacerdote) mantinham no Dombe⁸, reforçando a possibilidade de que o curandeiro fosse (ou já tivesse sido) um escravo de Antônio. É possível que tenha trazido consigo para a região de Benguela as cerimônias terapêuticas ambundas empregadas para tratar a doença de *zumbi*.

Nos territórios de colonização portuguesa em Angola, entre meados do século XVII e meados do XVIII, Antônio de Freitas Galvão esteve longe de ser o único acometido por doenças e aflições supostamente causadas pelas almas dos mortos. Alguns anos antes, em 1698, em Luanda, Gregório Pascoal, escravo do padre João Rodrigues da Rocha, apresentou-se voluntariamente ao frei Francisco Salas, comissário do Santo Ofício e reitor do colégio jesuítico de Luanda, para confessar sua participação em uma cerimônia ambunda realizada por uma sacerdotisa chamada Vitória, que era sua vizinha. Disse que outros quatro escravos do mesmo padre, chamados Bartolomeu, Guimar, Catarina e Luíza, o haviam acompanhado. Segundo Gregório, todos haviam participado de uma cerimônia «em obséquio e veneração de um defunto» (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0266, fl. 35v), a qual contou com o sacrifício de um cabrito cuja carne foi consumida pelas mais de trinta pessoas presentes (como no saquelamento promovido por Antônio Galvão).

E perguntado pelo fim deste sacrificio, disse que era costume entre os pretos que, quando algum dos que morriam lhe entrava, em vida, o espírito maligno na cabeça, lhe costumavam sacrificar um cabrito daqueles a que chamam cirurgiões ambundos, que costumam adivinhar as causas das doenças e outras coisas (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0266, fl. 35v).

⁸ Analisei o sentido da denúncia de adoração ao bode imputada por algumas testemunhas a Antônio de Freitas Galvão em Marcussi 2022b.

Embora os detalhes dados por Gregório sejam exíguos, e apesar de o termo *zumbi* não ter sido registrado na denúncia, é possível observar não apenas uma estrutura ritualística semelhante ao saquelamento do capitão Antônio Galvão, como também uma concepção de doença espiritual análoga: aqui, falava-se em um «espírito maligno» de «algum dos que morriam», que «entrava [...] na cabeça» de alguém, provocando doenças. A despeito dessa representação francamente malévola do espírito, a cerimônia também era oferecida «em obséquio e veneração» do defunto, assinalando a mesma ambiguidade que já registramos.

O caso do alforriado Alexandre também revela ideias e práticas semelhantes. No mesmo ano de 1698, Alexandre fez uma viagem a negócios à província do Libolo, onde foi acometido de fortes dores em um dos pés. Consultou um sacerdote local chamado Domingos para se curar, o qual lhe «[d]isse que a doença que tinha era herdade [i.e., herança] de seus pais, a que chamam na sua língua *miginga*» (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0266, fl. 55v). Aqui o relato é ainda menos detalhado, mas é possível observar a mesma concepção de uma doença «herdade» de familiares que, supõe-se, já teriam morrido. Os pais de Alexandre — Garcia e Maria, ambos naturais de Angola — de fato já eram falecidos na época em que ele teve as dores no pé, o que sugere a possibilidade, mais uma vez, de uma doença causada pela intervenção dos espíritos dos mortos.

Contudo, o termo empregado aqui não foi *zumbi*, mas *miginga*. Segundo dicionário do século XX, o termo «*mujinga*», como substantivo, significa «[d]ignatário». Como adjetivo, pode ter os sentidos de «[i]lustre, Que é notável pelos seus feitos ou saber. Digno; grave; brioso» (Assis Jr. [1923], v. 2, pp. 299-300). *Mijinga* é a forma plural de *mujinga*⁹, e, portanto, o termo *miginga* registrado na denúncia para designar a doença pode ter o sentido de «ilustres» ou «dignatários». Aqui também, por metonímia, a doença é designada pelo(s) espírito(s) que se supõem serem sua causa, e também aqui sua representação é ambígua e liminar: eles são ao mesmo tempo fonte de sofrimento e dignos de temor, mas também são «ilustres», «notáveis», dignos de admiração e honras. E também possuem relações familiares com o doente.

RESPONSABILIDADES FILIAIS

Até aqui pudemos inferir um complexo de relações ambivalentes entre os vivos e seus parentes mortos, os quais podiam ser vistos pelos primeiros como fontes de sofrimentos, mas também como dignos de veneração. Os sentimentos potencialmente conflitantes que se podem entrever nesses episódios de aflição física e espiritual nos lembram, num certo sentido, aquilo que Freud chamava de «infamiliar»¹⁰: algo que

⁹ Cf. Dias 1697, p. 7.

¹⁰ O termo em alemão empregado por Freud no original é *unheimlich*, vocábulo de tradução notoriamente difícil. Outras opções consagradas de tradução para o português incluem «estranho» e «inquietante», mas aqui opto pelo

nos parece estranho, que pode eventualmente evocar sensações aterrorizantes (como aquelas dos atormentados e perseguidos pelas almas dos mortos), mas «que remonta ao que é muito conhecido, ao bastante familiar» (Freud 2010 [1919], p. 360). Neste caso, a inquietação sentida por esses aflitos remonta à memória de seus parentes falecidos.

Mas, afinal de contas, por que essas memórias seriam tão inquietantes, a ponto de as pessoas imaginarem que elas pudessem provocar males físicos e levar alguns deles até a morte? E como explicar as ambiguidades semânticas encontradas nos vocábulos *zumbi* e *mिंगa*? Os sentidos associados ao termo *zumbi* sugerem que os mortos podiam perseguir os vivos, mas que também esses espíritos podiam ser, eles próprios, atormentados e perturbados. Já o termo *mिंगa* assinala espíritos patogênicos, mas ao mesmo tempo imaginados como dignos de respeito.

As declarações do missionário frei Luís de Módena ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa podem nos ajudar a entender o motivo por trás dessas duplicidades. Luís de Módena foi prefeito da missão dos capuchinhos em Angola e, em 1719, na condição de comissário do Santo Ofício (função regularmente exercida pelos prefeitos dos capuchinhos em Angola), enviou ao tribunal um sumário de culpas contra alguns africanos batizados, dentre os quais José Corrêa e Domingas João. Em 1722, após seu retorno a Portugal, compareceu pessoalmente à mesa do Santo Ofício para esclarecer os casos. Segundo o capuchinho,

a dita preta [Domingas João], enfarelada e untada de várias coisas, estava invocando o demônio, dizendo que curava bizumbi, e que estava com grande galhofa de atabaques e outros instrumentos, e com comida e bebida preparada para comerem com o demônio, quando aparecesse (ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0287, fl. 371v)¹¹.

Quando Luís de Módena foi diretamente questionado pelos inquisidores sobre o significado da palavra *zumbi*,

Disse que o zumbi é uma doença, ainda que venha naturalmente, o feiticeiro a atribui à arte diabólica em razão de que a pessoa enferma está vexada da alma de algum seu ascendente, pela tal pessoa enferma não dar ao dito feiticeiro muitas

neologismo «infamiliar», que põe em destaque a dimensão do parentesco, a qual é central para o *zumbi*. Freud recorria às dinâmicas do complexo de Édipo, no seio da família burguesa do início do século XX, para explicar esses sentimentos. Curiosamente, os episódios que estamos analisando em Angola nos séculos XVII e XVIII também parecem a ter algo a ver com dinâmicas familiares — embora, como veremos, elas sejam de natureza inteiramente distintas daquelas imaginadas por Freud.

¹¹ É possível que «*bizumbi*» seja a forma plural de *zumbi*/*nzumbi* em alguma variante linguística regional, muito embora a variante sistematizada pelo jesuíta Pedro Dias em sua gramática do quimbundo de 1697 preveja o sufixo «gi» para indicar o plural nas palavras iniciadas por «nz» (o que, neste caso, resultaria no plural *ginzumbi*).

coisas comestíveis, que o mesmo afirma [que] pede a alma do dito defunto. E que, por não lha dar as coisas referidas, a tal pessoa defunta se introduz no corpo da dita pessoa enferma e lhe causa a tal doença, por cuja razão, quando o feiticeiro é chamado para curar do zumbi, lhe fazem banquetes (ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0287, fls. 372v-373).

As semelhanças com os casos de Antônio Galvão e da sacerdotisa Vitória, citados acima, são patentes. Em primeiro lugar, nota-se a concepção de que o espírito de um morto «se introduz» no corpo de seu parente vivo para provocar uma doença. A falecida esposa de Antônio Galvão estava supostamente «metida» em sua potra, e, nas cerimônias de Vitória, dizia-se que a alma do morto «entrava na cabeça» do doente. Em segundo lugar, a forma de propiciar a cura seria promover «banquetes», já que a alma «pede» comida — como ocorreu nos casos de Antônio e Vitória, que sacrificaram animais e distribuíram a carne aos convivas. Lembremo-nos de um detalhe do saquelamento de Antônio Galvão: a carne havia sido oferecida à sua filha Natária, que personificava a figura da mãe morta. Ou seja, por meio da filha, era o próprio espírito «faminto» que recebia a oferenda e se alimentava. Isso ajuda a explicar um dos sentidos aparentemente deslocados do termo *zumbi*: o de um espírito «perturbado» ou «atormentado». Não é apenas o doente que ficava aflito, mas também o espírito, pois ele requisitava alimentos que os vivos se recusavam a lhe dar.

A ideia de que os mortos tinham de ser alimentados pelos vivos era recorrente em Angola. O missionário capuchinho Giovanni Cavazzi de Montecuccolo, que pregou em diversas regiões da África Centro-Occidental entre 1654 e 1667, relata costumes que evidenciam essa noção. Ao descrever alguns ritos fúnebres observados em Matamba (Estado mais distante dos centros de colonização portuguesa no litoral e com menor incidência das proibições impostas pelos sacerdotes católicos aos cultos vernaculares), afirmou o seguinte, a respeito dos túmulos de autoridades políticas da região:

Sendo assim, para que não falte nada, abrem uma pequena janela para os de fora, a qual, por via de um duto, chega até a cabeça ou a boca do cadáver, para lhe transmitirem, a cada tantos meses, provisões e alimentos. Vê-se perseverarem nessa diligência supersticiosa por 30 ou mais anos, sob pena de grave tormento (Montecuccolo 1687, p. 119 [Libro Primo, §264])¹².

¹² A tradução portuguesa da obra (Montecúccolo, 1965, v. 1, p. 126) omite inexplicavelmente o trecho «sob pena de grave tormento» («sotto pena de grave stimolo»).

No relato de Cavazzi, vê-se claramente que, para além das oferendas alimentares normalmente consumidas durante as cerimônias fúnebres, havia a expectativa de que os falecidos ainda recebessem alimentos durante muitos anos. Na concepção centro-africana, um morto que não recebesse tais oferendas poderia perfeitamente sentir-se perturbado a ponto de provocar «grave tormento» nos vivos, para que eles lhe ofertem comida. De fato, os vivos tratavam de se certificar escrupulosamente, por meio de sacerdotes e médiuns, de que as necessidades dos mortos estavam plenamente satisfeitas. Em Matamba, ainda segundo Cavazzi,

A sepultura tem o nome de Imbila entre os jagas habitantes do dito Reino; e, se aqueles que têm a obrigação de lhes sustentar as provisões já mencionadas se sentem oprimidos de alguma desgraça, suspeitam imediatamente de que ela provenha da indignação do defunto, que não teria sido tratado de forma totalmente satisfatória, recorrem aos adivinhos, interrogam os conhecidos e fazem todas as coisas possíveis para saber se ele, quando vivia, gostava de algo que eles involuntariamente não tenham oferecido; sob este pretexto, não se pode imaginar como exageram esses adivinhos, traçando sempre apenas para si os maiores proveitos. Tal é a cegueira desses infelizes que, ainda que se ouça diariamente que o espírito separado não precisa de alimentos materiais, e que seja possível evidentemente certificar-se de que eles não consomem e nem devoram aqueles mantimentos; mesmo assim, enquanto não recebem, com a graça do batismo, o lume da fé, persistem nessa veleidade de acreditar, ao menos, que as almas saem, por assim dizer, aos poucos, e que, durante o processo ainda lhe ocorrem todas as necessidades de antigamente (Montecuccolo 1687, pp. 119-120 [Libro Primo, §265]).

O preço a pagar pelo descuido em relação às necessidades dos mortos (ao menos enquanto eles ainda estivessem parcialmente ligados às necessidades de seus antigos corpos físicos) poderia ser terrível. É exatamente por isso que, em Angola, diversas doenças cuja origem fosse misteriosa podiam ser atribuídas à ação do *zumbi* insatisfeito com aqueles que deveriam zelar por ele. Mas quem seriam esses responsáveis? Novamente, é Cavazzi quem esclarece. Segundo seu relato, diversas precauções podiam ser tomadas no sepultamento dos mortos para adiar a separação entre o corpo e a alma, para que esta, «no meio tempo, não possa molestar os parentes caso eles não possam tratá-la com a liberalidade e religião que ela deseje» (Montecuccolo 1687, pp. 118-119 [Libro Primo, §264])¹³. Ou seja: aqueles que deviam cuidar das necessidades dos mortos eram seus familiares ainda vivos. Esses eram mais frequentemente seus

¹³ A tradução portuguesa substitui a palavra «parentes» («parenti») por «vivos», perdendo a dimensão do parentesco fundamental para explicar a doença de *zumbi*.

próprios filhos e descendentes, mas também podiam ser, como vimos nos exemplos precedentes, outros familiares vivos. Isso nos permite entender por que o frei Luís de Módena dizia que, na doença de *zumbi*, «a pessoa enferma está vexada da alma de algum seu ascendente», ou seja, um antepassado. O mesmo entendimento pode ser observado em um relato anônimo do início do século XVIII, atribuído ao bispo do Congo e Angola dom Luís Simões Brandão:

Quando algum padece enfermidade com lesão no seu entendimento, se diz ter quilundos. Para estes se curarem, consultam a um cirurgião chamado nganga de quilundos, o qual manda meter o enfermo em uma casa, e de noite, acompanhado de vários assistentes. E o dito cirurgião se recolhe para outro quarto sem pessoa alguma, aonde invoca ao diabo, com quem consulta a enfermidade. E o que resulta é sair dizendo o dito nganga que não tem que temer a saúde perdida, pois se lhe há de restituir, e justamente o repreende de não ter reconhecido logo como autor de sua vida; e que em castigo lhe permitira tal doença para o reduzir a sua obediência. E, por a ter já nela, lhe prometia saúde, que por mão do se nganga chamado cirurgião a recuperaria. A cura se faz com pacto. Havida a saúde, se faz festa ao quilundo, que é o ídolo invocado, com muita comiraina em ação de graças¹⁴.

A linguagem demonológica da descrição não nos impede de observar as práticas e concepções abundantes subjacentes. Aqui, o espírito do falecido é denominado *quilundo*¹⁵, e não *zumbi*, mas a dinâmica é muito semelhante. Assim como no caso do *zumbi*, o termo denota ao mesmo tempo o espírito e a doença que ele provoca. Vemos ainda que, na cerimônia terapêutica, o próprio espírito se faz presente e fala pela boca do sacerdote (o *nganga de quilundos*) com o doente, recriminando-o por «não [o] ter reconhecido logo como autor de sua vida» e visando «o reduzir a sua obediência». A expressão «autor de sua vida» sinaliza que o espírito é considerado responsável por ter dado a vida ao doente — ou seja, corresponde a um de seus ascendentes diretos, talvez um de seus pais. Por isso mesmo, o doente deveria ter «obediência», reconhecendo a autoridade devida aos mais velhos e aos antepassados — reconhecimento que se expressava, entre outras coisas, pelo zelo com o falecido e pelas oferendas rituais que estavam sendo negligenciadas. Era preciso que o doente enfim se reintegrasse à sua ancestralidade. Por isso o doente podia se curar se fizesse

¹⁴ BPE. Cód. CXVI, 2-15, n. 17, fl. 2. Agradeço a Lucilene Reginaldo e a Júnia Furtado por terem partilhado comigo suas transcrições deste manuscrito, que eu não pude consultar diretamente.

¹⁵ O dicionário de Assir Jr. ([1923], v. 1, p. 126) é mais econômico na definição de *kilundu*, assinalando apenas os sentidos de «Espírito. Ser do mundo invisível».

uma «festa ao quilundo, [...] com muita comiraina em ação de graças» — o que corresponde ao que vimos nos casos de Antônio Galvão e de Vitória.

Zumbi, *miginga* ou *quilundo* — apesar da variação nos termos empregados para designar esse tipo de aflição, tratava-se sempre de uma perturbação ou anormalidade do culto devido aos ancestrais, que devia ser retificada com a retomada das oferendas rituais normais aos antepassados. Em Angola, na passagem do século XVII para o XVIII, *zumbi* parece ter sido a palavra predominante para se referir a esse complexo de obrigações filiais, aflições espirituais e relações ambíguas e perigosas entre os vivos e os mortos, mas outros termos também assumem sentidos análogos, evidenciando a existência de um conjunto bastante consistente de crenças, práticas e afetos em torno de relações de parentesco vistas como desajustadas.

Na América portuguesa, a documentação eclesiástica permite observar que a «doença de *zumbi*» atravessou o Atlântico e continuou afligindo muitos centro-africanos e seus descendentes. Nas ocorrências luso-americanas¹⁶, o vocábulo que predomina tem origem no termo *quilundo*, indicado pelo documento anônimo do século XVIII atribuído a dom Luís Simões Brandão. As formas registradas nas fontes referentes à América portuguesa incluem *lundu*, *ulundu*, *calendu*, *calanduz* e aquela que se tornou a mais difundida, *calundu* (Mott 1994; Souza 2002; Sweet 2003; Kananoja 2013; Marcussi 2015; Marcussi 2018)¹⁷. O embarque dos cativos nos portos de Luanda e Benguela não deixou para trás os espíritos famintos e insatisfeitos do *zumbi*, e seus descendentes tampouco abandonaram suas responsabilidades filiais e parentais, transformando-as, na América, em uma ferramenta para a reconstrução do culto aos antepassados e para a criação de novas noções de parentesco.

¹⁶ Analisei muitas dessas ocorrências em minha tese de doutorado (Marcussi 2015). Para alguns exemplos significativos, cf. ANTT. *Inquisição de Lisboa, Tribunal do Santo Ofício*, proc. 252; ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0284, fl. 41; ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0261, fls. 311-320, dentre vários outros existentes nas fontes inquisitoriais e episcopais.

¹⁷ Sugerir em minha tese de doutorado (Marcussi 2015, pp. 41-44) que a difusão da forma «*quilundo/calundu*» pode ter estado relacionada com a importância de Matamba como rota de fornecimento de escravos para Luanda na passagem do século XVII para o XVIII, já que o termo *quilundo* foi registrado primeiramente em Matamba. Encontrei na América portuguesa uma única menção a um termo análogo a *zumbi*, mas num sentido diferente daquele registrado em Angola. Em 1751, em Salvador, uma mulher parda chamada Leonor Ferreira justificou o fato de não surtirem efeito suas orações para atrair a afeição de um homem afirmando que ele estava protegido do poder das orações «porque tinha ele um baço de *zomby*, que assim costuma chamar às águas; o qual baço de água dizia ela [que] tinha oposição a semelhantes palavras ou orações» (ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0301, fl. 224v). Essa menção ao *zomby* é de difícil interpretação, mas é possível aventar algumas hipóteses. Como assinalou Evans-Pritchard (2005, pp. 33-34), os azandes, um povo falante de língua banta (como os ambundos) que habita a região entre os atuais Sudão do Sul e o norte da República Democrática do Congo, acreditavam que a presença de um inchaço enegrecido no interior do abdômen indicava que seu portador era um bruxo. Wyatt MacGaffey (1986, p. 163) registra ideia semelhante entre os bacongos do século XX, que acreditavam que um feiticeiro «comia» a carne ou as almas de suas vítimas, acumulando-as em «bolsas de feitiçaria» (*makundu*) dentro de seus corpos. A menção de Leonor Ferreira ao *zomby* como um «baço de água», ou seja, possivelmente uma inchação no abdômen, pode ecoar concepções semelhantes, sugerindo que o homem era um feiticeiro e, portanto, estaria protegido do encantamento que ela própria lançara. Curiosamente, esta mesma Leonor Ferreira falava dos espíritos de seus parentes falecidos, que ela invocava, mas não os chamava de *zomby* ou *zumbi*, e sim de «ventos».

ANOMALIAS?

Algumas ocorrências do *zumbi* em Angola, na mesma época, exibem traços aparentemente discrepantes, embora claramente relacionados ao complexo de crenças, práticas e afetos que analisamos até aqui. No presídio de Massangano, às margens do rio Cuanza, o sargento-mor português João Moura da Silva adoeceu e, não obtendo alívio com tratamentos convencionais, foi convencido por um amigo (o tenente-geral português Pascoal Rodrigues de Queiroga) a se submeter a uma cura ambunda no ano de 1716¹⁸. O caso de João da Silva também se relacionava com espíritos familiares que estariam causando a doença, mas por um caminho um pouco mais tortuoso do que nas ocorrências já mencionadas.

O padre João Mourato, beneditino nascido em Massangano, afirmou que «viram o dito preto [o sacerdote convocado para realizar a cura] saquelar e invocar o diabo, dizendo que o achaque era *zumbi* das amas de seus filhos» (ANTT. *Inquisição de Lisboa, Tribunal do Santo Ofício*, liv. 0281, fl. 54). Ainda de acordo com o testemunho do padre, Pascoal (que intermediava a relação entre o doente e o sacerdote) teria dito que a doença de seu amigo fora causada por um malefício diabólico de pessoas da própria casa: «sua mulher e sua sogra [de João da Silva] o matavam, por lhe dizer o diabo, com o *zumbi* das filhas das amas» (ANTT. *Inquisição de Lisboa, Tribunal do Santo Ofício*, liv. 0281, fl. 54v). Aqui, a trama familiar ficava mais densa e complexa. O termo *zumbi* não parece ter sido empregado para indicar a alma de algum parente direto do próprio doente que já tivesse morrido, mas sim as almas das filhas (supõe-se que falecidas) das escravas da casa, as quais cuidavam dos filhos do sargento-mor. Ademais, esses espíritos estariam atormentando João por instância de sua própria esposa e sogra. João era português, mas é possível inferir que sua esposa fosse natural da terra — se fosse portuguesa ou tivesse se casado com João ainda em Portugal, dificilmente teria trazido a mãe junto de si para viver com ela em Angola. Sendo assim, é possível que a esposa de João, nascida em Angola, fosse de origem ambunda ou luso-africana.

Nessa residência luso-africana em Massangano, talvez houvesse diferentes formas de perceber o que constitui a «família» e quais eram as responsabilidades de cada um de seus membros. Para João e seu amigo Pascoal, soldados portugueses, é possível que as escravas da casa (ainda que cuidassem dos filhos de João) não tivessem nada a ver com a «família». A esposa e a sogra africanas de João, no entanto, talvez vissem as escravas da casa como dependentes da família e, portanto, como parte dela. Igor Kopitoff e Susanne Miers sugeriram a existência de um «contínuo da «escravidão» ao parentesco» em diversas sociedades africanas, e Claude Meillassoux também

¹⁸ O recurso simultâneo ou alternado a curas da medicina letrada, aos exorcismos católicos e às terapêuticas vernaculares era frequente no império português (Ribeiro 2003), e a consulta a quaisquer desses agentes terapêuticos não deve ser interpretada como fidelidade exclusiva a um conjunto específico de crenças ou práticas.

demonstrou como as relações escravistas podiam, em muitas regiões africanas, ser pensadas a partir do léxico do parentesco (Kopytoff e Miers 1977; Meillassoux 1995)¹⁹. Esse entendimento parece ter sido compartilhado por Antônio Fernandes, natural de Massangano que também testemunhou no caso, afirmando que a doença era «*zumbi* de sua casa» (ANTT. *Inquisição de Lisboa, Tribunal do Santo Ofício*, liv. 0281, fl. 55). O uso do termo *zumbi* (que, como vimos, está associado às relações de parentesco) para designar as almas das filhas das escravas de João da Silva, nesse contexto, parece indicar a percepção de que a coabitação implicasse alguma relação familiar.

Se assim fosse, qual seria a responsabilidade de João da Silva em relação aos espíritos das filhas das amas de sua casa? Aqui o documento não nos dá muitos indícios, de modo que só nos resta entrar no terreno escorregadio da especulação histórica. Podemos pensar que as amas eram mulheres que cuidavam dos filhos que João havia tido — presume-se — com sua esposa, e cujas próprias filhas aparentemente já haviam morrido. Talvez lhes parecesse uma injusta inversão da ordem natural das coisas que elas tivessem de zelar pelos filhos de seu senhor quando não tinham tido condições de cuidar das próprias filhas. Quem sabe sentissem que haviam sido obrigadas a negligenciar suas crianças por conta dos rigores da escravização, das migrações (teriam sido separadas de suas filhas pelo apresamento e pelo comércio de escravos?) e das condições de vida na casa de João da Silva. Enquanto os filhos do senhor cresciam e prosperavam, suas próprias filhas haviam morrido. Para as mulheres africanas da casa, é possível que essa situação parecesse insolavelmente iníqua, e que se atribuisse ao português João a responsabilidade pelos horrores que a escravidão havia criado nas vidas dessas mulheres, talvez separadas de suas famílias para cuidar dos filhos de um português que não zelava por elas. O que a denúncia sugere é que, de alguma maneira, a esposa e a sogra de João compartilhavam desse ressentimento contra ele, já que, segundo uma das testemunhas, teriam sido elas as responsáveis por «direcionar», por assim dizer, a maldição do *zumbi* das filhas das amas para João. Talvez esse fosse um «chamado», uma convocação para que o marido e senhor assumisse suas responsabilidades como cuidador de todos os dependentes da casa²⁰.

O caso de João parece, num primeiro momento, destoar do padrão de aflições filiais ou familiares que, em outras fontes, estão mais claramente associadas à doença de *zumbi*, aos *mिंगa* e aos *quilundos*. Contudo, também aqui é possível especular a existência de um complexo de afetos e de relações familiares irresolvidas, com

¹⁹ Não ignoro as divergências entre as posições dos autores, mas quero apenas assinalar que os três reconhecem que a escravidão podia ser codificada em termos de parentesco em várias sociedades africanas. Especificamente para Angola, o mesmo é sugerido por Joseph Miller (1998).

²⁰ Quem responsabiliza a esposa e a sogra de João da Silva pela doença é Pascoal, amigo de João e também soldado português. Não podemos descartar a hipótese de que a acusação fosse mera implicância de Pascoal com a família africana do amigo.

responsabilidades e expectativas conflitantes. No idioma simbólico centro-africano, é coerente que os conflitos da casa de João acabassem sendo expressos por meio do *zumbi* — que se tornou, neste caso, uma linguagem para vivenciar e comentar as injustiças do cativo e das famílias luso-africanas em Angola, refletir criticamente sobre elas e atribuir responsabilidades²¹.

As diferenças em relação aos exemplos precedentes não param por aí. Embora o verbo «saquelar», empregado pelo padre João Mourato em seu testemunho para designar as cerimônias de cura de João, corresponda perfeitamente ao termo «saquelamento», com o qual foi denominada a cerimônia terapêutica do capitão Antônio Galvão em Benguela²², neste caso o procedimento parece ter sido inteiramente distinto. No lugar de uma festa pública com sacrifício animal em honra de um espírito que se fazia presente, o sacerdote de Massangano fez uma cerimônia reservada nos aposentos privativos de João da Silva e indicou um tratamento que empregava um cágado e um sapo. Diferenças formais de cerimônias e procedimentos, portanto, recobriam a recorrência de uma mesma concepção de doença espiritual associada a relações conflitivas e a responsabilidades negligenciadas no seio da família.

Outro caso registrado em Luanda se assemelha, em um aspecto, ao de João da Silva. Em 1698, a alforriada Catarina Borges se apresentou voluntariamente ao comissário inquisitorial e reitor do colégio jesuítico Francisco Salas para confessar que havia participado de uma cerimônia fúnebre abundante. Catarina

Disse que, haverá dois meses pouco mais ou menos que, falecendo-lhe uma menina sua neta, esteve de nojo [i.e., de luto] oito dias, e que, acabados eles, mandara buscar umas ervas e, lançando-as na água, se lavara com ela, cerimônia que costumam fazer os gentios deste reino, para que a alma do defunto ou defunta lhe não torne [a] aparecer, e se deu por contente das coisas que cá lhe ficam; que sem esta cerimônia, imaginam que a dita alma lhe há de aparecer, e que eles hão de adoecer (ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0266, fl. 39v).

Catarina, cristã e letrada, nascida e moradora em Luanda com suas duas filhas Suzana de Pina e Catarina Machado (que também participaram do rito), havia feito a cerimônia de memória, copiando-a dos ritos fúnebres oferecidos a seus antepassados,

²¹ James Sweet (2011, pp. 120-122) também assinalou a capacidade da terapêutica africana de dramatizar e evidenciar publicamente as relações injustas e ambivalentes da escravidão. No mesmo sentido, John Janzen (1992) já havia sugerido que os «cultos de aflição» de tipo *ngoma* (nos quais os exemplos aqui analisados podem ser encaixados) incluíam comentários sobre as crises e conflitos sociais nas quais seus participantes estavam envolvidos.

²² No caso de João da Silva, outras testemunhas chamam a cerimônia divinatório-terapêutica de «juramento do *bulungo*». O termo era mais corrente em Angola no período para designar julgamentos e provas de inocência, executados frequentemente por meio da ingestão ritual de venenos pelos acusados. Para uma análise de um episódio envolvendo múltiplos juramentos do *bulungo* em Massangano em 1717, apenas um ano depois da denúncia contra João da Silva. Cf. Marcussi 2022a.

os quais havia presenciado no passado. Aqui também, como no caso de João da Silva, acreditava-se que as almas dos descendentes falecidos prematuramente (e não dos pais e antepassados) podiam estar na origem de doenças que acometiam os vivos caso os mortos não estivessem «contentes». Contudo, a concepção não se apartava de todo do culto aos ancestrais, já que a cerimônia fora quase «decalcada» daquilo que Catarina havia observado nos funerais de seus antepassados²³. As crianças recebiam, portanto, o mesmo tratamento ritual devido aos ancestrais. Fossem crianças ou idosos os falecidos, a doença de *zumbi* parecia estar sempre associada a conflitos latentes nas relações de famílias concebidas de formas mais ou menos flexíveis.

A ESCRAVIDÃO COMO DOENÇA

Por que é que o parentesco se tornou fonte de tantos conflitos afetivos em Angola na passagem do século XVII para o XVIII, a ponto de ser concebido como causador de toda sorte de doenças e desgraças de origem incerta? A doença de *zumbi* provinha, como vimos, das perturbações e interrupções do culto que deveria ser direcionado aos ancestrais nas sociedades centro-africanas. A ordem natural das coisas previa que os vivos reverenciassem os mais velhos de suas famílias que já houvessem passado para o «lado de lá». Mas, como assinalaram John Thornton (2002) e Joseph Miller (1995), o culto aos antepassados era apenas uma dentre muitas devoções religiosas abundantes nos séculos XVII e XVIII, as quais incluíam ainda os cultos aos espíritos territoriais e das águas e a espíritos «menores» incorporados em objetos, conhecidos pela designação de *kiteke* (pl. *iteke*; Dias 1697, p. 7).

Nas zonas sob administração portuguesa no século XVIII, não era impossível observar outras formas de devoção não associadas ao culto aos ancestrais. Em 1703, por exemplo, um missionário capuchinho, em missão na região do rio Bengo, afirmou ter entrado «em casa de um negro, [e] achara umas figuras a que chamam *quiteques*» (AHU. *Fundo Conselho Ultramarino, Angola*, cx. 17, doc. 46, fl. 1), em plena propriedade de um clérigo secular chamado José Jorge de Souza. Da mesma forma, a sacerdotisa Catarina Juliana, em Ambaca, liderava em meados do século XVIII um culto que incluía a devoção aos antepassados, mas cujo foco principal eram os *iteke*, divindades incorporadas tanto em objetos e estatuetas quanto na cabeça dos devotos (Precioso 2021). Havia ainda a invocação de entidades espirituais para a realização de julgamentos e testes de inocência, que eram chamados de «juramentos», como era o caso dos juramentos do *bulungo* e de *ndua*²⁴. Contudo, como vimos, a maior parte das fontes refere-se ao culto aos ancestrais, sob denominações como *zumbi*,

²³ Roquinaldo Ferreira (2012, p. 186) mostrou que os funerais abundantes realizados em Luanda, chamando *entambes*, normalmente incluíam festejos de oito dias em memória do falecido.

²⁴ Sobre os juramentos do *bulungo*, cf. Marcussi 2022a. Sobre o *ndua*, cf. Ferreira 2012, p. 197.

migunga ou *quilundo*. Mais significativamente, eram eles que eram prioritariamente associados a doenças e aflições pessoais.

As características do fornecimento de cativos para o comércio atlântico de escravos na passagem do século XVII para o XVIII podem nos ajudar a compreender o fenômeno. Joseph Miller, em estudo sobre o comércio de escravos na região, sugeriu que a captura militar dos escravos foi progressivamente se interiorizando ao longo do tempo, e que, no final do século XVII, já atingira a região de Matamba e Cassanje, a oeste do rio Cuango, bem longe das zonas de colonização portuguesa (Miller 1998). Luiz Felipe de Alencastro, de forma análoga, argumentou que, após a batalha de Pungo Andongo, capital do reino do Ndongo que os portugueses invadiram em 1671, encerrou-se um ciclo de campanhas militares portuguesas na região de Angola que, até então, eram em grande medida responsáveis pela captura de prisioneiros e pelo abastecimento do comércio atlântico (Alencastro 2000, pp. 247-325). A partir do fim das guerras contra os Estados locais, com a abertura de rotas comerciais regulares para o interior, as zonas portuguesas passaram a receber um número cada vez maior de cativos de regiões orientais, como aqueles vindos de Matamba e Cassanje. Outros historiadores, como Roquinaldo Ferreira, relativizaram esses argumentos, mostrando como a persistência de conflitos locais e a emergência de uma série de mecanismos de «escravização cotidiana» continuou produzindo grande número de cativos na própria zona sob influência portuguesa (Ferreira 2012). Em todo caso, é inegável a ampliação progressiva das mobilidades territoriais e migrações forçadas às quais estiveram sujeitos os cativos africanos nas rotas comerciais que abasteciam um comércio escravista cada vez mais volumoso para as Américas.

Num tal contexto, os indivíduos escravizados viam-se separados dos grupos parentais dentro dos quais deveriam realizar o culto a seus antepassados. Esse culto, como vimos, envolvia todos os descendentes e incluía responsabilidades rituais (como as oferendas) que podiam se estender por décadas. O culto aos ancestrais, longe de ser uma questão de foro íntimo e particular, era um assunto público, de toda a família. Não se tratava, aliás, da família nuclear cristã como os portugueses a entendiam, mas sim da família estendida ou matrilinear, chamada *ngungu* (pl. *jingundu*) em quimbundo, que podia incluir centenas de membros (Miller 1995, pp. 43-45). Cavazzi atesta essa dimensão das famílias e a complexidade dos ritos fúnebres na região ao descrever o *tambo*, como era chamado o funeral em Matamba, que durava oito dias e incluía um número tão grande de participantes que novas residências podiam ser construídas só para abrigar os parentes que vinham de longe participar das honras ao falecido (Montecuccolo 1687, p. 122 [Libro Primo §268]). Deslocados por exílios, guerras e migrações, populações de escravizados e de refugiados perdiam as referências e as estruturas sociais dentro das quais podiam exercer adequadamente o culto a

seus ancestrais. Soluções pessoais e privativas, como aquela encontrada por Catarina Borges e suas filhas, podiam aplacar o problema, mas não o resolviam inteiramente. A angústia desses africanos com o esgarçamento dos tecidos familiares chegava ao ponto de que eles atribuíam a isso as doenças que desenvolvessem.

Mas essa ruptura com a ancestralidade podia ter dimensões simbólicas ainda mais graves. O culto aos ancestrais tinha importantes dimensões públicas e mesmo jurídicas, não se limitando apenas a um assunto de memória familiar ou devoção particular. Como assinalou Meyer Fortes (1965), ao participarem do culto aos ancestrais comuns de uma linhagem, os indivíduos dramatizam seu pertencimento a essa linhagem e garantem o reconhecimento de seus direitos como membros do grupo parental. Isso era especialmente relevante em sociedades africanas, como era o caso dos *ambundos*, em que a posição social dos indivíduos e seus direitos de acesso à terra e ao matrimônio dependiam em grande medida de sua inserção e sua posição nas matrilineagens (Miller 1995, p. 43). Nessas sociedades «domésticas» (ou seja, estruturadas em torno das «casas» ou grupos de parentesco), como as denominou Claude Meillassoux (1995), não possuir parentes (e, portanto, não possuir antepassados) era o mesmo que não ter direitos reconhecidos socialmente: esta era, em suma, a condição do escravo.

Sendo assim, estar alijado do culto aos ancestrais privava os indivíduos das ocasiões de afirmarem socialmente seus vínculos familiares e seus direitos pessoais e, dessa forma, indicava sua situação social marginal. Tanto simbolicamente como na prática, não ter parentes era o mesmo que ser escravo. Assim, a doença de *zumbi* expressava, na linguagem simbólica da espiritualidade e do pertencimento linhageiro, exatamente o estado de marginalidade e de privação de direitos a que os centro-africanos escravizados se viam submetidos nas zonas de colonização portuguesa. Eles estavam dizendo que sofriam e que podiam morrer porque não tinham mais parentes com quem tivessem relações públicas e em relação aos quais podiam ser reconhecidos — o que era quase o mesmo que dizer que sofriam e que podiam morrer *porque eram escravos*. A doença de que padeciam não era outra senão a própria escravidão. Sua percepção não estaria essencialmente correta, no fim das contas?

O *zumbi* (ou, do outro lado do oceano, o *calundu*) oferecia aos centro-africanos em situação de cativo um recurso para pensar os riscos, os traumas e as violências da escravidão, da alienação de direitos pessoais e dos exílios forçados. Somatizado em dores, mal-estares e doenças às vezes fatais, constituía uma forma de interpretar a sociedade absurda em que esses africanos se viram forçados a viver. No limite, o *zumbi* encarnava o terror da escravidão e seu risco de morte. Na melhor das hipóteses, era uma oportunidade para os aflitos reatarem boas relações com seus antepassados e reconstruírem suas identidades pessoais e familiares, vislumbrando novas formas de subjetividade e possíveis saídas afetivas para lidar com a situação de desenraizamento

do cativeiro. Eis um exemplo eloquente daquilo que Dipesh Chakrabarty (2008, pp. 97-113) chamou de «histórias subalternas», ou seja, formas heterodoxas de codificar e compreender as experiências históricas por meio de imbricações entre passado e presente, sagrado e profano, familiar e social.

No fim das contas, o *zumbi* era a expressão da doença social endêmica que assolava o império português: a escravidão. Por meio dele, os centro-africanos tentavam resolver os sentimentos que tinham em relação a seus antepassados, esses que eles sabiam que deviam honrar — e que teriam, por contrapartida, o dever de protegê-los —, mas dos quais se sentiam apartados e pelos quais se sentiam abandonados no isolamento do cativeiro — e cuja ira também haviam aprendido a temer. Sob o cativeiro, sentiam-se todos — vivos e mortos — atormentados. O *zumbi* nos faz lembrar as palavras Walter Benjamin (ainda que escritas em outro contexto bastante distinto), para quem «também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer»²⁵.

FONTES

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino

AHU. *Fundo Conselho Ultramarino, Angola*, cx. 17, doc. 46, fl. 1.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0261, fls. 311-320.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0266, fls. 35-38v.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0266, fls. 39-42.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0266, fls. 55-58v.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0281, fls. 51-56.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0284, fl. 41.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0285, fls. 250-283.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0287, fls. 371-374v.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, liv. 0301, fl. 224v.

ANTT. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. 252.

Biblioteca Pública de Évora

BPE. Cód. CXVI, 2-15, n. 17.

Fontes impressas

ASSIS JR., Antônio, [1923]. *Dicionário Kimbundu-Português: linguístico, botânico, histórico e corográfico, seguido de um índice alfabético dos nomes próprios*. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda. 2 vols.

BLUTEAU, Rafael, 1728. *Vocabulário portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico [...] autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey*

²⁵ Benjamin 1994, pp. 224-225.

- de Portugal D. João V.* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva. 2 suplementos. 8 vols.
- DIAS, Pedro, 1697. *Arte da Lingva de Angola: oferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe, & Senhora dos mesmos Pretos*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.
- MONTECUCCOLO, P. Gio Antonio Cavazzi da, 1687. *Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba et Angola: situati nell'Etiopia Inferiore Occidentale e delle missioni apostoliche esercitateui da Religiosi Capuccini*. Bolonha: per Giacomo Monti.
- MONTECÚCCOLO, Padre João António Cavazzi de, 1965. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índices pelo padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. 2 vols.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de, 2000. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BENJAMIN, Walter, 1994. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7.^a ed. São Paulo: Brasiliense.
- CHAKRABARTY, Dipesh, 2008. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Reimpr. ampl. Princeton: Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERREIRA, Roquinaldo, 2012. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- FORTES, Meyer, 1965. Some reflections on ancestor worship. Em: INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE. *African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. Londres: Oxford University Press, pp. 122-144.
- FREUD, Sigmund, 2010. *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil («O homem dos lobos»)*, *Além do princípio do prazer e outros textos: (1917-1920)*. Trad. Paulo César de SOUZA. São Paulo: Companhia das Letras.
- JANZEN, John M., 1992. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- KANANOJA, Kalle, 2013. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*. 2(1), 18-37. DOI: 10.1179/2161944113Z.0000000005.
- KOPYTOFF, Igor, e Suzanne MIERS, 1977. African «Slavery» as an Institution of Marginality. Em: Suzanne MIERS e Igor KOPYTOFF, ed. *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 3-81.
- MACGAFFEY, Wyatt, 1986. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida, 2022b. O zumbi e o bode diabólico: disputas em torno de uma cerimônia religiosa africana em Benguela no século XVIII. Em: Angelo A. Faria de ASSIS, Tereza BAUMANN, e Yllan MATTOS, org. *Heresias em perspectiva*. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, pp. 149-168.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida, 2022a. Uma «caça às bruxas» centro-africana: os juramentos do bulungo em Massangano (Angola) em 1717. *Revista de História da UEG*. 11(1), 2-27. DOI: 10.31668/revistaueg.v11i01.12311.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida, 2018. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*. 39(79), 19-40. DOI: 10.1590/1806-93472018v38n79-02.

- MARCUSSI, Alexandre Almeida, 2015. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo.
- MEILLASSOUX, Claude, 1995. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MILLER, Joseph C., 1998. *Way of death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade: 1730-1830*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- MILLER, Joseph C., 1995. *Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional.
- MOTT, Luiz, 1994. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*. (1), 73-82.
- PRECIOSO, Daniel, 2021. Catarina Juliana e sua sociedade de culto: rituais e práticas mágico-religiosas na Angola setecentista. *Afro-Ásia*. (63), 68-127. DOI: 10.9771/aa.v0i63.37664.
- RIBEIRO, Márcia Moisés, 2003. *Exorcistas e Demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus.
- SOUZA, Laura de Mello e, 2002. Revisitando o calundu. Em: Lina GORENSTEIN, e Maria L. Tucci CARNEIRO, org. *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, pp. 293-317.
- SWEET, James Hoke, 2011. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- SWEET, James H, 2003. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- THORNTON, John K., 2002. *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700*. Em: Linda HEYWOOD, ed. *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 71-90.

BIOGRAFÍAS DE PERSONAS MANDINGA, TERRANOVA Y COCOLI PROCESADAS POR LA INQUISICIÓN EN CARTAGENA DE INDIAS, SIGLOS XVI Y XVII

PAOLA VARGAS ARANA*

Resumen: Este artículo indaga información biográfica de las personas africanas que fueron procesadas por el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias en el siglo XVII. Para tanto, utilizaremos fuentes americanas y africanas buscando demostrar que es posible superar los prejuicios provenientes de la imaginación europea de los inquisidores y utilizar los recursos detallados que estas fuentes produjeron, para la recuperación de los trayectos de vida de la población africana que llegó al Nuevo Reino de Granada desde el siglo XVI. El artículo se concentra en los nombres Mandinga, Terranova y Cocoli que aparecen en esta documentación buscando generar nuevas preguntas sobre la historia de África Occidental de donde estas personas provenían.

Palabras clave: Biografías de personas africanas; Inquisición; Cartagena de Indias; Esclavitud; Tráfico esclavista transatlántico.

Abstract: This article investigates biographical information on the African people who were prosecuted by the Inquisition Tribunal of Cartagena de Indias in the 17th century. To do so, we will use American and African sources in order to demonstrate that it is possible to overcome the prejudices of the European imagination of the inquisitors and use the detailed resources that these sources produced to recover the life trajectories of the African population that arrived in the New Kingdom of Granada from the 16th century onwards. The article concentrates on the names Mandinga, Terranova, and Cocoli that appear in this documentation, seeking to generate new questions about the history of West Africa from which these people came.

Keywords: Biographies of Africans; Inquisition; Cartagena de Indias; Slavery; Transatlantic slave trade.

En 1619 fue acusada ante la Inquisición de Cartagena de Indias «María Linda negra, alias Mandinga, de nación Terranova», quien era una mujer africana esclavizada en las minas de oro de Zaragoza en Antioquia, al interior del Nuevo Reino de Granada. La acusación derivó de su participación por más de 16 años en ceremonias nocturnas de tambores, baile y preparaciones gastronómicas, donde se planeaban huidas y agravios contra los esclavistas. Dos años después, cuando fue llevada ante el tribunal a dar su declaración, «dijo llamarse María Mandinga, alias Linda, natural de los ríos de Guinea» (AHNM. *Inquisición*, L. 1020, fls. 224v-227r)¹.

* Pesquisadora Associada em História da África no Departamento de História da Universidade de Manchester. Email: paola.vargasarana@manchester.ac.uk. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1553-5377>.

¹ En Splendiani 1997, pp. 222-224.

¿Cuál era la identidad de María Linda? ¿Pueden las fuentes inquisitoriales impregnadas de la imaginación europea de los inquisidores brindar pistas sobre los trayectos de vida de las personas africanas procesadas por ese tribunal? ¿Pueden los casos inquisitoriales sugerir detalles relativos a la historia de África Occidental?

En este escrito busco problematizar las referencias biográficas que aparecen en la documentación inquisitorial, acerca de las personas africanas desplazadas forzosamente hacia América en el periodo del tráfico esclavista atlántico. Para tanto, es necesario partir de una crítica documental que incluya, primero, la contextualización de la producción de la fuente y la comprensión de la ideología de los inquisidores; luego, la ligación nominativa de fuentes de otra naturaleza como escrituras notariales, procesos criminales civiles o correspondencia, para ratificar los datos contenidos en los procesos inquisitoriales y, por fin, es indispensable generar comparaciones con la historiografía y las fuentes africanas del mismo periodo en que los reos fueron procesados.

Este abordaje se apoya en las propuestas historiográficas de James Sweet, Daniela Calainho, Francisco Bethencourt, Philip Havik o Didier Lahon, quienes vienen resaltando que los procesos inquisitoriales son casi la única documentación colonial donde se interrogó directamente a la población africana (Bethencourt y Havik 2004; Calainho 2004; Sweet 2003; Lahon 2004). Estos autores han cotejado semejanzas entre las prácticas descritas en esas fuentes, con rituales y ceremonias reportadas en documentación relativa a África atlántica en el mismo periodo. Sus constataciones revelan que los procesos inquisitoriales pueden brindar indicios sobre las culturas africanas que superan los prejuicios de los inquisidores. Con todo, este capítulo concentra la atención en los datos biográficos que estas fuentes pueden indicar, y no en los trazos culturales como lo han hecho los historiadores señalados.

El Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias operó entre 1610 y 1821 y su jurisdicción comprendió la Nueva Granada, Santo Domingo, Puerto Rico, Popayán, Venezuela, Nicaragua y Santiago de Cuba². El abanico de procesos conducidos durante esos siglos indica que la tutela religiosa no era la única pretensión de la corona española, ni de los colonialistas y esclavistas vinculados a este tribunal. Al contrario, es posible percibir un cuadro de adinerados esclavistas imputados de judaizantes o de practicar magia; otro próspero grupo involucrado con el tráfico de personas africanas acusados de ser herejes protestantes, y un tercer grupo concerniente al presente capítulo, referente a mujeres y hombres africanos y afrodescendientes considerados

² Aquí trabajamos con las «relaciones de causa» que eran resúmenes de los procesos de fe que los oficiales de la Inquisición enviaban a España. Los «procesos de fe» del Tribunal de la Inquisición de Cartagena desaparecieron. Toda la documentación del Tribunal de Cartagena está en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y la mayoría puede ser consultada online en el Portal de Archivos Españoles (PARES). Disponible en: <https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>.

potencialmente herejes por provenir de contextos culturales donde habrían conocido el Islám. Dicha presunción no era basada en la realidad, sino en el desconocimiento de la diversidad religiosa, espiritual y ritual de las sociedades africanas. Más no sólo éstas, la mayor parte de los rituales e ideologías por las cuales la Inquisición imputaba cargos eran una presunción, pues resultaba casi imposible probar pactos con el demonio, rituales judaizantes o, aún, ideas heréticas.

Dado el cuadro de acusados en Cartagena podemos sugerir que, además del control religioso, este Tribunal pretendía, por una parte, evitar la acumulación de capital en ciertos círculos sociales, por otra, sofocar las diferencias culturales, ideológicas, terapéuticas y lingüísticas existentes entre la diversidad de personas que llegaron al Caribe y Sudamérica durante los siglos de vigencia de la Inquisición. Y entre los habitantes de la región, las personas africanas y afrodescendientes constituían la abrumadora mayoría demográfica y eran foco de atención de la Inquisición, que percibía en sus expresiones una afrenta a la codiciada hegemonía católica y esclavista.

Pese a sus intenciones, las narrativas de orígenes, nombres, identidades, trayectos de vida, creencias y prácticas que requería la Inquisición a las personas africanas, distingue estas fuentes de la mayor parte de la documentación producida en el período de la esclavitud atlántica, la cual llegó inclusive a omitir sus nombres, limitándose a mencionarlas como «negros», «piezas» o «esclavos»; denominaciones evidentemente asociadas a la deshumanización y cosificación de la persona africana que caracterizó el tráfico atlántico.

Los nombres africanos en las declaraciones inquisitoriales son, además, un punto de partida para recuperar otros aspectos de sus biografías. Empero, éstos son objeto de debate, debido a que remiten a complejas clasificaciones que, a su vez, nos conducen a entender procesos sociopolíticos y económicos del lado africano del Atlántico, cuando la persona fue capturada. En otras palabras, los nombres que aparecen en la documentación americana orientan las investigaciones hacia las regiones de África que estaban siendo atacadas por el tráfico esclavista. Para tanto, es necesario situar cada denominación hasta entender, en el caso que nos concierne, porque María Linda era al mismo tiempo Mandinga de nación Terranova y natural de los ríos de Guinea.

El primer asunto que revela esta declaración es su proveniencia geográfica. En efecto, desde mediados del siglo XV, a partir de la penetración a las islas Cabo Verde y Canarias, tratantes de personas y comerciantes de productos como marfil u oro comenzaron a cruzar hacia la profusión de riberas existentes desde la desembocadura del río Senegal hasta el sur de Sierra Leona. Esta zona era conocida como Guinea de Cabo Verde, noción relacionada con la esfera de influencia de los portugueses (Horta 2000), y más genéricamente, como la Alta Guinea, o como los ríos de Guinea, de donde María Linda dijo ser originaria.

Muchos de los inmigrantes europeos eran portugueses judíos o «cristianos nuevos» (judíos recién conversos al cristianismo) que huían de las persecuciones en la Península Ibérica y rápidamente forjaron familias con mujeres africanas. Así, crearon un sector de mestizos luso-africanos que comenzaron a actuar como intermediarios comerciales, lo que fue estructural para el despunte del funesto tráfico transatlántico de seres humanos. En 1588, en la desembocadura del río Cacheu, que era un punto estratégico de los ríos de Guinea, este sector fundó un puerto comercial que, con el paso de las décadas, fue concentrando su actividad en la captura, intercambio y transporte de personas del entorno (Horta 2000; Horta y Mark 2013). Fue probablemente en este contexto que María Linda fue retenida y transportada a América.

Las personas esclavizadas destinadas al tráfico transatlántico embarcadas en Cacheu podían provenir de capturas o intercambios ejecutadas por los europeos y sus descendientes, o derivadas de redadas de la trata esclavista transahariana que funcionó en África Occidental desde el periodo medieval, para la cual los ríos de Guinea se habían convertido en una región de aprovisionamiento de cautivos. El reino de Mali, liderado por linajes hablantes de lenguas del tronco Mande, era uno de los epicentros del tráfico transahariano y, cuando comenzó a decaer, tropas islamizadas Mandinga habrían emigrado del imperio, extendiendo esas redes de captura.

Después de enmarañadas y subsecuentes ondas migratorias, los Mandinga acabaron creando un cinturón que cercó la región de los ríos de Guinea, habitada por una miríada de sociedades diferenciadas que no estaban sujetas a un poder centralizado unificado; entre ellas, en torno del río Gambia, los Djola (Folupo), Bañol, Casanga, Papel, Balanta, Biafadas; en las islas Bijagos los Bijagos y, un poco más al sur, aquellas que fueron cobijadas bajo el concepto sombrilla de Sape, que incluía los Nalu, Landuma, Cocoli, Baga, Temne y probablemente un grupo como tal autodenominado Sape (Sapi o Tyapi) (Horta 2013, p. 662; Brooks 1993, p. 30; Rodney 1970, Capítulo 1). Antes de las invasiones, estas sociedades tenían amplias redes comerciales de sal y productos agrícolas de arroz, malagueta o nuez de cola que mercadeaban en otras riberas o con las sociedades de las zonas montañosas del interior.

La migración hacia la Alta Guinea por parte de los Mandinga nos conduce a analizar la autodeclaración de María Linda como Mandinga, pues el concepto étnico, lingüístico, cultural y territorial que envuelve la noción Mandinga es uno de los más complejos en la historia africana y parte de su historia todavía se encuentra en discusión. Desde mediados del siglo XX, viene siendo debatida documentación relativa a su asociación o no con la llamada invasión Mane, su filiación con el imperio de Mali, y con la formación del estado federado de Kaabu. Los historiadores basan sus teorías en las crónicas escritas en el periodo de la conquista, tales como los escritos de John Hawkins, quien viajó a la región en la década de 1560; André Álvares de Almada, cuyo escrito es de 1594; en el jesuita Manuel Álvares, quien escribió en

1615 o en André Dornelas, cuya narrativa es de 1625; además, las investigaciones se apoyan en la tradición oral de las sociedades locales contemporáneas (Markham 2016; Brásio 1964 [1594]; Álvares c. 1615; Mota 1977 [1625]).

George Brooks propone la existencia de no solo una, sino de subsecuentes expansiones hacia la Alta Guinea por parte de sociedades hablantes de lenguas del tronco Mande, entre ellos los Soso y los Mandinga, quienes a su llegada transformaron las culturas locales, introduciendo por ejemplo la lengua. Esto no significó que las lenguas locales desaparecieran, sino que las lenguas Mande se sumaron al plurilingüismo de la región.

Para Brooks, dichas expansiones habrían ocurrido en dos etapas, una primera hasta el 1100 e.c.³, de carácter pacífico, que produjo un encuentro cultural y comercial, y una segunda de carácter beligerante, gestada entre los años 1100 y 1500 e.c., liderada por los Mandekan, la élite de guerreros a caballo originarios del reino de Mali. Brooks considera el clima un factor determinante en este proceso y asevera que la segunda etapa migratoria habría sido instigada por una gran sequía que extendió redes arabizadas de tráfico de personas en la región (Brooks 1993, p. 319).

Sin negar la existencia de migraciones Mande previas, Rodney sugiere 1545 como el año puntual de la invasión Mande a los ríos de Guinea, cuando los denominados Mane penetraron el territorio de las sociedades Sape, en la actual Sierra Leona (Rodney 1970, pp. 40-44). De acuerdo con Rodney, en 1594 el cronista André Álvares de Almada, basado en el conocimiento que él mismo tenía de los Mandingas y del imperio Mande, conjeturó que los Manes eran Mande porque ostentaban el mismo vestuario, lengua y armamento. Éstos se impusieron a manera de un cinturón rodeando a las sociedades costeras de la Alta Guinea, tal como lo sugiere Brooks (Rodney 1970, p. 40).

La desafortunada confluencia entre la invasión de los Mane y el inicio de la demanda de esclavizados por parte de los europeos y sus descendientes en Cacheu, derivó en que individuos provenientes de las sociedades costeras de los ríos de Guinea estuvieran entre los más traficados hacia Cartagena en los siglos XVI y XVII (Bühnen 1993; Wheat 2011). No obstante, ¿si los Mandinga eran la élite dominante y quien probablemente autorizaba los intercambios esclavistas, porque sería María Linda una de las cautivas llevadas a América?

Para responder, recordemos la perspectiva de George Brooks quien sugiere que las migraciones Mandinga hacia la Alta Guinea transformaron las culturas locales, introduciendo, por ejemplo, la lengua. Rodney agrega que los Mande también dinamizaron la tecnología del hierro y el cultivo y uso del algodón entre los Sape⁴.

³ Aquí uso la sigla e.c., era común, que substituye la nomenclatura cristiana a. C. y d. C.

⁴ Asimismo, los Mande resquebrajaron las redes comerciales que las sociedades costeras habían creado, deteriorando la producción artística local, mientras fueron sometidas a guerras, hambrunas, trabajos forzados y esclavizadas. *Vd.* Rodney 1970, pp. 59-62; Brooks 1993, p. 319.

José Horta agrega que las auto-identificaciones identitarias tal como Mandinga, podían derivar de la existencia de un espacio de influencia político bajo el cual el individuo y su grupo social estaba sujeto. Para Horta, en los primeros siglos del tráfico transatlántico estos marcadores fueron clasificaciones múltiples y móviles creadas de manera endógena que no fueron impuestas por los europeos, pues éstos llegaban a costas controladas por sociedades locales y debían identificar quienes eran los grupos sociales que habitaban una zona y a cuál dignatario eran sujetos, para negociar la autorización de las transacciones (Horta 2013, pp. 664-666).

Buhnen por su parte considera que, en las fuentes del siglo XVI, el concepto de Mandinga, además de ser un etnónimo, era un topónimo que designaba todas aquellas personas que provenían de tierras bajo su control (Bühnen 1993, p. 75). Toby Green suma que, de acuerdo con la tradición oral, las afiliaciones identitarias en este temprano periodo del tráfico estaban asociadas al linaje y, por tanto, eran fluidas y no significaban divisiones radicales, existiendo por ejemplo matrimonios interétnicos (Green 2016, p. 24). Por último, pero no menos importante, el uso de estas categorías era dinámico, pues se ajustaba a las dinámicas sociopolíticas y culturales vigentes. Es decir, si María Linda hubiera vivido antes de la invasión de mediados del siglo XVI, probablemente no se habría identificado como Mandinga. Así las cosas, si bien en algún momento Mandinga significó la tropa a caballo que migró desde Mali, con el paso del tiempo, se amplió el uso del concepto Mandinga a todos aquellos que quedaron bajo su esfera de influencia.

En este sentido, es posible que María Linda se hubiera identificado como Mandinga porque ésta era una de las lenguas que hablaba como resultado de la penetración de los Mandinga en su sociedad de origen, o porque dentro de su percepción política, provenía del espacio geográfico donde la presencia Mandinga dominaba, más no porque perteneciera a la élite proveniente de Mali que había liderado las invasiones.

Por consiguiente, el apelativo Mandinga puede ser considerado un término sombrilla que era asumido por personas de diversas identidades étnicas, lo que explica que, ante la Inquisición de Cartagena, varios esclavizados se auto-identificaran como Mandinga y agregaran otros marcadores étnicos que también los incluía. Por ejemplo, en 1675, fue acusado de sortilego «Antonio de la casta Mandinga, natural de Guinea y de nación Cocoli», por efectuar procesos curativos que estaban fuera del margen epistemológico de los inquisidores. Antonio tenía alrededor de 50 años e informó que, antes de llegar a Cartagena, lo habían llevado a varias partes de España y paró en el puerto neogranadino sin saber porqué. Esto indica que hacía ya un tiempo que había sido desplazado de África. Antonio colocaba yerbas cocidas y mascadas sobre las palmas de sus manos y luego las frotaba en los enfermos mientras invocaba a Jesús. Sus procedimientos tenían fama de haber llegado a salvar personas moribundas (AHNM. *Inquisición*, L. 1023, fls. 353v-355v).

De acuerdo con la acusación, Antonio era originario de la vasta región conocida como Guinea durante la era del tráfico, la cual abarcaba desde Senegal hasta Camerún. De la misma manera que los ríos de Guinea, allí donde el tráfico atacó, los litorales africanos recibieron múltiples apelativos y, dado el desconocimiento que los europeos tenían del interior africano, los límites geográficos de estas denominaciones fueron siempre difusos. Algunas de ellas se referían al tipo de productos que era posible comercializar, como Costa de Oro, Costa de Marfil, Costa de malagueta, etc. También podían referirse al territorio de actuación de un grupo, como lo explica José Horta para el caso de Guinea de Cabo Verde, denominación referida a la zona costera donde los portugueses de Cabo Verde y sus descendientes comerciaban productos y trataban seres humanos (Horta 2000). Asimismo, existía la Baja Guinea, que incluía desde la actual Liberia hasta Camerún; y la Alta Guinea, que como vimos se refería a la región entre los ríos Senegal y Sierra Leona.

En el caso de Antonio, sabemos que su proveniencia era la Alta Guinea, al seguir la pista de los dos marcadores étnicos que lo identificaban: de nación Cocoli y de casta Mandinga⁵. En efecto, cuando Antonio llegó a Cartagena, en la segunda mitad del siglo XVII, hubo un incremento radical del tráfico de personas desde la región de Angola; empero, la Alta Guinea nunca dejó de ser punto de aprovisionamiento de cautivos⁶. Los Cocoli en particular se localizaban en la ribera sur del Corubal y en torno de los ríos Componi y Nunes, y tenían como vecinos, al norte los Biafada, y al sur los Soso y los Baga. Los Cocoli hacían parte de las sociedades que habitaban las zonas ribereñas costeras y estaban clasificados dentro del concepto sombrilla de Sape. El concepto Sape habría derivado de que las diversas lenguas que estas sociedades ostentaban eran comprensibles entre sí, y de que todas ellas estaban sujetas a los Mane⁷.

Así siendo, al ser Antonio de un linaje de los Cocoli que habría sido influenciado por los Mandinga, es posible sugerir que se consideraba de la parte Mandinga de los Cocoli. De hecho, la influencia Mandinga fue tan fuerte después de las invasiones Mane que en 1627, en Cartagena de Indias, el jesuita Alonso de Sandoval afirmó que, de acuerdo con los informantes africanos entrevistados, la tierra de Sierra Leona era conocida por estar habitada por «zapes manes» (Sandoval 1956 [1627], p. 62). En la Biblioteca de Ajuda, Toby Green encontró la misma noción de «Sape Mane» en un documento de 1686, para describir a la gente de Magarabomba en Sierra Leona (BA. *Lisboa*, Códice 54-XIII-94, fl. 1v)⁸.

⁵ La discusión de las nociones de «casta» y «nación» merece un artículo aparte porque en África éstos tuvieron significados distintos que en América Hispánica, donde existió la pigmentocracia de castas.

⁶ Esto se puede corroborar a través de las tendencias y olas del tráfico en la *Voyages Slave Trade Database*. Disponible en: <https://www.slavevoyages.org>.

⁷ Con respecto a esto, Horta cita a Dornelas y Rodney a De Almada. Ambos cronistas afirman que las sociedades Sape se entendían entre sí. Horta 2013, p. 662; Rodney 1970, p. 33.

⁸ Citado en Green 2016, p. 24.

Vemos entonces que el caso de María Linda no es una excepción, pues otros africanos también se identificaron con más de un marcador identitario frente a la Inquisición. En cuanto a la fecha de llegada a la Nueva Granada, recordemos que dio su declaración ante la Inquisición en 1621, cuando narró que era iniciada en el culto de las ceremonias nocturnas realizadas cerca de las minas de oro de Zaragoza, en Antioquia, donde era esclavizada. Al preguntarle hace cuántos años que participaba, explicó

que no sabe decir cuántos, más de que cuando comenzó a serlo e ir a las juntas que los demás brujos hacía con el demonio en los arcabucos de Zaragoza y particularmente en aquella tierra de Cana era moza que no había parido (AHNM. *Inquisición*, L. 1020, fls. 225r-225v)⁹.

La explicación de María Linda nos permite inferir que fue transportada de África a Antioquia siendo apenas una niña, pues sabemos que las condiciones de vida de las mujeres africanas esclavizadas en América implicaban que la maternidad llegaba casi simultánea con la menarquía y ella había sido iniciada en el culto cuando todavía no podía ser madre. Sumado a esto, el escribano de la Inquisición agregó una nota lateral diciendo «esta negra aunque en el proceso no dice tener al parecer más de treinta años, tiene sin duda más de 40» (AHNM. *Inquisición*, L. 1020, fl. 224v)¹⁰. Si María Linda había llegado a las minas antes de poder dar a luz, quiere decir que llevaba alrededor de 30 años en la Nueva Granada y, por tanto, habría sido traficada desde los ríos de Guinea en la última década del siglo XVI, en medio del auge del tráfico en el puerto de Cacheu.

El que fuera transportada en la infancia no resulta un caso aislado, de hecho, María Linda hizo parte de cinco esclavizados africanos de las minas de Zaragoza, Antioquia, quienes fueron acusados simultáneamente de «brujería», por participar en las ceremonias nocturnas de tambor y alimentos africanos, donde además planeaban ataques contra los esclavistas. Y de estas cinco personas, tres declararon haber llegado cuando eran niños. Además de María Linda, Cosme Nalu Biáfara, de al parecer 30 años, declaró haber sido llevado a las minas hacía más de 20 años (AHNM. *Inquisición*, L. 1020, fls. 236r-236v)¹¹. Esto significa que cuando tenía 10 años ya había sido transportado forzosamente desde África. Leonor Zape, otra de las acusadas, en 1620 declaró tener alrededor de 50 años, y «que a ella la llevaron de esta ciudad de Cartagena a la de Santa Marta, siendo muchacha que aún no era para parir y de allí, después de haber parido cuatro veces, que no supo decir los años,

⁹ En Splendiani 1997, t. 2, p. 223.

¹⁰ En Splendiani 1997, t. 2, p. 222.

¹¹ En Splendiani 1997, t. 2, pp. 232-233.

la llevaron a Zaragoza» (AHNM. *Inquisición*, L. 1020)¹². Leonor entonces también había sido transportada antes de la menarquia, o sea entre los 11 o 13 años de edad.

El porcentaje de niños y niñas transportados forzosamente desde África durante la era del tráfico transatlántico no ha sido aún calculado, sin embargo, cada vez hay más datos que informan el altísimo número de infantes que sufrieron este proceso¹³. En el caso de las minas de oro, es posible que esto se debiera al estrecho tamaño de los socavones, lo que aumentaba la demanda por niños, pero también, ciertamente, al hecho de que los contratos de «asiento» que monopolizaron el derecho a traficar personas africanas hacia América y Europa de 1595 en adelante, medían el volumen permitido en toneladas y no en número de personas. Por ende, les convenía transportar infantes porque pesaban menos (Duran 2011, pp. 28, 33, 36, 47, 72)¹⁴. Esto también indica el grado de deshumanización al que las personas africanas fueron sometidas.

Así, María Linda siendo apenas una niña, había sido transportada desde una zona de la Alta Guinea que estaba bajo influencia Mandinga, lo que coincide con la historiografía relativa al costado americano del Atlántico, que ha demostrado que Mandinga era un apellido muy común entre la población africana esclavizada en Cartagena y Perú entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII (Bühnen 1993; Wheat 2016). Sin embargo, aquí no termina la complejidad del caso, pues en su acusación ante la Inquisición aparece que María Linda era, además, *de nación Terranova*. Pasemos ahora a entender de dónde podrían provenir los Terranova.

La denominación Terranova para referirse a ciertas personas africanas fue utilizada desde 1503 en España y hasta mediados del siglo XVII en las colonias hispánicas de América. Por alguna razón que aún se desconoce, después desapareció de la documentación sin dejar rastro. Los enigmas que envuelve son tan profundos que hasta el momento no se han hallado ninguna evidencia documental africana que incluya esta clasificación y, obviamente, solo así será posible aclarar de dónde provenían los Terranova y cuál era su identidad étnica. El asunto se complica porque en esas décadas los portugueses tenían el monopolio del tráfico y en portugués «terra nova» significa «tierra nueva» y fue un nombre ampliamente utilizado en este periodo de expansión.

En el caso de España, Vicenta Cortés recopiló y publicó resúmenes de la documentación relativa a la esclavitud en Valencia, incluyendo anuncios y compraventas de esclavizados, pleitos de propiedad, correspondencia, licencias, cartas de libertad, entre otros. La primera referencia a este marcador identitario es de enero de 1503, cuando un marinero de Lisboa presentó para la venta, entre cinco esclavizados,

¹² En Splendiani 1997, t. 2, p. 213.

¹³ Para el periodo final del tráfico en el siglo XIX, Sean Kelley muestra el aumento significativo de la esclavización de niños en la Alta Guinea (Kelley 2020).

¹⁴ Las páginas corresponden las toneladas que cada contrato autorizó.

a Manne de Terranova de 10 años, y a Miguel Terranova de 20 años, quien había sido capturado cuando era pequeño y llevado a Lisboa, donde fue bautizado (Cortés 1964, p. 318). Es decir, de nuevo aparecen que dos de los cinco traficados eran niños. En el caso de Sevilla, Alfonso Franco Silva encontró a los Terranova referenciados a partir de 1510, cuando Isabel Terranova de 20 años y Cristóbal Terranova de 20 años fueron comercializados en dos compraventas distintas (Franco Silva 1979). En ambas ciudades españolas la denominación continuó apareciendo en la documentación durante las siguientes décadas.

En las minas de Antioquia del Nuevo Reino de Granada, la primera referencia que he encontrado es de noviembre de 1597, cuando María Terranova fue víctima del esclavista y propietario de minas en Zaragoza, Pedro de Aguirre, quien la mutiló, cortándole la nariz y orejas (AGN. *Abastos*, 12, D. 28, fls. 1002-1007). Como Aguirre había asesinado a otra africana y mutilado varios otros esclavizados, la Real Audiencia condujo un juicio en su contra y el juez llamó a la testigo «María negra natural que oyó ser de Terranova», quien dijo conocer a Aguirre hacía 6 años, lo que indica que había sido introducida a Antioquia al menos desde 1593. María informó que, en efecto, Aguirre, quien estaba allí presente, le había cortado nariz y orejas, y pedía justicia a la Real Audiencia (AGN. *Negros y Esclavos*, Antioquia, 5, D. 6, fl. 996v). Son poquísimas las ocasiones en que escuchamos la voz de una mujer africana esclavizada en la documentación del siglo XVI, sobre todo posicionándose contra un esclavista. Y la voz de María demuestra que ellas no eran sujetos pasivos; al contrario, denunciaban la opresión y pedían justicia a través del sistema jurídico vigente cuando tenían la oportunidad.

Recordemos que María Linda Mandinga Terranova había llegado en la última década del siglo XVI a Antioquia y, por tanto, fue contemporánea de María Terranova y del caso que siguió contra Aguirre. De cualquier modo, en ninguna de ellas encontramos pistas sobre su origen en África.

En Puebla, Nueva España, el proceso interpuesto en 1627 por otra María Terranova, indica que Terranova sí habría sido una identidad africana específica. María era una próspera comerciante de pescado que, después de comprar su libertad por una altísima suma, tuvo que defenderla del antiguo esclavista que quería de nuevo arrebatársela. Y en los subsecuentes procesos judiciales interpuestos por María, el historiador Pablo Sierra destaca que en varias oportunidades los jueces intentaron vincularla con personas de São Tomé como su lugar de proveniencia, pero ella siempre lo negó insistiendo que era Terranova (Sierra 2013).

Dado que no han sido encontrados documentos africanos que logren aclarar el origen de los Terranova, a partir del tratado de Alonso de Sandoval, los historiadores Henry Lovejoy y Olatunji Ojo sostienen que los Terranova eran hablantes de Yoruba capturados al oeste de la zona de influencia de Benín, en la denominada Costa da Mina, donde los portugueses compraban oro y habían construido el castillo de El

Mina (Lovejoy y Ojo 2015, p. 359). De acuerdo con Sandoval, los «terranovos» eran transportados haciendo la ruta por la isla de Sao Tomé y eran

de menos ley que los que hemos nombrado venir de los ríos de Guinea y de menos valor, pero de mayor valor y precio que los angolas y congos y para mayor trabajo; resisten más las enfermedades, no son tan pusilánimes ni huidores. Las castas que de ordinario traen de aquellas partes son minas, popóos, fulaos, ardas o araraes, que todo es uno, offoons, también casta arda; lucumies o terranovos; barba, temnes, binis, mosiacos, agares, gueres, zarabas, iabvis, caravalies naturales o puros, que decimos, y caravalies particulares (Sandoval 1956 [1627], p. 94).

Sandoval diferenciaba a quienes venían de São Tomé, de quienes venían de los ríos de Guinea, y de los Congo y Angola de África Centro-Occidental. Sin embargo, la lista de Sandoval es imprecisa pues los Temne, como explicamos, son un marcador identitario de Sierra Leona y lo más probable es que, en el siglo XVI, las personas de esa región fueran transportadas desde el río Cacheu hasta las Canarias o Cabo Verde y de allí directamente para América, y no haciendo el trayecto de retroceder hasta São Tomé, para luego ser embarcados a América.

En otras palabras, ¿qué tan precisa es la fuente de Sandoval para determinar el origen de un marcador identitario en África? Al fin y al cabo, Sandoval nunca viajó a África y escribió dicho tratado en Cartagena de Indias a partir de las declaraciones tomadas de las personas africanas que allí desembarcaron y de crónicas sobre África que en ese período llegaban al cosmopolita puerto.

En la búsqueda que vengo realizando por referencias a los Terranova en documentos africanos, lo más aproximado que encontré fue la escritura hallada por Manuel Lobo Cabrera de septiembre 6 de 1543, proveniente del Archivo Histórico Provincial de las Palmas, en las Canarias, donde un esclavista intercambiaba dos esclavizadas, Isabel y Violante Terranova, para darle libertad a la segunda,

Juan de Pastrana y Juan de Santiago, vecinos de Telde, dan a Luis Alonso de Aguiar, el cojo, vecino de Telde, una esclava negra de 24 años, natural de Guinea, bozal llamada Isabel, de buena guerra y no de paz, para que a cambio y por su ruego otorgue libertad a Violante, negra, su esclava. Aguiar, cañaverero, ahorra y da por libre a Violante, su esclava, negra, natural de Terranova de Guinea, de 27 años, por ser cristiana, haber recibido agua de bautismo, por buenos servicios y por la esclava que a él le entregaron los otorgantes (AHPLP. Herman Gutiérrez, n. 2.573, fls. 249v-251r)¹⁵.

¹⁵ En Lobo-Cabrera 1982, p. 364.

La escritura informa que Violante era natural de Terranova en Guinea, lo que poco aclara su localización específica, pues como explicamos, Guinea hacía referencia al enorme conjunto de la Alta y la Baja Guinea. No obstante, es relevante por ser el único documento que incluye la denominación Terranova antes de la travesía hacia Europa o América.

¿De qué región de Guinea provenían entonces las personas que se identificaban como Terranova? Volviendo a la historia africana, varios cronistas indican que las invasiones Mane habrían llegado hasta el presidio de El Mina y entonces cobraría sentido la tesis de que, en efecto, los Terranova provenían de El Mina, pues allí también la cultura Mandinga hacía presencia. El Mina se construyó en 1482 cuando despuntaba la llegada de los portugueses a África Occidental, y está localizado en la actual república de Ghana, en la otrora denominada Baja Guinea. De acuerdo con José Horta, en la crónica *Esmeraldo de Situ Orbis* de 1506, Duarte Pacheco Pereira, quien fue gobernador de El Mina, incluyó a los Mandinga como parte de la gente que hacía comercio en la región del presidio (Horta 1996, p. 80). Con el paso del tiempo, éste se convirtió en uno de los presidios estructurales del tráfico esclavista y miles o tal vez millones de personas africanas fueron allí retenidas antes de embarcar hacia América o Europa.

Rodney suma que, cuando Dornelas viajó a Sierra Leona en 1574, los Mane ya habían penetrado el territorio de los Sape; y Dornelas los inquirió para saber el origen de la invasión. Éstos le informaron que una mujer que había ofendido al Mandimansa, rey de Mali, había tenido que huir con un gran ejército de amigos, familiares y dependientes, los cuales se transformaron en una tropa conquistadora. La tropa se dirigió hacia el sur y cuando llegó al Atlántico, se dividió en tres caravanas paralelas hasta llegar a la fortaleza de El Mina, donde se enfrentaron contra los portugueses. Al ver que éstos los superaban en armas, se reagruparon en cuatro caravanas, una dirigida al oriente y las otras tres hacia el occidente, bordeando la Costa de Malagueta, hasta llegar a la región de los ríos de Guinea. Rodney agrega que Álvares de Almada y el jesuita Baltasar Barreira confirmaron la presencia Mane en El Mina (Rodney 1970, pp. 44-45).

En efecto, la dilatada distribución del grupo lingüístico Mande que presenta George Brooks desde las actuales Senegal y Sierra Leona hasta el occidente de Nigeria, coincide con la distribución actual de las lenguas Mande que presenta el World Atlas of Language Structures (WALS). Pero, pese a que hubiera personas Mandinga en torno de El Mina, recordemos que María Linda afirmó ser natural de los ríos de Guinea y no de El Mina. Por tanto, con la documentación hasta ahora hallada, aún es posible pensar que los Terranova fueran personas provenientes de la Alta y no de la Baja Guinea.

CONCLUSIÓN

Este artículo problematizó las categorías Mandinga, Terranova y Cocoli, que fueron imputadas sobre las personas africanas esclavizadas durante los siglos XVI y XVII en las Américas. Sin la pretensión de proponer una respuesta definitiva al origen del marcador étnico Terranova, el artículo sugiere la necesidad de encontrar documentación de la margen africana del Atlántico, para confirmar a dónde se localizaban esta sociedad. Las personas Terranova, Cocoli y Mandinga expresaron que se identificaban con estas categorías en las Américas. Por tanto, dilucidar sus orígenes permitirá entender nuevos aspectos acerca de las culturas de donde provenían y asociarlos con la manera como las articularon al otro lado del Atlántico. Al fin y al cabo, la fuerza de las identidades de matriz africana en las Américas llegaron a representar una amenaza para los colonialistas y, en particular, para aquellos que buscaban homogeneizar la fe católica en América, a punto de conducirlos ante el Tribunal de la Inquisición. Más allá de escudriñar la veracidad de sus prácticas, el artículo ha querido mostrar que sus narrativas pueden ser usadas para generar nuevas preguntas sobre la historia del continente africano, en particular, sobre aquellas regiones de origen de las personas esclavizadas en las Américas.

FUENTES

Documentos no publicados

Archivo General de la Nación de Colombia

AGN. *Negros y Esclavos*, Antioquia, 5, D. 6.

AGN. *Abastos*, 12, D. 28.

Archivo Histórico Nacional de Madrid

AHNM. *Inquisición*, L. 1020.

AHNM. *Inquisición*, L. 1023.

Sociedade de Geografia de Lisboa

ÁLVARES, Manuel, *Etiópia Menor e Descrição Geographica da Província da Serra Leoa* (c. 1615, cópia do século XVIII). SGL. Res. 3 E-7.

Biblioteca da Ajuda

BA. *Lisboa*, Códice 54-XIII-94.

Documentos publicados

BRÁSIO, António, 1964 [1594]. D'Almada, André Alvares. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras*. Lisboa: Ed. LIAM.

- LOBO-CABRERA, M., 1982. *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria. Original en Archivo Histórico Provincial de Las Palmas [AHPLP]. Herman Gutiérrez, n. 2.573, fls. 249v-251r.
- MARKHAM, Clements R. (2016). *The Hawkins' Voyages During the Reigns of Henry VIII, Queen Elizabeth, and James I*. Londres: Routledge.
- MOTA, Avelino Teixeira da, 1977 [1625]. *Donelha, André, Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde 1625*: *Description de la Serra Leoa et des rios de Guiné du Cabo Verde*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Original en Biblioteca da Ajuda, cód. 51-IX-29, n. 39, 35fls.
- SANDOVAL, Alonso, 1956 [1627]. *De instauranda Aethiopum salute, El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- SPLENDIANI, Anna María, 1997. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: Documentos inéditos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHMN), Sección Inquisición, Libro 1020, v. 2*. Bogotá: Javeriana. Original en AHNM. *Inquisición*, L. 1020.

REFERENCIAS

- BETHENCOURT, Francisco, y Philip HAVIK, 2004. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. **III**(5/6), 20-27.
- BROOKS, George, 1993. *Landlords and strangers: ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.
- BÜHNEN, Stephan, 1993. Ethnic origins of Peruvian slaves (1548-1650): figures for Upper Guinea. *Paideuma*. **39**, 57-110.
- CALAINHO, D. Buono, 2004. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. **III**(5-6), 37-63.
- CORTÉS, Vicenta, 1964. *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos:(1479-1516)*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- DRYER, Matthew, y Martin HASPELMATH, eds., 2013. *The World Atlas of Language Structures*. Leipzig: Max Planck Institute.
- DURÁN REYES, Fernández, 2011. *La corona española y el tráfico de negros: del monopolio al libre comercio*. Madrid: Editorial del Economista.
- FRANCO SILVA, Alfonso, 1979. *Regesto documental sobre la esclavitud sevillana (1453-1513)*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- GREEN, Toby, y Chabal PATRICK, 2016. *Guinea-Bissau: Micro-State to «Narco State»*. Londres: C. Hurst & Co. Publishers Ltd.
- HORTA José da Silva, 2000. Evidence for a Luso-African identity in «Portuguese» accounts on «Guinea of Cape Verde» (sixteenth-seventeenth centuries). *History in Africa*. **27**, 99-130.
- HORTA, José da Silva, 2013. «Nações», marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem: Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII)». *Varia História*. **29**(51), 649-675.
- HORTA, José da Silva, 1996. La Perception du Mandé et de l'Identité Mandingue dans les Textes Européens, 1453-1508. *History in Africa*. **23**, 75-86.
- HORTA, José da Silva, e Peter MARK, 2013. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLEY, Sean, 2020. Enslavement in Upper Guinea during the Era of the Transatlantic Slave Trade: Biographical Perspectives. *African Economic History*. **48**(1), 46-73.
- LAHON, Didier, 2004. Inquisição, pacto com o demônio e «magia» africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*. **5**(8), 9-70.

- LOVEJOY, Henry, y Olatunji OJO, 2015. «Lucumi», «Terranova», and the origins of the Yoruba nation. *The Journal of African History*. **56**(3), 353-372.
- RODNEY, Walter, 1970. *History of the Upper Guinea Coast: 1545-1800*. Oxford: Clarendon Press.
- SIERRA SILVA, Pablo Miguel, 2013. María de Terranova: a West African woman and the quest for freedom in colonial Mexico. *Journal of Pan African Studies*. **6**(1), 39-57.
- SWEET, James, 2003. *Recreating Africa. Culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world 1441-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- WHEAT, David, 2016. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill: UNC Press Books.
- WHEAT, David, 2011. The first great waves: African provenance zones for the transatlantic slave trade to Cartagena de Indias, 1570-1640. *The Journal of African History*. **52**(1), 1-22.

A COMUNIDADE PORTUGUESA DE CRISTÃOS-NOVOS NO PERU E A GRANDE CUMPLICIDADE DE LIMA (1635-1639)

MARIA DA GRAÇA A. MATEUS VENTURA*

Resumo: *A comunidade portuguesa no Peru, com particular destaque para os cristãos-novos, foi a mais numerosa entre os estrangeiros. De diferentes origens geográficas, dedicavam-se a diferentes ofícios numa ampla geografia. No entanto, foi o comércio negreiro, complementado com produtos da terra, da China e da Europa, que constituiu a base das suas redes comerciais geralmente de carácter familiar. O seu envolvimento no comércio regional e extra-regional e os laços que os uniam, de fé, consanguinidade ou uma pátria comum, facilitaram as denúncias, no processo conhecido como a Grande Cumplicidade de Lima, que culminaram no grande auto de fé de Janeiro de 1639, na Plaza Mayor de Lima, cuja maioria dos condenados eram portugueses.*

Palavras-chave: *Inquisição; Peru; Grande Cumplicidade; Portugueses.*

Abstract: *The Portuguese community, especially New-Christians, was the most numerous among foreigners. From different geographical backgrounds, they committed to different professions. However, it was the black slave trade, complemented with local products and from China and Europe, that formed the basis of their generally family-friendly trade networks. Their involvement in regional and transatlantic trade and the ties of faith, consanguinity or of a common homeland, that united them, facilitated the denunciations in the process known as the Great Complicity of Lima that culminated in the «auto» of faith of January 1639, in the Plaza Mayor of Lima, where the majority of the condemned were Portuguese.*

Keywords: *Inquisition; Peru; Great Complicity; Portuguese.*

O DINAMISMO DA COMUNIDADE PORTUGUESA NO VICE-REINO DO PERU

As sucessivas proibições de entrada de estrangeiros nas Índias provam que a interferência dos portugueses, quer na colonização quer no comércio, era muito forte. Como resposta a estas restrições, muitos portugueses escondiam a sua nacionalidade, o que não era difícil, dada a homonímia. Sempre com o comércio como pano de fundo, os portugueses, sobretudo a partir da década de 30 do século XVI, foram ocupando pontos nevrálgicos do império hispano-americano. Esta presença cresceu significativamente com o incremento do tráfico negreiro a partir de 1595. Não só ocorriam os protagonistas diretos deste trato como, com o beneplácito ou passividade

* Centro de História da Universidade de Lisboa. Email: mgraca.ventura@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9577-3038>.

A autora não segue o Acordo Ortográfico de 1990.

das autoridades e da população em geral, se instalou uma abundante cópia de marinhos e feitores.

As medidas legislativas tendentes a reprimir a profusão de portugueses sucederam-se, multiplicando-se as cédulas e outras disposições régias proibitivas ou restritivas da sua fixação devido à sua condição de estrangeiros. Com a União Ibérica manteve-se a intransigência legislativa, salvo exceções pontuais, embora a realidade fosse bem diversa¹. Em 1610 foram os oficiais da Contratação a advertir Filipe III da derrama dos portugueses, na sequência do *asiento* de Pedro Gomes Reinol, já que os tripulantes que enchiam os barcos ficavam nas Índias comerciando:

de manera que teniendo Vuestra Majestad cerrada la puerta a los vasalos de la Corona de Castilla para pasar a Indias si no es con licencia expresa e información de limpieza y naturaleza y otros requisitos, esta gente la tiene abierta, siendo toda sospechosa de todas manera (León Pinelo 1998, lib. IX, tit. XXV, lei XXI, t. III, p. 305).

De nada valera a cédula de 1605 que obrigava ao regresso de todos os marinhos e demais tripulantes dos navios negreiros. Os portugueses, entrando pelos portos, disseminaram-se na vastidão do império espanhol, fixando-se nas regiões rurais onde praticavam a agricultura e a pecuária ou transportavam mercadorias em réguas de mulas. As indústrias de extração de metais preciosos ligavam-se aos campos porque os terrenos agrícolas ou as estâncias de gado possibilitavam o abastecimento dos formigueiros humanos das minas (no Potosí, segundo Orsúa y Vela, uma *calle Luzitana*; Orsúa y Vela 1965, parte I, lib. V, cap. 5).

As ligações comerciais à metrópole implicavam uma conexão com territórios teoricamente marginais ao vice-reino do Peru, como Cartagena das Índias, subordinada à Audiência de Santa Fé de Bogotá, e o Panamá, em Terra Firme, sede de Audiência desde 1563. Assim, tanto o Panamá como Cartagena, o Chile e o rio da Prata eram abrangidos pela aceção genérica de Peru, até ao século XVIII, e por lá se estenderam os tentáculos das redes mercantis dos lusitanos. Em torno dos principais centros de povoamento europeu criou-se uma dinâmica mercantil que conduziu à formação de mercados próprios que se alimentavam do comércio regional e da complementaridade inter-regional dinamizada por mercadores portugueses que atuavam em rede.

Os *asientos* de negros, em vigor entre 1595 e 1640, destinavam-se sobretudo à venda de escravos em Cartagena das Índias e Vera Cruz, e pontualmente a Buenos Aires. Conforme o estipulado nos contratos, os feitores ou agentes, bem como a tripulação e os mestres dos navios poderiam ser portugueses ou espanhóis, e os

¹ A este respeito, *vd.* Ventura 2005.

navios poderiam navegar soltos, fora das frotas. Explica-se, assim, a facilidade com que os portugueses se fixavam neste porto ou partiam daqui para qualquer ponto do vice-reino. Por outro lado, a chegada regular de navios negreiros atraía a Cartagena numerosos mercadores em representação de companhias comerciais estabelecidas em Lima. Porta atlântica do espaço peruano, rivalizava e complementava-se com o Panamá, porta comercial do Pacífico.

Os emigrantes portugueses no Peru distinguiram-se por uma notória versatilidade social e económica. Quase todos se envolveram, esporádica ou regularmente, em actividades mercantis, independentemente da sua ocupação principal. Eram médicos ou *encomenderos* que compravam e vendiam negros, mineiros que compravam e vendiam vinho, negreiros que tratavam com azeite, sedas da China ou panos de Castela, ou clérigos que emprestavam dinheiro a juros e compravam negros. Circulavam entre o Atlântico e o Pacífico, escapavam às relações de estrangeiros, despistando as autoridades pela sua mobilidade e versatilidade. Escreveram memórias de viagens, descreviam o mundo exótico e diverso onde viviam, relatavam episódios do seu quotidiano, contabilizaram ordenadamente créditos, débitos e mercadorias, teciam afectos e devoções, lavavam nas obras pias algum sangue novo suspeito. Não importa, buscavam fundamentalmente cumplicidades que os defendessem da pobreza e da perseguição secular ou religiosa.

A ACÇÃO DOS TRIBUNAIS DO SANTO OFÍCIO DE LIMA, DO MÉXICO E DE CARTAGENA DAS ÍNDIAS

A criação do Tribunal da Inquisição de Lima, em 1569-1570, e em Cartagena de Índias, em 1610, resultou da constatação da existência de numerosos «inimigos da fé cristã» de diferentes qualidades, sendo a comunidade portuguesa considerada, em geral, judaizante, ou seja, os comerciantes ricos envolvidos com o comércio de escravizados negros e produtos internacionais da Europa e China, um alvo privilegiado, sobretudo pela sua riqueza (aspecto de grande importância já que o confisco de bens constituía uma grande fonte de receitas para o Santo Ofício).

No Peru, Cartagena ou México, os processos inquisitoriais contra os portugueses constituem um conjunto documental essencial para o estudo da actividade económica em rede, da cultura material e da identidade cultural dos réus e das suas famílias. De facto, os autos lavrados pelo Santo Ofício são acompanhados de inventários de bens, correspondência privada e comercial, memórias de contas e testemunhos que permitem uma abordagem global. Os processos inquisitoriais estão disponíveis no Arquivo Histórico Nacional de Espanha (principalmente os processos de fé) e nos Arquivos Nacionais de Lima e México que incluem os inventários e a correspondência privada e comercial. No que respeita ao Tribunal de Lima, relativamente às fontes primárias, contamos também com testemunhas oculares, como o frade Diego

de Ocaña (Ocaña 2010), autor de um relatório da sua viagem pela América do Sul entre 1599 e 1605, tendo assistido ao auto de fé de 1605, em Lima; o clérigo Juan Antonio Suardo (cronista oficial do vice-rei conde de Chinchón; Suardo 1936) cujo diário (1629-1639) relata com indiferença as sucessivas detenções de conversos portugueses ao longo do processo da Grande Cumplicidade; e, finalmente, o meticuloso e apoloético relatório do padre Fernando de Montesinos, publicado de imediato em Lima com o aplauso do Santo Ofício (Montesinos 1639).

Para estabelecer o ritmo das perseguições nos três tribunais americanos e avaliar o impacto da Grande Cumplicidade de Lima baseámo-nos na análise dos processos da Inquisição, nos relatos das testemunhas oculares dos autos de fé de 1605 e de 1639 e nos estudos incontornáveis de José Toribio Medina², Millar Carvacho³, Quiroz Norriz⁴, Paulino Castañeda (Castañeda y Hernández 1989), Pedro Guibovich Pérez⁵ e Nahtan Wachtel⁶. A compilação exaustiva feita pelo historiador chileno Toribio Medina serviu de base a inúmeros estudos sobre a quantificação dos arguidos, a evolução das perseguições e a sua biografia (origem geográfica, a idade, actividades profissionais e, em muitos casos, itinerários de fuga).

ORIGEM GEOGRÁFICA DOS RÉUS CONVERSOS NO PERU

Considerando os diferentes tipos de fontes, tais como as «Relaciones de extranjeros» feitas pelas Audiências, escrituras notariais e as declarações dos réus nos processos da Inquisição, podemos identificar a sua origem geográfica.

² José Toribio Medina, o historiador chileno pioneiro (século XIX) no estudo de todas as inquisições americanas espanholas (1887), é uma fonte muito importante para estudar todos os procedimentos das três Inquisições: Lima, México e Cartagena das Índias. No caso de Lima, veja-se Toribio Medina 1887.

³ René Millar Carvacho, outro historiador chileno que conhece muito bem as fontes sobre os portugueses no Chile e no Peru e ainda está a trabalhar neste assunto (por exemplo, Millar Carvacho 1983). Nas suas obras esclarece o importante papel desta comunidade no comércio peruano ligado a Sevilha e Lisboa. No seu livro *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano* (1998), Millar Carvacho incluiu um capítulo sobre os réus portugueses e um apêndice com os montantes dos confiscos de 45 judaizantes portugueses detidos entre 1635 e 1639.

⁴ O historiador peruano Alfonso W. Quiroz Norris oferece-nos um estudo essencial sobre os comerciantes portugueses e como as suas fortunas eram atractivas para o Santo Ofício (Quiroz Norris 1986), incluindo um apêndice com uma breve biografia de 79 arguidos em Lima, 14 em Cartagena e 24 no México.

⁵ Pedro Guibovich Pérez, um historiador peruano que dedica os seus estudos à história cultural, nomeadamente a censura dos livros pelo Santo Ofício. Na obra *Censura, libros y Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754* (2004), publicou um apêndice contendo todos os livros e textos proibidos por éditos durante este período. Na recente edição (2016) da fonte *Auto de fé celebrado en Lima en 1639* pelo padre Montesinos, Guibovich escreveu um capítulo «La cultura libresa de un converso» com base no inventário da biblioteca de Manuel Batista Peres, tema sobre o qual tem publicado outros estudos.

⁶ Nathan Wachtel publicou um excelente estudo sobre os cristãos novos acusados de criptojudaísmo (Wachtel 2001), já traduzido em português e inglês, questionando a eventual sinceridade em ambas as práticas do cristianismo e do judaísmo, considerando que a maior parte dos conversos, vivendo longe das suas origens, só se lembrava de alguns rituais judaicos e tradições familiares, uma espécie de fé de memória rejeitada pela Igreja Católica que impôs, como forma de integração social, as práticas públicas dominantes. Todos aqueles que confessaram o judaísmo, na verdade, comportavam-se como cristãos no espaço público.

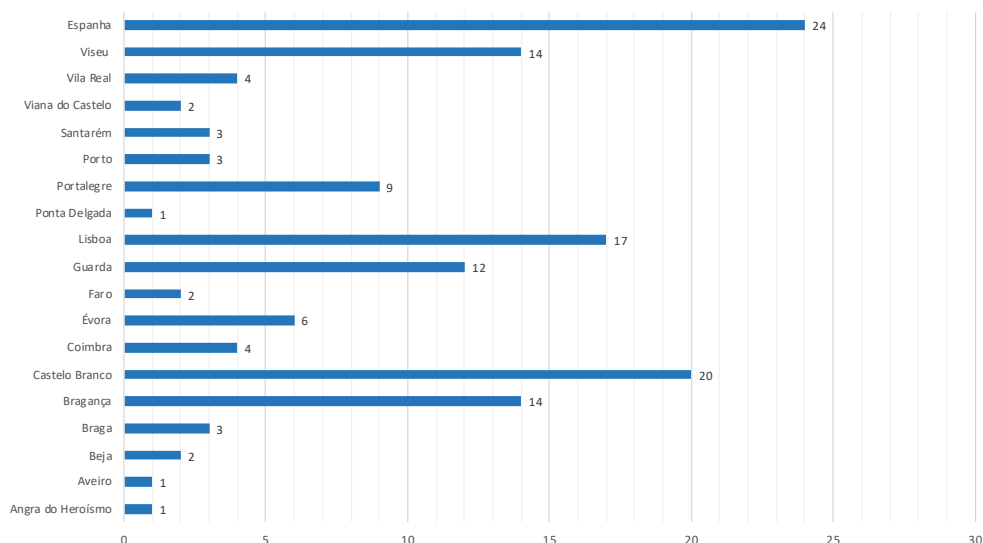


Fig. 1. Origem geográfica (por distritos) dos réus portugueses processados pelo Santo Ofício de Lima (1570-1639)
Fonte: Ventura 2005, vol. I, t. II, pp. 177-645

É seguro afirmar que a maior parte dos cristãos-novos no Peru era originária dos distritos de Bragança, Lisboa, Castelo Branco⁷, Viseu, Guarda e Évora. Os que foram identificados como oriundos de terras espanholas (Almendro, Valladolid, Sevilha, etc.) eram filhos de portugueses ou emigraram de Espanha. Muitos deles fugiram da Inquisição Portuguesa desde que os seus pais e outros familiares foram condenados pela Inquisição de Coimbra, Lisboa ou Évora. Relembremos que a Inquisição portuguesa, em 1613, tinha ordenado um rol de todos os ausentes em cada vila para ter uma ideia da quantidade de fugitivos (ANTT. *Inquisição, Conselho Geral* 1613). Os vizinhos tinham uma ideia para onde foram e muitos deles foram encontrados no Peru pela Inquisição de Lima. Estes fugitivos, em geral, no local de destino mantiveram uma relação comercial, sendo a conterraneidade um critério vulgar de agrupamento, além dos laços de parentesco.

A UNIÃO IBÉRICA E A INTENSIFICAÇÃO DA REPRESSÃO INQUISITORIAL NO PERU

Nas duas primeiras décadas de actividade das Inquisições de Lima e México foi insignificante a perseguição aos portugueses. Julgaram, acima de tudo, pequenas

⁷ Ricardo Escobar Quevedo, com base no estudo de 617 casos de judaizantes condenados nas Américas, considera que a comunidade de cripto judeus oriundos de Castelo Branco foi a principal responsável pela introdução do «marranismo» na América (destacando o México onde a endogamia era muito forte e a família o núcleo fundamental da preservação da fé). *Vd.* Escobar Quevedo 2007. Contudo, no caso de Lima, as origens são muito diversas embora seja evidente a prevalência de Trás-os-Montes, Beira Baixa e Alto Alentejo.

causas, como blasfémia, bigamia, feitiçaria, proposições heréticas e luteranismo. Em meados dos anos 90 do século XVI começou a perseguição sistemática dos judaizantes portugueses. Foi quando se realizou o grande auto de fé de 1596 no México, que condenou 25 portugueses, precedido de outro em Lima, no ano anterior, onde foram condenados 10 (o Tribunal de Cartagena foi criado em 1610).

Durante a União Ibérica, o Tribunal de Lima foi frenético não só na perseguição, mas também na gravidade das condenações. Cento e trinta portugueses foram condenados em Lima, entre 1581 e 1639, enquanto no México, nos deparamos com 29 condenações, a esmagadora maioria no auto de 1596. No entanto, no contexto da revolta em Portugal, o Tribunal do México, entre 1647 e 1649, decretou 75 condenações, das quais 20 em estátua, por fugitivos (34,6%). É também interessante notar que alguns reconciliados no México foram, posteriormente, capturados em Lima, como João Rodrigues da Silva, que foi relaxado no auto de fé de 1639, o que prova a ligação entre os diferentes tribunais.

Em 1605 realizou-se um grande auto de fé em Lima que condenou 27 portugueses. Só 15 anos mais tarde, em 1625, surgiria outro grupo significativo de condenados (12). Porquê? Em 1604 foi emitido, por Clemente VIII, um decreto papal de perdão (mediante o pagamento de 2 000 000 cruzados pelos cristãos-novos portugueses), só publicado em Lisboa em 1605, e que foi muito mal recebido pelos inquisidores de Lima, dilatando a sua aplicação. Foi necessário que o Supremo Tribunal de Madrid exigisse o cumprimento imediato do édito e a consequente libertação de todos os prisioneiros, para além da devolução de todos os bens confiscados, o que ocorreu só em 1608. Até 1625 o ritmo persecutório abrandou significativamente, a partir desta data, tal como em Espanha, a máquina inquisitorial tornou-se implacável no uso da tortura, que levou a confissões forçadas e a novas delações. O clima de medo e de suspeição intensificou a delação, apreçada como um dever religioso, sobretudo contra os alegados judaizantes que podiam ser denunciados no quadro de uma dinâmica de vigilância permanente decifradora dos seus gestos, até os mais inócuos e irrelevantes (López Parada 2016, p. 106), como foi o caso de Manuel Baptista Peres (Ventura 2005, vol. I, t. II, pp. 82-83).

O intercâmbio de informações entre os tribunais peninsulares e americanos tornou-se mais fluido. Os tribunais do Santo Ofício articulavam-se eficazmente no ambiente da religiosidade barroca tridentina.

O escasso número de denúncias contra judaizantes no México, em contraste com centenas extraídas durante a Grande Cumplicidade limenha de 1635-1639, mostra uma separação bastante clara entre as comunidades mexicana e peruana, salvo casos esporádicos. Ao contrário, a relação entre Lima e Cartagena era muito estreita, de tal forma que se pode falar de uma única comunidade unida por laços de comércio e de parentesco, como vimos anteriormente. Dezanove depoimentos de testemunhas

extraídos em Lima contra os judaizantes de Cartagena foram apresentados neste tribunal e um número semelhante foi obtido aqui contra os cristãos-novos de Lima. Foi o caso de Brás de Paz Pinto, João Rodrigues Mesa e Luís Soares Ribeiro, acusados de conluio com Manuel Baptista Peres e Sebastião Duarte. As comunidades de Lima e Cartagena tinham conexões com Sevilha e uma relação próxima com os mercadores portugueses em África. Um grande número de acusados e detidos no sul do continente americano procediam de Cabo Verde, Guiné, Angola e São Tomé, onde em muitos casos também se dedicavam a práticas judaicas.

Se após o auto de 1639 a comunidade portuguesa em Lima foi drasticamente reduzida, no México a grande perseguição ocorreu no contexto da sublevação de Portugal, como foi o caso do rico mercador Simão Vaz de Sevilha, natural de Castelo Branco⁸.

Contudo, no conjunto das causas, a repressão do judaísmo teve um peso menor no contexto da actividade global da Inquisição na América: 18% em Lima, 12% em Cartagena e perto de 10 % no México. As penas de morte representavam apenas 1,7% das impostas pelo tribunal mexicano — uma pequena percentagem que se sobrepõe às de outros tribunais metropolitanos. Das 40 condenações à morte na fogueira, no México, entre 1569 e 1669, os judaizantes representam 75%, 12,5% eram protestantes, e os restantes 12,5% hereges não especificados, com um «falso padre» entre eles. Um total de 26 condenados foram relaxados em efígie, todos alegados judaizantes.

As sentenças do Tribunal de Lima confirmam as tendências mexicanas. Entre a fundação do tribunal em 1570 e 1664, foram pronunciadas 31 condenações à morte na fogueira: 71% eram judaizantes, 19% protestantes, 6% acusados de «propostas heréticas» e 3% foram acusados de pertencer à seita «alumbrado». Todos os condenados à morte à revelia eram judaizantes, uma sentença que estava longe de ser simbólica, pois permitia ao tribunal tomar posse da riqueza do falecido ou condenado fugitivo enquanto os seus descendentes seriam marcados com o selo da ignomínia.

De acordo com as estatísticas elaboradas por Ricardo Escobar Quevedo (Escobar Quevedo 2008, p. 153), entre 1569 e 1669, a Inquisição das Américas queimou em carne e osso 54 pessoas acusadas de judaísmo (7,9% do número de sentenças pronunciadas contra esta prática herética), enquanto 116 foram queimadas em estátua (16,9%). Convirá esclarecer que a maioria dos acusados foram reconciliados, absolvidos ou perdoados.

A maioria dos relatos dos autos de fé foram perdidos. Sobreviveram apenas quatro relatórios (1605, 1625, 1639, 1697) para o século XVII e uma breve descrição para o auto de fé de 1578. A maioria dos processos inquisitoriais de Lima existentes são

⁸ Em 1590 o tribunal mexicano condenou o primeiro grupo de portugueses, quase todos membros da família Carvajal, saindo reconciliados, e de novo em 1596 sendo, então, queimados.

constituídos por processos de fé, inventários de bens e sentenças. Apesar da riqueza informativa dos processos contra réus mais relevantes sob o ponto de vista social ou económico, são escassos os estudos relevantes sobre a sua identidade cultural e cultural material⁹. As fontes diretamente relacionadas com o auto de fé são resumos das «relaciones de causas de fé», ou sentenças enviadas à Suprema de Madrid pelo Santo Ofício de Lima, agora guardadas no Archivo Histórico Nacional em Madrid.

Seleccionámos excertos dos relatos das testemunhas oculares dos autos de fé de 1605 e 1639 que evidenciam a função doutrinária e intimidatória destes espetáculos. O frade viajante Diego de Ocaña comentou que a cerimónia do auto de fé realizado em Lima em 1605 foi mais grandiosa que as de Espanha:

En el año de 1605 se celebró en Lima un acto de Inquisición, al cual yo me hallé, y se celebra con mucha más majestad que en España porque se hace en la plaza un teatro y cadahalso muy grande y alto, donde cabe la mayor parte de la ciudad.

Asiste a él el virrey y oidores, la universidad y los dos cabildos, eclesiástico y seglar, y todas las órdenes; que es mucho de ver adonde ahora sesenta años no se conocía al verdadero Dios y que están las cosas de la fe católica tan adelante que se celebren con tanta majestad y autoridad sus actos, con mucha más gravedad que en España. Pues allá, donde no se halla la persona real, se hace no con tanta majestad como acá.

Salieron en este último acto 23 judíos, todos portugueses, de los cuales quemaron a los tres vivos que no se quisieron convertir y todos los demás judaizantes con sambenitos reconciliados.

Duró este acto de Inquisición desde las 7 de la mañana hasta las 8 de la noche, tercera dominica de cuaresma. Yo me holgué mucho de ver la autoridad y gravedad con que se celebró (Ocaña 2020, p. 154).

Neste auto foram condenados 23 judaizantes portugueses, três dos quais queimados na fogueira. Para Ocaña a presença do vice-rei, ouvidores, universitários, cabidos religiosos e seculares e todas as ordens religiosas da cidade fizeram deste auto de fé um espetáculo notável. O povo acorria em massa atraído pelas indulgências e pelo ambiente de exaltação da fé criado pelo cenário e personagens que se moviam na Plaza Mayor obedecendo a um cerimonial moroso e mórbido.

As sentenças e abjurações precisavam de ser executadas publicamente para «educar» e instigar o medo colectivo. Nos processos de fé não bastava que o acusado

⁹ A respeito das possibilidades de estudo da cultura material a partir dos inventários de bens promovidos pelo Santo Ofício, vd. Ventura 2005, vol. I, t. II, cap. II, pp. 75-121; Ventura 2006, pp. 117-134; Ventura 2007, pp. 507-522.

se limitasse a confessar os seus pecados e a manifestar arrependimento; também era necessário declarar publicamente a sua culpa no espírito de uma proclamação de devoção à fé cristã. O auto de fé, de facto, era um acto público de celebração da Fé e de Sua Majestade, uma rejeição coletiva e comunitária da heresia e uma promessa de renovada ortodoxia (Osorio 2008, p. 106).

Hereges extremos como os judaizantes, quando condenados à morte na fogueira, eram levados para longe da Plaza Mayor. O resultado da cerimónia e da publicitação das penas foi, a longo prazo, a perpetuação da infâmia das suas práticas heréticas por gerações. Os reconciliados carregavam para sempre o estigma da transgressão, pois os sambenitos eram exibidos publicamente durante muito tempo nas paredes das igrejas da cidade com os seus nomes e alegados crimes. Os inquisidores publicitavam esta *performance* religiosa numa estratégia de manipulação das consciências.

A GRANDE CUMPLICIDADE DE LIMA

A Grande Cumplicidade de Lima (1635-1639) decorreu num contexto de crise do império, da hostilidade do Consulado de Mercadores de Lima face ao domínio comercial dos comerciantes portugueses e também das necessidades de financiamento do Tribunal da Inquisição. O relatório do Santo Ofício de Lima ao Inquisidor-Geral de Madrid, enviado em 15 de Maio de 1636, como justificação da perseguição aos portugueses, traça um retrato interessante da sua intervenção na economia peruana:

La cantidad de portugueses que han entrado en este reino del Perú (donde antes había muchos) por Buenos Ayres, el Brasil, Nueva España, Nuevo Reino, y Puerto Belo. Estaba esta ciudad cuajada de ellos, muchos casados, y los demás solteros; habían se echo señores del comercio; la calle que llaman de los mercaderes era casi suya; el callejón todo; y los cajones los más; hervían por las calles vendiendo con petacas a la manera que los lenceros en esa Corte: todos los mas corrillos de la plaza eran suyos; y de tal suerte se habían señoreado del trato de la mercancía; que desde el brocado al sayal, y desde el diamante al comino todo corría por sus manos. El castellano que no tenía por compañero de tienda a portugués, le parecía no había de tener suceso ninguno. Atravesaban una flota entera con crédito que se hacían unos a otros, sin tener caudal de consideración y repartían con la ropa sus factores, que son de su misma nación, por todo el reino. Los adinerados de la ciudad, viendo la máquina que manejaban y su grande ostentación, les daban a daño quanta plata querían, con que pagaban a sus corresponsales, que por la mayor parte son de su profesión, quedándose con las deudas contraídas aquí, sin más caudal que alguno que habían repartido por medio de sus agentes. [...] El rumor que había del gran multiplico de esta gente y lo que por nuestros ojos veíamos nos hacía vivir atentos a todas sus acciones, con cuidadosa disimulación (Toribio Medina 1887, p. 48).

Efectivamente, estiveram envolvidos em todas as actividades, desde o comércio de escravizados aos bens orientais (via Acapulco), mercadorias europeias (de Sevilha e Lisboa), aos produtos da terra (vinho, açúcar, chocolate, pérolas, batatas, cebola, azeitonas, marmelada, etc.). Estabeleceram redes baseadas na confiança, gerindo créditos entre eles, utilizando pagamentos diferidos. A maior parte dos comerciantes cristãos-novos estavam associados a irmãos, cunhados, primos ou sobrinhos. O casamento endogâmico e associação com membros da família era uma garantia de confiança necessária para os negócios. Esta endogamia e os laços de conterraneidade permitiram-lhes construir uma rede de agentes leais e de correspondentes no amplo espaço do seu comércio inter-regional ou transatlântico. A prática do conceito de rede baseava-se em inter-relações horizontais ou verticais entre membros da mesma família que atuaram em espaços geoeconómicos complementares. As operações comerciais foram baseadas no crédito e numa organização perfeita que já configurava um sistema moderno de capitalismo. A eficácia destas redes gerou a perversidade da denúncia em cadeia.

A identificação religiosa, mesmo que fosse apenas uma fé de memória, de acordo com as múltiplas declarações dos arguidos, determinou uma forte coesão, por isso a questão da maçã quebrou a «Grande Cumplicidade». Estavam todos ligados por negócios ou outra afiliação. A comunidade conversa constituía uma microssociedade assente na solidariedade e no segredo. Praticando dissimuladamente a sua fé judaica, seguindo os ritos tradicionais, a quebra do segredo abria caminho ao desmantelamento da comunidade¹⁰. Foi o que aconteceu com o jovem António Cordeiro que trabalhava na loja de António da Cunha e de Domingo Lopes, quando, em Agosto de 1634, por comer maçã e não toucinho, foi denunciado pelo espanhol Juan de Salazar (Castañeda e Hernández 1989, t. II, pp. 388-390). Com a sua detenção em Abril do ano seguinte seguiram-se as prisões, a um ritmo avassalador. No final de 1635, já haviam sido presos 26 alegados judaizantes; em Maio do ano seguinte este número elevou-se para 80 suspeitos. Crescia o pânico na cidade e os cárceres improvisados eram já insuficientes. Mas a pressa em deter, sem demora, todos os que pudessem fugir ou ocultar os seus bens, era tanta que os inquisidores acordaram, por unanimidade, prosseguir com as detenções, a qualquer preço, mesmo que para isso fosse necessário vender os cálices.

¹⁰ Pulido Serrano realça quão diverso foi o posicionamento dos cristãos-novos face à fé: «había muchos que, pese a su conversión formal, seguían aferrados a la ley de Moisés [...] Otros, al contrario, rompieron con su pasado, y aunque neófitos en el cristianismo, vivieron una fe sincera [...] Hubo también quienes dejaron de ser judíos para convertirse en cristianos militantes y en duros hostigadores del judaísmo [...] No fueron pocos los que adoptaron una identidad y vida religiosa sincrética, en la que se daban la mano prácticas y creencias, tanto judías como cristianas» (Pulido Serrano 2003, p. 30).

A chamada Grande Cumplicidade de Lima, desencadeada pela prisão do caixeiro António Cordeiro¹¹, prolongou-se até 1638, num constante tecer e destecer: denúncias, confissões, retracções, envolviam cada vez mais alegados cúmplices. A eclosão da vaga repressiva foi desencadeada por judaizantes recém-chegados a Lima, pouco recatados na sua ritualidade, talvez por desconhecerem ou menosprezarem a actividade repressiva da Inquisição de Lima. Presos vários portugueses, a Inquisição apertou o cerco. Todos os portugueses eram suspeitos. Mudaram de identidade, fugiram, esconderam muita fazenda. Os tentáculos da Inquisição de Lima capturavam-nos nos lugares mais longínquos, desde Cuzco e Potosí ao Panamá.

A predominância de mercadores entre os detidos era tão evidente que se começava a suspeitar que todos os que andavam mercadejando estavam implicados nesta cumplicidade, como relataram os inquisidores em 1636. As autoridades civis colaboraram na desarticulação do grupo, proibindo, temporariamente, por advertência dos inquisidores, que alguém saísse do território sem autorização expressa do Santo Ofício. A pressa das prisões acompanhou o ritmo das armadas. Era preciso evitar que os suspeitos fugissem para o Panamá na armada que estava de partida.

O Santo Ofício, persistindo em «estirpar esta peste que assí cunde» e «ha de abrasar toda la tierra» (Toribio Medina 1887, pp. 69-70), contou com a colaboração do vice-rei para impedir a fuga, estabelecendo-se uma perfeita cumplicidade entre o poder político e a máquina inquisitorial. Os inquisidores Juan de Mañozca, Juan Gaitán e António de Castro não regatearam elogios ao vice-rei Conde de Chinchón que acudia zelosamente sempre que solicitado.

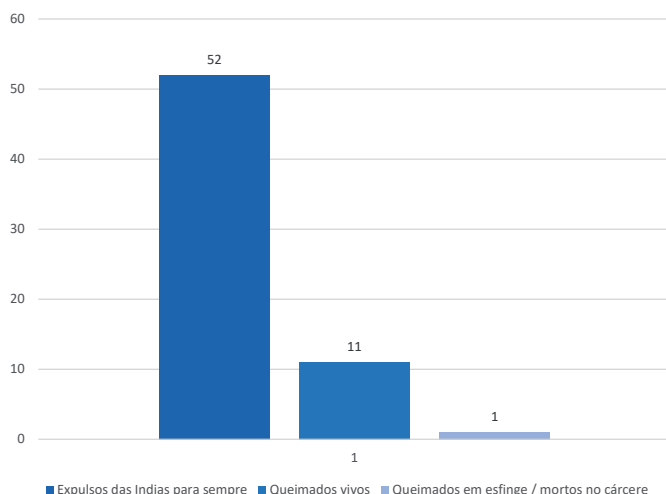


Fig. 2
Portugueses condenados
no auto de fé de 1639
Fonte: Montesinos 1639.
Elaboração da autora

¹¹ *Vd.* descrição detalhada de todo o processo que durou cinco anos em Toribio Medina 1887, cap. XVIII, pp. 47-164.

Quiroz Norris (1986, p. 238) considera que, entre 1635 e 1649, se desenrolou a maior perseguição nos domínios espanhóis contra os cristãos-novos, desde 1492, por acção directa do inquisidor Mañozca y Zamora e com o apoio tácito da Suprema de Madrid. Os resultados foram suficientemente efectivos para reduzir significativamente a presença económica e social dos conversos portugueses das colónias hispano-americanas.

Embora Lima fosse um grande pólo comercial, é possível que o elevado número de judaizantes aí capturados não se possa justificar apenas pelo peso da comunidade sefardita, mas também pela facilidade da denúncia num círculo restrito. Ora, como resultado da lei de Filipe IV, em 1628, que concedera aos portugueses conversos a liberdade de comércio e de se estabelecerem no império espanhol (sob certas condições, é verdade), o movimento migratório aumentara. Além disso, a mobilidade dos mercadores portugueses era elevada e as ligações comerciais que estabeleciam muito extensas, o que está muito bem documentado nos depoimentos constantes nos autos inquisitoriais.

As prisões em massa em Lima repercutiram-se, de imediato, em Cartagena das Índias, com a detenção de correligionários dos grandes mercadores limenhos: João Rodrigues Mesa, Brás de Paz Pinto, Luís Gomes Barreto e Luís Fernandes Soares.

Os prejuízos causados pelas prisões em massa são revelados pelos próprios inquisidores em carta a Sua Majestade, datada de 18 de Maio de 1636:

Estaba la tierra lastimada con la quiebra del banco, de que dimos razón a V. A. el año pasado, y ahora con tanta prisión y secresto de bienes de hombres mercaderes y que a solo crédito atravesaban cuanto avía, parecía se quería acabar em mundo: clamaban las partes que tenían pleitos de redhibitoria, y otras varias acciones; pedían su prosecución porque con el tiempo no se les empeorasen sus derechos, por ausencia, o muerte del testigo, o otros accidentes; y otros los intentaban de nuevo (Toribio Medina 1887, p. 62).

A falência do banco de Juan de la Cueva, nesta conjuntura persecutória dos principais mercadores que acarretou o sequestro dos seus bens e paralisou a cobrança dos créditos, foi um rude golpe na liquidez necessária aos negócios.

A fim de contrariar o pânico na actividade comercial, a Inquisição procedeu, com base nos bens sequestrados, ao pagamento de dívidas aos credores que as reclamassem. Todavia, o prosseguimento das detenções foi alarmante para a comunidade mercantil, o que é visível na correspondência dos mercadores ainda não detidos (Ventura 2005, II).

A relação mais detalhada do auto de fé de 23 de Janeiro de 1639 foi escrita pelo presbítero Fernando de Montesinos. Previamente à descrição do auto, Montesinos usa uma argumentação pseudoteológica para exaltação da acção do Tribunal do Santo Ofício:

A este tiempo el Tribunal Santo de la Inquisición de Lima, Agos divino de la fe, rastreando por leves cerimonias, atroces delitos, descubrió las maldades que encerraban estos blanqueados sepulcros y los ritos judaicos, bombas infernales que asestaban al descredito de la ley evangélica, tomando Dios por motivo del descubrimiento de esta gran complicidad la pequeñez de una manzana, para confusión de estos judíos y mayor aliento de los católicos (Montesinos 2016 [1639], pp. 39-40).

Manifestando um ódio feroz aos judeus, apelidou-os de «bombas infernais» e exortou o Santo Ofício a encorajar os católicos a denunciá-los e a rejeitá-los. A chamada Grande Cumplicidade começou, de facto, com uma pequena maçã, o que foi usado por Montesinos como metáfora deste processo em domínio.

No seu relatório, começou por considerar Deus como primeiro inquisidor contra a «apostasia» de Adão e Eva «en el teatro del paraíso». Também no processo de Lima, tudo começou com uma maçã (Montesinos 2016 [1639], p. 37): três dias após a criação do Homem por Deus, este fez o primeiro Auto de Fé em resultado de Adão ter comido a Maçã que levou à expulsão do paraíso dos dois primeiros humanos; 103 anos após a conquista do Peru, também por causa de uma Maçã, o Reino foi «purificado» com o banimento perpétuo dos judeus que praticavam ritos «infernais», «*trocándose el lastimoso acento de manzana de Adán en alegre proverbio de manzana del Perú*»; no Éden, o instrumento do pecado foi uma serpente; no Peru, foi o pacto entre o diabo e os judeus. O Éden é o Peru. A serpente representa os judeus. A expulsão de Adão e Eva do Paraíso corresponde à expulsão dos judeus do Peru. Ou seja, se Adão e Eva foram desterrados do Paraíso, os judeus foram expulsos das Índias (os que escaparam à morte no cárcere ou no braseiro). Este discurso apologético e condenatório agravou o medo do pecado e a suspeição contra os portugueses, que eram sinónimo de judeus.

Neste auto de fé de 1639, sete judaizantes portugueses *abjuraron de vehementi*, 44 foram reconciliados com sambenito e banidos das Índias para sempre e 11 queimados (sete dos quais negativos) e um em estátua (Manuel de Paz Extravagante enforcou-se nas grades da janela por cima da porta do cárcere). Apenas um deles já tinha sido queimado em estátua antes, no México, no Auto de fé de 1596, João Rodrigues da Silva, cujo irmão, residente em Lima e seu associado, foi agora reconciliado (*vd.* Apêndice).

Entre todos, o mais importante, tendo em conta o estatuto social, as ligações comerciais e a liderança da comunidade conversas, foi o capitão Manuel Batista Peres, considerado o grande oráculo da nação hebraica, cujos bens confiscados pelo Santo Ofício atingiram quase meio milhão de pesos. Manuel Baptista Peres, relaxado como apóstata, relapso e herege, foi um dos homens mais ricos da capital vice-reinal, em

associação com o seu cunhado Sebastião Duarte e com uma vasta rede de agentes e correspondentes, de África a Sevilha, Lisboa, Cartagena, Panamá, Arica, Pisco, Guamanga, Arequipa. Toda sua rede comercial hispano-americana foi desmantelada com a sua prisão.

Tal como ele, a maioria dos condenados dedicava-se a actividades comerciais. Entre eles grandes mercadores relaxados, como o seu associado e cunhado Sebastião Duarte, Diogo Lopes de Fonseca, João de Azevedo, João Rodrigues da Silva, Luís de Lima e Rodrigo Vaz Pereira. Médicos condenados à fogueira, foram dois: Tomé Quaresma e Francisco Maldonado da Silva ou Heli Nazareno.

O confisco de bens de reconciliados e relaxados atingiu valores astronómicos. Segundo Millar Carvacho, entre 1635 e 1649, teria atingido o montante de 1 297 410 pesos. Apenas uma parte deste confisco foi entregue às Cajas Reales e à Suprema de Madrid, de resto o tribunal da Inquisição de Lima ficou com a maior quantia, chegando a investir em créditos com juros de 5%, o que gerava uma renda anual de 25 000 pesos, obtendo, assim, a sua autonomia financeira e tornando-se o tribunal mais lucrativo (Millar Carvacho 1998, p. 153).

A eliminação do grupo de sefarditas portugueses em Lima, associado a várias quebras bancárias e ao contrabando a partir de Buenos Aires, teve um grande impacto no comércio peruano. Contudo, o número de portugueses condenados por judaísmo, entre 1570 e 1639, foi uma ínfima parte que rondava uma centena, pois mais de um milhar (é impossível quantificar com exactidão) fixara-se no Peru durante a União Ibérica. Com a secessão de Portugal, encontramos ainda portugueses no vice-reino hispânico praticando actividades económicas diversas. A repressão incidiu, sobretudo, na elite mercantil e essa desapareceu.

CONCLUSÃO

A criação dos tribunais inquisitoriais na América espanhola, em ligação com a Suprema e os tribunais peninsulares, dá-lhes uma dimensão de uma máquina perfeita que girava mais ou menos de forma coordenada no contexto da religiosidade barroca.

A comunidade criptojudáizante estava, em geral, bem integrada na sociedade colonial e na economia. Tinham duas faces, reais e, eventualmente, verdadeiras: cristãos devotos no espaço público, assistindo a missas e participando nas festividades religiosas; detentores de iconografia e literatura cristã na intimidade da casa, onde também praticariam rituais judaicos elementares; no círculo de amigos que se encontravam na loja, nas esquinas da calle de los Mercaderes e na Plaza Mayor discutiriam, com discrição, questões de fé. Poderiam, sinceramente, praticar uma religião sincrética ou usar o culto cristão como disfarce.

Para os inquisidores todos os cristãos-novos eram presumíveis heterodoxos suspeitos. O medo da repressão levava-os a dissimular, exteriorizando sinais de

cristandade. O confronto começou com a quebra do segredo e a actividade fanática da Igreja Cristã usando o seu exército — o chamado Santo Ofício da Inquisição, ou a milícia Apostólica.

A geografia da repressão não é accidental, por trás da face da religião há uma realidade comercial. Assim, as «Cumplicidades», como eram chamadas pelos inquisidores, não eram mais do que o rosto das redes comerciais estabelecidas entre grupos religiosos de cristãos-novos de Lima e Cartagena ligados ao México e a Sevilha. A Grande Cumplicidade decorreu numa conjuntura desfavorável aos judaizantes: tensão ideológica; carência de recursos do Tribunal do Santo Ofício e a proximidade dos holandeses no Brasil. A «República dos espanhóis» sentia-se ameaçada pela extensão e valor das redes mercantis dos portugueses e também pela suspeição de conluio com a Companhia holandesa das Índias Ocidentais.

Os processos de fé devem ser interpretados com prudência, pois muitas delações e confissões resultaram de torturas generalizadas e de falsas confissões forçadas, sendo, na verdade, discursos de poder e, portanto, únicos e unilaterais. Nem todos os réus condenados teriam sido judaizantes, sendo provável que muitas acusações não tivessem fundamento. Embora muitos tivessem confessado a prática da fé mosaica e se tivessem arrependido, outros, apesar da sujeição a torturas violentas, morreram negativos. Outros ainda, como Francisco Maldonado da Silva (AHN. *Inquisición*, 4794, Exp. 67), auto-intitulado Heli Nazareno, persistiram na sua fé, vindo a arder lentamente na fogueira.

FONTES

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ANTT. *Inquisição, Conselho Geral*, Papéis avulsos. Rol das pessoas de nação de cristãos novos que se ausentaram deste reino, 1613.

Archivo General de la Nación (Lima, Peru)

AGN. *Santo Ofício, Contencioso*.

Archivo General de Indias (Sevilha)

AGI. *Contratación, Escribania, Justicia*.

Archivo Histórico Nacional (Madrid)

AHN. *Inquisición*.

Fontes impressas

- LEÓN PINELO, Antonio de, 1998. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II. 3 tomos. 4.^a reimp. por orden del Real y Supremo Consejo de las Indias. Madrid: por la viuda de D. Joaquín Ibarra, 1791. Ed. fac-similada pelo Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y el Boletín Oficial del Estado. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín del Estado.
- MONTESINOS, D. Fernando de, 2016 [1639]. *Auto de la fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639. Al tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, de los Reynos del Perú, Chile, Paraguay, y Tucumán*. Con licencia de Su Excelencia, del Ordinario y del Santo Oficio. Lima: Pedro de Cabrera.
- OCAÑA, Fray Diego de, 2010. *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Ed. crítica, introd. e notas de Blanca LÓPEZ DE MARISCAL, e Abraham MADROÑAL. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert; México: Bonilla Artigas.
- ORSÚA Y VELA, Arzáns de, 1965. *História de la Villa Imperial de Potosí*. Ed. de Lewis HANKE, e Gunnar MENDONZA. Providence Rhode Island: Brown University Press, parte I, lib. V, cap. 5. 3 vols.
- SUARDO, Juan Antonio, 1936. *Diario de Lima (1629-1639)*. Introd. e notas por Ruben VARGAS UGARTE S. J. Lima: Universidad Católica del Perú, Instituto de Investigaciones Históricas.

BIBLIOGRAFIA

- CASTAÑEDA, Paulino e, Pilar HERNÁNDEZ 1989. *La Inquisición de Lima*. Madrid: Editorial Deimos. tomo I (1570-1635), tomo II (1635-1696).
- ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo, 2008. *Inquisición y Judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. Colección Textos de Ciencias Humanas.
- ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo, 2007. The Inquisition and the judaizers in Spanish America (1569-1649): Cartagena in an era of networking. *Revue de l'histoire des Religions*. 224(1), 47-59.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, 2016. La cultura libresca de un converso. Em: Fernando de MONTESINOS. *Auto de fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*. Ed. crítica de Marta ORTIZ CANSECO. Coord. de Esperanza LÓPEZ PARADA. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, pp.137-168.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, 2004. *Censura, libros y Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Universidad de Sevilla, CSIC.
- LÓPEZ PARADA, Esperanza, 2016. Del auto de fe como espectáculo, del archivo como represión. Em: Fernando de MONTESINOS, *Auto de la fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, pp. 95-136.
- MILLAR CARVACHO, René, 1998. *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*. Lima: Instituto Riva Aguero.
- MILLAR CARVACHO, René, 1983. Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judío-portugués de «La Gran Complicidad» de 1635. *Revista de Indias*. (171), 27-38.
- QUIROZ NORRIS, Alfonso W., 1986. La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes, Cartagena y México, 1635-1649. *Historia*. X(2), 237-303 .
- OSORIO, Alejandra B., 2008. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, 2003. *Los conversos en España y Portugal*. Madrid: Arco Libros.
- TORIBIO MEDINA, José, 1887. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Santiago do Chile: Imprenta Gutemberg, t. II.
- VENTURA, Maria da Graça A. Mateus, 2007. Escovar a História a contrapelo, em busca de indícios reveladores. Em: Maria da Fátima REIS, coord. *Rumos e escrita da História: estudos de homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 503-522.

VENTURA, Maria da Graça A. Mateus, 2006. Sob a memória e o esquecimento – a vida de um mercador português em Lima. Em: Ronaldo VAINFAS, et al., coord. *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Rio de Janeiro: EDUF, pp. 117-134.

VENTURA, Maria da Graça A. Mateus, 2005. *Portugueses no Peru ao tempo da União Ibérica: mobilidade, cumplicidade e vivências*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2 vols.

WACHTEL, Nathan, 2001. *La foi du souvenir: labyrinthes des marranes portugais*. Paris: Éditions du Seuil.

APÊNDICE

Apêndice 1. Cristãos-Novos Portugueses processados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lima em 1639

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Amaro Dionis	34	Tomar	Mercador Lima	Abjuração formal. Reconciliado com sambenito, desterrado das Índias para sempre e cárcere perpétuo em Sevilha.
Ambrósio de Moraes		Porto	Familiar da Inquisição	Absolvido, no auto com palmas e a cavalo.
Andrés Moniz	69	Ponta Delgada, S. Miguel	Alfaiate, Lima	Absolvido, no auto com palmas e a cavalo. Preso pela Inquisição de Lima, em 14 de Maio de 1636, por denúncia, saiu no auto de 1639, com palmas, num cavalo branco ajaezado com adereço bordado de ouro e os ferros e os estribos sobredourados, acompanhado de 3 negros de libré.
António Cordeiro	24	Arronches (Portalegre)	Caixeiro de António da Cunha e Diogo Lopes de Fonseca, Lima	Abjurou em forma. Reconciliado com sambenito, desterrado das Índias para sempre.
António da Cunha	23	Sevilha Filho de português do Fundão	Mercador, Lima Sócio de Diogo Lopes de Fonseca	Foi preso em 11 de Maio de 1635 pela Inquisição de Lima, por denúncia de António Cordeiro. Denunciou muitos portugueses. «A este se debe la maior luz desta complicitad». Reconciliado com sambenito, cárcere por 2 anos, desterrado das Índias para sempre.
António da Veiga	44	Vila de Fronteira (Elvas)	Mercachifle, Lima	Foi preso pela Inquisição de Lima, em 6 de Dezembro de 1635. Judeu confesso. Relaxado no auto de 1639, morreu impenitente.
António de Espinosa, irmão de Jorge e de Manuel Espinosa	38	Almagro	Mercador, Lima	Relaxado.
António de Sousa	40	Vila Meã (Viseu)	Rendeiro dos almoxarifados, Lima	Desconhecida.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
António dos Santos, aliás, Santos Gonçalves Maduro	35	Capeludos (Braga)	Mercador, Lima	Candidatou-se ao lugar de familiar do Santo Ofício e as informações que apresentou da sua genealogia eram «buenas, al estilo de Portugal». Apesar disso, foi preso pela Inquisição de Lima em 17 de Abril de 1636. Absolvido, saiu no auto com palmas e a cavalo.
António Fernandes de Veiga	50	Torre de Moncorvo	Mercador Huancavelica	Reconciliado com sambenito, confisco de bens, desterrado das Índias para sempre.
António Gomes da Costa	48	Bragança	Mercador, Lima	Reconciliado, confisco de bens, cárcere e hábito perpétuo em Sevilha, desterro das Índias
António Mourão Casado com D. Mayor de Luna, filha de portugueses e que residia em Sevilha. Pai de D. Isabel Antónia Mourão de Luna. Cunhado de D. Mencia de Luna. Sogro de Rodrigo Vaz Pereira.	46	Fundão	Mercador, Lima	Após a prisão do genro pediu autorização para ir ao Panamá. Recusada a licença, foi preso logo após a esposa, a filha e a cunhada, a 22 de Novembro de 1635. Morreu no cárcere de apoplexia. Relaxado em estátua.
Baltasar Gomes da Costa, sobrinho de António Gomes da Costa		Valhadolid (filho de portugueses)	Mercador, Lima	Confessou ser judeu. Abjurou em forma. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha.
Bartolomeu de Leão	21	Badajoz	Mercador, Lima «deúdo» de Diogo Lopes de Fonseca, de Jorge da Silva e de João Rodrigues da Silva	Confessou ser judeu. Abjurou em forma. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 200 açoites, 10 anos de galeras ao remo e sem soldo. Após o cumprimento destas penas seria encarcerado perpetuamente na Inquisição de Sevilha.
Diogo do Vale	53	Évora Monte	Mercador, Lima	Foi pela 1ª vez denunciado, em 1627 por um cartaz na praça de Lima. Preso em 22 de Novembro de 1635. Reconciliado com cárcere. Foi solto em 1644, após 9 anos de prisão.
Diogo Lopes de Fonseca	42	Estremoz	Mercador com loja em Lima. Sócio de António da Cunha	Relacionava-se com grandes comerciantes em Sevilha (Passarinhos, Henrique de Andrade, Paz da Silveira). Através de Portobelo, transacionava mercadorias com Espanha. Denunciado por António Cordeiro. Preso pela Inquisição de Lima, em 11 de Maio de 1635, com sequestro de bens. Impenitente, saiu relaxado em 1639.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Diogo Pereira			Cirurgião e senhor de engenho em Chucuito	Preso pelos inquisidores de Lima, em Chucuito, em 5 de Maio de 1636, por judaísmo.
Diogo Pereira Diamante	53	Sousel (Évora)	Açucareiro, Cuzco	Preso em Cuzco, em 30 de Dezembro de 1635. Absolvido.
Diogo Vasques da Cunha	62			Reconciliado: Abjurou <i>de vehementi</i> e pagou multa de 1000 ps.
Domingo Montecid	48	Santarém	Cerieiro, confeitoiro, mercachifle e chacareiro de MBP, Lima	Abjurou <i>de vehementi</i> , confisco de bens, desterro perpétuo das Índias.
Dona Isabel Antónia, filha de Maior de Luna e de António Mourão, casada com Rodrigo Vaz Pereira (relaxado)	Mais de 18	Sevilha	Lima	Negativa. Abjurou em forma. Reconciliada com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha.
Dona Maior de Luna, casada com António Mourão	50	Sevilha (filha de portugueses)	Lima	Preso com o marido, a filha e a irmã. Abjuração em forma. Reconciliada com sambenito, tal como a filha no auto de 1639, e desterrada das Índias. Foi para Sevilha com a filha Isabel Mourão, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha.
Dona Mencia de Luna, irmã de Maior de Luna, mulher de Henrique Nunes de Espinosa	46	Sevilha	Lima	Acusada pela irmã e pela sobrinha. Morreu de tormento. Relaxada em estátua em 1664.
Fernando de Espinosa	34	Torre de Moncorvo	Mercador com loja, Lima	Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere por 3 anos em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Fernando de Espinosa Esteves, primo dos Espinosa	38	Guarda	Mercachifle e mineiro, Lima	Preso pelo Santo Ofício de Lima em Conchucos, quando fugia. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Fernando Fonseca	50	Coimbra	Mercador, Lima	Causa suspensa.
Filipe Dias			Mercador, Lima	Preso em Guánuco, por judaísmo quando fugia aos inquisidores, a 5 de Maio de 1636.
Francisco Fernandes	35	Guarda	Mercachifle, Lima	Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere por 1 ano, desterrado das Índias para sempre.
Francisco Jorge Tavares, irmão de outros Tavares (Jorge e Henrique)		Sevilha	Mercador, Lima	Denunciado pelos irmãos, foi preso pela Inquisição de Lima em 5 de Maio de 1636. A causa foi suspensa.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Francisco Maldonado da Silva, filho do cirurgião português Diogo Nunes da Silva (reconciliado em 1605)	54	San Miguel de Tucumán	Bacharel, cirurgião examinado, Santiago do Chile	Foi preso no Chile, em 1627, por judaísmo, denunciado pelas irmãs. Tinha 1 filho e a esposa grávida. Esteve preso 13 anos. Confessou ser judeu. Na prisão, adoptou o nome de Heli Nazareo, escreveu muitos tratados que a Inquisição queimou. Relaxado em 1639, foi queimado vivo. Considerado pelos historiadores hebreus como um mártir famoso.
Francisco Marques Montesinos, irmão de Manuel Marques Montesinos	40	Torre de Moncorvo	Mercador, associado ao irmão, em Lima	Após a prisão do irmão, escondeu a sua fazenda e fez constar que aquele lhe devia mais de 12 000 pesos. Foi preso em Lima, em 6 de Dezembro de 1635. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 10 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, 200 açoites, desterrado das Índias para sempre, cárcere e hábito perpétuo em Sevilha.
Francisco Mendes, aliás, Francisco Meneses	30	Lamego	Mineiro em Guamanga. Sócio de Manuel de Queirós.	Abjuração formal. Reconciliado com sambenito, desterrado das Índias para sempre.
Francisco Nunes Duarte, irmão de Gaspar Nunes Duarte	44	Guarda	Mercador com loja na rua (sócio de Roque Gomes); alferes numa companhia de soldados	Preso pela Inquisição de Lima em 11 de Agosto de 1635. Reconciliado com sambenito, desterrado das Índias para sempre, 100 açoites, 6 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha.
Francisco Ruiz Arias	23	Alcains (Castelo Branco)	Mercador. Fazia viagens de Lima para «as provincias de arriba».	Autodenunciou-se à Inquisição de Lima. Reconciliado, desterrado das Índias para sempre.
Francisco Vasques	40	Mondim	Corretor de lonja e mercador em Lima	Foi preso pela Inquisição de Lima, em 23 de Fevereiro de 1636, por judaísmo, com sequestro de bens. Abjurou de vehementi, condenado a pagar 200 ps para os gastos do SO, e desterro perpétuo das Índias.
Garcia Vaz Henriques, irmão de dona Guiomar Henriques, mulher de Baptista Peres, filho dos portugueses João Vaz Henriques e de Dona Justa Henriques	40	Sevilha	Mercador, Lima	Preso pela Inquisição de Lima, em 1635. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, desterrado das Índias para sempre, cárcere e hábito perpétuo em Sevilha.
Gaspar Fernandes Coutinho	26	Vila Flor	Mercador de cajón, Lima	Preso pela Inquisição em 1635. Morreu no cárcere secreto. Reconciliado em estátua com sambenito.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Gaspar Nunes Duarte, irmão de Francisco Nunes	34	Guarda	Mercador, Lima. Morava no aposento do seu irmão.	Correspondente de Simão Vaz de Sevilha. Preso pela Inquisição de Lima em 2 de Janeiro de 1636. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, galeras perpétuas em Espanha ao remo e sem soldo, desterrado das Índias para sempre.
Gaspar Rodrigues Pereira, camarada de Henrique Lourenço e de Luís de Lima	34	Vila Real	Mercador Lima	Preso pelo Santo Ofício de Lima, em 14 de Janeiro de 1636, quando desembarcava do Panamá. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, 5 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, desterrado das Índias para sempre, cárcere e hábito perpétuos em Sevilha.
Henrique de Paz e Melo	35	Guarda	Mercador com loja na rua dos Mercadores	Preso em 22 de Novembro de 1635. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 200 açoites, 10 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre. No auto inquisitorial dizia-se que era «la gala desta ciudad... que tenía cabida aun en los conventos de monjas y comunicación familiar con lo más granado del lugar».
Henrique Jorge Tavares, irmão de Jorge Rodrigues Tavares	18	Sevilha	Mercachifle Lima	Preso em 11 de Agosto de 1635, denunciou os irmãos. Reconciliado.
Henrique Lourenço, irmão de Mateus da Cruz	32	Torre de Moncorvo	Mercador Lima	Capturado pela Inquisição no Panamá, onde fora empregar prata de particulares, em 14 de Janeiro de 1636. Reconciliado com sambenito, 100 açoites, 6 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, desterrado das Índias para sempre, cárcere perpétuo em Sevilha.
Henrique Nunes de Espinosa 2, casado com Dona Mencia de Luna (irmã de dona Maior de Luna)	40	Lisboa	Corretor de negros Lima	Abjuração formal. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, 10 anos de galeras ao remo e sem soldo, 200 açoites na rua pública, desterrado das Índias para sempre. No auto inquisitorial dizia-se «este fue el más perjudicial judío que ha habido en este reino, por haber dicho a los de su profesión lo que pasaba en el Santo Oficio, y el modo de procesar: era el que más atrevidamente se comunicaba con ellos por el oficio que tenía e intervenir en las ventas de sus mercaderías y negros».
Jacinto Henriques	31	Lisboa	Mercador	Preso em 1639, a causa foi suspensa poucos meses depois.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Jerónimo Fernandes, tio de António da Cunha	22	Sevilha	Mercachifle Quito	Reconciliado com sambenito, confisco de bens, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, 200 açoites, 5 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, desterrado das Índias para sempre.
João da Costa, filho de Luís de Valência	22	Brasil	Sem ofício	Preso em 1635. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
João de Azevedo	27	Lisboa	Caixeiro de António Gomes da Costa e companheiro de Manuel Henriques	Preso em Lima em 3 de Fevereiro de 1636, após a prisão de Manuel Henriques. Relaxado.
João de Lima, irmão de Luís e Tomás de Lima	30	Moncorvo	Mercador que fazia viagens «arriba»	Foi preso em Huancavelica em 1635. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere por 6 meses, desterrado das Índias para sempre.
João Rodrigues Árias	16	Guarda	Mercador, Lima	Reconciliado.
João Rodrigues da Silva, irmão de Jorge da Silva	36	Estremoz	Mercador, Panamá	Irmão e sócio de Jorge da Silva. Relaxado em estátua no México, em 1595. Quando regressava do Panamá, foi preso pela Inquisição de Lima, em 12 de Fevereiro, por denúncia do irmão Jorge da Silva. Confesso, foi relaxado em 1639, morreu pertinaz.
João Rodrigues Duarte, sobrinho de Sebastião Duarte	33	Montemor-o-Novo	Mercador, Lima	Sócio de Sebastião Duarte, no trato de negros, pérolas e almíscar. Vivía com o tio e MBP. Preso em 25 de Fevereiro em 1636. Reconciliado com sambenito, 4 anos de galeras de Espanha ao remo e sem soldo, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Jorge da Silva, irmão e sócio de João Rodrigues da Silva	33	Estremoz	Mercador de negros, Lima	Preso em 11 de Agosto de 1635. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, galeras perpétuas em Espanha ao remo e sem soldo, desterrado das Índias para sempre.
Jorge de Espinosa, irmão de Manuel de Espinosa e de António de Espinosa	28	Almagro. O pai era do Alentejo	Mercador. Comprava mercadorias na feira de Portobelo que enviava ao irmão Manuel em Lima.	Foi preso pela Inquisição no Panamá e levado para Lima em 28 de Dezembro de 1635. Sócio do irmão Manuel. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, 10 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha. Foi novamente sentenciado no México em 1651.
Jorge Rodrigues Tavares, irmão de Henrique Jorge Tavares e de Gregório Tavares	35	Fregenal	Mercador, Lima	Preso pela Inquisição de Lima em 1603, estando em Trujillo. Saiu reconciliado em 1604. Denunciado pelos irmãos, foi preso de novo, pela em Lima, em 11 de Agosto de 1635. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere por 2 anos em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Luís da Veiga, casado com irmã de Manuel Baptista Peres	40	Lisboa	Ourives e lapidário, Lima	Obteve alvará de Filipe IV para comerciar com as Índias em 1631. Foi preso pela Inquisição de Lima, em 6 de Dezembro de 1635. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere por 2 anos em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Luís de Lima, irmão de João e de Tomás de Lima	Mais de 40	Moncorvo	Mercador, Lima	Relaxado.
Luís de Valencia	60	Lisboa	Mercador	Preso no Panamá, pela Inquisição de Lima, em 1635. Abjurou de <i>vehementi</i> , condenado a 300 ps ensaiados com desterro perpétuo das Índias.
Manuel Álvares, primo dos Lima penitenciados neste auto	27	Rio Seco	Mercador com cajón em Lima	Quando soube das prisões dos portugueses pegou na roupa e fugiu. Foi encontrado em Cajamarca com nome diferente, em 31 de Março de 1636. Reconciliado com sambenito, 100 açoites, 4 anos de galeras ao remo e sem soldo em Espanha, cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Manuel Baptista Peres	46	Anã (Coimbra)	Grande mercador de negros. Companhia com Sebastião Duarte por 8 anos. Lima	Preso a 11 de Agosto de 1635, por denúncia de outros portugueses na Grande cumplicidade. Era considerado o «oráculo da nação hebraica». Negativo, foi Relaxado. Em 1644 a viúva queixa-se da miséria em que ficaram quando a fortuna do marido excedia os 200 000 ducados.
Manuel Bel	34	Lisboa	Mercachifle	Causa suspensa.
Manuel da Fonseca Henriques	34	Lamego	Mercachifle	Reconciliado pela Inquisição de Coimbra, em 1625, por judaísmo. Chegara à América em 1633 sendo acolhido em Cartagena. Obteve naturalidade em 1634. Intervinha no comércio inter-regional (Cailloma, Lima e Cartagena). Em 1635 fugiu de Lima para escapar à Inquisição. Foi apanhado em Pachacama a 6 de Dezembro de 1635. Saiu relaxado, ao fim de 30 anos, em 1664.
Manuel da Rosa	25	Portalegre	Sedeiro, criado de Diogo Lopes de Fonseca	«Fingia-se devotíssimo para enganar com a simulação e hipocrisia. Comungava muito a miúdo, estava largas horas de joelhos na igreja, tomava disciplina até derramar sangue». Preso pela Inquisição de Lima, em 11 de Maio de 1635, por denúncia de António Cordeiro. Denunciou outros portugueses. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Manuel de Espinosa, irmão de António e de Jorge de Espinosa	32	Almagro. O pai era do Alentejo	Mercador, Lima. «hacia viajes a diferentes lugares»	Sócio do irmão Jorge para o comércio Lima – Panamá. Preso em 11 de Agosto de 1635. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 400 açoites, 10 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre
Manuel de Paz Extravagante, primo de Rodrigo Vaz Pereira e Simão Fernandes Tristão	40	Alpedrinha	Mineiro e depois mercador	Teria obtido carta de naturalidade, em 1634, em virtude de um <i>asiento</i> . Residira em Sevilha desde os 5 anos. Chegou ao México em 1619, viveu no Peru 12 anos, antes de ser preso Preso pela Inquisição em Huancavelica, em 1636. Enforcou-se na prisão. Relaxado em estátua no auto de 1639.
Manuel Gonçalves	27	Monsaraz	Mercador, Lima	Preso em 22 de Março de 1636, com sequestro de bens. Abjurou <i>de vehementi</i> , condenado a desterro perpétuo das Índias.
Manuel Luís de Matos, parente de Pasqual Dias	40	Freixo de Espada à Cinta (Almeida)	Mercador com loja no callejón, Lima	Preso em 6 de Dezembro de 1635. Confessou. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 200 açoites, hábito e cárcere por 3 anos em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Manuel Marques Montesinos	35	Torre de Moncorvo	Mercador, Lima	Reconciliado.
Manuel Mendes ou Manuel de Queirós	28	Vila Flor	Mercador e mineiro em Huamanga	Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Manuel Pinha	33	Santarém	Ourives, Lima	Causa suspensa.
Mateus da Cruz, irmão de Henrique Lourenço penitenciado neste auto	29	Torre de Moncorvo	Mercador, Lima	Preso em Guánuco quando fugia aos inquisidores, a 5 de Maio de 1636. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, 6 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Mateus Henriques	34	Torre de Moncorvo	Mercador, Lima	Fugitivo, foi preso em Guánuco. Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Matias Gonçalves		Porto	Agente de Diogo do Vale	Preso pela Inquisição em 15 de Maio de 1636.
Melchior dos Reis	30	Lisboa	Mercador de cajón en la plaza, Lima	Preso pela Inquisição em 10 de Janeiro de 1636. Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 200 açoites, 10 anos de galeras em Espanha ao remo e sem soldo, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Pasqual Dias, parente de Manuel Luís de Matos reconciliado neste auto	45	Mirandela	Mercador de cajón, Lima	Preso em 6 de Dezembro de 1635. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Pasqual Nunes	22	Bragança	Mercador <i>de cajón</i> na Plaza Mayor	Preso em 14 de Abril de 1636. Reconciliado com sambenito, 200 açoites, galeras perpétuas irremissíveis ao remo e sem soldo em Espanha, desterrado das Índias para sempre.
Paulo Rodrigues, meio irmão de Sebastião Duarte	36	Montemor-o-Novo	Mercador. Agente de Baptista Peres	Reconciliado com sambenito, hábito e cárcere perpétuo em Sevilha, desterrado das Índias para sempre.
Pedro de Farias	40	Guimarães	Mercador. Tratava dos negócios de Diogo do Vale. Lima	Preso em 17 de Abril de 1636. Abjurou de <i>vehementi</i> , condenado a 200 ps <i>de a ocho</i> e desterro perpétuo das Índias.
Pedro Fernandes	41		Mercador	Preso em 1639, a pena foi suspensa meses depois.
Rodrigo de Ávila, o moço	36	Lisboa	Mercador. Residia em Lima, na casa do tio Rodrigo de Ávila, o velho	Preso em 11 de Agosto de 1635. Reconciliado, abjurou de <i>vehementi</i> , condenado a 100 ps e desterro perpétuo das Índias.
Rodrigo de Ávila, o velho, tio de Rodrigo de Ávila e de Fernando de Espinosa	60	Lisboa	Mercador, Lima	Foi preso em 17 de Abril de 1636, com sequestro de bens.
Rodrigo Vaz Pereira, casado com dona Isabel Mourão; primo de Simão Fernandes Tristão e de Manuel de Paz Extravagante	39	Monsanto	Mercador	Foi preso em 11 de Agosto de 1635. Relaxado (garrote). Confisco de bens.
Rodrigo Fernandes de Saldanha	31	Frontecada (Lamego)	Mercador (lã de vicunha, prata, conservas de frutos de Cuzco), em Lima	Fugitivo, foi preso em Guánuco, em 1636. Saiu reconciliado em 1641.
Roque Gomes	36	Saldanha, Castela Velha	Mercador com loja, Lima	Preso pela Inquisição de Lima em 11 de Agosto de 1635.
Sebastião Delgado	52	Porto	Pretendente de familiatura	Foi preso em 20 de Abril de 1636, com sequestro de bens. Causa suspensa.
Sebastião Duarte, casado com irmã da esposa de MBP; Irmão de Pedro Duarte, Paulo Rodrigues	32	Montemor-o-Novo	Mercador, sócio de MBP, em Lima	Filho de Duarte Rodrigues (preso na Inquisição de Évora). Tinha outros irmãos em Portugal processados pela Inquisição de Évora e de Lisboa. Toda a família havia sido penitenciada em Évora e Lisboa. Foi preso pela Inquisição de Lima em 11 de Agosto de 1635. Relaxado (queimado vivo).

(continua na página seguinte)

Nome	Idade	Naturalidade	Profissão / Residência	Sentença
Simão Correia	30	Vila Maior	Mercador com loja na rua em Lima, em companhia de Cristóbal López de la Torre e de Francisco Nunes Duarte	Preso em 3 de Março de 1636. Reconciliado com prisão perpétua e desterro das Índias, em 1641.
Simão Osório ou Simão Rodrigues	28	Santa Comba Dão	Residente em Quito, feitor da duquesa de Lerma	Abjurou <i>de vehementi</i> . Condenado a 100 açoites, 6 anos nas galés, ao remo, sem soldo. Desterrado das Índias.
Tomás de Lima, irmão de Luís e de João de Lima	30	Moncorvo	Mercador, Lima	Reconciliado com sambenito, confisco de bens, 400 açoites, hábito e galeras perpétuas em Espanha ao remo e sem soldo, desterrado das Índias para sempre.
Tomás Rodrigues	31	Venta de Arrola (Arraiolos?)	Agente de Diogo Lopes de Lisboa	Preso pela Inquisição de Lima, por judaísmo, em 7 de Março de 1636, saiu com palmas em 1639.
Tomé Quaresma, casado com dona Maria Mourão	60	Serpa	Cirurgião examinado, Lima	Foi preso na Grande cumplicidade, em 22 de Novembro de 1635. Relaxado, morreu negativo, em 1639.

Fonte: CASTAÑEDA, Paulino, e Pilar HERNÁNDEZ, 1995. *La Inquisición de Lima*. Madrid: Editorial Deimos, tomo I (1570-1635), tomo II (1635-1696); ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo, 2008. *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. Colección Textos de Ciencias Humanas; MONTESINOS, Fernando de, 2016 [1639]. *Auto de la fe, celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*. Ed. crítica de Marta ORTIZ CANSECO; coord. de Esperanza LÓPEZ PARADA. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert; TORIBIO MEDINA, José, 1956. *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Santiago do Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina. 2 tomos.



RELIGIÃO, CONTROLO DAS CONSCIÊNCIAS E INTERCULTURALIDADE NA IDADE MODERNA

COORD.

EIVIRA DE AZEVEDO MEA

JUAN IGNACIO PULIDO SERRANO

MARCO ANTÔNIO NUNES DA SILVA

NUNO DE PINHO FALCÃO



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



PORTO

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO