



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PRISCILA GUSMÃO ANDRADE

ENTRE A FÉ E O MEDO: CRISTÃOS-NOVOS PRESOS PELO SANTO OFÍCIO
(PARAÍBA, SÉCULO XVIII)

RECIFE-PE

2024

PRISCILA GUSMÃO ANDRADE

**ENTRE A FÉ E O MEDO: CRISTÃOS-NOVOS PRESOS PELO SANTO
OFÍCIO (PARAÍBA, SÉCULO XVIII)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para
obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: Sociedades, Culturas e Poderes

Linha: Mundo Atlântico

Orientador: George Felix Cabral de Souza

Orientadora: Suzana Maria de Sousa Santos Severs

Recife
2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Andrade, Priscila Gusmão.

ENTRE A FÉ E O MEDO: CRISTÃOS-NOVOS PRESOS PELO SANTO OFÍCIO
(PARAÍBA, SÉCULO XVIII)/ Priscila Gusmão Andrade. - Recife, 2024.
279f.: il.

Inclui referências.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro
de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em
História, 2024.

Orientação: George Felix Cabral de Souza.

Coorientação: Suzana Maria de Sousa Santos Severs.

1. Inquisição; 2. Criptojudaísmo; 3. Paraíba; 4. Século XVIII.
I. Cabral, George Felix. II. Severs, Suzana. III. Título.

UFPE-Biblioteca Central



PRISCILA GUSMÃO ANDRADE
“ENTRE A FÉ E O MEDO: CRISTÃOS-NOVOS PRESOS PELO SANTO OFÍCIO
(PARAÍBA, SÉCULO XVIII)”

Tese apresentada ao **Programa de Pós-Graduação em História** da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutora em História**.

Aprovado em: **30/08/2024**

BANCA EXAMINADORA

[Participação por videoconferência](#)

Prof. Dr. George Felix Cabral de Souza

Orientador (Universidade Federal de Pernambuco)

[Participação por videoconferência](#)

Prof. Dr. Bruno Kawai Souto Maior de Melo

Membro Titular Interno (Universidade Federal de Pernambuco)

[Participação por videoconferência](#)

Prof^a. Dr^a. Marília de Azambuja Ribeiro Machel

Membro Titular Externo (Universidade Federal do Amazonas)

[Participação por videoconferência](#)

Prof^a. Dr^a. Carla Cristina Costa Vieira

Membro Titular Externo (Universidade Nova de Lisboa)

[Participação por videoconferência](#)

Prof. Dr. Marco Antônio Nunes da Silva

Membro Titular Externo (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)

ESTE DOCUMENTO NÃO SUBSTITUI A ATA DE DEFESA, NÃO TENDO VALIDADE PARA FINS DE COMPROVAÇÃO DE TITULAÇÃO.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Uma das lembranças mais fortes que tenho do meu avô é vê-lo sentado à mesa de jantar de sua casa, escrevendo sobre a história da família. Ele realizava pesquisas em fontes físicas e orais, registrando tudo incansavelmente. Recordo com muita saudade que ele acreditava firmemente no parentesco com Branca Dias, uma cristã-nova que, segundo suas histórias, fora queimada na fogueira na Paraíba, mesmo sem existir documentação sólida que comprovasse essa crença. Ele morreu com a certeza de ser descendente dessa mulher, pois o sobrenome Dias havia se perdido apenas da geração dele em diante. Entre muitas coisas que aprendi com meu avô, o amor pela história foi uma delas. Devo a ele a inspiração para a pesquisa sobre cristãos-novos e dedico todos os meus trabalhos acadêmicos a Silvio Gusmão e a minha avó Josefa de Lira Gusmão.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de mais de quatro anos de pesquisa e só foi possível graças ao apoio de muitas pessoas. Desenvolvida durante a pandemia da Covid-19, um período marcado por mais de 600 mil mortes e uma constante tensão sob um governo que, infelizmente, prejudicou a pesquisa no Brasil e desanimou muitos pesquisadores, este trabalho encontrou suporte e viabilidade devido à colaboração de diversas pessoas. Tive a sorte de contar com o apoio inestimável de quem me ajudou a realizar e escrever esta tese.

Agradeço a George Felix Cabral de Souza, meu orientador, que sempre me ofereceu orientações sensatas e demonstrou uma paciência incomparável. Sou igualmente grata a Suzana Severs, que, juntamente com George, fez contribuições imensas para minha pesquisa. Não tenho palavras para expressar o quanto sou grata pelos ensinamentos, apoio e compreensão que ambos me proporcionaram ao longo desses anos.

Agradeço também aos membros da banca por aceitarem participar e trazer contribuições importantes. Suely e Gustavo estiveram presentes desde a qualificação, o que permitiu um aprimoramento significativo das questões propostas na pesquisa. Sou grata a outros professores que participaram da minha formação ao longo das disciplinas e, através dos debates, me ajudaram a refletir de forma mais aprofundada sobre meus problemas de pesquisa. Agradeço de forma ampla ao corpo docente do curso de História da Universidade Federal de Pernambuco.

Meus agradecimentos se estendem às secretárias do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, Sandra e Carol, que, de maneira muito gentil, viabilizaram a parte burocrática do curso, mesmo que a maior parte dessa convivência tenha sido virtual.

Não posso esquecer de agradecer à minha orientadora da graduação e do mestrado, Juciene Ricarte Apolinário, que foi fundamental para minha entrada na vida acadêmica e na pesquisa, durante meu tempo no curso de História da Universidade Federal de Campina Grande.

Ao meu companheiro, expressei minha profunda gratidão pelo apoio e paciência durante este período intenso de escrita. Foram muitas as ausências em casa, com semanas e finais de semana em que não pude acompanhá-lo, pois estava dedicada ao trabalho. Enfrentando a rotina frenética de acordar às 5 da manhã, sair de casa às 6 e retornar às 17

horas para então iniciar um terceiro turno de trabalho na tese durante a noite, ele ofereceu todo o suporte e muito mais do que eu poderia pedir.

Por fim, gostaria de expressar minha gratidão à minha família — minha mãe, pai e irmãs — que sempre estiveram ao meu lado. Agradeço também aos meus amigos, alguns conhecidos desde a escola e outros que a vida me presenteou ao longo do caminho. Todos foram um enorme apoio, tanto nos momentos bons quanto nos desafiadores. Por fim, agradeço à espiritualidade por me guiar nos caminhos difíceis e à própria Oxum Ajêmu, que em terra, me disse para não desistir deste trabalho.

RESUMO

Este estudo investiga uma comunidade marrana na capitania da Paraíba durante o século XVIII, utilizando 50 processos inquisitoriais que documentam prisões efetuadas pelo Santo Ofício. As famílias envolvidas foram gradualmente acusadas de praticar um judaísmo oculto em um ambiente de proibições e perseguições dentro de uma sociedade predominantemente católica. O Santo Ofício utilizava estratégias complexas, como redes de denúncias entre os presos, resultando em mais prisões. Sem sinagogas e rabinos, este estudo busca compreender as dinâmicas religiosas e sociais dos cristãos-novos criptojudeus na Paraíba. O criptojudaísmo é analisado como um sistema de crenças e práticas em constante transformação, moldado pelas circunstâncias históricas e pelas necessidades dos seus adeptos, com elementos judaicos sendo sutilmente incorporados à fé católica. A tese também explora a relação entre "cristão-novo" e "judeu" como complexa e multifacetada, destacando a transmissão de identidade religiosa e cultural através de práticas familiares, tradições orais e símbolos secretos, e a adaptação dessas práticas a um novo ambiente cultural e religioso na Paraíba. A análise dos processos inquisitoriais revela interações familiares e práticas clandestinas de criptojudaísmo, destacando a importância da esnoga e das redes de liderança espiritual entre os cristãos-novos. Este trabalho também discute a dualidade de identidade vivida pelos marranos, que equilibravam uma aparência pública cristã com uma fé judaica oculta, e como essa dualidade moldava suas práticas religiosas e sociais. Além disso, investiga a vida material dos cristãos-novos, revelando suas posses e padrões de consumo, e analisa as crenças religiosas manifestadas nos depoimentos inquisitoriais, como a observância do sábado e os jejuns que praticavam. Este estudo contribui para a compreensão das complexas dinâmicas vivenciadas pelos cristãos-novos e das formas como eles preservaram sua identidade religiosa e cultural em segredo, oferecendo um panorama detalhado da vivência dos criptojudeus na Paraíba do século XVIII.

Palavras-chave: Inquisição, Criptojudaísmo, Paraíba, Século XVIII.

ABSTRACT

This study investigates a Marrana community in the captaincy of Paraíba during the 18th century, using 50 inquisitorial processes that document arrests carried out by the Holy Office. The families involved were gradually accused of practicing hidden Judaism in an environment of prohibitions and persecution within a predominantly Catholic society. The Holy Office used complex strategies, such as networks of complaints among prisoners, resulting in more arrests. Without synagogues and rabbis, this study seeks to understand the religious and social dynamics of New Christian Crypto-Jews in Paraíba. Crypto-Judaism is analyzed as a system of beliefs and practices in constant transformation, shaped by historical circumstances and the needs of its adherents, with Jewish elements being subtly incorporated into the Catholic faith. The thesis also explores the relationship between "New Christian" and "Jewish" as complex and multifaceted, highlighting the transmission of religious and cultural identity through family practices, oral traditions and secret symbols, and the adaptation of these practices to a new cultural environment and religious in Paraíba. The analysis of inquisitorial processes reveals family interactions and clandestine practices of crypto-Judaism, highlighting the importance of snoga and spiritual leadership networks among New Christians. This work also discusses the duality of identity experienced by the Marranos, who balanced a public Christian appearance with a hidden Jewish faith, and how this duality shaped their religious and social practices. Furthermore, it investigates the material life of New Christians, revealing their possessions and consumption patterns, and analyzes the religious beliefs expressed in inquisitorial testimonies, such as the observance of the Sabbath and the fasts they practiced. This study contributes to the understanding of the complex dynamics experienced by New Christians and the ways in which they preserved their religious and cultural identity in secret, offering a detailed overview of the experience of crypto-Jews in Paraíba in the 18th century.

Keywords: Inquisition, Crypto-Judaism, Paraíba, 18th century.

LISTA DE MAPAS

MAPA 01. A PARAÍBA E RIO GRANDE DO NORTE NO SÉCULO XVII _____	47
---	----

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01. ENGENHOS ONDE VIVIAM OS CRISTÃOS-NOVOS DENUNCIADOS AO SANTO OFÍCIO _____	128
FIGURA 02. ÁRVORE GENEALÓGICA I _____	153
FIGURA 03. ÁRVORE GENEALÓGICA II _____	181
FIGURA 04. FAMÍLIA DE GUIOMAR NUNES _____	225
FIGURA 05. DESCENDÊNCIA DE AMBRÓSIO VIERA _____	234

LISTA DE TABELAS

TABELA 01. PESSOAS DENUNCIADAS NA CONFISSÃO FEITA AO PADRE GONÇALO _____	113
TABELA 02. PRIMEIRO GRUPO DE PESSOAS PRESAS POR JUDAÍSMO NA PARAÍBA DO SÉCULO XVIII _____	131
TABELA 03. NOME DAS PESSOAS EM QUE FOI EXPEDIDA ORDEM DE PRISÃO CONTRA O CRIME DE JUDAÍSMO NA PARAÍBA NO INÍCIO DO SÉCULO XVIII _____	140
TABELA 04. LOCAIS DE RESIDÊNCIA _____	155
TABELA 05. CRISTÃOS-NOVOS QUE FALECERAM SOB TUTELA DO SANTO OFÍCIO _____	171

TABELA	06.	IDADE	MÉDIA	DOS	PRESOS	172
<hr/>						
TABELA	07.	BENS	DESCRITOS	NOS	INVENTÁRIOS	173
<hr/>						
TABELA 08.	SENTENÇA DOS PROCESSOS					214
TABELA 09.	REPETIÇÃO DAS PENAS					218
TABELA 10.	SITUAÇÃO CONJUGAL					235
TABELA 11.	RELAÇÕES DE CASAMENTO					236
TABELA 12.	GRUPOS ETÁRIOS DOS RÉUS					238
TABELA 13.	DATA DA GENEALOGIA E PRIMEIRA CONFISSÃO					245

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - DA SINAGOGA À IGREJA: A JORNADA FORÇADA DOS JUDEUS PORTUGUESES E A ASCENSÃO DO SANTO OFÍCIO	26
1.1 REFÚGIO EM TERRAS LUSITANAS: A MIGRAÇÃO DE JUDEUS E CONVERTIDOS CASTELHANOS PARA PORTUGAL ANTES DA EXPULSÃO DE 1492	28
1.2. - O QUE É PRECISO PARA SER CRISTÃO? O CAMINHO DO JUDAISMO PARA O CRIPTOJUDAÍSMO: A JORNADA DOS CRISTÃOS-NOVOS SOB O OLHAR SUSPEITO DA INQUISIÇÃO	34
1.3. - ENTRE DOIS CONTINENTES: O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO E SEUS REFLEXOS NA AMÉRICA COLONIAL	37
CAPÍTULO 2 - A CAPITANIA DA PARAÍBA E A PRESENÇA DOS CRISTÃOS-NOVOS E JUDEUS NAS REGIÕES DO AÇÚCAR	45
2.1 – A CAPITANIA REAL DA PARAÍBA E A PRESENÇA HOLANDESA NA REGIÃO	45
2.2 A PRESENÇA DOS CRISTÃOS-NOVOS NAS CAPITANIAS DO AÇÚCAR	62
2.3 – CRISTÃOS-NOVOS QUE SE TORNARAM JUDEUS PÚBLICOS OU EM SEGREDO: AS DENÚNCIAS CONTRA AMBRÓSIO VIEIRA	72
CAPÍTULO 3 – CRIPTOJUDEUS FORAM PRESOS PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA NA PARAÍBA (1729-1735)	96
3.1 – DE ONDE PARTIRAM AS PRIMEIRAS DENÚNCIAS?	97
3.2 – A AÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA	100
3.3 – OS PARENTES FORAM ACUSADOS: O SEGREDO REVELADO	109
3.4 - A AÇÃO DA VISITA PASTORAL E A PRISÃO DOS CRIPTOJUDEUS NA PARAÍBA	120
CAPÍTULO 4 – VIDA MATERIAL E FAMILIAR DOS CRISTÃOS-NOVOS PRESOS	147
4.1 – VIDA MATERIAL	148
4.2 – BENS DE RAIZ	151

4.3 – A OFERTA DE CATIVOS _____	156
4.3.1 – ESCRAVOS DECLARADOS _____	161
4.4 - DEMAIS BENS DECLARADOS E VIDA COTIDIANA DOS CRISTÃOS- NOVOS _____	168
4.4.1 – SISTEMA DE HERANÇA _____	179
4.5.2 – O QUE SABEMOS SOBRE OS PARAIBANOS PRESOS? _____	184
CAPÍTULO 5 – AS PRÁTICAS JUDAÍCAS DOS PARAIBANOS PRESOS NO SÉXULO XVIII _____	195
5.1 - AS SENTENÇAS SOFRIDAS PELOS PARAIBANOS PROCESSADOS _____	208
5.2 - O DESTOANTE DENTRO DO DIFERENTE. OS CRISTÃOS-NOVOS QUE SE DECLARAVAM ENQUANTO CRISTÃOS CONVICTOS _____	226
5.3 – RELAÇÕES DE CASAMENTO DOS CRISTÃOS-NOVOS _____	232
5.4 - “SE QUER SALVAR A SUA ALMA, FAÇA PELA LEI DE MOISÉS E NÃO DE CRISTO NOSSO”: A FÉ PROFESSADA NOS DEPOIMENTOS AO INQUISIDOR _____	240
5.4.1 – COSTUMES CONFESSADOS _____	252
5.4.2 – AS ORAÇÕES _____	258
CONSIDERAÇÕES _____	265
REFERÊNCIAS _____	269

INTRODUÇÃO

Este estudo visa analisar a comunidade criptojudáica que habitava a capitania da Paraíba durante o século XVIII, utilizando 50 processos inquisitoriais que documentam prisões efetuadas pelo Santo Ofício. As famílias envolvidas nessas prisões gradualmente foram acusadas de praticar um judaísmo oculto, em um contexto de proibições e perseguições dentro de um mundo predominantemente católico. O Santo Ofício utilizava estratégias complexas, como redes de denúncias entre os presos, que resultavam em mais e mais prisões. Neste ambiente, onde a sinagoga e os rabinos eram proibidos, o estudo busca compreender as dinâmicas religiosas e sociais desses cristãos-novos criptojudeus na Paraíba.

Trabalhamos com a compreensão de que o criptojudaísmo não era uma religião estática, mas sim um sistema de crenças e práticas em constante transformação, moldado pelas circunstâncias históricas e pelas necessidades dos seus adeptos. Dentro da necessidade do segredo, elementos judaicos eram incorporados ao cotidiano de forma sutil e simbólica, permitindo que os criptojudeus mantivessem sua identidade religiosa distante dos olhares externos. Criptojudeus eram aquelas pessoas que tinham origem ou antepassados judeus e que viviam um judaísmo possível de ser vivenciado em segredo, dentro de um mundo ibérico cristão e de existência do tribunal do Santo Ofício

Dentro do contexto português de proibições, o que encontramos na Paraíba foi uma adaptabilidade das práticas de acordo com o que era possível vivenciar em segredo. A transmissão oral das tradições judaicas acontecia na segurança do lar, entre pessoas de confiança. A grande responsável pela permanência de costumes judaicos entre os marranos foi a oralidade, nos espaços da residência. A historiadora Anita Novinsky escreveu sobre a temática: “Proibida a sinagoga, a escola, o estudo, sem autoridades religiosas, sem mestres, sem livros, o peso da casa foi grande”¹.

A presença histórica dos judeus em Portugal e o surgimento dos cristãos-novos como um grupo social distinto são aspectos fundamentais para compreender as complexidades religiosas e culturais na Península Ibérica. Este estudo se propõe a aprofundar o entendimento sobre os cristãos-novos, focando especialmente na capitania da Paraíba durante o século XVIII e nos processos envolvendo os judaizantes nessa

¹ O papel da mulher no cripto-judaísmo português. In **Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional. Lisboa, 1994.** Lisboa, 1995, pp. 549-555.

região. Analisamos a interação desses indivíduos com a implantação da Inquisição portuguesa, explorando como suas práticas religiosas foram moldadas e contestadas sob esse contexto histórico.

Para os cristãos-novos presos na Paraíba, emergem perguntas cruciais sobre suas identidades criptojudaicais. O que significava ser judeu para essas famílias? Quais eram os elementos centrais de sua identidade religiosa e cultural que emergiram durante os interrogatórios? Exploramos como a proposição herética de colocar a figura de Jesus visto como "feiticeiro", mencionada nas denúncias, reflete as percepções locais do cristianismo e do judaísmo, e como essas percepções moldaram as práticas religiosas dessas pessoas.

Além disso, examinamos a dinâmica de identidade religiosa desses indivíduos, questionando até que ponto o cristianismo moldou suas práticas enquanto ainda mantinham traços judaicos como forma de resistência às normas dominantes. Para a maioria dos criptojudeus, o judaísmo possível de ser praticado se moldava em oposição ao cristianismo predominante. Eles se viam como judaizantes não tanto por serem diferentes dos cristãos, mas por buscar uma identidade distinta dentro de uma sociedade que impunha normas religiosas rígidas.

A relação entre "cristão-novo" e "judeu" é complexa e multifacetada. Apesar da conversão forçada e da repressão, uma parte dos cristãos-novos mantiveram uma forte conexão com sua herança judaica. Essa identidade era transmitida através de práticas familiares, tradições orais e símbolos secretos. As crenças eram repassadas oralmente pelos familiares no interior de suas casas, espaços possíveis para vivenciar uma fé perseguida pelo Santo Ofício.

Ao chegarem à Paraíba, os marranos se depararam com um novo ambiente cultural e religioso. Para manter viva sua fé ancestral, precisaram desenvolver estratégias de adaptação e sincretismo. Elementos da cultura e religiosidade local foram incorporados às suas práticas judaicas, criando um mosaico cultural único e complexo.

Entre os processados na capitania, encontramos mais de um núcleo familiar, todas as pessoas tinham alguma conexão entre si, fosse de parentesco ou de amizade, era recorrente a prática de casamento entre eles, com relações conjugais entre primos e parentes de terceiro grau, ou com pessoas que não pertenciam diretamente a família, mas entre esses últimos, seus nomes surgiram nas denúncias que eram feitas durante os depoimentos. Entretanto, nem todos viviam na mesma casa ou nas mesmas terras, e contam sobre vivências criptojudaicais em diferentes locais de residência. O que pode ser

percebido, era uma esnoga com um acompanhamento espiritual de um cristão-novo que assumia esse papel de liderança, ou esnogas clandestinas, onde a transmissão dos costumes ocorria por mais de um representante?

Os processos inquisitoriais demandam uma análise cuidadosa, dado o potencial de distorção devido à intervenção frequente do inquisidor para obter confissões dos réus. No entanto, isso não diminui sua relevância para abordagens significativas, especialmente em áreas com poucas fontes documentais, como a vivência religiosa e cultural cotidiana dos cristãos-novos criptojudéus, cujas práticas muitas vezes ocorriam no segredo de suas residências. Os registros dos prisioneiros na Paraíba são abundantes em informações e oferecem vastas oportunidades de pesquisa, ainda não completamente exploradas neste estudo. Dentro do contexto das práticas diárias e religiosas, esses documentos continuam a ser uma fonte rica para investigações adicionais.

A temática do cristão-novo e do criptojudaísmo foi abordada em várias obras por historiadores renomados. Para citar todas as contribuições relevantes exigiria mais tempo do que o disponível para esta introdução ou para o desenvolvimento da tese. Aqui mencionamos apenas alguns que exerceram forte influência na formação acadêmica da autora e na compreensão dessa temática histórica.

Anita Novinsky é uma pioneira na historiografia acadêmica brasileira ao abordar a temática dos cristãos-novos. Em seu trabalho com os cadernos do Promotor de 1640, ela investiga as condições de vida desses grupos na sociedade baiana da época, contribuindo significativamente para o debate histórico. Ela desafia interpretações anteriores ao argumentar que nem todos os cristãos-novos eram praticantes do judaísmo, destacando que muitos se tornaram cristãos devotos, adaptando-se ao ambiente predominantemente cristão e às restrições impostas².

Além disso, Novinsky explora o conceito do cristão-novo como um "homem dividido", inserido em uma sociedade que o considerava cristão, mas que também o estigmatizava devido à sua origem judaica. Ela reconhece que, após a conversão forçada, surgiram diversos grupos entre os cristãos-novos: aqueles que abraçaram totalmente o cristianismo; os que oscilavam entre práticas judaicas e cristãs ou tentavam uma síntese entre as duas religiões; os criptojudéus que secretamente mantiveram sua fé judaica; e os que rejeitaram tanto o cristianismo quanto o judaísmo devido à perseguição contínua.

² NOVINSKY, 1972, p. 107.

A primeira edição de "Cristãos Novos na Bahia", lançada em 1972, representou um marco significativo ao explorar o papel da Inquisição nas colônias e abrir novos caminhos de pesquisa. Diferentes estudos desde então têm abordado não apenas o funcionamento do Tribunal do Santo Ofício, mas também os diversos crimes julgados por ele, incluindo o 'crime' de judaísmo praticado pelos cristãos-novos.

Não podemos esquecer os estudos clássicos que enriquecem nossa compreensão histórica, como os de José Antônio Gonçalves Salvador, que se dedica às Visitas às "Capitanias do Sul" nos séculos XVI e XVII, tendo publicado quatro livros sobre o tema³. Em 1969, Elias Lipiner lançou "Os judaizantes nas capitanias de cima", um estudo minucioso sobre os cristãos-novos durante a Primeira Visitação da Inquisição, além de um dicionário sobre o vocabulário inquisitorial em 1977 intitulado "Santa Inquisição: terror e linguagem". Também digno de nota é o trabalho de Evaldo Cabral de Melo, "O nome e o sangue: uma parábola familiar no Pernambuco Colonial", que explora como a ascendência judaica poderia significar a ruína de uma família.

Outra historiadora que contribui significativamente para os estudos inquisitoriais na América Portuguesa é Sonia Siqueira, cujo trabalho "A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial", publicado pela primeira vez em 1978, é considerado um clássico. Assim como Anita Novinsky, Siqueira oferece uma visão abrangente da presença inquisitorial nas terras coloniais. Sua abordagem combina aspectos culturais e institucionais da Inquisição no Brasil, sem centralizar o problema do cristão-novo.

Para Siqueira, o Tribunal buscava controlar as consciências dos fiéis e purgá-las de influências heterodoxas, especialmente no ambiente colonial, caracterizado pelo sincretismo religioso e pela diversidade de práticas religiosas. Além disso, a autora contribuiu para os estudos inquisitoriais ao publicar os Regimentos Inquisitoriais de 1640 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Ronaldo Vainfas, em 1989, publicou seu livro inaugural "Trópicos do Pecado: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil", onde aborda uma variedade de crimes sob a jurisdição do Santo Ofício, oferecendo uma significativa contribuição aos estudos inquisitoriais brasileiros. Ao longo de sua carreira, também contribuiu com artigos em periódicos que exploram a temática dos cristãos-novos. Em 1997, organizou "Confissões

³ Os livros são os seguintes: "Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul, 1530-1680", lançado em 1969. "Os Cristãos-Novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)", publicado em 1976. "Os Cristãos-Novos e o Comércio no Atlântico Meridional: com enfoque nas capitanias do sul (1530-1680)", de 1978. Além destes, "Os Cristãos-Novos em Minas Gerais durante o Ciclo do Ouro (1695-1755): relações com a Inglaterra", em 1992.

da Bahia - Santo Ofício da Inquisição de Lisboa", compilando depoimentos de colonos que confessaram ser "sodomitas, bigamos, blasfemos, bruxas e cristãos-novos" durante a visita do Inquisidor à Bahia entre 1591 e 1593.

Daniela Buono Calainho, em seu trabalho de 2006 intitulado "Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial", oferece uma importante análise sobre a atuação dos familiares e outros agentes do Santo Ofício no Brasil colonial. Seu estudo lança luz sobre o papel desses indivíduos no contexto inquisitorial brasileiro, durante o período em que o Tribunal esteve ativo.

O trabalho de Marco Antônio Nunes da Silva, "O Brasil holandês nos cadernos do promotor", que investigou a região brasileira dominada pelos holandeses de 1630 a 1654, com foco na questão judaica. Ele analisa de maneira abrangente os cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa, uma documentação extensa e até então pouco explorada de forma sistemática. A pesquisa abrange o trajeto dos cristãos-novos desde Portugal até o Brasil, acompanhando sua presença na Europa e nas colônias coloniais. A documentação revelou a intensidade do criptojudaísmo na Colônia, mesmo sob vigilância rigorosa da Inquisição, inclusive em áreas sob domínio estrangeiro. O estudo examina a eficácia da Inquisição de Lisboa em lidar com o criptojudaísmo na Colônia, destacando a persistência dessas práticas apesar das medidas repressivas.

Citamos também a pesquisa da professora Suzana Severs que foca no cenário da Bahia colonial durante a primeira metade do século XVIII, quando o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição estava ativamente em operação. Ela concentra seu estudo na população cristã-nova, que foi especialmente alvo da Inquisição nesse período. Utilizando fontes como o Arquivo Público da Bahia, a Cúria Metropolitana, o Arquivo Municipal de Salvador e o Arquivo Municipal de Cachoeira, a autora reconstrói o cotidiano da sociedade baiana, incluindo suas atividades comerciais, vida familiar, social e religiosa.

Os documentos estudados permitiram uma visão detalhada dos bens materiais dos cristãos-novos na Bahia do século XVIII, como roupas, móveis, joias, utensílios domésticos e objetos pessoais. Além disso, a autora fez grandes contribuições ao analisar as orações dessas pessoas, buscando compreender seu significado e contexto religioso.

Na linha de estudos contemporâneos, destacam-se duas teses: a de Ângelo Assis, intitulada "Macabeias da Colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia", que analisa a família de Ana Rodrigues na Bahia quinhentista, enfrentando múltiplas denúncias e processos durante a Primeira Visitação da Inquisição. Além disso, a tese de Lina Gorenstein, "A Inquisição com as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII",

oferece uma análise minuciosa sobre as cristãs-novas do Rio de Janeiro nos séculos mencionados. Ambas as pesquisas são de significativa importância, pois exploram o papel das mulheres na perpetuação e manutenção do criptojudaísmo ou judaísmo possível no Brasil colonial. Cada uma delas detalha as práticas culturais judaicas presentes no cotidiano dos grupos estudados, destacando as especificidades de seus objetos de pesquisa.

A tese de Bruno Feitler, "Inquisition, juifs et nouveaux chrétiens au Brésil", é um dos poucos estudos que exploram os processos aqui abordados. Nesta obra, o autor realiza uma análise minuciosa da comunidade marrana na Paraíba, enfatizando a riqueza das fontes utilizadas e sua importância fundamental para a compreensão dessa comunidade.

O outro trabalho que faz uso dessas fontes é a dissertação de mestrado da historiadora Fernanda Mayer Lustosa, intitulada "Raízes Judaicas na Paraíba colonial: Séculos XVI-XVIII", no texto a autora aborda a presença de cristãos-novos na capitania entre desde o início da colonização até as denúncias que ocorreram século XVIII. No entanto, as fontes derivadas das prisões realizadas pelo tribunal de Lisboa na Paraíba oferecem amplas possibilidades de análise, com processos extensos que permitem diversas abordagens de pesquisa. Nosso trabalho visa explorar aspectos cruciais da identidade marrana dos paraibanos e a interação entre a crença criptojudáica e o catolicismo praticado na época.

Esse estudo explora os criptojudeus e sua relação com a Inquisição, focando na Paraíba colonial e abrangendo uma variedade de temáticas interligadas e complexas. A análise dos processos inquisitoriais, a investigação da vida material e das práticas judaicas dos réus, além da problematização de sua identidade e fé, compoem assim um estudo abrangente sustentado por diferentes fontes, mas especialmente pelos processos inquisitoriais.

As perguntas centrais que permeiam este trabalho incluem: Como os cristãos-novos conciliavam a fé judaica com a necessidade de parecerem católicos? Quais eram os desafios e dilemas morais dessa dupla identidade? Existiam diferentes graus de comprometimento com a fé judaica entre os cristãos-novos? Como se definia quem era considerado "verdadeiramente" judeu nesse contexto?

Além disso, investiga-se como os cristãos-novos transmitiam sua fé judaica às novas gerações em um ambiente de clandestinidade e quais eram os mecanismos de preservação da memória e dos costumes judaicos. Como as práticas judaicas se

adaptavam e se mesclavam com elementos do catolicismo e da cultura local na Paraíba? De que forma o sincretismo religioso se manifestava no cotidiano desses cristãos-novos?

Para nos ajudar a entender melhor essa temática, buscamos o apoio de Ricardo Foster o autor oferece uma profunda análise da complexa identidade dos marranos, que se debatiam entre duas realidades opostas: a aparência pública cristã e a fé judaica oculta. Essa dualidade não apenas coexistia, mas também transformava profundamente a identidade marrana. A exterioridade cristã, imposta pela sociedade, gradualmente infiltrava-se na interioridade judaica, moldando-a. Foster destaca que essa metamorfose é marcada pela *hybris*, uma desmedida que acompanha aqueles que desafiam os limites sociais. A presença dos marranos, com suas identidades fragmentadas e em constante mutação, desafia categorias definidas, revelando a fluidez e complexidade das identidades humanas⁴.

Donatella Di Cesare oferece uma perspectiva filosófica sobre o marranismo em seu livro “Marrano: O Outro do Outro”. Ela caracteriza os marranos como “o outro do outro”, destacando sua posição de liminaridade e dupla alteridade, sendo vistos com desconfiança tanto pelos judeus quanto pelos cristãos, e ocupando um espaço de constante ambiguidade e tensão. Para Di Cesare, a experiência dos marranos é marcada por uma profunda ambiguidade existencial, onde a prática de dissimulação era mais do que uma estratégia de sobrevivência; era uma forma de vida que moldava sua existência e relação com o mundo⁵.

Outra questão crucial é entender qual era o ponto de referência dos cristãos-novos: o cristianismo ou o judaísmo? Criados em um ambiente predominantemente católico, até que ponto o marranismo se baseava na tradição cristã, embora com influências judaicas, como uma forma de resistência às crenças impostas? Para a maioria dos criptojudeus, o judaísmo deixou de ser um sistema autônomo e passou a ser referenciado pelo cristianismo. Este último se tornou o modelo padrão contra o qual suas crenças e práticas marranas eram avaliadas. Assim, eles não adotavam práticas judaicas simplesmente por

⁴ FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006. Embora os termos **criptojudeu** e **marrano** apresentem diferentes explicações históricas, sendo importante destacar o caráter originalmente pejorativo da palavra "marrano" para designar os cristãos-novos. Apesar disso, optamos por utilizar ambos os termos como sinônimos em diferentes momentos. Essa escolha reflete tanto as transformações históricas no significado de **marranismo** quanto uma necessidade de organização estética e conceitual na tese.

⁵ Di Cesare, Donatella. **Marranos: O Outro do Outro**. Traduzido por Cezar Tridapalli, 1ª edição, Editora Âyiné, 2021.

serem diferentes dos cristãos, mas sim porque buscavam se diferenciar dos cristãos⁶. Nesse contexto, quais eram as características cristãs que se integravam ao marranismo dessas famílias?

Sucumbido o judaísmo ortodoxo no mundo Ibérico e com o surgimento de uma vivência de “judaísmo possível”, com costumes que só conseguiam sobreviver em meio ao segredo que se fazia necessário, dentro do interior da casa, que representou o espaço do próprio templo dessa religião. O que se construiu, assumiu um caráter particular dentro do cotidiano de cada família ou de grupos de cripto judeus. Essa era uma característica da oralidade vivida no segredo do dia a dia, as práticas dos marranos⁷ assumiam determinadas diferenças, nas diferentes regiões de vivências, pois não tinham um referencial que regulamentasse os costumes. Sendo assim, surgem alguns questionamentos para essas pessoas que foram presas na Paraíba.

Para compreender a vivência do segredo, os escritos de Georg Simmel foram essenciais, sociólogo do século XIX, oferece uma perspectiva teórica crucial para entender o criptojudaísmo através de sua Sociologia do Segredo. Ele explora como o segredo evolui na sociedade, passando de atos conscientes para mecânicos e de instintos inconscientes para a consciência. Simmel destaca que o segredo não deve ser moralmente avaliado negativamente, sendo uma forma sociológica neutra que transcende o valor de seu conteúdo. Para os cristãos-novos que praticavam o criptojudaísmo, essa dualidade não apenas causava uma divisão psicológica intensa, mas também exigia habilidade para equilibrar identidades distintas. O segredo não só servia como técnica sociológica essencial, mas também conferia um valor característico ao que era mantido oculto, independentemente de seu conteúdo específico. Essa análise de Simmel lança luz sobre a complexidade e os desafios enfrentados pelos cripto judeus durante a Inquisição.

⁶ SILVA, Marcos. Aspectos Fundamentais para o Estudo do Marranismo. Ponta da lança: Revista Eletrônica de História, Memória e Cultura, 2008.

⁷ O conceito das palavras “marrano” e “cripto judeu” assume diferentes significados na historiografia, embora ambos se refiram ao grupo de judeus ibéricos convertidos ao catolicismo que secretamente mantinham práticas judaicas. Embora distintos em origem, esses termos são usados de forma intercambiável ao longo deste texto para facilitar a narrativa. Seguindo essa linha, compartilhamos a perspectiva de I.S. Révah, que distingue claramente o conceito de "cristão-novo" do domínio étnico, aplicável a todos os descendentes dos judeus convertidos à força ao catolicismo, e o conceito de "cripto judeu" ou "marrano", referente ao aspecto religioso. Esses termos descrevem os portugueses que, desde 1497, embora aparentemente católicos, mantinham secretamente a adesão aos dogmas e práticas judaicas. Enquanto o termo étnico "cristão-novo" era flexível e podia variar em graus, como mencionado pelos inquisidores ao descrever alguém como "meio cristão-novo" ou "quarto de cristão-novo", nem todos os que praticavam o judaísmo ou judaizavam eram considerados "puros" cristãos-novos sob o ponto de vista étnico. - I. S. Révah, in António José Saraiva, **Inquisição e Cristãos-Novos**, [1969]. Editorial Estampa, Lisboa, 5ª edição, 1985, pp. 215-216.

Outro aspecto relevante é o uso de simbolismos e códigos secretos pelos cristãos-novos para se identificar e se comunicar entre si, assim como os desafios e riscos envolvidos nessa prática em um contexto de repressão inquisitorial. Como os cristãos-novos reinterpretavam crenças e rituais judaicos para adaptá-los à realidade colonial? Este estudo também examina quais elementos da tradição judaica foram preservados e quais foram modificados ao longo do tempo na Paraíba colonial. Em suma, oferece um panorama detalhado das dinâmicas complexas vivenciadas pelos cristãos-novos, contribuindo para uma compreensão mais profunda da vivência dos criptojudeus na história da Paraíba.

No primeiro capítulo desta tese, é apresentado um panorama sucinto sobre a história dos judeus em Portugal, sua conversão ao catolicismo e a relação dos cristãos-novos com o surgimento da Inquisição. Essa introdução é fundamental para que os leitores não especialistas compreendam a categoria social dos cristãos-novos em Portugal, incluindo os elementos que conectam sua história com a Paraíba no século XVIII. Destaca-se as motivações das migrações para outras regiões do reino, essenciais para a contextualização da pesquisa. Além disso, neste mesmo capítulo são exploradas práticas culturais judaicas que sobreviveram e se manifestaram na capitania da Paraíba durante o período estudado.

No segundo capítulo, situamos a Paraíba no contexto do século XVIII, examinando especificamente os anos de domínio holandês nas capitanias açucareiras. Investigamos a possível tolerância às práticas judaicas durante este período, utilizando indícios indiretos, denúncias e processos para identificar conexões entre os cristãos-novos que foram processados no século XVIII e aqueles que anteriormente praticaram abertamente o judaísmo sob o domínio holandês em Pernambuco e na Paraíba.

A presença holandesa na América portuguesa marcou um importante momento de judaísmo livre e algumas capitanias, esse foi um período marcante para que os cristãos-novos conhecessem as práticas ortodoxas do que era ser um judeu. Uma parte dos cristãos-novos que optaram pelo retorno a crença judaica não conseguiram se manter dentro dos costumes dessa religião e retornaram ao catolicismo, mas não eram todos. Este capítulo busca iluminar a continuidade cultural e religiosa dentro da comunidade judaica forçadamente convertida.

Examinamos a Paraíba no século XVIII, especialmente durante o domínio holandês sobre as capitanias açucareiras. Este período levanta questões sobre a tolerância às práticas judaicas, com base em indícios indiretos, denúncias e processos que revelam

vínculos entre cristãos-novos processados no século XVIII e aqueles que, sob a ocupação holandesa, haviam praticado abertamente o judaísmo em Pernambuco e na Paraíba. A presença holandesa representou uma oportunidade significativa para a liberdade religiosa, permitindo que muitos cristãos-novos se familiarizassem com as práticas ortodoxas judaicas.

No entanto, nem todos que retornaram à fé judaica conseguiram se adaptar completamente, levando alguns a voltar ao catolicismo. Esse fenômeno gera um debate sobre a continuidade cultural e religiosa, destacando as tensões entre identidade e adaptação dentro da comunidade de cristãos-novos que tentou retornar ao judaísmo. Este capítulo busca aprofundar essa discussão, explorando as dinâmicas complexas da vida cotidiana em um contexto de mudanças e desafios.

No capítulo subsequente, exploramos os fatores que resultaram no alto número de prisões de cristãos-novos na Paraíba. Investigamos quem eram os denunciadores e quais foram os motivos que levaram o Santo Ofício a agir com tamanha intensidade nesta capitania. Analisamos as dinâmicas familiares e as interações cotidianas entre os cristãos-novos, destacando o papel crucial do segredo na prática do criptojudaísmo. Discutimos também as implicações da revelação desses segredos para os acusados, revelando como a clandestinidade moldava suas vidas e identidades.

No quarto capítulo, analisamos minuciosamente a vida material dos cristãos-novos utilizando os inventários encontrados nos processos inquisitoriais. Esses registros oferecem informações preciosas sobre suas posses, estilos de vida e padrões de consumo, proporcionando uma visão detalhada da economia doméstica e das práticas sociais dessas famílias sob a vigilância da Inquisição. No entanto, é importante notar que essas informações têm limitações evidentes, uma vez que os prisioneiros tinham receio de descrever completamente seus bens, com o intuito de evitar o confisco.

O quinto capítulo, que conclui esta pesquisa, aprofunda a análise das crenças religiosas reveladas nos depoimentos aos inquisidores. São examinadas práticas como a observância do sábado, o jejum do dia grande e as orações repetidas, fundamentais para a simbolização do significado do que era ser judeu para essas pessoas. Além disso, investiga-se aqueles que, nos depoimentos, nunca admitiram sua associação com essas práticas religiosas, destacando-os como figuras distintas dentro da comunidade dos cristãos-novos. Este capítulo também explora aspectos essenciais da identidade dos criptojudeus e das interações familiares que permitiam a continuidade das tradições religiosas da “Lei de Moisés” entre as famílias marranas na Paraíba.

Escrever este trabalho foi, em muitos momentos, deveras complicado, pois as histórias frequentemente se embricavam, tecendo laços e teias familiares que atravessaram gerações de cristãos-novos paraibanos. A complexidade aumentava com os casamentos entre familiares, uma prática comum que visava preservar a fé e as tradições judaicas dentro do núcleo familiar. Essas uniões não apenas fortaleciam os laços familiares, mas também facilitavam a manutenção das práticas religiosas em segredo, longe dos olhos vigilantes da Inquisição.

As vivências de práticas judaicas muitas vezes se repetiam com as mesmas pessoas embora em momentos diferentes. Isso criou uma continuidade de tradições que era transmitida de geração em geração, mesmo sob a ameaça constante de perseguição. Cada cerimônia religiosa, cada rito praticado em segredo, era um ato de resistência e de preservação da identidade cultural e religiosa.

As acusações dos inquisidores adicionaram uma camada adicional de dificuldade à pesquisa. As denúncias frequentemente mencionavam os mesmos nomes e descreviam práticas semelhantes, criando uma narrativa de suspeita e medo que permeava as comunidades de cristãos-novos. Os registros inquisitoriais estão cheios de depoimentos que se repetem, tornando difícil discernir os eventos reais das alegações exageradas ou fabricadas.

Além disso, os documentos disponíveis muitas vezes eram fragmentados e contraditórios. A análise desses registros exigiu uma leitura cuidadosa além da capacidade de conectar fragmentos dispersos de informações para construir uma imagem coerente das vidas dos cristãos-novos. As histórias pessoais se entrelaçavam com a história coletiva, revelando uma comunidade resiliente que, apesar das adversidades, encontrou maneiras de manter suas tradições vivas.

O estudo desses laços e teias familiares também revelou a adaptabilidade das comunidades de cristãos-novos. Eles desenvolveram estratégias para proteger suas práticas religiosas, como a realização de cerimônias em locais secretos e a transmissão oral de tradições para evitar a detecção pelos inquisidores. Essas táticas de sobrevivência eram fundamentais para a preservação de sua identidade e fé em um ambiente hostil.

Em suma, a elaboração deste trabalho exigiu não apenas uma investigação meticulosa, mas também uma compreensão profunda das dinâmicas familiares e sociais que permitiram aos cristãos-novos paraibanos resistir à perseguição e preservar sua herança cultural e religiosa. As histórias que emergiram dessas pesquisas oferecem um testemunho poderoso da resiliência e determinação de uma comunidade que, apesar de

todas as dificuldades, manteve suas crenças e tradições criptojudaicadas vivas através das gerações.

CAPÍTULO 1 – DA SINAGOGA À IGREJA: A JORNADA FORÇADA DOS JUDEUS PORTUGUESES E A ASCENSÃO DO SANTO OFÍCIO

Neste breve capítulo inicial, abordaremos a implantação do Santo Ofício em Portugal, explorando a estreita ligação que esta instituição manteve com os judeus convertidos ao catolicismo, conhecidos como cristãos-novos. Desde seu estabelecimento, a Inquisição portuguesa desempenhou um papel fundamental na vigilância e controle das práticas religiosas, especialmente entre aqueles de origem judaica, moldando de forma significativa a história religiosa e social do país ao longo dos séculos.

A implantação do Santo Ofício em Portugal, formalmente estabelecida em 1536, seguiu-se ao modelo da Inquisição espanhola, criada em 1478. A principal motivação para sua criação foi a necessidade de consolidar a unidade religiosa no reino, em resposta às pressões internas e externas para lidar com a heresia e, principalmente, com a suspeita de práticas judaizantes entre os conversos. Estes indivíduos, descendentes de judeus que foram forçados a converter-se ao cristianismo, continuavam a ser vistos com desconfiança e frequentemente acusados de manter secretamente suas práticas judaicas.

Os costumes da Lei de Moisés que eram vivenciados por alguns cristãos-novos, com os séculos passaram a se distanciar significativamente da religião judaica de modo ortodoxo, por conta do segredo necessário e da falta de instituições oficiais para a vivência dessa religião, historiadores frequentemente utilizam o termo criptojudaísmo para descrever uma forma de religião que transcende tanto o catolicismo quanto o judaísmo, uma síntese onde elementos cristãos foram incorporados ao judaísmo, muitas vezes sob o jugo do medo e da repressão.

O termo "cristão-novo" foi inicialmente cunhado para distinguir os convertidos, sejam eles judeus ou mouros. Apesar das tentativas de integração à sociedade, o próprio vocábulo acabou por reforçar o isolamento dessas minorias. A íntima ligação entre cristão-novo e judeu se consolidou à medida que os mouros deixaram a Península Ibérica em direção ao Norte da África. Desde então, na sociedade portuguesa, cristão-novo passou a designar o indivíduo que anteriormente seguia o judaísmo e foi compelido à conversão ao catolicismo⁸.

⁸ SILVA, Marco Antônio Nunes da. **O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII**. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História. São Paulo, 2003, pp. 45-46.

Embora o tema da conversão forçada dos judeus e a instituição do Santo Ofício em Portugal tenham sido amplamente abordados em diversos estudos, o que torna a abordagem desta temática um exercício de síntese e análise crítica das diversas perspectivas historiográficas, é fundamental revisitá-lo para lançar luz sobre as origens históricas do criptojudaísmo e sua notável presença na Paraíba durante o século XVIII. Esta jornada histórica, caracterizada por perseguições, adaptações e resistência, nos convida a examinar os mecanismos que possibilitaram a sobrevivência da fé judaica em um contexto de repressão religiosa.

A análise dos processos inquisitoriais revela o grau de intrusão da Inquisição na vida cotidiana dos cristãos-novos. As denúncias, muitas vezes baseadas em rumores e rivalidades pessoais, levavam a interrogatórios e torturas que buscavam extrair confissões e delações. A pressão para conformidade religiosa resultava em um ambiente de medo e desconfiança, onde a identidade religiosa se tornava uma questão de sobrevivência.

Além de examinar os mecanismos de controle e repressão, este capítulo também explora as estratégias de resistência e adaptação adotadas pelos cristãos-novos. Muitos buscavam formas de preservar suas tradições e identidade religiosa de maneira clandestina, enquanto outros optavam por uma assimilação parcial ou completa ao catolicismo para evitar perseguições.

Neste breve capítulo, procuraremos oferecer uma visão abrangente da implantação do Santo Ofício em Portugal e sua relação complexa e multifacetada com os judeus convertidos ao catolicismo. Através de uma leitura crítica das fontes primárias e secundárias, buscaremos compreender não apenas os aspectos institucionais da Inquisição, mas também as vivências individuais e coletivas daqueles que foram alvo de sua vigilância e repressão.

Desde a implantação e efetivação da Inquisição em Portugal, em 1536, os cristãos-novos foram um dos grupos mais perseguidos pelo tribunal, constituindo uma das principais razões para sua instauração no país. Antes da conversão forçada em 1497, os judeus já sofriam crescentes preconceitos, intensificados pela intolerância da população e pelos eventos na Espanha. Com o aumento abrupto dos recém-conversos e a emergência da categoria social de cristão-novo, os preconceitos anteriormente dirigidos aos hebreus foram transferidos para os novos convertidos. Este foi um período de unificação e intransigência na Península Ibérica.

Essa situação de discriminação acompanhou os cristãos-novos nas colônias além-mar portuguesas, incluindo a América. Eles seguiram os fluxos de invasão, colonização

e rotas comerciais exploradas pelos lusitanos no cenário internacional. Após a conversão forçada e o aumento da hostilidade em Portugal, muitos buscaram refúgio em terras ultramarinas, onde esperavam reconstruir suas vidas em condições mais favoráveis. A mudança para outras regiões do império português implicava aderir ao projeto civilizador imperial, impossibilitando escapar dos dogmas da sociedade cristã e da presença do Santo Ofício no contexto de Portugal.

Explorar o tema da Inquisição e dos cristãos-novos exige considerar os numerosos estudos dedicados ao assunto, que abordam várias perspectivas teóricas e metodológicas, utilizando vasto material inquisitorial e outras fontes documentais para traçar a história desse grupo social em Portugal e suas colônias. Em nossa pesquisa, concentramo-nos especialmente na Paraíba durante a primeira metade do século XVIII, o que sublinha a importância de entender as origens do que viria a ser conhecido como cristão-novo.

A Inquisição moderna está relacionada à formação e consolidação dos países ibéricos, considerando o período de domínio muçulmano na Península Ibérica e as relações de coexistência entre judeus, católicos e muçulmanos. Compreender a reconquista católica do território ibérico é crucial para entender a associação entre religião e território, como isso, influenciou a crescente intolerância contra as minorias religiosas nos países recém-consolidados.

Nossa pesquisa também explora a presença histórica dos judeus em Portugal e a transição para cristãos-novos, analisando sua relação com a implementação da Inquisição. Investigamos como as políticas religiosas e sociais da época moldaram suas identidades e experiências, destacando os impactos dessas transformações no contexto da América Portuguesa e além-mar.

1.1 - REFÚGIO EM TERRAS LUSITANAS: A MIGRAÇÃO DE JUDEUS E CONVERTIDOS CASTELHANOS PARA PORTUGAL ANTES DA EXPULSÃO DE 1492

Como compreender um status marcado por estigma sem considerar as tramas que envolveram os judeus ibéricos e suas conversões que deram origem aos cristãos-novos? Este é um debate essencial, pois esses eventos moldaram séculos de história dos conversos portugueses. Iniciamos abordando o crescente preconceito contra os hebreus em Portugal e Espanha, especialmente após a reconquista da região de Castela por Fernando de Aragão e Isabel de Castela no início da época moderna. Anita Novinsky

destacou em um artigo sobre o criptojudaísmo: “O antissemitismo e o ódio aos judeus na Península Ibérica vinham doutrinados durante séculos, mas até o início da época moderna não tiveram condições para se expandir.”⁹.

A presença judaica na Península Ibérica remonta a períodos anteriores à consolidação de Portugal e Espanha como nações unificadas, refletindo encontros entre povos de diferentes culturas ao longo do tempo. Como observado por Kayserling ao escrever sobre a história judaica em Portugal: “Assim como nos Reinos espanhóis, em Portugal [...] viviam judeus desde os tempos mais remotos. Muito antes da invasão dos mouros, haviam se estabelecido em diversas localidades deste país.”¹⁰.

Anita Novinsky em seu livro sobre os cristãos-novos na Bahia discute a relação entre religião e o desafiador processo de reconquista da península pelos reis católicos contra os mouros, uma ligação tão intensa que “religião e nação se confundiram”¹¹ no país espanhol. A antiga presença judaica e de outras culturas não impediu sua expulsão da Espanha logo após a recuperação do território pelos cristãos em março de 1492. Sabe-se que a lápide mais antiga com caracteres hebraicos na Espanha data do século III, enquanto em solo português o registro mais antigo é do século VI¹², mostrando que sua presença na península antecede a consolidação dos dois países.

Em 1492, os monarcas Fernando e Isabel triunfaram em Granada, completando as batalhas pela península contra a ocupação muçulmana. Três meses depois, promulgaram o decreto de expulsão dos judeus, concedendo-lhes quatro meses para deixarem as regiões de Castela e Aragão ou se converterem ao cristianismo. A presença judaica nas batalhas contra os mouros refletiu tanto a ascensão de uma dinastia muçulmana radical que excluiu judeus e cristãos de seu domínio na Ibéria quanto a suspensão das leis antijudaicas vigentes nos reinos cristãos, que remontavam aos concílios visigóticos. Esse

⁹ NOVINSKY, Anita W. O papel da mulher no cripto-judaísmo português. In: **Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. O rosto feminino da expansão portuguesa**. Congresso Internacional. Lisboa, 1994. Lisboa, 1995, pp. 549-555, p. 29.

¹⁰ KAYSERLING, Meyer, **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Pioneira, 1971, p. 3.

¹¹ NOVINSKY, Anita W. **Cristãos-Novos na Bahia**. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora USP, 1972, pp. 32-33.

¹² ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **O Medieval Português em tempos de livre crença: relações entre judeus e cristãos em Portugal antes do monopólio católico iniciado em 1497**. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 2003, n° 3, pp. 212-41, p. 213. Para maiores informações ver: FELDMAN, Alberto Sergio. **A presença judaica nas cortes medievais castelhanas: de meados do século 13 a meados do século 14**. *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte*. v. 9, n. 17, nov. 2015; SANCOVSKY, Renata R. **A hermenêutica da conversão obrigatória e seus impactos identitários**. *Saeculum (UFPA)*, v. 30, pp. 269-289, 2014 e COMITRE, Diogo. **A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII**. Dissertação de Mestrado ao Programa de Pós-graduação em História Social da USP, São Paulo, 2013, p. 94.

abrandamento das leis pelos líderes católicos visava angariar aliados nas guerras de reconquista¹³.

A unificação das coroas pelos então denominados "reis católicos" foi acompanhada por um projeto de consolidação de unidade em um reino em formação. Na nova política para a construção de uma nação moderna com um corpo social coeso¹⁴, não havia espaço para diversidade religiosa e étnica. A presença judaica secular nesse território desmoronou não apenas com a expulsão em 1492, mas também com as leis sucessivas e a intolerância que resultaram em agressões e conversões forçadas ao cristianismo. Sobre a expulsão judaica dos domínios espanhóis católicos, Paul Johnson escreveu:

Havia cerca de 200.000 judeus no reino. É uma indicação da condição desmoralizada da comunidade judaica e do apego que os judeus, não obstante sentiam pela Espanha, o país em que haviam gozado do mais conforto e segurança no passado, [...] Cerca de 100.000 arrastaram-se através da fronteira para Portugal.¹⁵

Esse número apresentado por Johnson de judeus que atravessaram a fronteira entre a Espanha e Portugal, é fonte de controvérsias entre a historiografia. Robert Rowland argumenta que esses dados, baseados principalmente em relatos contemporâneos, têm sido aceitos sem muitas reservas pelos historiadores. Ele defende que, se os números fossem tão elevados, a proporção de judeus em Portugal teria aumentado significativamente em poucos anos, de 3-4% para 15%, e em muitos centros urbanos esse salto seria de 8% para mais de 30%. Maria José Ferro Tavares estima que entre 20 e 30 mil pessoas tenham migrado para Portugal¹⁶. No século XIX, o historiador Alexandre Herculano, sem citar fontes de apoio, mencionou a chegada de 800.000 refugiados em terras lusitanas¹⁷.

Em relatos da época, esses números também variam consideravelmente, mas permanecem altos. Por exemplo, o cronista castelhano Andrés Bernáldez afirmou ter conversado com um rabi da época da migração, estimando que cerca de 93.000 judeus saíram apenas de Castela para Portugal. Damião de Góis relatou que foram 20.000 casais,

¹³ Para melhor debate sobre a temática ler: FELDMAN, 2015; e FELDMAN, Alberto Sergio. **Contaminação: A lenta construção do estigma judaico numa análise de longa duração**. Revista Ágora, Vitória, n 23. 2016. P. 248-267.

¹⁴ PEDRERO-SANCHEZ, Maria Guadalupe. **Os Judeus na Espanha**. São Paulo: Editora Giordano, 1994, p. 97.

¹⁵ JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 238

¹⁶ TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. **Os judeus em Portugal no século XV**. Lisboa, 1982. Apud Robert Rowland, 2010, Nota 9, p. 185.

¹⁷ HERCULANO, s.d., p. 109.

algumas dessas famílias incluindo de 10 a 12 pessoas¹⁸. É evidente que precisar com precisão a quantidade de hebreus que fizeram essa travessia é extremamente complicado. O que sabemos é que o crescimento exponencial dessa população em Portugal provocou um aumento das tensões com a população cristã.

Antes de 1492, já ocorria um significativo êxodo dessas pessoas para Portugal, buscando escapar da crescente intolerância nas cidades castelhanas. Essa onda migratória não envolvia apenas judeus, mas também os recém-convertidos ao cristianismo. O Tribunal do Santo Ofício espanhol iniciou suas atividades em 1478, resultando na "entrada de conversos que fugiam à Inquisição espanhola, misturados com alguns judeus tornara-se uma realidade no cotidiano português"¹⁹. Nesse período, Portugal ainda não enfrentava a apostasia dos conversos como um grande problema, ao contrário do que ocorria em Castela e Aragão, onde a conversão de judeus ao cristianismo não era tão frequente entre os portugueses²⁰.

François Soyer salientou que há poucas informações sobre como os cristãos portugueses reagiram aos convertidos que chegaram antes de 1492. Ele observou que os ataques às comunidades judaicas de Castela e Aragão em 1391 não afetaram diretamente Portugal, mas influenciaram com a chegada de pessoas convertidas à força que buscaram retornar à sua antiga fé ao entrar nas fronteiras portuguesas²¹. Esses espanhóis possivelmente foram integrados entre as comunidades judaicas. No entanto, o resultado desse fluxo foi a proibição de sua entrada no reino por parte de D. João II em 1488²².

O historiador Humberto Moreno ao analisar os reflexos da chegada dos conversos na cidade do Porto no final do século XV, destacou os esforços apresentados nas cortes pelos procuradores dos concelhos contra a entrada de estrangeiros no país. Em suas palavras:

De notar a criação dum clímax, bem patente nas Cortes de Évora de 1481, tendente a uma rejeição do elemento estrangeiro que representava uma ameaça para os interesses nacionais. Ora a vinda em levas sucessivas de conversos ou confessos, oriundos do País vizinho, gerava um ambiente de frustração na medida em que essas famílias possuidoras de avultadas fortunas significavam um potencial ameaça para os

¹⁸ Para melhor aprofundar o debate sobre essas fontes do período da expulsão, ver: SOYER, François. **A perseguição aos judeus e muçulmanos em Portugal. D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)**. Lugar da História, Lisboa, 2013, pp. 129-142.

¹⁹ TAVARES, Maria José. **Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Média: onomástica e fontes documentais**. Sefarad, vol. 74:2, 2014, p. 315.

²⁰ MORENO, 1978, p. 15.

²¹ SOYER, 2013, pp. 115-116.

²² ROWLAND, 2010, p. 177.

interesses da débil burguesia portuguesa. Acima do ressentimento religioso que existiu sempre dum modo latente no subconsciente dos grupos sociais inseridos no elemento popular, verificava-se um receio temeroso que ameaçava os interesses econômicos²³.

Os conversos provocaram uma reação intensa da população portuguesa, especialmente aqueles que retornaram ao judaísmo. Certos processos inquisitoriais espanhóis documentam essas situações, como o caso de Gabriel Castiel de Cuenca, que se estabeleceu em Portugal e se integrou na comunidade judaica de Viseu. Testemunhas de seu processo afirmaram que ele foi visto vestido como judeu na vila, usando o distintivo obrigatório nas roupas. Residia em um bairro judeu e fundou uma escola onde ensinava crianças a ler. Chegou até mesmo a abandonar seu nome de batismo cristão para adotar novamente o nome hebraico, Isaac ou Josef²⁴.

Quando ocorreu a "expulsão definitiva" da Espanha, ainda durante o governo de D. João II, uma parcela dos judeus foi permitida a se estabelecer em Portugal sob condições estipuladas pelo monarca. As seiscentas famílias mais ricas foram autorizadas a permanecer mediante o pagamento de um alto valor. Ferreiros, alfaiates e outros artesãos podiam se estabelecer permanentemente, pagando quatro cruzados. Os demais tinham permissão de permanecer apenas por oito meses, após os quais deveriam emigrar em embarcações providenciadas pelo rei²⁵.

Muitas famílias optaram por buscar refúgio em outros países, tanto após a expulsão da Espanha quanto ao final do prazo de oito meses estabelecido pelo monarca português. Destinos incluíam comunidades no Império Otomano, Países Baixos, e na África, como Marrocos e Egito, entre outros²⁶.

A chegada desses judeus aumentou consideravelmente seu contingente em Portugal, exacerbando as tensões já existentes no país. Contrariando interpretações historiográficas que consideram essa migração desastrosa, François Soyer analisa que os impactos econômicos e sociais da expulsão não foram tão severos quanto se acreditava, pois muitos dos que permaneceram se dispersaram pelo reino, mitigando o impacto concentrado de sua presença²⁷.

²³ MORENO, 1978, p. 11.

²⁴ C.Carrete Parrondo, "Nostalgia for the past (and for the future?) among Castilian Judeoconversos", **Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean world after 1492**. Londres, 1992, p. 39. Apud. SOYER, 2013, p. 121.

²⁵ CARNEIRO, 2005, p. 41.

²⁶ Ibidem, 2005, p. 45. e LEVI, Joseph Abraham. **Peregrinações Sefaraditas – Intercâmbios culturais: 1492-1919**. Universidade de Verão: 16 de junho -16 de julho. Lisboa, 2003.

²⁷ SOYER, 2013, pp. 164-165.

Pouco a pouco, o ódio contra os judeus cresceu entre diversos setores da população portuguesa, mas esta parte da Península foi onde a propaganda antijudaica levou mais tempo para se enraizar. Os judeus em Portugal desfrutaram de proteção régia e liberdade religiosa por cerca de um século a mais do que os residentes na Espanha, onde as pressões sociais se intensificaram após os ataques de 1391²⁸. Robert Rowland destacou que em 1392, enquanto muitos judeus espanhóis eram massacrados ou forçados à conversão, a legislação portuguesa ainda protegia os judeus²⁹.

A intolerância ganhou espaço em várias cidades e vilas portuguesas. Pedro Campos discutiu a construção da imagem negativa dos judeus em sua tese de doutorado, mencionando acusações como deicídio, usura, exploração e infanticídio. Ele enfatizou o papel significativo da igreja, especialmente do baixo clero, na disseminação desses estigmas antijudaicos em Portugal, em uma sociedade onde a maioria não tinha acesso à educação formal e a religião desempenhava um papel central na vida diária³⁰.

Rita Voss, em seu estudo sobre o massacre de Lisboa em 1506, também abordou esses temas, evidenciando como a igreja desempenhou um papel crucial na transmissão dessas ideias para a população.

A violência provocada por um sentimento popular antijudaico resultou de uma predisposição mental aprendida e acionada socialmente. A igreja era o local por excelência de aprendizado da massa, época em que os sermões formavam as condições sociais do preconceito construídas nas fronteiras, na complementaridade do idêntico e do diferente³¹.

As acusações e intolerâncias contra não-cristãos cresceram entre a população católica portuguesa. A chegada das famílias expulsas da Espanha coincidiu com a intensificação da peste, uma doença que assolava a Europa desde meados de 1348, ainda no reinado de D. Afonso IV (1325-1357). A doença possivelmente introduzida através de rotas comerciais marítimas e terrestres oriundas de países orientais como a China, causou grandes baixas populacionais nos países europeus ao longo dos séculos, em diversas épocas e proporções regionais³².

²⁸ NOVINSKY, 1972, p. 30.

²⁹ ROWLANDO, 2010, p. 176

³⁰ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **As relações entre inquisição e Estado em Portugal na época moderna (séculos XVI-XIX)**. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2002, pp. 19-25.

³¹ VOSS, Ribeiro Rita. **O massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico**, Revista de História das Ideias; Vol. 35, 2 série, Coimbra, 2017. p. 307.

³²Para entender melhor o assunto quanto a intensidade da doença nas diferentes cidades portuguesas, ler: BASTOS, Mário Jorge da Motta. **O poder nos tempos da peste (Portugal – séculos XIV/XVI)**. Niterói: EdUFF, 2009, p. 33.

Os judeus foram especialmente alvo de acusações, incluindo o deicídio, sendo vistos como responsáveis pelos males e castigos divinos. A conexão entre doenças e punição divina é evidente tanto na tradição religiosa judaica quanto na cristã. No Antigo Testamento, o livro de Jó descreve a doença como uma provação: "Minhas entranhas fervem sem parar, e dias de aflição me assaltam [...] Minha pele escurece e cai, e meus ossos ardem de calor" (Jó 30, 27-30). Mário Jorge Bastos refere-se à peste em Portugal nos séculos XIV e XVI como um castigo divino que desestruturou a comunidade, refletido nas narrativas religiosas que retratam a epidemia como um tempo de suspensão, onde Deus impõe sua ira para ensinar uma lição à sociedade³³ .

O papel da igreja na construção e disseminação desses discursos punitivos e apocalípticos era de extrema importância. A instituição religiosa era o alicerce da fé da população portuguesa, permeando todos os aspectos da vida cotidiana. A religião influenciava desde os detalhes mais simples até os grandes eventos, impedindo o desenvolvimento de um pensamento científico independente.

As cidades, por sua vez, ofereciam condições altamente favoráveis para a propagação de crises sanitárias, como a associada à peste. Com habitações densamente concentradas, higiene precária, dependência externa para o suprimento de alimentos básicos e limitações tecnológicas para o armazenamento seguro, esses fatores contribuíram para um ambiente cada vez mais instável para os judeus, nas cidades de Portugal.

1.2. - O QUE É PRECISO PARA SER CRISTÃO? O CAMINHO DO JUDAÍSMO PARA O CRIPTOJUDAÍSMO: A JORNADA DOS CRISTÃOS-NOVOS SOB O OLHAR SUSPEITO DA INQUISIÇÃO

Quando D. João II faleceu em 1495, seu sobrinho D. Manuel I assumiu o trono de Portugal. D. Manuel buscava fortalecer laços políticos com a Espanha, negociando seu casamento com a filha dos reis católicos, D. Isabel de Aragão. Como parte das negociações matrimoniais, a expulsão dos judeus e hereges de Portugal foi exigida por D. Isabel e seus pais, resultando na assinatura do contrato nupcial em 30 de novembro de 1496 e na publicação do édito de expulsão no mês seguinte.

³³ BASTOS, 2009, pp. 57-58.

Alexandre Herculano, em sua obra, argumentou que a expulsão dos judeus e muçulmanos serviu aos interesses de D. Manuel em unificar a península Ibérica, conforme exigências da futura esposa. O contrato de casamento incluiu cláusulas que complementaram a provisão emitida em Muge, ordenando a saída dos não convertidos. Herculano também mencionou a expulsão dos conversos espanhóis como outra condição imposta por D. Isabel para o casamento³⁴.

François Soyer analisou as cláusulas do contrato, observando a ausência de menção explícita à expulsão dos judeus, sugerindo que tal medida pode ter sido acordada oralmente ou em um documento separado não encontrado até hoje. Ele destacou que a principal preocupação de D. Isabel era a presença dos conversos espanhóis em Portugal, que retornavam ao judaísmo publicamente desde o reinado de D. João II³⁵.

O édito de expulsão foi publicado com os seguintes termos:

Nós muito certo, que os Judeus e Mouros obstinados no ódio da Nossa Santa Fé Católica de Cristo nosso Senhor, que por sua morte nos remiu, tem cometido, e continuamente contra ele cometem grandes males, e blasfêmias em estes Nossos Reinos, [...] e mandamos, que da publicação dessa nossa Lei, e determinação até perto do mês de outubro do ano de nascimento de Nosso Senhor de mil e quatrocentos e noventa e sete, todos os Judeus e Mouros forros, que em Nossos Reinos houver, se saiam fora deles, sob pena de morte natural e perder as fazendas, para quem os acusar. [...] Deixaremos ir livremente com todas suas fazendas, e lhe mandaremos pagar quaisquer dívidas, que lhe em Nossos Reinos forem devidas, e assim para sua ida lhe daremos todo aviamento, e despacho que cumprir.³⁶

No édito, D. Manuel permitiu que os judeus expulsos levassem seus bens e ordenou que os cristãos quitassem suas dívidas com eles. O prazo de dez meses foi estipulado para organizar a saída, porém o rei logo começou a dificultar a partida, promovendo a conversão ao cristianismo como forma de incentivar a permanência em Portugal³⁷. Com a conversão compulsória, veio a proibição de deixar o país e a conversão das sinagogas em igrejas, marcando o fim da convivência religiosa pacífica em Portugal. O batismo forçado dos judeus convertidos gerou os cristãos-novos, uma categoria social estigmatizada, em um período de crescente intolerância religiosa no país.

³⁴ HERCULANO, s.d., p. 149.

³⁵ SOYER, François. **King Manoel I and the expulsion of the Castilian Conversos and Muslims from Portugal in 1497: new perspectives**. Cadernos de Estudos Sefaraditas, número 8, pp. 33-62, 2008. Ver também: SOYER, 2013, pp. 204-206.

³⁶Grafia atualizada. Ordenaçoes do Senhor Rey D.Manuel. Título XLI: “*Que os Judeus e Mouros forros se saiam destes Reynos e nom morem, nem estem nelles*”. In. LIPINER, 1982, p.244.

³⁷ KAYSERLING, 1971, P.12.

No dia trinta de maio de 1497, D. Manuel lançou um decreto proibindo que, durante vinte anos, os magistrados portugueses iniciassem processos religiosos contra os novos cristãos, dando-lhes tempo para abandonar suas antigas crenças. No entanto, essa lei foi pouco respeitada pelas autoridades reais, que continuaram a perseguir suspeitos de judaísmo. Guiseppe Marcocci ao analisar a fundação da Inquisição em Portugal, destacou que o édito de expulsão de 1496 teve profundas consequências para as minorias religiosas em Portugal, forçando os judeus a se converterem ao cristianismo e permitindo que os muçulmanos partissem livremente. D. Manuel I tentou assegurar a permanência dos cristãos-novos sem discriminá-los oficialmente por sua origem judaica, mas sem realizar um programa efetivo de integração social e religiosa dessa antiga minoria³⁸.

Com o édito de expulsão seguido pela conversão forçada, Portugal se tornou um reino não apenas cristão, mas intolerante às crenças dos "infiéis". Esse projeto de unidade religiosa não se limitou às fronteiras do reino, mas acompanhou a expansão ultramarina nos séculos subsequentes. Para os judeus sefarditas³⁹, que haviam convivido por séculos na península Ibérica, terminava um período de longa permanência e convivência.

Uma geração de cristãos que nasceu adulta, sem conhecer os dogmas, as orações e outros aspectos fundamentais da fé cristã. O tempo durante o qual não poderiam ser questionados sobre práticas religiosas foi destinado para aprender a viver como cristãos. Enquanto o monarca estimulava a integração desses novos cristãos na sociedade através de casamentos com cristãos-velhos, ascensão social e participação no comércio, ele também solicitou ao embaixador do Papa, durante o verão de 1515, autorização para estabelecer um tribunal inquisitorial no país⁴⁰.

Durante os reinados de D. Manuel, D. João III e D. Sebastião I, as restrições impostas aos novos cristãos que desejavam deixar Portugal variaram conforme os eventos políticos e sociais. Logo após a conversão forçada, foram proibidos de sair do país por meio de duas ordenações, uma datada de 20 e outra de 24 de abril de 1499. Após a revolta

³⁸ MARCOCCI, Guiseppe. **A fundação da inquisição em Portugal: um novo olhar**. Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 23 (Jan. - Jun. 2011) 17-40. P. 21.

³⁹ Sefaradim (hebraico, significa “espanhóis”; no singular “sefaradi”, e, em português “sefaradita”) Judeus de origem espanhola e portuguesa que se espalharam pelo norte da África, Império Otomano, parte da América do Sul, Itália e Holanda após a expulsão dos judeus da península Ibérica no fim do séc. XV. Estima-se que aproximadamente um quarto de milhão de judeus deixaram a Espanha e Portugal naquele tempo. Os sefaradim levaram consigo uma cultura judaica e geral altamente desenvolvida, bem como seus próprios costumes, liturgia e tradições musicais, para as comunidades judaicas em que estabeleceram. – UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992, p. 233.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 23.

de 1506, que resultou no assassinato de muitos cristãos-novos, a coroa permitiu sua saída com um decreto de 1º de março de 1507. Em 1532, essa permissão foi revogada e voltaram a ser impedidos de deixar Portugal, exceto com licença real.

Em 1547, uma nova regulamentação confirmou essa restrição, especificando que apenas com licença do rei poderiam sair do país, conforme decreto de 15 de julho do mesmo ano. Em 1580, uma nova ordem proibiu totalmente a saída dos novos conversos. Sete anos depois, em 1587, a regulamentação de 1547 foi renovada, permitindo a saída mediante fiança ou licença real⁴¹. O texto expressava:

Lei de 26 de janeiro de 1587, publicada na Chancellaria mór a 2 de Março do mesmo ano, em que se renovam, e revalidam as determinações, e Leis anteriores do Senhor Rei D. Sebastião de 30 de Junho de 1567, e de 2 de Junho de 1573, nela insertas confirmatórias e ampliatórias das do Senhor Rei D. Joao III de 14 de Junho de 1535, e de 15 de julho de 1517; a respeito de não poderem sair os Cristãos novos destes Reinos por mar nem por terra, (com casa movida, ou sem ela), sem licença Regia, ou sem darem racionável fiança de voltarem.⁴²

Verifica-se uma série de leis, alvarás e provisões que autorizavam ou proibiam a saída dos cristãos-novos de Portugal. A coroa não tinha interesse na partida desses indivíduos, visto que a perda de sua riqueza intelectual e econômica não agradava ao poder real. Após sua conversão ao cristianismo, havia o receio de que esses novos convertidos pudessem buscar países onde o judaísmo era livre, com o objetivo de retornar à Lei de Moisés. O batismo dos judeus que residiam em território lusitano não dissipou as desconfianças da população cristã-velha, ao contrário, estas foram acompanhadas pelas antigas suspeitas existentes.

1.3. - ENTRE DOIS CONTINENTES: O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO E SEUS REFLEXOS NA AMÉRICA COLONIAL

Em dezembro de 1521, após a morte de D. Manuel, seu filho D. João III ascendeu ao trono de Portugal. Inicialmente, adotou uma política pacífica em relação aos cristãos-novos do reino, renovando o "privilégio" de 1497 que os isentava de serem julgados por crimes de fé. Ao longo de seu reinado, D. João III enfrentou pressões crescentes,

⁴¹Grafia Atualizada; Lei de 1547 sobre cristãos-novos. In. INSTITUTO DO AÇUCAR E DO ÁLCOOL. **Documentos para História do açúcar. Vol. I. Legislação (1534-1596)**. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e Alcool, 1954. p.41; Lei de 18 de janeiro de 1580 sobre cristãos-novos. Op. Cit. p. 311; Lei de 26 de janeiro de 1587 sobre cristãos-novos. Op. Cit. p. 319.

⁴²Lei de 26 de janeiro de 1587 sobre cristãos-novos. Op. Cit. p. 319

especialmente vindas da Espanha, para estabelecer o Santo Ofício em Portugal. Essas pressões visavam endurecer a política em relação aos transgressores lusitanos e aos cristãos-novos que buscavam refúgio além-fronteiras para escapar da Inquisição espanhola.

A chegada de David Reubeni em 1525, apresentando-se como emissário de um poderoso rei, trouxe uma onda de expectativa entre os cristãos-novos portugueses, que o viram como um messias destinado a libertá-los das adversidades enfrentadas na península. Isso levou alguns conversos, como Diogo Pires (ou Shlomo Molko), a retornarem publicamente ao judaísmo. Reubeni foi posteriormente expulso de Portugal e reapareceu em um auto de fé da Inquisição espanhola em 1538.

Em 1531, um terremoto devastador atribuído ao criptojudaísmo dos cristãos-novos abalou Portugal, o que motivou D. João III a solicitar ao Papa autorização para estabelecer a Inquisição no país. Embora a primeira bula tenha sido promulgada em dezembro de 1531, sua publicação foi suspensa em outubro de 1532, iniciando assim o caminho para a instauração do Santo Ofício em Portugal⁴³.

Após 1532, a corte portuguesa estava dividida entre os defensores da implantação da Inquisição, apoiados pela rainha D. Catarina, e os nobres ligados aos cristãos-novos. D. João III intensificou negociações com Roma para estabelecer um tribunal de acordo com suas pretensões. Paralelamente, cresceu o ódio popular contra os cristãos-novos, causando instabilidade social no reino. Pedro Pasche Campos, em sua tese de doutorado, destacou que a maioria cristã promoveu ataques esporádicos contra os cristãos-novos, desafiando a ordem que a Monarquia tentava manter. A implantação da Inquisição foi vista como uma solução para esses conflitos⁴⁴.

Além das questões sociais e religiosas, havia um aspecto econômico significativo nos esforços de D. João III e parte da corte para estabelecer o tribunal. Portugal enfrentava uma crise financeira devido aos altos gastos militares, especialmente com a frota de D. Nuno da Cunha na Índia⁴⁵. A coroa via na possível confiscação dos bens dos cristãos-novos mais ricos, como banqueiros e comerciantes, uma maneira de reparar as finanças reais. No entanto, o confisco de bens pelo papa nas primeiras décadas da Inquisição não

⁴³ MAROCCI, 2011, p. 31

⁴⁴ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **As relações entre inquisição e Estado em Portugal na época moderna (séculos XVI-XIX)**. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2002, p. 30.

⁴⁵ MAROCCI, 2011, pp. 32-33.

ocorreu conforme esperado. *A bula Cum ad nihil magis*, de 23 de maio de 1536, marcou o quase efetivo início da Inquisição portuguesa.

D. Diogo da Silva, confessor do rei, foi inicialmente nomeado inquisidor-mor, com o auxílio de outros três inquisidores. No entanto, o tribunal da Inquisição só começou a operar efetivamente em Portugal quando o infante D. Henrique sucedeu D. Diogo em 1539. O primeiro auto de fé ocorreu em Lisboa em 26 de setembro do ano seguinte, 43 anos após a conversão forçada dos judeus. Nesse contexto, embora não houvesse mais judeus oficialmente no país, as controvérsias sobre o judaísmo dos cristãos-novos foram decisivas para a implantação do tribunal⁴⁶.

O Tribunal da Inquisição não se limitava apenas às transgressões dos cristãos-novos, mas também investigava as faltas dos cristãos-velhos, exercendo controle sobre o mundo cristão sob administração de Portugal. Inicialmente focado em heresias como judaísmo, protestantismo, islamismo, bigamia e proposições heréticas, o Santo Ofício ampliou sua jurisdição ao longo dos anos: em 1552 para casos de contrabando nas terras dos mouros, em 1562 para sodomia, e em 1599 para questões de confissão⁴⁷.

Com o tempo, o tribunal ganhou poder e expandiu sua presença na cena eclesiástica portuguesa. Após sua consolidação, foi regulamentado com diversos ministros e oficiais em cada cidade onde estava presente, incluindo inquisidores, deputados, promotor, notários, procuradores de presos, meirinho, alcaide, guardas de cárcere, porteiro, solicitadores, despenseiros, médicos, cirurgião, barbeiro, capelão, além de visitantes em lugares marítimos e comissários em cidades, vilas e locais importantes⁴⁸.

A Inquisição exigia uma estrutura cara e complexa, especialmente nas primeiras décadas, quando os custos eram elevados devido à suspensão do confisco de bens pela Roma. À medida que se expandia por Portugal, todos os cidadãos ficavam sob o escrutínio constante dessa "máquina inquisitorial", suscetíveis a processos por heresia⁴⁹. Iniciada em Évora em 1539, a Inquisição rapidamente se estendeu para Lisboa e outras cidades

⁴⁶ PAIVA, Jose Pedro. **Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)**. Lusitânia Sacra, s. 2, 15, 2003, p. 44.

⁴⁷ PAIVA, 2003, p. 44.

⁴⁸ **Regimento do Santo Ofício da Inquisição, dos reinos de Portugal**. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro. Rio de Janeiro, ^a 157, N^o 392, jul/set 1996, Livro I, Título I. P. 694. Regimento de 1640.

⁴⁹ MAROCCI, 2011, p. 33.

como Porto, Coimbra, Tomar e Lamego, com visitas de inspeção em freguesias do interior de Évora e Porto.

Em 1560, foi estabelecido o tribunal de Goa, único na era colonial, que também tinha jurisdição sobre África, Ásia e Oriente Médio⁵⁰. Coimbra, restabelecido em 1565, cobria o Norte e parte do Centro de Portugal, enquanto Évora atuava no Sul e Lisboa abrangia vastos territórios no Atlântico, incluindo Brasil, Açores, Madeira, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, além da costa oeste africana⁵¹.

O Santo Ofício enviava visitantes para inspecionar a ortodoxia, coletando denúncias e confissões sobre desvios da conduta estabelecida. No entanto, não era viável realizar visitas regulares em todas as possessões portuguesas, dada a extensão geográfica e as dificuldades de locomoção, o que tornava o custo dessas operações muito elevado. Para contornar esses desafios físicos na troca de informações e denúncias, o Santo Ofício promoveu a disseminação de agentes inquisitoriais pelo Império, como familiares locais e comissários.

Na historiografia brasileira sobre o tema, os cristãos-novos foram frequentemente descritos como figuras ambíguas, divididos entre dois mundos distintos. Anita Novinsky é uma figura central nesse debate, sendo sua obra clássica "Cristãos Novos na Bahia" um marco. Novinsky retratou essas pessoas como fragmentadas em suas identidades⁵². Eles foram batizados à força e assimilaram a religião cristã sem aderir voluntariamente a ela.

Apesar de serem oficialmente cristãos e não mais judeus, não se integraram completamente ao catolicismo, mantendo traços culturais de sua herança judaica, marcada pelas diásporas e violências sofridas na Península Ibérica no século XV. O estigma de "cristão-novo" também estava presente nos estatutos de pureza de sangue do reino.

Ângelo Assis, outro autor relevante, explorou essa temática, descrevendo como os cristãos-novos, embora em certa medida integrados à sociedade, enfrentavam pressões externas e internas. Eles eram vítimas de preconceitos sociais e hostilidades por parte dos cristãos-velhos, ligados ao grupo judeu do qual originaram, mas do qual não mais faziam

⁵⁰ BETHENCOURT, Francisco. A inquisição. In: MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, António Camões (organização). **História Religiosa de Portugal**, volume 2. Rio de Mouro: Editora Printer portuguesa, 2000, p. 103.

⁵¹ PAIVA, 2003, p. 68.

⁵² NOVINSKY, 1972, p. 62.

parte. Sentiam também um descontentamento pessoal por pertencerem ao grupo católico sem serem aceitos como iguais ou por escolha própria⁵³.

Essas questões marcaram profundamente a personalidade dos cristãos-novos, suscitando debates acerca da verdadeira aceitação da nova religião por parte dos judeus convertidos à força, especialmente nos primeiros anos após as conversões forçadas. Em um artigo sobre frei Francisco Machado, Ronaldo Vainfas evidenciou que muitos desses convertidos mantinham vivas as práticas da cultura judaica rabínica, incluindo discussões e interpretações talmúdicas⁵⁴.

Adicionalmente, Kayserling contribuiu ao afirmar que os judeus batizados que permaneceram em Portugal eram cristãos apenas de aparência, mantendo fielmente sua fé judaica e suas leis, mesmo sob a pressão da conversão forçada, sendo conhecidos como cristãos aparentes ou novos (marranos)⁵⁵.

Ao longo das gerações, essa relação mudou significativamente, resultando na gradual perda dos conhecimentos da tradição judaica entre os cristãos-novos, como as orações, os dias sagrados e o hebraico. Os costumes foram se dissipando com o tempo, à medida que enfrentavam proibições, tentativas de integração, casamentos com cristãos-velhos, perseguições e a esperança de escapar do preconceito. O que permaneceu entre os cristãos-novos ao longo do período de atuação do Santo Ofício?

Na análise dos cristãos-novos perseguidos e aprisionados pelas inquisições ibéricas ao longo dos séculos, diferentes abordagens foram exploradas. Autores como J. Lúcio de Azevedo e Lopes Martinez⁵⁶ não tinham dúvidas sobre o criptojudaísmo desses indivíduos, considerando a lógica da Inquisição na perseguição aos hereges. Por outro lado, escritores como Meyer Kayserling e Cecil Roth⁵⁷ abordaram a perseguição aos judeus e a conversão forçada como atos abomináveis e desumanos, reconhecendo que muitos dos novos convertidos e seus descendentes eram católicos apenas de aparência, praticando secretamente as tradições da "velha lei"⁵⁸.

O enfoque generalizado no marranismo dos descendentes de judeus portugueses foi gradualmente substituído na historiografia pela compreensão de que nem todos os

⁵³ ASSIS, Ângelo Adriano F. de. **Macabeias da colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia**. São Paulo: Alameda, 2012, p. 65.

⁵⁴ VAINFAS, 2002, p. 246.

⁵⁵ KAYSERLING, 1971, p. 120

⁵⁶ AZEVEDO, 1921; MARTINEZ, N. Lopes. *Los judaizantes y la Inquisición*. Burgos, 1954.

⁵⁷ KAYSERLING, 1971; ROTH, Cecil. **The History of the Marranos**. New York, 1932.

⁵⁸ Para ver mais sobre a temática, ler: NOVINSKY, 1972, capítulo 1. Um problema de Historiografia.

cristãos-novos praticavam o judaísmo clandestinamente. Pesquisas mais específicas passaram a predominar, explorando como a Inquisição confrontava práticas distantes do judaísmo ortodoxo ao longo das gerações. Autores como Robert Rowland destacaram as diferenças entre as Inquisições, enfatizando que tais variações requerem uma análise contextual baseada no tempo e no local⁵⁹.

A fé estava intimamente ligada à identidade, especialmente para os judeus que foram batizados à força. Este ato representou uma agressão significativa tanto física quanto simbolicamente para esses indivíduos. A conexão histórica com a religião judaica não se limitava à transmissão de doutrinas ao longo das gerações, mas abrangia uma narrativa de provações, agressões, diásporas e resistências.

Ser judeu na Península Ibérica significava enfrentar todas as adversidades desde a reconquista cristã em Portugal e Espanha. Portanto, compreender como a memória dessas agressões e as "lutas judaicas" influenciaram as gerações de cristãos-novos requer um estudo detalhado, começando pela análise de contextos familiares, geográficos e sociais específicos.

Surge a questão: podemos considerar os cristãos-novos como um grupo homogêneo? Em certa medida sim, ao vê-los com algum ancestral dos judeus sefarditas, seja por descendência direta ou em frações como 1/2, 1/3, 1/4, 1/8, etc., de origem judaica. No entanto, estamos longe de imaginar uniformidade para essas pessoas. As variáveis são múltiplas e devem ser consideradas: o ambiente geográfico e social em que viviam influenciava a manutenção de práticas clandestinas que conseguiam sobreviver.

As tradições familiares que preservavam algum vestígio do judaísmo não eram necessariamente uniformes para todas as famílias; conforme mudava o período e a região, as práticas podiam diferir. O significado de ser judeu para os indivíduos e suas famílias assumia diversas interpretações. Quando se discute a viabilidade de práticas clandestinas, elas adquirem nuances distintas conforme as circunstâncias analisadas.

Falar de cristãos-novos de uma maneira ampla, deixa muito o que escapar sobre as nuances que podem ser encontradas no cotidiano. A grande maioria dos descendentes, não tinha resquícios de judaísmo em suas vivências. Mas podemos dizer que isso se repetia para todos? Não trabalhamos com essa perspectiva. Muitas práticas judaicas sobreviveram mesmo com os séculos de proibição e perseguição do Santo Ofício, fosse no reino ou nas possessões além-mar portuguesas, como a América.

⁵⁹ ROWLAND, 2010, p. 176.

É isso que encontramos nos processos de pessoas que viviam na capitania da Paraíba no século XVIII. Muitos depoentes declaravam que buscavam a salvação a partir da “Lei de Moisés”, e para isso diferentes práticas eram necessárias. A título de exemplo, observemos o caso de Cipriana da Silva, a ré era uma mulher de 50 anos, filha de Isabel da Fonseca e João Álvares da Silva, um cristão-novo que trabalhava em suas terras, no trato com a cana de açúcar nas terras de Santa Luzia.

Confessou suas culpas judaicas aos inquisidores, em depoimento do dia 9 de maio de 1735 contando que há doze ou treze anos passados, estava com sua irmã Joana, mulher parda e filha bastarda e em um certo momento se declararam enquanto viventes na Lei de Moisés para salvação de suas almas, e por tal observância faziam as práticas: “[...] que não comiam carne de porco, lebre, coelho nem peixe de pele, vestiam camisa lavada na sexta-feira, e não falaram mais e nem disseram quem lhes havia ensinado”⁶⁰.

A confissão de Cipriana revela uma parte das práticas que ela e os outros cristãos-novos declararam no desenrolar dos processos. A frase “se quiser salvar a sua alma, siga a lei de Moisés e não a de Cristo nosso” ressoava como um lema entre os criptojudeus. Essa afirmação revelava a persistente crença na Lei Mosaica como meio de alcançar a salvação, mesmo sob a imposição do catolicismo.

Os processos inquisitoriais, instrumentos de repressão religiosa, oferecem um vislumbre dessa luta pela fé. Através das denúncias e confissões, podemos observar a resistência criptojudáica em ação, com pessoas que desafiavam o dogma católico e reafirmavam sua ligação com o judaísmo, mesmo que fosse uma ligação notavelmente distante de um judaísmo ortodoxo. Os processos inquisitoriais permitem o vislumbre de algumas dessas situações, mas precisam ser problematizados, enquanto uma fonte que tem notáveis fissuras em sua produção. É sob esse ângulo que caminharemos, para problematizar o marranismo dos cristãos-novos que viviam na Paraíba e foram processados pelo tribunal do Santo Ofício no século XVIII.

Os processos inquisitoriais, como instrumentos de repressão religiosa, oferecem uma visão reveladora da luta pela fé. Através das denúncias e confissões registradas, podemos observar a resistência criptojudáica em ação, onde indivíduos desafiavam o dogma católico e reafirmavam sua ligação com o judaísmo, mesmo que essa conexão fosse notavelmente distante do judaísmo ortodoxo. Esses processos fornecem uma janela

⁶⁰ ANTT/TSO, IL, Processo 218, Fls. 30-31.

para essas dinâmicas, embora devamos analisá-los criticamente devido à possibilidade de parcialidade em sua documentação.

É crucial reconhecer que esses registros, embora sejam fontes ricas em informações, são caracterizados por lacunas e limitações significativas. A produção dos registros inquisitoriais era influenciada por vieses institucionais, com foco na condenação e repressão da dissidência religiosa.

As confissões muitas vezes eram obtidas sob tortura ou ameaça, o que nem sempre refletia com precisão as práticas e crenças dos criptojudeus. Apesar disso, não podemos desconsiderar sua importância e potencial para o estudo do tema trabalhado. É com essa perspectiva que exploramos o marranismo entre os cristãos-novos da Paraíba, julgados pelo tribunal do Santo Ofício no século XVIII.

CAPÍTULO 2. A CAPITANIA DA PARAÍBA E A PRESENÇA DOS CRISTÃOS-NOVOS E JUDEUS NAS REGIÕES DO AÇÚCAR

[...] gente suspeita porque Luis Nunes é filho de Ambrosio Vieira que viera com sambenito degredado pelos senhores inquisidores para esta capitania e que uma irmã do dito Luis Nunes no tempo da guerra se declarara por judia juntamente com seu marido Balthazar da Fonseca e ambos se foram para a Holanda.

(Martinho de Moniz)

2.1 – A CAPITANIA REAL DA PARAÍBA E A PRESENÇA HOLANDESA NA REGIÃO

Este capítulo visa explorar o contexto socioeconômico da Paraíba durante a primeira metade do século XVIII, buscando entender as condições econômicas e de vida da população nesse período. Considerando o significativo número de cristãos-novos que foram presos pela Inquisição nesta capitania entre 1728 e 1735, resultando em um grande contingente de residentes encaminhados para Lisboa, é essencial compreender a conjuntura regional durante o período em que viveram os principais personagens deste estudo. Essas pessoas foram detidas sob acusações de práticas secretas da Lei de Moisés.

Para entender melhor o contexto social e de vida das 50 pessoas presas pelo Santo Ofício, é importante investigar como a capitania se desenvolveu no século XVIII e como era o cotidiano dos portugueses e seus descendentes que se estabeleceram na Paraíba. Além disso, é crucial explorar o período em que essas terras estiveram sob o domínio holandês no século XVII, pois essa ocupação influenciou significativamente a economia local e teve impactos nas práticas judaicas dos cristãos-novos que seriam encarcerados no século seguinte.

Ao nos depararmos com os processos referentes ao judaísmo das pessoas que residiam na Paraíba no início do século XVIII, surgem naturalmente algumas questões. É importante observar que estamos tratando de uma região que, no período estudado, não possuía um grande destaque econômico no cenário dos engenhos de açúcar, devido às

diversas dificuldades econômicas que persistiam desde a dominação holandesa e as subsequentes guerras que levaram à expulsão dos holandeses em 1654. A capitania havia sido impactada pelas batalhas travadas pelos luso-brasileiros para recuperar as terras ocupadas pelos holandeses, e nos anos em que essas prisões ocorreram, ainda não se recuperara completamente das perdas causadas por esses conflitos.

Além disso, a região enfrentava adversidades climáticas que prejudicavam o cultivo da cana-de-açúcar nos engenhos litorâneos, que representavam a principal fonte de renda da época. Diante desse contexto adverso, surge o questionamento sobre o que teria despertado o interesse tão significativo dos inquisidores, levando um número considerável de pessoas a serem julgadas em Lisboa.

Para compreendermos melhor alguns questionamentos que surgem, é fundamental conhecermos a capitania onde se desenrolava a vida cotidiana desses cristãos-novos. Para isso, retrocedemos um pouco na linha do tempo para discutir sua fundação. A Paraíba foi oficialmente criada em 1574, mas sua ocupação efetiva ocorreu mais de dez anos depois, em 1585. Limitada por Itamaracá, que a separava de Pernambuco, a conquista dessa região abriu caminho para a expansão portuguesa em direção ao Rio Grande do Norte e Ceará. A historiografia que aborda essa temática ressalta que o intervalo entre a criação da capitania e sua ocupação efetiva foi marcado por intensos conflitos entre os grupos indígenas locais e os portugueses que buscavam conquistar a área.

Ao ler os autores que abordam a fundação e os primeiros anos da Paraíba, é comum encontrar discussões sobre a resistência indígena, especialmente dos Potiguaras, que rejeitavam a presença portuguesa na região devido aos acordos de convivência que mantinham com os franceses, interessados na colonização dessas terras. Para superar a resistência dos Potiguaras, foram necessárias várias expedições, contando com o apoio dos Tabajaras, que se aliaram aos portugueses em razão de rivalidades étnicas entre os dois grupos nativos.

Personagens como Martin Leitão, João Tavares e Frutuoso Barbosa são frequentemente celebrados pela historiografia clássica como figuras proeminentes, sendo os lusitanos que lideraram a última expedição que resultou na "conquista" da Paraíba. O cacique tabajara, Piragibe, conhecido como "braço de peixe", também é destacado como o nativo que auxiliou os portugueses. Essas figuras lusitanas foram tratadas como heróis pelos historiadores do passado. No entanto, ao ler relatos que afirmam a vitória sobre as resistências indígenas, é crucial reconhecer que esses textos narram as lutas de diferentes povos pela defesa de suas casas, territórios e modos de vida. Estamos diante de histórias

de invasão e conflitos que buscavam submeter e promover um genocídio em massa dos povos nativos.

Após diversas batalhas, os portugueses conseguiram superar a resistência dos Potiguara e fundaram, na parte alta da colina próxima ao rio Paraíba, a cidade de Filipeia de Nossa Senhora das Neves. Esta cidade foi estabelecida como sede de uma capitania real desde sua origem. A construção de engenhos de cana-de-açúcar tornou-se uma das principais atividades econômicas almeçadas pelos lusitanos durante os primeiros anos da colonização. O esforço para conquistar a região visava não apenas a expansão de terras férteis para essa atividade agrícola, mas também a dominação de novos territórios na América.

Para melhor visualizarmos a sua localização no período trabalhado, observemos o mapa produzido por Joan Blaeu em 1647, nele podem ser identificadas as capitanias da Paraíba e Rio Grande, sua confecção é feita a partir de informações coletadas pelos representantes da Índias Ocidentais.

MAPA 1 – A PARAÍBA E RIO GRANDE NO SÉCULO XVII



Mapa mural de Joan Blaeu, construído em 1647. Encontrado em: http://www.cartografiahistorica.usp.br/mapas/MAPA_660/OID_95/OID95.jpg, acessado em 06/02/2021.

A região da Paraíba é exibida no lado esquerdo do mapa. A capital, chamada Frederica pelos holandeses, está localizada no canto inferior esquerdo, mas passou a ser conhecida como cidade da Paraíba após a saída destes. Entre os principais pontos de referência, destacam-se a Catedral Basílica Metropolitana de Nossa Senhora das Neves e o Forte de Santo Antônio da Barra. A costa da região também é visível, incluindo as baías de João Pessoa e Mamanguape, além dos principais rios, como o Rio Paraíba, o Rio Piranhas e o Rio Jaguaribe.

O Rio Paraíba aparece no lado direito da capitania, junto a seus principais afluentes, como o Rio Piranhas e o Rio Mamanguape. Os engenhos de cana-de-açúcar, essenciais para a economia colonial, foram estrategicamente situados ao longo da costa e nas adjacências dos rios. Essa localização facilitava o transporte da cana e abastecia os processos produtivos. Além disso, o acesso ao mar era crucial para a exportação do açúcar, um dos produtos mais significativos da época. Dessa forma, os engenhos não apenas moldaram a paisagem agrícola, mas também impactaram as dinâmicas sociais e econômicas da Paraíba colonial.

No contexto das famílias analisadas neste trabalho, destaca-se a região do Engenho Santo André, mencionada como residência e localizada no mapa, próximo ao rio Paraíba. Outro rio próximo é o Tebiri, frequentemente citado pelos paraibanos; esse nome também se referia a uma área de engenhos na capitania. No Engenho Santo André, duas pessoas foram identificadas como moradoras: Clara Henriques e Guiomar Nunes⁶¹. Já no Tebiri⁶², uma família mencionada é a de Joana do Rego Sousa.

A capitania adentrou no século XVIII enfrentando diversas crises econômicas, marcadas pela baixa produção nos engenhos de cana-de-açúcar e pela dificuldade de manter a agropecuária nas áreas mais interiores, devido a secas prolongadas. Esses fatores resultaram na percepção da Paraíba como uma "capitania em decadência" sob a ótica do governo português.

Por outro lado, os problemas enfrentados não tinham sua origem nesse século, eram resquícios de acontecimentos que se desenrolaram ao longo do século XVII. A dominação holandesa na América portuguesa e as guerras de reconquista dos lusitanos e seus descendentes em busca de reaver as regiões perdidas, tiveram forte impacto para a Paraíba que ocasionaram em consequência prolongadas para a região.

⁶¹ ANTT/TSO, IL, Processo 11772, Genealogia.

⁶² Na documentação encontramos também com a grafia: Tiberi. Processo de Joana do Rego Sousa, Genealogia.

Com a chegada da década de 20, as investidas holandesas⁶³ nas capitânicas “açucareiras” do Brasil passaram a ocorrer de forma mais intensa, abalando a dominação portuguesa em diferentes regiões. Por outro lado, já havia se estabelecido por essas terras uma sociedade que se formava com características próprias, e que sob influência Ibérica vinha ganhando forma desde o início da colonização lusitana no século XVI. Levas de portugueses já haviam se deslocado para essas possessões e construíam suas sociabilidades no cotidiano desses espaços.

O açúcar que era proveniente dos grandes engenhos dessas capitânicas já ganhava os mares nas extensas rotas de comércio que eram exploradas pelos lusitanos, e que se estendiam para além dos mares do Atlântico⁶⁴. O uso da mão de obra escrava que a cada ano embolsava um maior espaço na estrutura de trabalho das fazendas, fazia mover uma história Atlântica entre uma parcela do continente africano e o Brasil. Esse sistema econômico atraiu a atenção de conquistadores holandeses, que já dominavam o comércio de parte do Oceano Índico⁶⁵.

Representados pela Companhia das Índias Ocidentais (WIC), buscaram empenhar recursos em guerras que lhes permitissem a dominação de regiões que podiam fornecer lucros aos seus investidores. Em 1624 houve a ocupação da cidade de Salvador, local onde conseguiram manter o domínio até 1625, quando são expulsos pelos portugueses. O interesse dos Batavos não se limitou apenas a Bahia, e quando foram forçados a sair de sua capital, o esforço para invadir Pernambuco passou a ser o principal intuito dos investidores da Companhia. Efetivaram a conquista do Recife e Olinda em uma invasão de 1630, e a Paraíba em 1634. A presença das Províncias Unidas na América portuguesa do século XVII, se inseriu nas capitânicas de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande, Ceará e Maranhão.

Desde a conquista da Paraíba pelos lusitanos, a principal extensão geográfica que havia sido ocupado por eles era a faixa litorânea, onde se encontrava a maior parte da atividade rural da região, com a presença dos engenhos de cana de açúcar. Mas no século

⁶³ Chamamos por holandeses a junção das Províncias Unidas dos Países-Baixos, uma nação que se formava na primeira década do século XVII, contudo não era verdadeiramente unificada, pois as províncias mantinham sua independência. Ver: BOXER, C.R. **Os holandeses no Brasil (1624-1654)**. Editora Nacional, São Paulo, 1961.

⁶⁴ Ver, RUSSEL WOOD, Anthony John R. **Histórias do Atlântico Português**. 1 ed. UNESP, São Paulo, 2014, pp. 89-124.

⁶⁵ Ver, NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier. **Mare clausum e mare liberum: episódios lusoneerlandeses no Atlântico sul**. In: História de um oceano. Org. Francisco Almeida [et all]. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 120.

XVII já podia se vislumbrar um avanço rumo a ocupação no interior do território, dentro do chamado semiárido paraibano, nessas regiões o plantio do algodão e a pecuária ganharam lugar no quadro das atividades econômicas da capitania, principalmente após a metade do século XVIII.

No século XVII a criação de gado coexistia nas fazendas de produção do açúcar, apartando-se enquanto atividade distinta na medida em que se avançava a ocupação para o interior.⁶⁶ A Paraíba nunca chegou a se tornar uma unidade açucareira como Pernambuco ou Alagoas, tendo em vista que ao se adentrar em seu território o solo da maior parte das regiões não era propício para a plantação da cana de açúcar, mas sua produção litorânea não era insignificante e sua localização era estratégica para os portugueses.⁶⁷

Em livro sobre a história da capitania, Almeida Prado escreve sobre o seu crescimento nesse período: “O profuso gado rio-grandense pertencia quase todo a fazendeiros paraibanos, cujas propriedades não tinham limites na direção litorânea leste-oeste, causa mais tarde na guerra holandesa do empenho dos invasores pela região aparentemente pobre”⁶⁸. Devemos fazer uma observação na afirmativa excessiva do autor, ao dizer que as propriedades não tinham limite de extensão, quando sabemos que não há base para essa informação. Por outro lado, pelas suas palavras podemos melhor compreender o crescimento que ganhava a região nesse período.

As investidas holandesas nessa capitania foram acompanhadas de resistência por parte dos lusitanos que já estavam estabelecidos na região. Antes de conseguirem subjugar a capital, três batalhas mais notáveis foram travadas entre os portugueses e os neerlandeses na foz do Rio Paraíba, essas resultaram em vitórias para os Ibéricos, mas com significativas baixas a cada combate. As defesas começaram a ser vencidas em dezembro de 1634 com a queda do Forte de Cabedelo, que era um dos principais pontos de apoio para os soldados, seguindo pela perda da Fortaleza de Santa Catarina, apenas quatro dias depois da derrota sofrida em Cabedelo. Ficou livre o caminho para a cidade de Filipéia, que foi ocupada em dezembro do citado ano. Maria Berthilde escreve em sua tese sobre como ocorreu essa ocupação:

A população abandonou a cidade e refugiou-se no campo, deixando queimadas algumas casas, os depósitos de mantimentos e os navios,

⁶⁶ OCTÁVIO, José. **História da Paraíba: Lutas e resistência**. Conselho estadual da cultura – SEC. Editora A UNIÃO, 1994, Capítulo 2.

⁶⁷ Op. Cit. pp. 41-60.

⁶⁸ PRADO, 1964, pp. 189-190.

para que não fossem úteis ao inimigo. A 24 de dezembro, os holandeses entraram na Filipéia sem encontrar resistência, visto que a acharam desmantelada e sem nenhuma guarnição, pois estas haviam se retirado de lá⁶⁹.

Os Batavos mudaram o nome da capital para Frederica e buscaram estabilizar a nova conquista, fazendo acordos com proprietários de terra portugueses, que já estavam na região. O controle sobre a Paraíba durou 20 anos, de 1634 a 1654, durante a insurreição pernambucana diferentes descendentes de lusitanos que haviam optado por permanecer na capitania agora escolhiam aderir ao levante iniciado nas terras vizinhas, se virando contra a dominação dos holandeses. A estratégia de queimar casas e depósitos de alimentos vai ser novamente utilizada durante as batalhas, essa tática adotada vai prejudicar exponencialmente a recuperação da capitania nos anos que se seguiram após o período de guerra.

Ao longo das investidas da WIC nas capitanias açucareiras do Brasil, foi alimentado a crença de que os cristãos-novos ajudaram os holandeses nas invasões, trabalhando enquanto informantes dos Batavos. A comunidade judaica que vivia em Amsterdã e as redes de comércio que existiam entre judeus e novos cristãos no mundo Atlântico, estimulou a desconfiança da monarquia espanhola contra essas pessoas. Tais receios se construíram a partir da ideia de que, sendo possível a vivência do judaísmo nas Províncias Unidas, se essas regiões viessem a ficar sob o seu domínio, estariam todos que nela residiam livres da presença inquisitorial, o que possibilitaria aos marranos o retorno a antiga lei. Esse tipo de imaginário estimulou o preconceito contra os descendentes dos antigos hebreus portugueses.

Esse imaginário se construiu sob duas vias, tanto sob a perspectiva dos cristãos-novos residentes nas capitanias do Brasil, como sob os judeus que viviam em Amsterdã. O historiador José Antônio Gonsalves de Mello em seu livro, *Gente da Nação*, defende que o preconceito dos autores portugueses e espanhóis do século XVII, os levou a apontar os judeus enquanto os principais responsáveis pela instigação dos ataques holandeses contra a Bahia e Pernambuco.⁷⁰ Podemos encontrar a explicação dessa afirmativa em passagem de *O Valeroso Lucideno*, de Frei Manuel Calado. Na obra originalmente

⁶⁹ MOURA FILHA, Maria Berthilde de Barros Lima. **Da Filipéia a Paraíba: uma cidade na estratégia de colonização do Brasil séculos XVI-XVIII**. Tese de Doutorado apresentada a universidade do Porto, Porto, 2004, p. 275.

⁷⁰ MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654**. Recife. Ed. Massagana, 2. Edição, 1996, p. 207-210.

publicada em 1648, o autor escreve sobre o surgimento da esquadra holandesa em Olinda, no ano de 1630, fazendo o seguinte relato:

[...] se alegraram muito os cristãos-novos, porque vinham nela interessados muitos deles, e tinham contratado com os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais de dar certa soma de dinheiro para os gastos dela, só a efeito de serem livres do Tribunal da Santa Inquisição, da qual se tinha notícia que vinha a assentar casa em Pernambuco.⁷¹

Sob as vistas da população cristã-velha, os descendentes dos hebreus continuavam enquanto judaizantes em potencial, colocados como alvo para as mais diversas acusações nos espaços da sociedade em que viviam. Anterior as suposições escritas por Frei Manuel Calado, o Conselho Geral do Santo Ofício se correspondia com o governador-geral Diogo Botelho, em 1602, para que ele ficasse vigilante com os cristãos-novos da Bahia, pois estes eram suspeitos de auxiliar o inimigo, caso os holandeses dirigissem um ataque a Salvador⁷².

A partir dessa perspectiva, tinham os novos cristãos residentes na América portuguesa um grande interesse em “substituir” a dominação lusitana pela holandesa, visando um retorno ao judaísmo e a abertura de comercializações com os judeus novos que viviam em Amsterdã. As desconfianças sobre os conversos se mantiveram presente na população Ibérica, existindo não apenas no plano religioso, ao serem vistos como potencialmente judaizantes, mas em outras instâncias da sociedade, como no aspecto político.

Uma das evidências que refutam essas suspeitas é colocada por Gonsalves de Mello, quando o autor indica que os objetivos dos *flamengos* com relação ao Brasil se ligavam a regularidade do comércio de açúcar entre as capitânicas que abrigavam os grandes engenhos e a importação do produto para o mercado europeu.

Essa ideia foi repetida pela historiografia clássica que escreveu sobre as investidas holandesas na América de Portugal, colocando o cristão-novo e o judeu de origem Ibérica enquanto um grupo homogêneo que partilhava dos mesmos interesses⁷³. O poeta e historiador inglês Robert Southey escreveu no século XIX uma extensa obra sobre a história do Brasil, e em seu texto reproduziu esses estereótipos: “por intermédio dos

⁷¹ CALADO, Manuel do Salvador. **O Valeroso Lucideno e triunfo da liberdade (original de 1648)**. 5. ed. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004, vol. 1, p. 42.

⁷² VAINFAS, 2010, p. 90.

⁷³ Anita Novinsky levanta um debate mais extenso sobre essa historiografia em seu livro sobre os cristãos-novos na Bahia. NOVINSKY, 1972, p. 117, Nota 61.

judeus estabelecidos no Brasil, se colheram todas as informações necessárias, que era naqueles dias a Holanda o país da Cristandade onde este oprimido povo vivia tranquilo”⁷⁴.

Charles Boxer passa a destacar a ingenuidade desses pensamentos, inicialmente ao se imaginar que os navegantes Batavos precisavam da colaboração dos cristãos-novos para guiá-los nas costas brasileiras, sendo que eram familiarizados com os portos das capitâneas açucareiras⁷⁵.

Outro aspecto a ser levado em consideração é o de que os judeus *sefarditas* residentes em Amsterdã não tinham uma participação financeira na Companhia das Índias Ocidentais (WIC) que fosse suficiente para influir sobre as decisões da Companhia. Diferente de afirmações repetidas por alguns autores portugueses no século XVII, o capital que esses homens investiram na empresa era insignificante. Escreve Gonsalves de Mello sobre a atuação hebraica nos investimentos: “Já ficou indicado que a participação judaica na formação do capital da WIC (1623-26) foi muito reduzido: dos 2.846.582 florins subscritos em Amsterdã apenas 36.100 eram de judeus (1,2% do total).”⁷⁶

Marco Silva também aborda essa questão. Embora Charles Boxer afirme que os cristãos-novos ibéricos tenham contribuído com 1% para a fundação da Companhia das Índias Ocidentais, Ernst van den Boogaart reduz essa participação para metade. Segundo este pesquisador, “os sefarditas de Amsterdã participaram apenas com 0,5% do capital inicial da companhia.”

A participação dos calvinistas de Flandres e Antuérpia, por outro lado, foi significativamente maior. Criada pelos calvinistas ortodoxos, a companhia surgiu no início do capitalismo como uma das primeiras sociedades anônimas. Sua criação tinha como objetivo atacar os inimigos espanhol e católico e atender aos interesses de uma nascente burguesia. Portanto, a criação de companhias de comércio deve ser compreendida em um contexto mais amplo, alinhado aos princípios do Mercantilismo, que visava impedir a saída de recursos do país fundador.⁷⁷

Seguindo o caminho de Charles Boxer, a historiadora Anita Novinsky escreveu sobre as acusações feitas contra os cristãos-novos durante as invasões holandesas,

⁷⁴ SOUTHEY, Robert. **História do Brasil**. Tomo segundo, Livraria de B. L. Garnier, Rio de Janeiro, 1862, p.148.

⁷⁵ BOXER, C. R. **Os Holandeses no Brasil: 1624-1654**. Editora Nacional, São Paulo, 1961, Cap. I.

⁷⁶ MELLO, 1996, nota 17, p. 208.

⁷⁷ SILVA, Marco Antônio Nunes da. **O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII**. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História. São Paulo, 2003, pp.156-157.

associando a permanência desses discursos aos preconceitos “antijudaicos” que existiam nas sociedades Ibéricas do período. A autora analisa as investidas *flamengas* na capitania da Bahia, em uma de suas colocações podemos ler:

Devemos ter em mente que os cristãos novos acusados de “judaizantes” em Portugal, os judeus sefardins professos de Amsterdã, do Norte da Europa, Turquia ou Itália etc., e os cristãos novos acusados de “judaizarem”, na Bahia, não apresentam um comportamento único e coerente, nem estão organizados num grupo internacional ou supranacional, como querem alguns autores.⁷⁸

Novinsky busca mostrar em seu texto, que não é possível colocar o cristão-novo e o judeu que é de origem Ibérica dentro de uma mesma categoria de estudo, e que a busca por esse enquadramento se dava a partir do preconceito que existia contra todos que pertenciam a “antiga religião” e seus descendentes.

Caminhando sob a mesma linha de análise, escreve Ronaldo Vainfas sobre o equívoco dessas suspeitas em Pernambuco. O autor considera deveras difícil, se não impossível, uma articulação entre os hebreus que habitavam em Amsterdã e os novos cristãos que residiam na capitania, tendo em vista que essas pessoas que viviam na “zona açucareira” do Brasil não se configuravam enquanto um grupo homogêneo, como também não tinham uma organização institucional ou política que lhes permitisse sistematizar um apoio ao ataque dos Batavos na região⁷⁹.

Autores clássicos que escreveram sobre a história da Paraíba não escaparam de repetir esses discursos. Almeida Prado colocou em seu livro sobre essa capitania, o judeu *sefardim* que vivia em Amsterdã e o cristão-novo como figuras centrais para a decisão da WIC de invadir as possessões do Brasil. Em um trecho de sua obra podemos ler: “Pode-se marcar, a partir da revogação de 1610 da franquia dos cristãos-novos secretamente associados aos holandeses em comerciarem nas colônias, a resolução dos segundos em conquistar o Brasil”⁸⁰. Prado entendia os novos cristãos que viviam na América portuguesa, enquanto um grupo organizado que partilhava de interesses semelhantes.

Seguindo uma literatura que reproduzia esses discursos e sem contestar as falas, o autor defendeu que o comércio com os hebreus que residiam nas Províncias Unidas, representou uma grande parcela dos motivos que levaram a invasão das capitanias, inclusive a Paraíba.

⁷⁸ NOVINSKY, 1972, p. 121.

⁷⁹ VAINFAS, 2010, p. 91

⁸⁰ PRADO, 1964, p. 197.

Almeida Prado não foi o único que partilhou desse pensamento ao escrever sobre a capitania. O historiador José Octávio lança o seu livro em 1994, e quando fala da presença dos holandeses na Paraíba destaca um tópico com o título, “o apoio judaizante”, nele encontramos a afirmativa:

Os cristãos novos precederam, desta forma, aos holandeses, no Nordeste da Paraíba. Influentes e letrados, coube-lhes transmitir informações para elaboração dos planos invasores. Nesse sentido, os judeus representavam peça do projeto flamengo de dominação internacional que incluía o Brasil. Neste, os holandeses voltaram suas vistas para vasta região entre o Amazonas e Bahia, o que incluía a Paraíba.⁸¹

A crença do cristão-novo comerciante e influente, que trabalhou junto com os judeus que viviam em Amsterdã ajudando nas invasões Batavas das capitanias da América portuguesa, se reiterou entre os autores que escreveram sobre a temática nos séculos seguintes. As suspeitas que recaíam sobre os conversos ganharam um espaço de permanência de modo tão duradouro que foram repetidas nas escritas posteriores.

A afirmação de José Octávio sobre o papel dos cristãos-novos em “transmitir informações para a elaboração de planos invasores” é ilustrativa na sugestão que os holandeses precisariam da colaboração dos cristãos-novos para compreender o litoral das “zonas açucareiras”. Essa visão desconsidera as complexidades sociais e políticas da época, além de subestimar a capacidade de ação dos invasores, que possuíam seus próprios meios de informação e exploração.

Marco Antônio Silva, em detalhada pesquisa nos Cadernos do Promotor, destacou a devassa que ocorreu na Bahia, promovida pelo Bispo Dom Pedro da Silva, com o objetivo de descobrir quem dentre a população havia se aliado aos flamengos, no período da invasão. Esta devassa é igualmente ilustrativa da ação inquisitorial na colônia. O documento revela que, como um grupo coeso, os cristãos-novos não colaboraram com o invasor, por outro lado, evidencia casos de colaboração individual entre eles⁸².

Como abordado anteriormente, os moradores da Paraíba não aceitaram a dominação sem resistência, mas a vitória dos Batavos foi inevitável, com a queda das tropas portuguesas seguiu a ocupação da cidade de Filipeia. A conquista da capitania foi um marco para a vitória dos *flamengos* na região, pois generalizou um sentimento derrotista entre os portugueses e seus descendentes que residiam no Brasil, o que se

⁸¹ OCTÁVIO, 1994, p. 46.

⁸² SILVA, 2003, p.152.

somou a sensação de abandono, devido à pouca ajuda que receberam do Reino para reforçar a defesa das áreas atacadas. Muitos fugiram pelo interior para outras capitâneas que não estavam em guerra e outros negociaram com os holandeses a sua permanência na região.

Entre os antigos moradores que continuaram na região, alguns eram proprietários de engenhos, que a partir de acordos feitos com os holandeses mantiveram a posse de suas propriedades e a produção do açúcar, que era o principal produto de interesse dos invasores, os novos administradores passaram a cobrar os impostos diretamente aos portugueses que permaneceram. As plantações que foram abandonadas no decurso das batalhas, passaram a ser vendidas pela WIC para comerciantes vindos das Províncias Unidas. Gaspar Barleus escreve no século XVII para Mauricio de Nassau a obra, “História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil” e deixou registrado em seu trabalho suas impressões sobre os engenhos paraibanos:

As mercadorias que apresentam ao comércio dos estrangeiros são açúcar, Pau-Brasil, tabaco, couros de boi, algodão e outros produtos. Possui a Paraíba dezoito engenhos, dos quais uns se movem à força de água, outros a de bois. Veem-se tais engenhos suceder-se nas margens setentrional e meridional do Paraíba.⁸³

O relato de Barleus deixa a mostra as diferentes atividades pecuárias que eram desenvolvidas na região, além da produção do açúcar. Reiteramos que no século XVII essas atividades se davam principalmente junto aos engenhos, na zona litorânea da capitania. As consequências da vitória dos holandeses sobre as tropas de resistência portuguesa, para a parcela da população lusitana que optou ou foi forçada a fugir da Paraíba, pode ser encontrada nos relatos da documentação que se encontra guardada no Arquivo Histórico Ultramarino.

Algumas situações dos soldados que sobreviveram aos embates e conseguiram fugir dessas terras também se encontram nesse arquivo. É o caso de Domingo de Almeida, que em 1654 enviou um requerimento ao Rei solicitando uma carta patente de Sargento-Mor da Paraíba, ele cobrava reconhecimento aos serviços que prestou na região quando participou ativamente das lutas contra os Batavos. Domingo escreve:

[...] e tomado a Paraíba largou sua fazenda que valia mais de 150 cruzados por não querer ficar entre os inimigos e acompanhou aos generais Mathías de Albuquerque e o Conde Banhollo em que andaram

⁸³Grafia atualizada. BARLEUS, Gaspar. **História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1940, p. 73.

na Capitania assentando praças de soldado, achando-se em todas as ocasiões e encontros em que se pelejou com o inimigo e no sítio que os holandeses puseram a Bahia o ano de 1638 e nas mais ocasiões que até agora se ofereceram sem largar nunca o serviço da guerra.⁸⁴

O relato de Domingo é posterior ao período que os Batavos estiveram sob o comando da capitania, mas possibilita que tenhamos um vislumbre da perda que essa guerra representou para a população lusitana que já estava estabelecida na região desde fins do século XVI. Perder o domínio desses espaços, resultou em muitas incertezas para os portugueses que residiam na cidade de Filipeia e em seus arredores. A presença holandesa na Paraíba se encerrou em 1654 e foi acompanhada pelo início de uma crise que chegou junto com a guerra de expulsão dos Batavos e perdurou até o século XVIII.

Problemas econômicos que se instalaram principalmente nos engenhos, com a queda sistemática da produção de açúcar, culminando na anexação da Paraíba a Pernambuco, em 1755.

Ao longo do período de dominação holandesa os conflitos com os portugueses que residiam nesses espaços e buscavam retomar o controle perdido, não cessaram de acontecer. A partir de 1645 esses embates se intensificaram com a insurreição pernambucana, uma revolta que tinha o objetivo de expulsar os *flamengos* de Pernambuco e das demais capitanias em que haviam se instalado.

Pela ação dos revoltosos, os Batavos foram sucessivamente perdendo áreas de domínio, mas foi preciso quase 10 anos de batalhas para que em janeiro de 1654 houvesse uma vitória mais ampla dos lusitanos, sendo assinado um acordo de capitulação dos holandeses e se seguindo a reocupação das áreas que haviam sido ocupadas.

Para a Paraíba foi enviado o mestre de campo Francisco de Figueiroa, que saiu do Recife em fevereiro de 1654 para tomar posse das praças da capitania. Figueiroa seguiu acompanhado de 850 homens para cumprir a sua missão, mas ao chegar no Forte de Cabedelo, que era onde se achava a principal defesa holandesa na região, encontrou a fortificação sem resistências, por ter o coronel neerlandês se retirado às pressas junto com suas tropas, escolhendo fugir das prisões que iria enfrentar. O historiador paraibano Maximiano Lopes Machado escreve sobre o episódio:

[...] o coronel Hautyn, com ele e os demais holandeses ali residentes embarcaram precipitadamente e sem ao menos disporem dos seus bens e escravos. Estes com os índios internaram-se pelo sertão. [...] O mestre de campo Francisco de Figueiroa entrou na capital no dia 5, e sem ter a

⁸⁴ Grafia atualizada, A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 1/ Doc. 35.

quem dirigir-se tomou conta da cidade e fortalezas em nome do rei de Portugal.⁸⁵

O autor também aborda sobre a situação da capitania após o término das batalhas, descrevendo um cenário de ruína, com plantações devastadas, engenhos destruídos e escravos dispersos. O quadro que é desenhado por Maximiano Machado é o de uma região que saiu arruinada da guerra de reconquista portuguesa e que iria enfrentar um longo caminho para se reconstruir. Podemos ler em sua descrição:

A província estava completamente devastada pela guerra, pelo incêndio e pela seca dos últimos anos. Grande parte dos senhores de engenho havia emigrado para a Espanha e Portugal, outros sucumbido e muitos trocado os instrumentos da lavoura pela espada de soldado. [...] O vale Parahyba outrora povoado e vistoso pelas alegres cores dos canaviais e roças, estava agora coberto de capoeiras cerradas, silenciosas e tristes como a história do seu passado.⁸⁶

Maximiano Lopes Machado adota uma perspectiva historiográfica que romantiza os feitos dos portugueses na administração do Brasil, incluindo a Paraíba. Ele constrói uma narrativa na qual os holandeses aparecem como invasores, responsabilizando-os pelas consequências das guerras e pelo infortúnio que afetou as capitanias açucareiras. Contudo, seu relato sobre as dificuldades enfrentadas após a saída dos batavos pode ser corroborado por outras fontes da época. Documentos do Arquivo Ultramarino revelam que os moradores expressaram queixas significativas sobre os problemas que se sucederam na região.

Em requerimento do futuro governador da Paraíba, João Fernandes Vieira, para saber com que título e soldo deveriam governar, o português escreveu que da capitania não havia sobrado quase nada após a saída dos holandeses, que só com muito esforço seria possível a sua reconstrução. Essa foi uma situação também provocada por decisões de guerra dos moradores lusitanos, que optaram por deixar a região durante o período de reconquista, para se unirem aos revoltosos nas lutas contra os Batavos em Pernambuco, e ao se retirarem queimaram as suas fazendas, suas casas e as plantações dos engenhos⁸⁷.

⁸⁵Grafia atualizada. MACHADO, Maximiano Lopes - **História da Província da Paraíba. Vol. I.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977, pp. 257-258.

⁸⁶ MACHADO, 1977, p. 263.

⁸⁷ Ver: OLIVEIRA, Elza Regis de. **A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia.** 2ed. João Pessoa, Editora Universitária, 2007, capítulo 3

Fernandes Vieira assumiu o cargo em 12 de fevereiro de 1655 e colocou no seu parecer: “[...] a primeira por ver o estado miserável em que os holandeses deixaram aquela capitania e suas terras com que não ficou pedra sobre pedra”⁸⁸.

Cabia, então, começar o processo de reconstrução da capitania, tendo como ponto de partida o restabelecimento da economia e a reorganização administrativa, a produção açucareira era a principal atividade a ser restaurada, pois ainda era a força motriz das regiões que haviam sido ocupadas pelos holandeses.

Entretanto, as fazendas e canaviais foram os principais alvos das estratégias de combate, assim, sofrendo maiores danos durante o período de guerra. Em 1646 houve a fuga e evacuação das luso-brasileiras para Pernambuco, com o intuito de diminuir as praças que precisavam ser protegidas durante a guerra, os engenhos ficaram desativados deste ano até a rendição holandesa. Quando os Batavos chegaram a essa capitania, haviam em torno de 25 engenhos funcionando na região, ao fim da guerra de reconquista portuguesa nenhum deles estava em atividade.

Os senhores de engenho buscaram o apoio do Reino para a reconstrução de suas plantações, requerendo a concessão de moratórias e isenções na taxaço do preço do açúcar. Em agosto de 1657 os oficiais da Câmara enviaram carta ao rei D. Afonso V, solicitando que os moradores da capitania tivessem provisão para não serem executadas as suas dívidas durante seis anos⁸⁹. Em fevereiro do ano seguinte, o Conselho Ultramarino respondeu com a concessão do pedido feito coletivamente: “dentro nesse tempo tenham lugar de ir administrando suas fazendas e fabricando seus engenhos, por haverem ficado mui danificados do tempo das guerras travadas com os holandeses”⁹⁰.

Esses pedidos foram sendo renovados no decorrer de muitos anos, em 1663, 1665, 1668, 1667, 1699 e 1700⁹¹. As solicitações eram enviadas sempre com a justificativa da reconstrução dos engenhos e da falta de comércio do açúcar. A Paraíba adentrou o século XVIII ainda tentando se recuperar dos desgastes sofridos no século anterior, além da lenta recuperação característica da conjuntura do período, diferentes calamidades como secas e enchentes assolaram a região.

Entre os anos de 1710 e 1711 ocorreu uma seca que causou notável devastação, matando grande parte do gado da capitania. A pecuária que a princípio existia como uma

⁸⁸ Grafia atualizada, A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 1/ Doc. 37.

⁸⁹ A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 1/ Doc. 41.

⁹⁰ Grafia atualizada, A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 1/ Doc. 43.

⁹¹ OLIVEIRA, 2007, p. 83.

extensão da cultura dos engenhos para meios de sobrevivência, posteriormente veio a se tornar autônoma e contribuiu para o povoamento do interior, expandindo-se em terras menos férteis no sertão e agreste paraibano⁹². Essa crise híbrida chegou a atingir também o litoral, e os canaviais foram afetados. Vejamos carta de 1712, do Capitão-Mor João Maia de Gama ao rei D. João V:

Em o ano de 1710 para o de 1711, houve uma seca, a mais terrível desta capitania, que morreu muitos milhares de gado nesta capitania e houve fazenda que de 3 arroba (mil) de cabeças não lhe restou mais que 600. E a mesma seca que houve pelos sertões, houve por baixo pelos canaviais e os demais deles arderam e as plantações secaram no que tiveram grandíssima perda os contratadores daquele ano. Continuou o de 1711 para o de 1712 a mesma seca não nos sertões, mas nos canaviais.⁹³

A seca se prolongou e durou até 1715, trazendo grandes prejuízos para a capitania como um todo. Se os senhores de engenho não tinham condições de manter as plantações e a produção do açúcar, certamente não possuíam o cabedal para a aquisição da mão de obra negra e escravizada, recurso que ainda era a principal base de trabalho nas lavouras de cana. A descoberta do ouro em Minas Gerais e a elevada demanda por escravos nessa região, resultou na elevação do seu preço, não permitindo que os proprietários da Paraíba acompanhassem o aumento dos valores.

O resultado dessas situações ganha seu apogeu no ano de 1725, quando a capitania não conseguiu produzir nenhuma caixa de açúcar. Nesse dito ano o provedor da fazenda da Paraíba escreveu para o Rei, em sua carta ele informa que o empréstimo de três mil cruzados que havia sido feito aos cofres reais não poderá ser pago, pois não havia sido feito uma única caixa de açúcar nos engenhos da região. Em uma passagem do documento podemos ler:

[...] por não ter vindo neste porto navio algum desde a frota que foi do ano passado a lhe apresentar, como também, porque em todo o dito tempo não se fizeram em todos os engenhos desta capitania nenhuma caixa de açúcar por causa da grande seca que tem havido, que matou todas as lavouras, e pela mesma não viera navios a este porto, por não terem o que carregar.⁹⁴

⁹² Op. Cit., 2007, p. 85.

⁹³ Grafia atualizada. A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 4/ Doc. 329.

⁹⁴ Grafia atualizada. A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 6/ Doc. 481.

Essas reclamações se repetem e são enviadas para Portugal junto a pedidos de assistência, cartas e provisões que podem ser encontradas na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino. Entretanto, a falta de ajuda do Estado português para as capitanias, foi um fator contribuinte para o agravamento da crise que se instalou na Paraíba.

Após o período mais severo de secas, os engenhos conseguiram retomar a sua produção, mas ela não voltou a ser expressiva, no ano de 1731 foi produzido apenas 95 caixas de açúcar e apesar das iniciativas dos governadores paraibanos para reerguer a região, os entraves dificultaram exponencialmente a melhora desejada. É nesse contexto que em 1756 a Paraíba foi anexada a Pernambuco, esta medida fez parte da política pombalina de contenção de gastos⁹⁵.

A partir dos relatos sobre a situação da capitania após a expulsão dos holandeses, é possível perceber como a Paraíba saiu desgastada das batalhas de reconquista e que essa situação não se modificou facilmente, perdurando por longos anos seguintes. É esperado que a duração dessa crise resultasse na pobreza da população, tanto a que vivia nas fazendas como as que moravam nas povoações. Maximiano Machado destaca que os antigos moradores que haviam partido retornaram para a região, reconstruindo suas casas, as capelas e as construções públicas que estavam em estado calamitoso. Mas no parágrafo seguinte, ao falar da volta dos religiosos Beneditinos, informa que encontraram o mosteiro que haviam abandonado quando chegaram os Batavos, saqueado e com apenas algumas paredes em pé, o que lhes forçou a ficar por mais de quatro anos em uma pequena casa térrea, onde viveram na “maior indignância”⁹⁶.

A reorganização da capitania acontecia lentamente e a difícil realidade que estava vivendo a população pode ser vislumbrada em carta de 1733, que é enviada ao Rei pelo Prior da Reforma do Carmo, o Frei Felipe do Espírito Santo, o reclamante se queixava de não poderem os moradores da Paraíba concorrer com as esmolas que outrora davam ao convento de Nossa Senhora do Carmo, para ajudar no sustento dos dezoito religiosos que viviam na instituição⁹⁷.

Sobre a mesma situação ainda escreve Maximiano Machado um relato com notável intensidade: “A Paraíba, outrora tão prospera, apresentava agora aos olhos de

⁹⁵ Para maior detalhamento sobre o assunto, ver: OLIVEIRA, 2007, caps. 3 e 4. Ver também, OCTÁVIO, 1994, cap. III.

⁹⁶ MACHADO, 1977, pp. 264-265.

⁹⁷ A.H.U.C.PB. Carta do Prior da Reforma do Carmo ao Rei, queixando-se da pobreza dos moradores, em não poderem dar as contribuições, que costumavam para o dito convento, em 13.06.1733.

todos, tristíssimo espetáculo. O povo dos arrabaldes e estradas invadiu a capital e em bandos maltrapilhos e famintos esmolava de porta em porta”⁹⁸.

É nesse clima de crises e tentativa de recuperação econômica que um alto número de cristãos-novos residentes na Paraíba foram presos pela Inquisição portuguesa, a partir do ano de 1728. A primeira metade do século XVIII marca a percepção da vivência dos descendentes de judeus nessas terras, as prisões passam a ocorrer em larga escala quando proporcionada com o tamanho da população que residia na capitania.

Os problemas enfrentados na região desde o fim da guerra contra os holandeses, e os constantes pedidos de ajuda que foram enviados para o Reino, também chamam a atenção para a elevada quantidade de pessoas processadas pelo Santo Ofício. Quais as circunstâncias que levaram a tais prisões? O que foi tão evidente que mereceu a atenção dos inquisidores? São dúvidas que surgem quando nos deparamos com tais processos inquisitoriais.

Entretanto, é preciso ter clareza que a presença dos cristãos-novos na América portuguesa se fez desde os primeiros tempos de colonização dessas terras, ainda no século XVI. Há relatos de neoconvertos vindo para a Bahia em 1577 na comitiva do nomeado governador Mem de Sá⁹⁹. No mesmo século ocorreu a vinda do primeiro visitador da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça, que gerou denúncias de situações que foram observadas 20 e até 30 anos passados, e chamaram a atenção dos denunciadores por terem partido dos possíveis judaizantes descendentes do povo de Moisés.

2.2 A PRESENÇA DOS CRISTÃOS-NOVOS NAS CAPITANIAS DO AÇÚCAR

A presença dos cristãos-novos vindos de Portugal para o Brasil pode ser observada nas diferentes capitanias e séculos de dominação lusitana na América. Acompanhando o fluxo de ocupação, na maioria dos casos essas pessoas se estabeleciam nos territórios conquistados assim como a população de cristãos-velhos. Por diferentes motivos, os católicos que eram descendentes de judeus, buscaram meios para sair dos países que compunham a Península Ibérica, fossem para seguir rotas de comércio, para procurar

⁹⁸ Grafia Atualizada. MACHADO, 1977, p. 275.

⁹⁹ Em sua tese de doutorado o historiador Ângelo Assis, analisa a família Antunes desde o período em que viviam em Portugal, mas principalmente quando viveram na Bahia. Cristãos-novos denunciados pra o Santo Ofício, a família foi palco de prisões e processos inquisitoriais no século XVI. – ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. **Macabeias da colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia**. São Paulo: Alameda, 2012.

oportunidades de enriquecer nas novas terras descobertas ou ainda para fugir das pressões e da perseguição inquisitorial, que eram vividas no Reino.

As razões eram diversas, a presença de uma estrutura mais aberta para uma ascensão social e de espaços com menor possibilidade de vigilância religiosa representavam pontos de interesse para se aventurar nas novas conquistas. Também as possibilidades de lucro, fosse com o açúcar ou com o pau-brasil, não escapavam de significar um grande atrativo para a mudança.

É incontestável a presença marcante dos descendentes dos antigos judeus portugueses nas capitanias do Norte da América Portuguesa. O representativo dessa situação está presente no elevado número de trabalhos que foi escrito sobre a temática ao longo das décadas, tanto autores mais clássicos como historiadores recentes se interessaram em adentrar no debate sobre os novos cristãos que viveram nas capitanias do Brasil colonial.

À medida que a inquisição se estabeleceu e ganhou força em Portugal, aumentou o número de cristãos-novos que buscou meios para sair do país, os diversos decretos reais que proibiam essas pessoas de se retirarem do Reino, faziam com que o embarque clandestino nas naus portuguesas se tornasse uma prática corriqueira entre essa gente.

Janaina Silva destaca sobre a temática: “As fugas eram facilitadas também por uma parcela de funcionários corrompidos, envolvidos no lucrativo negócio movimentado pelas saídas.”¹⁰⁰.

Os degredados podem ser colocados enquanto outra prática que foi responsável pela saída de pessoas de origem cristã-nova de Portugal. Acusados de diferentes crimes, os degredados eram enviados para as possessões além-mar portuguesas, e entre elas estava o Brasil.

O historiador Geraldo Pieroni se dedica ao estudo da temática, em seu livro “Os excluídos do Reino”, escreveu sobre a amostragem documental que levantou no arquivo da Torre do Tombo em Lisboa, a média que é encontrada por ele sobre os degredados que foram enviados para fora do Reino mostra que 49,7% dessas pessoas tinham como destino a América. Esses números acontecem principalmente entre o século XVII e a primeira

¹⁰⁰ SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca e. **Modos de pensar, maneiras de viver: Cristãos-novos em Pernambuco no século XVI**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Recife, 2007, p. 42.

metade do XVIII, até a década de 1720. Depois dessa data o autor não encontrou penas de degredo com destino para essas regiões¹⁰¹. Pieroni escreve:

Nos últimos anos do Antigo Regime, várias legislações da Europa adotaram, com regularidade, a condenação às galés, a degredo perpétuo ou temporário, [...] A história do degredo em Portugal adquiriu novos rumos com a expansão marítima dos séculos XV e XVI. Os indesejáveis do Reino podiam doravante ser banidos para as novas terras do além-mar.¹⁰²

As penas de degredo trouxeram pessoas de origem cristã-nova para essas possessões, mas a grande maioria fez o trajeto atlântico por livre vontade. É esperado que após a conversão forçada e o clima de pressões e preconceitos que havia contra a figura dos descendentes dos judeus convertidos, essas pessoas desejassem sair de Portugal e procurar moradia em outros espaços, fosse em outras nações ou nas possessões lusitanas no além-mar. Locais onde a vigilância da sociedade fosse mais branda e os ânimos se mostrassem mais favoráveis para a reconstrução de suas vidas.

A historiadora Anita Novinsky escreve sobre as discriminações que os conversos enfrentavam em Portugal, destacando os traumas que eram produzidos pelas relações estigmatizadas que se construía no cotidiano, a autora defende que essas pessoas se moviam dentro de uma sociedade ao qual elas sabiam que não faziam parte¹⁰³. Antônio Nunes Ribeiro Sanches, foi um médico português de origem cristã-nova que nasceu na cidade de Permacor em 1699. A sua trajetória recebeu a atenção de diferentes escritores e pesquisadores que falaram sobre sua vida e suas obras, pois ele deixou textos que atuavam não apenas no campo da medicina, mas também em outras áreas de conhecimento, como a educação e filosofia.

A trajetória de vida de Riberio Sanches por si só rende material para a escrita de um texto recheado de histórias. Em 1716 se matriculou no Colégio de Artes de Coimbra, em 1720 foi para a Espanha e ingressou no curso de Medicina da Faculdade de Salamanca. Já formado, retornou ao seu país em 1724, se instalando na vila de Benavente para exercer sua profissão. Em 1726 deixou Portugal para onde nunca mais retornou.

Sua mudança se fez por mais de um motivo, tanto com o intuito de se aprimorar em pesquisas científicas na área de medicina, como por conta da aproximação da

¹⁰¹ PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: A inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia** – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 14 e p. 275.

¹⁰² PIERONI, 2000, p. 30.

¹⁰³ NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1972, p. 61.

perseguição inquisitorial sobre sua família, que teve muitos membros presos sob a acusação de práticas marranas.

Se estabeleceu em Londres, onde passou a viver junto à comunidade judaica *sefardita* da cidade e assumiu a religião hebraica, sendo circuncidado. Mas não se deteve na religião por muito tempo, em 1735 já não se identificava com a religião que escolhera, nesse tempo escreveu carta ao poeta Manuel Pacheco de Sampaio Valadares:

Passados quase um ano com muita miséria, porque tinha vergonha, comecei a conhecer alguns defeitos da lei que professava, já não podia sofrer os judeus, com aquele humor e costumes bárbaros misturados com os do Norte; quanto mais vivia, mais aprendia a conhecer as faltas que cometiam os judeus: umas vezes me arrependia, outras me imaginava que seguindo o que dizia a Bíblia e rejeitando o Talmud que me podia salvar, [...] ¹⁰⁴.

Ribeiro Sanches retornou ao cristianismo, como fizeram muitos marranos portugueses desse período, que ao vivenciarem o judaísmo ortodoxo não se identificavam com os costumes hebraicos. Morou em diferentes países, se tornando um médico com fama internacional, trabalhou na Rússia como médico do exército russo e no Colégio dos Nobres de Petesburgo. E depois se instalou em Paris em 1747 e foi nessa cidade que escreveu em 8 de novembro de 1748 um opúsculo, texto que fala dos preconceitos que os cristãos-novos sofriam nas cidades portuguesas, tanto em seu período de adolescência como na vida adulta:

Tanto que um menino Cristão novo é capaz de brincar com os seus iguais, logo começa a sentir a desgraça de seu nascimento, porque nas disputas que nascem o dos brincos daquela idade, já começa a ser insultado com o nome de Judeu e de Cristão novo. [...] Entra este Rapaz no Comércio do mundo e a cada passo observa que os Cristãos velhos por trinta modos o insultam e desprezam: quanto mais vil é o nascimento e o ofício do Cristão velho, tanto mais fortemente insulta o Cristão novo; porque como é honra de ser Cristão velho, quem insulta e despreza a um da Nação, honra-se e distingue-se. ¹⁰⁵

É notável a colocação feita por Antônio Sanches ¹⁰⁶, sobre os motivos e de onde partiam os insultos e preconceitos contra os cristãos-novos. Sabemos da construção do

¹⁰⁴ Grafia atualizada. Antônio Nunes Ribeiro Sanches, “Carta a Manuel Pacheco Sampaio Valladares, de São Petesburgo, 15 de julho de 1735”. Mss. Da Biblioteca de Évora. APUD: LEMOS, Maximiano. **Cartas de Ribeiro Sanches ao Dr. Pacheco Valladares**. In: Archivos de História da Medicina portuguesa, Nova Série, vol. 2, 1911; vol. 3, 1912; vol. 4, 1913.

¹⁰⁵ Nunes Ribeiro Sanches, Antônio - **Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos em Portugal**, opúsculo publicado em Paris em 8 de novembro de 1748.

¹⁰⁶ Para melhor conhecer sobre Antônio Sanches Ribeiro ver os trabalhos: LEMOS, Maximiano. **Ribeiro Sanches: A sua vida e a sua obra**. Porto: Editor Eduardo Tavares Martins, 1911.; RAMOS, Nelson Campos Junior. **Mediador das Luzes: Concepções de progresso e ciência em Antônio Nunes Ribeiro**

estigma contra os judeus e que a conversão forçada ao cristianismo não foi suficiente para apagar essa imagem negativa que já havia se enraizado nas sociedades ibéricas. Insultar uma pessoa “da nação” era uma forma de mostrar que ele estava abaixo de um “verdadeiro” cristão, uma maneira de se colocar em uma posição de superioridade.

Mesmo que ao longo de sua vida o cristão-velho não fosse assumir uma posição vista como honrada pela sociedade em que vivia, ainda assim não era descendente de judeus e com isso não carregava a mácula sanguínea. A presença do Santo Ofício e dos regulamentos de pureza de sangue não ajudaram no equilíbrio dessas relações.

Quando do estabelecimento da Inquisição em Portugal, o alto número de processos contra os cristãos-novos contribuiu tanto para a manutenção de uma visão social negativa, sobre todos que tinham essa origem. Afinal, se estavam sendo processados e punidos nos espetáculos de auto de fé, então eram culpados sob os olhos da população, que via nesse momento a confirmação das suspeitas de que os conversos eram judeus em segredo.

Como também colaborou para que muitas dessas pessoas que haviam sido processadas passassem a desejar sua saída de Portugal, procurando escapar de uma vida de humilhações que ia se seguir. Fosse pedindo permissão aos inquisidores ou por meio de fugas, era comum a saída de lusitanos condenados pelo Santo Ofício, das cidades portuguesas. Tendo em vista as leis e alvarás de proibições e liberações para que os novos cristãos se retirassem do Reino, se produziu um mercado de fugas ilícitas nos portos portugueses, com facilitadores que ficaram conhecidos como *passadores*¹⁰⁷.

O Brasil e as outras possessões além-mar eram destinos viáveis para os cristãos-novos, muitos podiam encontrar familiares que já viviam na colônia. É o exemplo de Branca Dias que em 1543 foi processada pela Inquisição de Lisboa por conta do crime de judaísmo, sua acusação partiu de sua mãe e de sua irmã, nos interrogatórios passou a confessar suas práticas marranas aos inquisidores.

Foi condenada a 2 anos de cárcere e ao uso do hábito penitencial perpétuo. Um ano após sua condenação, em 1545, recorreu de sua sentença, alegando que não tinha marido em Portugal e precisava criar seus filhos. Branca teve resposta positiva para o seu

Sanches (1699-1783). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2013.

¹⁰⁷SILVA, 2007, p. 42.

pedido e lhe foi permitido retirar o hábito penitencial, mas ficou proibida de sair do país¹⁰⁸.

Os processos não fornecem mais notícias sobre ela, mas anos depois quando Heitor Furtado de Mendonça chega ao Brasil, na primeira Visitação do Santo Ofício, o nome de Branca Dias apareceu repetidamente nos cadernos de denúncias de Pernambuco e da Paraíba.

O Visitador esteve no Brasil entre os anos de 1591 e 1595, foi primeiro para a Bahia onde se deteve por 2 anos, chegando nas capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em 1593. As denúncias que aconteceram nessa ação do Santo Ofício, permitem que reencontremos o fio da trajetória de Branca Dias, que veio morar com seu marido no Engenho de Camaragibe, em Pernambuco.

Diogo Fernandes era dono de uma loja de tecidos em Portugal, mas ao chegar na América resolveu enveredar pelo caminho da produção de açúcar. Não há registro de que ele tenha sido processado pela Inquisição antes de fazer a viagem Atlântica, mas o seu nome e o de sua esposa são citados em diferentes acusações, que apontavam que o casal formou uma esnoga¹⁰⁹ no citado engenho.

Ainda pode ser encontrado na documentação dessa visitação, outro capítulo da história de Branca Dias. A cristã-nova e seu marido se mudaram do engenho para ir morar na povoação, possivelmente na vila de Olinda, lá ela manteve por muitos anos uma escola de atividades domésticas para moças, dentro da sua casa. Suas alunas foram responsáveis pelas maiores e mais detalhadas denúncias contra Branca e sua família, citaram suas filhas que também sofreram acusações por parte de outras pessoas da região¹¹⁰. Uma delas enfrentou um processo inquisitorial, Beatriz Fernandes, que era conhecida como “A Alcocovada” e foi a única filha do casal que não se casou¹¹¹.

Uma de suas netas também respondeu processo em Lisboa, para onde foi levada com apenas 14 anos, Beatriz de Sousa, era filha de Andressa Jorge e de Fernão Sousa que

¹⁰⁸ ANTT/TSO, Inquisição de Lisboa, processo 5736 (Branca Dias).

¹⁰⁹ Em ABC do pensamento judaico Hugo Schlesinger vai colocar que Esnoga era a “denominação dada à sinagoga pelos cristãos novos de Pernambuco”. SCHLESINGER, 1969, p. 39.

“Sinagoga - Textualmente: convocação ou assembleia. Palavra de origem grega. Lugar onde se celebra o culto religioso israelita. Templo. Casa de Deus; A sinagoga é o centro religioso, cultural e social da comunidade judaica.” (SCHLESINGER, 1969, p. 134).

¹¹⁰ Ver: PRIMEIRA, **Visitação do Santo Ofício as Partes do Brasil: Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595**. Prefácio de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984. 509+158p. II. (Coleção Pernambucana – 2ª. Fase, 14).

¹¹¹ ANTT/TSO, Inquisição de Lisboa, processo 4580 (Beatriz Fernandes).

também tinha “sangue judaico”¹¹². A história de Branca Dias e sua família, é exemplificadora para entendermos que a vinda dos cristãos-novos para a América portuguesa se fez desde os primeiros tempos de invasão portuguesa por essas terras.

Não foi um fenômeno isolado, pelo contrário, esteve presente nas diferentes capitanias do Brasil e se manteve ao longo dos séculos de colonização. Podemos encontrar uma descendência dos novos cristãos em todas as regiões que foram exploradas pelos portugueses na América.

Fosse por conta das pressões que sofriam no cotidiano da sociedade ou por motivos econômicos, um alto número de cristãos-novos saiu de Portugal e migrou para essas terras. A distância que existia entre as duas possessões, a dificuldade da viagem Atlântica e os percalços que envolviam o processo de se fixar nos trópicos, foram situações que permitiram uma vivência mais equilibrada dessas pessoas com os cristãos-velhos que residiam na região. O abrandamento das vigilâncias é outra característica que podemos encontrar na construção das relações nas capitanias da América. Discorrendo sobre os criptojudes na colônia, Ângelo Assis escreve:

Assim, não é errado afirmar que, até a última década do séc. XVI, com a chegada do primeiro visitador do Santo Ofício, o licenciado Heitor Furtado de Mendonça, os criptojudes da colônia, embora procurassem constantemente dar provas públicas de sua real aceitação católica, mantivessem (nem sempre) em segredo, sem maiores ameaças ou perseguições, as práticas e ritos referentes à fé dos antigos parentes judeus. Situação esta, que malgrado os anos de convivência relativamente harmônica ao longo de todo o período do Quinhentos, seria abruptamente interrompida, como vimos, com o desembarque dos representantes da Inquisição na colônia.¹¹³

Podemos considerar que havia no Brasil uma estrutura que permitiu aos cristãos-novos uma maior liberdade em termos de vivência e integração na sociedade de cristãos-velhos, com um grau menor de preconceito e vigilâncias, frente ao que ocorria em Portugal nesse período. A realidade do cotidiano em terras inóspitas, diminuiu as diferenças entre esses grupos de origem portuguesa. O melhor convívio pode ser encontrado na integração dos conversos em praticamente todos os espaços da economia colonial, chegando a ocuparem cargos de grande prestígio, como o de ouvidor da Vara Eclesiástica, profissional letrado, médico, juiz, entre outros.¹¹⁴

¹¹² ANTT/TSO, Inquisição de Lisboa, processo 4273 (Beatriz de Sousa).

¹¹³ ASSIS, 2012, p.309.

¹¹⁴ ASSIS, 2002, p.51.

Anita Novinsky discorre sobre a sociabilização do cristão-novo na Bahia, mostrando pessoas que buscaram construir espaços na organização social e política, criando raízes na América Portuguesa. Recebiam sesmarias e latifúndios, além de possuir outras propriedades, conseguiam alcançar posições privilegiadas não apenas economicamente, mas também politicamente, com postos na governança e na administração colonial.

Para os que chegavam sem recursos - pois muitos vinham com um baixo cabedal financeiro e carregavam apenas alguns pertences - quase sempre eram abrigados por amigos que lhes forneciam ajuda financeira. Novinsky identifica enquanto uma rede de apoio, que permitia ao converso se estabelecer nas diferentes regiões do Brasil.¹¹⁵ Exemplificador desse debate levantado pela autora, é o caso dos irmãos Fernão e Diogo Soares, que são citados na denúncia de André Pedro durante a Primeira Visitação. O denunciante era caixeiro e chegou a América com poucos recursos, passou a viver na casa dos denunciados assim que chegou em Pernambuco, os anfitriões eram cristãos-novos, tinham fazenda e eram mercadores na vila de Olinda.¹¹⁶

Uma das formas de interação dos cristãos-novos nas capitanias açucareiras, também uma estratégia encontrada para diminuir os olhares vigilantes da população, foi a prática de casarem-se com cristãos-velhos. Vejamos o exemplo do alcaide-mor da capitania de Pernambuco, Mateus de Freitas Azevedo, era cristão-velho de vinte seis ou vinte sete anos, e se casou com a cristã-nova Maria de Herede¹¹⁷. Outro caso é o da cristã-nova Branca Mendes que se casou com Diogo Gonçalves, que era ouvidor da capitania de São Vicente, ela chegou a ser denunciada por práticas judaizantes por sua enteada Barbara Castellana, que contou ter visto a sua madrastra guardar os sábados sem fazer trabalho algum nesse dia, falou também dos costumes mortuários de Branca e seu irmão, quando morreu a mãe destes:

[...] a dita sua madrastra depois dela morta a lavou toda, e antes de lavada lhe cortou as unhas das mãos e dos pés e as embrulhou em um pano novo que a ela denunciante mandou buscar [...] e quando a dita sua mãe morreu mandou também lançar fora a agua dos cântaros de casa e depois dela enterrada mandou trazer água fresca para casa e os primeiros três dias depois que ela morreu esteve com suas irmãs e irmão na mesma câmara onde a velha morreu sem dela se saírem. E assim viu

¹¹⁵ NOVINSKY, 1972, p. 60.

¹¹⁶ Idem, André Pedro contra André Gomes e Antônio da Costa, p. 258 - 260.

¹¹⁷ PRIMEIRA, 1984, Mateus de Freitas [de Azevedo] contra João Nunes e Bento Teixeira, p. 67- 70.

mais que nos oito dias ou semana seguinte depois da morte da velha não comeram a dita sua madrasta e suas irmãs e irmão carne, senão peixe.¹¹⁸

A denúncia de Barbara Castellana contra sua madrasta fornece diferentes detalhes, filha de pais cristãos-velhos, quando escutou a leitura do edital da Inquisição lido por Heitor Furtado, falando quais eram as práticas judaicas que deveriam ser observadas, ela foi para a mesa do visitador contar o que tinha visto com a nova esposa de seu pai. Vejamos ainda o exemplo de Isabel de Paiva, que era “metade de cristã-nova” natural da Ilha de Itamaracá, foi casada com Pero Lopes Lobo que ocupou o cargo de capitão desta capitania. A descendência judaica de Isabel vinha por parte de sua mãe, Beatriz Mendes, que também havia contraído matrimônio com um cristão-velho, Miguel Alvares¹¹⁹.

Janaina Silva defende que as famílias cristãs-novas procuraram estabelecer relação com famílias de cristãos-velhos, com o intuito de melhor se misturar a população local e diminuir os preconceitos que recaiam sobre eles. A autora coloca que na Primeira Visitação do Santo Ofício, uma média de 100 pessoas de origem conversa haviam se casado nas três capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. E dentre esse número, 62 o fizeram com cristãos-velhos¹²⁰, um número altamente expressivo, que representou mais da metade dos matrimônios que eram realizados e entre os que se casaram com outros cristãos-novos, os seus filhos muitas vezes não faziam o mesmo, situação que se repetiu nas gerações seguintes. O que pode ser observado é uma intensa circulação sanguínea entre os “grupos”.

Chama atenção a família de Branca Dias, que foi anteriormente citada e sofreu diferentes denúncias por fama pública de cometerem práticas judaicas na região, mas apesar da má fama que tinham, os seus descendentes casaram-se entre os mais bem situados da colônia. De suas filhas apenas uma não se casou, Beatriz Fernandes, que foi processada pela inquisição, duas o fizeram com cristãos-novos e cinco com cristãos-velhos. Seu único filho era casado com uma cristã-velha, mesmo sendo vista pela população local enquanto judaizante, essa situação não impediu Branca de inserir sua descendência na sociedade através de bons casamentos.

Uma de suas filhas, Inês Fernandes, é denunciada por diferentes pessoas de cometer atos judaizantes, em uma das delações a denunciante contou que Inês era casada

¹¹⁸Idem, Barbara Castellana contra Branca Mendes, p. 99–103.

¹¹⁹Idem, Isabel de Paiva contra Guiomar Soeiro, p. 371-373.

¹²⁰ SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca e. **Modos de pensar, maneiras de viver: Cristãos-novos em Pernambuco no século XVI**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Recife, 2007, p. 60.

com o viúvo de sua irmã, Antônio Barbalho “dos da governança desta vila”, e ambos moravam na freguesia da Matriz.¹²¹

A irmã falecida se chamava Violante Fernandes, cujo segundo casamento foi com o cristão-velho supracitado, de quem teve uma filha. Também a neta de Branca, Maria de Paiva, era casada com Agostinho de Holanda, cristão-velho e alcaide-mor de Igarassu, cujo filho ocupou o mesmo posto¹²². O cristão-novo no Brasil colonial transitou em diferentes espaços da sociedade, desde o século XVI, onde conseguiu alcançar posições que entre as pressões e preconceitos existentes em Portugal, não se mostravam como viáveis.

O casamento com cristãos-velhos de modo tão intenso não pôde ser identificado entre as famílias que compõem a principal temática de estudo desse trabalho. A análise dos casamentos revela uma clara tendência: dos 50 familiares presos, 18 haviam se casado com cristãos-novos e apenas 8 com cristãos-velhos. Essa alta incidência de uniões com pessoas de origem cristã-nova permitia que mantivessem o segredo do criptojudaísmo em suas casas.

Por exemplo, consideremos o casal Maria de Valença e Antônio da Fonseca Rego. Maria era filha de Felipa Nunes da Fonseca e Luis de Valença Caminha, ambos de origem cristã-nova. Seu marido, Antônio da Fonseca, era filho de Clara Henriques e Antônio Dias Pinheiro. Embora Antônio fosse cristão-velho, Clara era irmã de Felipa Nunes da Fonseca, ambas filhas dos cristãos-novos Luis Nunes da Fonseca e Maria Tomas. Assim, Maria de Valença e Antônio da Fonseca Rego eram primos. Este casal teve um filho, Simão Rodrigues da Fonseca, que foi preso pelo Santo Ofício, acusado de práticas judaicas aos 22 anos.

Outro exemplo é Gaspar Henriques da Fonseca, irmão de Clara Henriques e Felipa Nunes da Fonseca. Em seu primeiro matrimônio, casou-se com Maria da Silveira Bezerra, cristã-nova e irmã de Guiomar Nunes Bezerra. Guiomar, por sua vez, era casada com o irmão de Gaspar, Luis Nunes da Fonseca filho¹²³.

A prevalência de casamentos dentro da comunidade de paraibanos não apenas fortalecia os laços comunitários e familiares entre os convertidos, mas também ajudava a preservar suas práticas religiosas secretas. Isso ocorria porque o conhecimento e a

¹²¹Idem, Antonia Bezerra contra Inez Fernandes, Fls. 65- 66.

¹²²Idem, Maria de Paiva contra André Pedro flamengo, Fls. 253 – 254.

¹²³ Trabalhamos melhor essas informações no capítulo 5 dessa tese. ANTT/TSO, IL, Processos: 1530, 10476 e 2919.

observância das tradições judaicas podiam ser transmitidos com mais segurança entre pessoas com origens semelhantes. Os exemplos de casamentos entre primos cristãos-novos ilustram como essas conexões familiares não apenas promoviam a coesão social e religiosa, mas também ofereciam proteção contra denúncias à Inquisição.

No século XVII, tanto antes da chegada dos holandeses, como após serem expulsos, não é raro a presença dos cristãos-novos enquanto donos de engenhos ou participando de cargos públicos. É o caso de Pero Lopes de Veiga, que em 1623 possuía dois engenhos, sendo um deles em Ipojuca. Ou o exemplo de Antônio de Sá Maia, que também era proprietário de dois engenhos em Pernambuco, a produção de sua maior propriedade girava em torno de 5.476 arrobas por ano.

Quando os neerlandeses ocuparam a região Antônio de Sá Maia deixou as suas terras, que foram confiscadas e vendidas pelos novos administradores¹²⁴. Era filho de Duarte de Sá, um cristão-novo que viveu em Pernambuco no século XVI, que chegou a ser membro da câmara de vereadores de Olinda. A posição de importância que seu pai ocupava, fez com que ele recebesse o Inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, quando este chegou na capitania, em 1593¹²⁵.

A construção de relações firmes nas capitanias açucareiras, por parte dos cristãos-novos, permitiu a manutenção deles nessas regiões, mesmo com as mudanças e dificuldades que se apresentavam na passagem dos séculos. As adversidades que ocorreram não impediram a permanência de muitos descendentes de judeus nesses espaços. As pessoas que foram presas na Paraíba sob a acusação de prática judaicas, podem ser colocadas nessa perspectiva de permanências, pois suas relações familiares na região podem ser identificadas desde o século XVII, o que possibilitou a construção de uma tradição familiar que culminou nas prisões do século XVIII.

2.3 – CRISTÃOS-NOVOS QUE SE TORNARAM JUDEUS PÚBLICOS OU EM SEGREDO: AS DENÚNCIAS CONTRA AMBRÓSIO VIEIRA

¹²⁴ SILVA, Janaina Guimarães da Fonseca. **CRISTÃOS-NOVOS NOS NEGÓCIOS DO DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO: relacionamentos, continuidades e rupturas entre os anos de 1580-1630**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2012, pp. 177-178.

¹²⁵ Ver abordagem de Evaldo Cabral sobre Duarte de Sá em livro: MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco Colonial*. 2ª edição revista. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

Familiares das pessoas processados no século XVIII na Paraíba foram encontrados em denúncias contra cristãos-novos que seguiram a “Lei de Moisés” em Pernambuco e Paraíba no período do Brasil holandês. Na metade do XVII, em janeiro de 1647, é preso um cristão-novo que é natural da cidade do Porto em Portugal, seu nome era Pedro de Almeida.

Pedro foi julgado pelo tribunal de Lisboa, porque na época de sua prisão vivia entre as capitanias de Paraíba e Pernambuco. Seu crime? Era acusado de ter vivido publicamente enquanto judeu, no período em que os Batavos ocuparam essas regiões. Esse era um crime que ele não podia ter cometido, não havia liberdade para abraçar outras crenças, pois Pedro era nascido no mundo português e assim batizado no cristianismo.

O batismo e o local de nascimento de uma pessoa a obrigavam a adotar o cristianismo e seguir os preceitos da Igreja Católica. No mundo oficial português, não havia margem para que indivíduos seguissem outra fé. Desde o início dos depoimentos, os inquisidores deixavam claro essa exigência, que se repetia ao longo do processo e era reiterada na hora da sentença. Um exemplo disso é a sentença proferida contra José Fonseca Caminha, um cristão-novo preso na Paraíba no século XVIII, que destacou: “Por ser batizado como cristão, tinha a obrigação de crer e seguir tudo o que ensina a Santa Igreja de Roma, mas ao contrário, vivia afastado da nossa fé católica, mantendo sua crença na Lei de Moisés e esperando sua salvação por ela”¹²⁶.

A Inquisição funcionava como uma ferramenta de controle social, visando silenciar dissidências religiosas e impor uma homogeneidade religiosa forçada. Essa repressão não apenas tentava limitar o livre pensamento, mas também procurava suprimir a expressão da diversidade cultural e religiosa entre os cristãos-novos. Contudo, a tática de manter práticas religiosas secretas como forma de sobrevivência frente a essa imposição era uma estratégia furtiva de burlar o sistema imposto. Essas práticas se desenvolviam em espaços e contextos cotidianos que nem sempre eram alcançados pelos inquisidores.

Mas qual o motivo de estarmos falando sobre Pedro de Almeida? Precisamente porque em seus interrogatórios, apareceram o nome de pessoas que se conectam com os cristãos-novos presos na Paraíba no século seguinte. Mas antes de chegarmos no conteúdo de suas confissões aos inquisidores, busquemos conhecer um pouco sobre a história desse

¹²⁶ ANTT/TSO, IL, Processo 2608, Fl. 33.

português. Era filho de Francisco Manuel e Leonor Lopes ambos os moradores na cidade do Porto, onde Pedro nasceu em 1618.

Saiu de Portugal com destino para a Paraíba em 1633, com mais ou menos 15 anos de idade e com planos para morar com o comerciante cristão-novo, João Nunes da Fonseca. Durante dois anos viveu em vários lugares do Brasil, quando resolveu voltar para Portugal, mas no decorrer da viagem de retorno o navio em que estava embarcado foi capturado pelos Batavos que o levaram de volta a Pernambuco.

Chegando no Recife conheceu o comerciante Simão de Leão o qual descobriu que era um parente da sua mãe, Simão convidou o rapaz para trabalhar e viver com ele na Paraíba¹²⁷. O filho de Francisco Manuel e Leonor Lopes tinha deixado a vida no reino junto com seus pais para residir na América, quando foi denunciado ao prior e vigário geral de Pernambuco, Domingos Viera de Lima, por Alexandre Couto:

[...] como de feito, logo denunciou de Pedro de Almeida morador na Ribeira do Capibaribe da Mata no lugar de São Francisco e a razão de sua denúncia é que sendo o dito Pedro de Almeida nascido Cristão Católico Romano e na cidade de Porto, donde viera a esta capitania e dela fora tomado indo para fora dela nesta costa pelos Flamings estando no Recife, donde fora para Holanda, e que lá se fizera judeu, e circuncidando-se, e nesta lei vivera algum tempo, e nela viera da Holanda para esta capitania de Pernambuco¹²⁸.

A acusação que recaiu sobre Pedro era uma das mais graves para a igreja católica, a de ser cristão e ter passado para a crença da “antiga lei”. Mas essa denúncia ocorreu muitos anos depois que o navio aonde ele ia para Portugal foi capturado e o rapaz teve que retornar ao Recife. Em 1620 ele ainda se declarava enquanto católico.

Na casa que foi morar na Paraíba Simão de Leão e toda a sua família eram judeus novos e sempre falavam como era bom viver na Lei de Moisés, pois era a partir dela que podiam salvar suas almas. Pedro disse aos inquisidores que apesar de cristão-novo, sempre fora um cristão convicto e nunca havia sido instruído em outra lei.

É possível que essa sua fala tenha ocorrido para que ele não precisasse fazer acusações contra os seus pais ou outros familiares próximos, como também para construir em seu processo, o discurso de um homem que viveu a maior parte de sua vida enquanto um bom cristão, mas que durante alguns anos havia cedido ao pecado, quando foi sido persuadido pelos judeus. Por outro lado, é bem verdade que não temos indícios que

¹²⁷ ANTT/TSO, IL, Processo 11562, Pedro de Almeida, Confissão de 4 de fevereiro de 1659, Fls. 35-43.

¹²⁸ Grafia atualizada. Op. Cit., 11562, Fls. 14-14v.

coloquem Francisco Manuel e Leonor Lopes enquanto praticantes do criptojudáismo na cidade do Porto.

Simão assumiu, enquanto uma das metas de sua vida, a missão de ensinar a Lei de Moisés ao seu parente de grau distante e deu a Pedro de Almeida um livro que falava sobre o judaísmo. A partir desse texto que o rapaz começou a conhecer sobre a antiga lei: “que ele confitente foi aprendendo por um livro em língua castelhana que o dito Simão de Leão lhe deu e que naquela casa havia alguns.”¹²⁹.

Qual o motivo de ter recebido um livro que era escrito em “castelhano”, e de existir na casa do seu benfeitor outras obras na mesma língua e não em hebraico? Simão de Leão era ligado a Sinagoga de Amsterdã e assim, é esperado que tivesse textos escritos em espanhol ou *ladino* (versão *sefardi* do espanhol) sob sua posse. Possivelmente o que ele entregou a Pedro tenha sido a Bíblia traduzida do hebraico para o espanhol por Ferrara, contendo o antigo testamento¹³⁰. Na comunidade judaica de Amsterdã, mesmo que a maioria das pessoas tivessem descendência portuguesa, o espanhol era a segunda língua falada dentro da sinagoga, principalmente nos primeiros tempos da formação da *Talmud Torá*, quando a maior parte dos membros eram cristãos-novos com educação cristã e assim não sabiam falar o hebraico¹³¹.

A historiadora Suzana Severs menciona a circulação clandestina da Torá e de outras literaturas rabínicas entre os cristãos-novos, cita o exemplo de Joseph da Costa que foi capitão de um navio e comerciante de escravos na rota entre a Bahia e a costa da África, Joseph era suspeito de criptojudáizar e foi preso pelo Santo Ofício no século XVIII.

O historiador Marco Antônio Silva destaca que os emigrantes ibéricos que se estabeleceram em Amsterdã preservaram vínculos significativos com a Península Ibérica, utilizando tanto o Espanhol quanto o Português em suas interações diárias. Segundo Max

¹²⁹ Op. Cit., Pedro de Almeida, p. 37.

¹³⁰ Sobre o uso da Bíblia traduzida por Ferrara, Harm Boer escreve: Los cristianos nuevos que desde el siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII volvieron al judaísmo en alguna de las comunidades sefardíes de Europa occidental (Amsterdam, Hamburgo, Venecia, Liorna, Londres, Bayona ...) necesitaron de instrucción en los principios básicos de su fe. En numerosas de sus obras escritas, traducidas o impresas encontramos alusiones en particular a su ignorancia del hebreo. Para poder participar en la liturgia judaica y seguir el precepto de «meldar» diariamente fue, pues, necesario disponer de una traducción de la Biblia; la que se conoce como la Biblia de Ferrara se usaría durante más de dos siglos (1553-1762). – BOER, Harm den. **La Biblia de Ferrare y otras traducciones españolas de la Biblia entre los sefardies de origen converso**. In: Introducción a la Biblia de Ferrara. Madri: Colección Encuentros, 1994, p. 251.

¹³¹ O historiador Ronaldo Vainfas promove tal debate em seu livro: VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010. Ver capítulo 1.

Leopold Wagner a comunidade portuguesa era inicialmente bilíngue, mas com o predomínio dos portugueses, o Português se firmou como a língua principal na esfera comercial.

O Espanhol, considerado mais prestigioso, era frequentemente utilizado em literatura e traduções de textos religiosos, enquanto o Português dominava as pregações e comunicações diretas com a população. Até meados do século XIX, o Português continuava a ser falado, especialmente em contextos familiares, mas começou a declinar após 1850 com a introdução do ensino público. Além disso, muitos judeus retornaram a Portugal e Espanha, mesmo enfrentando riscos, revelando uma conexão profunda com suas raízes. Essa dinâmica ressalta a importância de investigar as relações entre a comunidade portuguesa de Amsterdã e a Península Ibérica no século XVII, para compreender esse fenômeno¹³².

Durante seus depoimentos, falou aos inquisidores que tinha conhecido a Lei de Moisés a partir de um livro que ganhou quando morava em Lisboa, quem lhe deu a obra disse que fizesse a leitura, pois tratava-se da lei que era boa para a salvação de sua alma. O texto estava escrito em castelhano¹³³. Existia entre os cristãos-novos Ibéricos uma maior circulação de obras judaicas nessa língua do que no hebraico? É provável que sim, tendo em vista a maior facilidade dessas pessoas com idiomas que se aproximavam do português, já que não aprendiam a falar ou a ler em hebraico.

Vivendo na casa de Simão de Leão e com os ensinamentos recorrentes sobre o judaísmo, Pedro de Almeida aceitou se converter a religião de seus antepassados, com o apoio de seu benfeitor foi para a Holanda e se hospedou na casa de Manoel de Leão, que foi seu padrinho judeu. Manoel era membro da comunidade judaica de Amsterdã e irmão de Simão de Leão, sendo assim também tinha um parentesco distante com Pedro, talvez por isso o tenha recebido em sua casa com todos os cuidados que se dedica a um familiar querido. O rapaz foi circuncidado por um funcionário da *Talmud Torá* e recebeu o nome judeu de Isaac¹³⁴.

¹³² SILVA, 2003, pp. 116-123.

¹³³ SEVERIS, Suzana Maria de Sousa Santos. **Um “heresiarca” na Bahia setecentista: judaísmo e inquisição**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011, p. 1.

¹³⁴ Em dicionário das tradições judaicas Alan Unterman escreve sobre Circuncisão: A remoção do prepúcio de um bebê, oito dias após o nascimento, ou de um prosélito, remonta a ALIANÇA de Deus com Abraão. Os circuncidados salvam-se de serem castigados por Abraão após a morte. [...] A criança é então posta sobre os joelhos do padrinho que a segura enquanto o circuncidado profissional opera. No fim da cerimônia dá-se o nome hebraico à criança. – UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 70.

Segundo Marco Silva a análise da questão dos nomes revela as complexidades da identidade judaica após a conversão forçada em 1497. Antes desse evento, os judeus em Portugal utilizavam apenas nomes judaicos. Com o batismo compulsório, muitos convertidos adotaram nomes cristãos, embora alguns mantivessem seus nomes originais. Aqueles que se mudaram para regiões mais tolerantes frequentemente alteravam seus nomes para reafirmar sua conexão com o judaísmo, mas muitos ainda preservavam os nomes cristãos devido a laços com Portugal, como correspondências e relações econômicas.

Silva também menciona o pesquisador holandês Harm den Böer, que aponta que, ao conseguir professar livremente o judaísmo, os cristãos-novos adotavam nomes judaicos como forma de reafirmar sua identidade e restaurar o pacto com Deus e o povo de Israel. No entanto, ter dois nomes não significava viver uma vida dupla; muitos comerciantes usavam essa prática, inclusive em transações ilícitas, como uma estratégia de proteção. Portanto, a utilização de múltiplos nomes pode ter diversas motivações, incluindo a necessidade de ocultação em contextos de repressão, como durante a Inquisição¹³⁵.

A história do período que Pedro de Almeida se iniciou no judaísmo é contada no decorrer do seu processo, e diferentes nomes de “judeus públicos” que viveram na Paraíba, apareceram em seus depoimentos. É o caso de Michael de Leão, que era irmão de Simão de Leão e foi um dos principais influenciadores para que o rapaz aceitasse a crença de seus ancestrais. Francisco de Farias, que era mercador, e Rachel de Leão também surgem ao longo das confissões feitas aos inquisidores, são as pessoas que acompanharam Pedro em sua viagem a Amsterdã.

Pedro agora estava entre os cristãos-novos portugueses que retornavam a crença de seus antepassados, entre dúvidas e falta de conhecimento das tradições do mundo hebraico. No seu caso, ainda teve o diferencial de ter sido circuncidado diretamente na comunidade judaica *sefardita* da Holanda, e ter convivido na casa de pessoas que já eram da religião. Conta também, que ainda em Amsterdã foi a Sinagoga e participou de uma iniciação em frente a toda a comunidade, repetindo umas orações que foram proferidas em Castelhana e hebraico, disse aos inquisidores que não se lembrava mais das palavras que repetiu¹³⁶. É difícil sabermos se essa sua última declaração foi verdadeira, ou se feita

¹³⁵ SILVA, 2003, pp. 219-220.

¹³⁶ ANTT/TSO, IL, Processo 11562, Pedro de Almeida, Fls. 39-40.

para que não houvesse maior comprometimento dele com a inquisição, achando melhor esconder seus conhecimentos sobre o judaísmo ortodoxo.

Esse cenário ilustra as complexas dinâmicas de identidade e crença que caracterizavam a vida dos cristãos-novos na época, em um contexto de opressão e busca por aceitação religiosa.

Não viveu por muito tempo em Amsterdã retornando para a Paraíba onde passou a viver publicamente como judeu, o que se manteve durante três anos. Depois desse período regressou para o cristianismo, dizendo ter se arrependido do dia em que aceitou a antiga lei. É difícil entendermos os motivos que levaram Pedro de Almeida a desistir da Lei de Moisés depois de ter sido circuncidado do outro lado do Atlântico, possivelmente esteve entre os cristãos-novos que ao conhecerem o judaísmo rabínico não se adaptaram com as regras da religião. O rapaz que chegou na casa de Simão de Leão provavelmente com 17 anos de idade, abandonou os ensinamentos que teve na casa do judeu.

É pouco provável que sua volta ao cristianismo estivesse ligada ao começo das revoltas contra a presença holandesa nas capitânicas do açúcar e assim o medo de uma represália da Inquisição nas regiões. Pois, abandonou a lei hebraica em 1639, anos antes de ter início a insurreição pernambucana, em 1645. Ao pensarmos nessa hipótese da não adaptação ao judaísmo mais ortodoxo, como aconteceu com muitos cristãos-novos que passavam para essa religião, mas não se identificavam com a vivência dos ritos, precisamos ter em vista que Pedro de Almeida não precisava estar na comunidade em Amsterdã para vivenciar as leis hebraicas de forma mais intensa.

Ao desistir da vida dentro da religião judaica, Pedro pediu conselho a religiosos locais dizendo que queria retornar ao cristianismo. Falou com um padre da ordem franciscana, com o vigário geral, Gaspar Ferreira e com outros padres, em confissão. Ele buscava dos religiosos uma absolvição de seus pecados, enquanto praticante da Lei de Moisés publicamente, mas esses diziam que em matéria de fé não podiam desempenhar esse papel e que apenas a Inquisição tinha esse poder.

Pedro continuou vivendo como católico e o vigário geral ordenou que o pároco o aceitasse nos sacramentos. Aparentemente voltou a ser bem aceito na comunidade local, pois se casou com a cristã-velha, Antônia de Betancor, que deve ter acreditado que não ia sofrer mais represálias por conta de suas escolhas do passado, mas foi denunciado por Alexandre Couto e preso pelo Santo Ofício¹³⁷.

¹³⁷ ANTT/TSO, IL, Processo 11562, Pedro de Almeida, Confissão de 4 de fevereiro de 1659, Fls. 35-43.

A presença de judeus nas capitânicas açucareiras cresceu progressivamente ao longo da dominação holandesa e ganhou forças na medida em que os neerlandeses se estabilizaram e puderam oferecer garantias de paz na região. Foi durante o governo de Maurício de Nassau que ocorreu o maior impulso migratório para essas terras. Os hebreus eram atraídos pelas oportunidades de negócios e a situação ficou favorável com a reestruturação da economia do açúcar e do comércio de escravos africanos.

A conquista do Maranhão e de Angola promovidas por Nassau em 1641 e a de Luanda permitiu a abertura de horizontes para a rentável produção açucareira, como para o comércio escravista, esse que já era uma atividade que contava com uma notável participação judaica. A promoção de leilões com os engenhos confiscados ou abandonados pelos portugueses no decurso das batalhas, também serviu de atrativo para os descendentes de Moisés, que arremataram algumas dessas propriedades em 1637¹³⁸.

Essa migração foi incentivada pela Companhia das Índias Ocidentais que diversas vezes custeou as passagens dos solicitantes que queriam buscar a vida na América. Os pedidos eram apresentados na Câmara de Amsterdã e apoiavam-se na *Ordem e Regulamento dos Estados Gerais*, que fora promulgada em 1634 com o intuito de estimular o povoamento do Brasil. O historiador José Antônio Gonsalves de Mello transcreve algumas passagens dessa publicação, vejamos o que foi escrito no artigo 6:

[...] deverão os da citada Companhia a toda e qualquer pessoa que se dispuser a partir para o Brasil, para ali se fixar e estabelecer (depois de ter dado aqui no país prova suficiente de sua situação e de uma honrada vida e costumes) conceder passagem livre para o dito país, fazendo conduzir as ditas pessoas, com seus dependentes e móveis, nos seus navios, pagando-as, porém, as despesas de alimentação.¹³⁹

Levemos em conta que esse não era um auxílio reservado apenas aos judeus, mas foi um recurso amplamente utilizado por estes. Podemos exemplificar o caso de Manuel Mendes de Castros, que no dia 17 de novembro de 1635 fez solicitação a WIC, estando “disposto a levar ao Brasil toda uma colônia da nação hebraica de 200 almas, ricos e pobres”¹⁴⁰. O conteúdo do pedido feito por Manuel permite que observemos uma onda migratória de judaizantes que buscou se deslocar para essas capitânicas, atraídos pela oportunidade de enriquecimento.

¹³⁸ VAINFAS, 2010, p. 87-137.

¹³⁹ MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654**. Recife: Ed. Massagana, 2. Edição, 1996, p. 222.

¹⁴⁰ Livro da Câmara de Amsterdã da Companhia das Índias Ocidentais, do período de 1^o de janeiro de 1635 a 31 de dezembro de 1636. Apud MELLO, 1996, p. 218-221.

Outra observação que pode ser feita, é que não obrigatoriamente se tratava de pessoas que chegavam na América com grandes cabedais de dinheiro. O Recife se tornou o principal núcleo da população de nação hebraica no Brasil do século XVII, mas não foi a única povoação onde formaram espaços de apoio para a construção da vida cotidiana.

Os judeus *sefarditas* que viviam em Amsterdã, ou judeus novos, como colocou Ronaldo Vainfas, seguindo o pensamento adotado por Yosef Kaplan¹⁴¹. Formaram uma nova comunidade nas capitanias do Brasil que estiveram sob o domínio dos Batavos, esses homens se integraram nos mais diversos negócios da região. As principais atividades que se engajaram foram a comercial, seguido da arrematação do direito de cobrarem impostos e da corretagem.

Segundo dados levantados por Vainfas, essas três atividades representavam 55% das ocupações que se dedicaram os hebreus estabelecidos nessas possessões. O autor ainda analisa que, 33% se engajaram com a compra e venda de escravos e apenas 12% se dedicaram a exercer outras funções.¹⁴²

Os principais negociantes da nação hebraica que se mudaram para Pernambuco “elegeram” uma rua na cidade do Recife, que ficou sendo chamada por “rua dos judeus”, *Jodenstraat*¹⁴³. Nela foi construída a primeira Sinagoga das Américas que foi chamada de *Zur Israel* e passou a funcionar em 1636, em terras aonde o judaísmo fora proibido desde a chegada dos primeiros europeus com a invasão e colonização portuguesa.

O crescimento rápido da comunidade tornou necessária a assistência de um rabino com instrução necessária para assumir o cargo, sendo esse papel preenchido por Isaac Aboab da Fonseca, que aceitou a incumbência de servir no Recife e veio acompanhado por outros letrados hebreus de origem *sefardim*. Pernambuco se viu com a presença de diferentes estudiosos da Lei de Moisés em suas terras, o que levou Gonsalves de Mello a escrever que esse foi um momento de “grande brilho para a nação judaica do Recife”¹⁴⁴.

Em regiões onde o deslocamento ocorria com notável dificuldade, outra sinagoga recebeu aval para funcionar oficialmente, enquanto uma extensão da *Zur Israel*, ela se

¹⁴¹ O debate levantado por Kaplan, é o de que a comunidade judaica que se formou em Amsterdã, se iniciou a partir de cristãos-novos que fugiram da Península Ibérica, principalmente Portugal, e assim tiveram uma criação cristã, com pouquíssimos conhecimentos da cultura hebraica. Precisaram assim, aprender o judaísmo ortodoxo praticamente do zero. KAPLAN, Yosef. **Judíos Nuevos em Amsterdam. Estudio sobre la história social y intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

¹⁴² Ver VAINFAS, 2010, p. 108. Vainfas constrói essa porcentagem a partir dos dados apresentados por José Antônio Gonsalves de Melo em *Gente da Nação*, 1996, p. 369-522.

¹⁴³ MELLO, 1996, p. 273.

¹⁴⁴ MELLO, 2007, p. 262.

localizava na Ilha de Antônio Vaz, do outro lado do rio Capibaribe. Em 1637, os judeus que viviam nessa ilha solicitaram autorização para esse intento, alegavam que não tinham como atravessar o rio para ir ao Recife de barco durante os sábados, para comparecer aos ofícios do *Shabat*, pois segundo as regras da lei judaica não podiam lidar com dinheiro nesse dia.

Essa congregação recebeu autorização para funcionar, mas como uma extensão da que fora fundada no Recife. Apesar da falta de autonomia, ganhou espaço para disputar com a primeira, adotando o nome de Santa Congregação do Escudo de Abraão (*Kahal Kadosh Magen Abraham*). Teve a presença de um rabino próprio, o erudito Moisés Rafael Aguillar¹⁴⁵.

Os judeus que foram viver em Pernambuco também enfrentaram problemas com a população cristã-velha e de cristãos reformados durante o período que estavam nessa região. Foi em 1637 que aconteceu o primeiro protesto contra as atividades dos hebreus na capitania: “por serem gente inclinada a enganar e falências... e odiosa a todas as nações do mundo”¹⁴⁶. O próprio Conde de Nassau que adotou uma política de apoio aos israelitas, na maior parte das situações que se sucederam contra esses ao longo do seu governo, ficou contra eles. Chegou a escrever carta ao Conselho dos XIX, reclamando do alto número de hebreus que chegavam as regiões açucareiras. Em janeiro de 1641 colocou:

Há algum tempo a maior parte dos particulares que aqui chegam são judeus, em tão grande número que em breve deverão exceder os cristãos. Os comerciantes patricios queixam-se muito da grande liberdade que lhes é concedida, principalmente a de terem loja aberta, sustentando que nesta conquista, como em outros países da Europa, tal liberdade lhes deve ser negada, tanto mais quanto, por meio de contrabandos e enganar, a situação chegou ao ponto de conseguirem vender todas as suas mercadorias por menor preço que os neerlandeses, pelo que todo o comércio está passando para a mão deles.¹⁴⁷

As acusações que são levantadas contra a “gente da nação”, não eram muito diferentes do que encontramos nos países Ibéricos antes da expulsão, seguido pela proibição do judaísmo nessas nações.¹⁴⁸ A agitação antijudaica em Pernambuco aumentou entre 2 e 11 de julho de 1641, quando um memorial contra as atividades dos

¹⁴⁵ Para melhor desenvolvimento sobre o assunto ver, MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação...**

¹⁴⁶ Carta da Câmara de Escabinos de Olinda ao Conselho dos XIX, datada do Recife, 5 de dezembro de 1637. Apud, MELLO, 2007, p. 266.

¹⁴⁷ MELLO, 1996, p. 260.

¹⁴⁸ KAYSERLING, 1971.

hebreus é subscrito por 66 pessoas, entre holandeses, ingleses e franceses, e assinado em nome da comunidade dos cristãos reformados do Brasil.

Outros problemas com pessoas de outras comunidades vão ser enfrentados pelos judeus ao longo do período que permaneceram nessas capitanias. A carta do Conde de Nassau foi respondida em julho de 1641, com as ordens de que os judeus deveriam ser castigados, não sendo a eles permitido que escandalizassem aos cristãos. E em 1642 é preparado um “regulamento para judeus e papistas em matéria de religião”, onde são impostas as seguintes restrições:

I) Não edificarão novas sinagogas; II) A nenhum judeus será permitido casar com cristã ou ter concubina cristã; III) Não poderão converter ao mosaísmo, nem chamá-los da liberdade evangélica para os encargos da Lei Velha, nem da luz para a sombra; IV) Nenhum judeu poderá ultrajar o sacrossanto nome de Cristo; V) No recenseamento dos corretores, não excederão a terça parte do respectivo número; VI) Comerciado, não fraudem a ninguém; VII) OS filhos nascidos de judeu e de cristãos, morrendo os pais, serão entregues para serem educados aos parentes cristãos.¹⁴⁹

A política de tolerância adotada pelos holandeses para com os judeus era diferente da admissão de uma política de liberdade incondicional. Por outro lado, a própria presença de pessoas da nação hebraica nessas capitanias, por si só representou um marco para o aprendizado das tradições da “Lei de Moisés”, os cristãos-novos que residiam nessas regiões em nenhum outro momento tiveram a oportunidade de conviver abertamente com a religião de seus antepassados.

No caso de Pedro Almeida e de outros seguidores da “lei antiga” que viviam na Paraíba se deslocavam dessa capitania para Pernambuco em busca de frequentar a *Zur Israel*? Não existe nas fontes menção de que precisavam fazer esse trajeto para a o Recife, talvez porque houvesse alguma congregação mais próximo a eles, existe referência de que funcionaram algumas sinagogas não oficiais em diferentes regiões da América portuguesa, onde ocorreu dominação dos Batavos. O cronista Daniel Levi mencionou uma sinagoga em Itamaracá, mas não foram encontrados registros documentais sobre essa afirmativa¹⁵⁰.

Para a Paraíba existem menções ao funcionamento de uma sinagoga no período holandês, ao que tudo indica não se tratava de uma congregação oficial, fundada enquanto uma extensão da *Zur Israel* do Recife. Segundo pesquisas realizadas pelo historiador

¹⁴⁹ In MELLO, 1996, p. 260-261.

¹⁵⁰ VAINFAS, 2010, p. 87-137.

Bruno Feitler, o que se formou foi uma congregação informal, sem a presença de um rabino nem de um conselho governamental. Ficou no caminho entre a esnoga¹⁵¹ doméstica e a esnoga improvisada¹⁵². O cristão André Vidal em depoimento feito a Inquisição de Lisboa em novembro de 1644, falou dos judeus que viviam publicamente em Recife, Olinda e Paraíba, os quais ele tinha visto quando esteve poucos meses antes nessas capitâneas. Em seu relato vai citar a Paraíba: “Disse mais que no Recife tem os judeus feito sinagoga a que eles chamavam esnoga e na Vila de Olinda e na Paraíba tem duas casas onde se vinham a fazer esnoga quando ali se encontravam”¹⁵³.

André Vidal falou aos inquisidores que os encontros dos judeus na Paraíba aconteciam em uma casa, diferenciado essa residência da sinagoga do Recife. Diversas sinagogas que foram montadas nas capitâneas açucareiras, foram denunciadas a Inquisição ao longo do tempo de funcionamento do tribunal. É o caso das já citadas acusações que ocorreram na Primeira Visitação, contra Diogo Fernandes e Branca Dias, que tinham pública fama de fazer “reuniões de judeus” no engenho de Camaragibe, que se localizava em Pernambuco.

Felipe Cavalcante contou ao visitador: “e era fama pública nesta terra geralmente dito por todos, assim nobres, os principais como no dito Camaragibe havia esnoga onde se ajuntavam os judeus dessa terra e faziam suas cerimônias”¹⁵⁴. Também podemos citar as acusações que sofreram os Antunes na Bahia, denunciados de se juntarem com outros cristãos-novos na casa de Heitor Antunes e Ana Rodrigues, no engenho do Matoim, para realizarem costumes criptojudáicos. Os processos da Paraíba no século XVIII, também ganham uma situação parecida, de sinagoga familiar, mas isso é matéria para se debater nos próximos capítulos.

No século XVIII, os processos ocorridos na Paraíba revelaram uma realidade de múltiplas esnogas, onde as famílias praticavam suas tradições judaicas dentro de suas casas, já que não havia uma sinagoga oficial na região durante aquele período e a religião

¹⁵¹ Hugo Schlesinger vai colocar que esnoga era a “denominação dada à sinagoga pelos cristãos novos de Pernambuco” - SCHLESINGER, Hugo. **Pequeno ABC do pensamento judaico: Síntese de definições dos valores religiosos, morais e éticos do judaísmo**. Editora B'NAI B'RITH, São Paulo, 1969, p. 39).

¹⁵² Ver Capítulo: Juifs et nouveaux-chrétiens dans le Nordeste hollandais et post-hollandais (1630-1674). In. FEITLER, Bruno. **Inquisition, juifs et nouveaux chrétiens au Brésil**. Leuven: Leuven Universit Press, 2003.

¹⁵³ Grafia atualizada, ANTT, IL, Cadernos do Promotor, livro 29, Fls. 107-107v.

¹⁵⁴ Grafia atualizada. Felipe Cavalcanti contra Anrique Mendes e sua mulher Violante Rodrigues, Antonio Dias e seu cunhado por alcunha Alma de Burzeguins, Diogo Fernandes e sua mulher Branca Dias. In: **PRIMEIRA, Visitação do Santo Ofício as Partes do Brasil: Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595**. Prefácio de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984. 509+158p. Il. (Coleção Pernambucana – 2ª. Fase, 14). pp. 75-77

judaica era proibida sob vigilância inquisitorial. Isso exigia que vivenciassem sua fé de maneira secreta, o que geralmente acontecia nos lares. A prática clandestina dessas crenças ocorria nos próprios domicílios ou nas residências de familiares que os cristãos-novos visitavam.

Nos depoimentos aos inquisidores, não era mencionado um local específico onde se reuniam para praticar a fé na Lei de Moisés. No entanto, seja em suas próprias casas ou nas residências de parentes, as esnogas se manifestavam entre aqueles que se declaravam "observantes da Lei de Moisés para salvarem suas almas".

Por outro lado, nenhuma dessas esnogas que foram denunciadas assumiram um caráter público e o conhecimento que seus participantes tinham sobre um judaísmo oficial era muito pequeno se comparado com o que aconteceu durante o período holandês, mesmo que não houvesse a presença de um rabino letrado nessas sinagogas.

Possivelmente foi nesse espaço improvisado que Pedro de Almeida e a família Leão iam se encontrar para viver os ritos cotidianos da vida judaica na Paraíba. Tendo em vista a distância de Pernambuco e a dificuldade de deslocamento no século XVII, a vivência de tradições hebraicas semanais, como os ritos do *Shabat*, ficavam impedidos de serem praticadas em capitânicas tão separadas.

Diferentes nomes são citados na denúncia de André Vidal a Inquisição, pessoas que judaizavam publicamente tinham seus nomes registrados nas páginas do Santo Ofício. A menção a indivíduos que eram de origem cristã-nova e assumiram o judaísmo publicamente, após chegarem os judeus a essas capitânicas, não deixou de acontecer. Pedro de Almeida também fez o mesmo durante o processo que enfrentou, em confissão feita aos inquisidores no dia 5 de fevereiro de 1649, citou o nome de diferentes pessoas que viviam como judeus, nas capitânicas de Pernambuco e de Paraíba. Um dos nomes mencionados em seu depoimento, é o de Baltazar da Fonseca, e sobre ele foi dito:

Baltazar da Fonseca português, não sabe donde natural e está nos que se fizera judeu público e também a mulher do mesmo, a que não sabe o nome, mas é filha de Ambrósio Vieira cristão-novo morador na Paraíba e não sabe que sucedeu e ia também e a dita Rachel da Fonseca e uma mulher e sua mulher se fizeram judeus público na antiga fé e ai vive a dita ele testemunha a conhecer.¹⁵⁵

O nome da esposa de Baltazar que Pedro não soube mencionar, era Maria da Fonseca, a filha de Ambrósio Vieira. As figuras de Maria e Ambrósio reapareceram em

¹⁵⁵ Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Processo 11562, Pedro de Almeida, Fls. 44v-45.

outras denúncias que aconteceram na Paraíba ainda no século XVII. São acusações contra pessoas que judaizavam nessas capitanias. Ambrósio Vieira também é citado nos processos dos criptojudeus que foram presos na Paraíba no século seguinte. Uma expressiva parte dos descendentes desses cristãos-novos chegaram a ser presos pelo Santo Ofício no século XVIII, foram acusados de ser seguidores da Lei de Moisés.

Ambrósio Vieira também surgiu na denúncia de Salvador das Neves que se dirigiu a mesa de despacho da Inquisição de Lisboa, em 23 de outubro de 1637. Ele tinha a intenção de falar sobre os judeus que ele encontrou vivendo publicamente em Pernambuco e na Paraíba, no período que os holandeses estiveram ocupando a região. Salvador morou durante um ano no Recife, era um jovem de 24 anos, que nasceu no judaísmo e se tornou cristão, disse aos inquisidores que seus pais eram judeus públicos e que viviam em Amsterdã, Abraão Machorro e Ester Zacuto.

Ele se apresentou voluntariamente para fazer denúncias, em seu depoimento citou Ambrósio e Baltazar da Fonseca, que disse não serem judaizantes públicos, mas que ele depoente viu “no íntimo” dos dois, que acreditavam na Lei de Moisés. Mas que ambos tinham medo de que a Espanha retomasse aquele território e por esse motivo não assumiam essa crença. Vejamos uma passagem da fala de Salvador, de quando o nome de Ambrósio é citado:

Disse mais, que haverá dois ou três anos [...] alguns judeus da Holanda amigos seus e de Baltazar da Fonseca morador na dita vila e nela mercador e parente do dito Ambrósio Vieira que o dito Baltazar da Fonseca e Gaspar Francisco também morador e mercador em Pernambuco que não vivia na Lei de Moises, porém muito escondidamente, e por terem medo de que ainda a Espanha retomasse aquele estado.¹⁵⁶

A informação de que Baltazar não professava seu judaísmo em público, difere do que é dito por Pedro de Almeida, em confissão de 1649 para o Santo Ofício. Pela distância entre as datas das denúncias, é possível que Salvador Neves estivesse certo em acreditar que o amigo pendia para Lei de Moisés, mas ainda não a professava, como falou para os inquisidores.

Quanto a sua fala sobre o medo de que a Espanha retomasse a região, lembremos que em 1632, ano que se passava o encontro de Salvador com Ambrósio, Portugal ainda vivenciava o período de União Ibérica. O receio dos citados era justificável, tendo em

¹⁵⁶ Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Cadernos do Promotor, liv. 16, Fls. 522v-523.

vista que eram portugueses e Ambrósio já tinha morado no reino, e assim conhecia bem a ação da inquisição contra os cristãos-novos que judaizavam. O risco de ser alcançado pelo tribunal de fé era palpável.

Em denúncia contra um de seus filhos em 1673, já após a expulsão dos holandeses dessas capitâneas, o denunciante fala sobre a pública fama de Ambrósio Vieira, de que ele tinha vindo de Portugal para essas terras, degredado pelo Santo Ofício. Quando no século XVIII seus parentes foram processados, não foi feita uma inquirição sobre esse possível degredo de Ambrósio. Essa omissão desperta um estranhamento, tendo em vista os moldes minuciosos que agia o Santo Ofício.

Por outro lado, não era raro esse tipo de fama para com os cristãos-novos, por parte da sociedade local. A mesma crença tinha com relação a Branca Dias no século XVI, onde as falas que chegavam a Heitor Furtado, repetidamente mencionavam que era do conhecimento de todos, de que ela havia sido “degredada” para essas terras. Temos conhecimento que essa informação não condiz com o que aconteceu com Branca, que chegou em Pernambuco por sua livre vontade e no processo que ela sofreu no reino, ficou inclusive proibida de se retirar de Lisboa. O degredo nunca existiu em sua condenação.

A crença de que um cristão-novo havia sido preso pelo Santo Ofício e tinha sofrido pena de degredo para a América, podia facilmente se espalhar entre as conversas que se davam na sociedade de cristãos-velhos, e não era preciso que houvesse algo concreto, para ser feito esse tipo de afirmativa. É possível que durante o período holandês Ambrósio Vieira tenha frequentado a sinagoga informal na Paraíba, junto com seus familiares? Ou a congregação oficial do Recife com Baltazar da Fonseca que era morador dessa cidade e participava das reuniões da *Zur Israel*, e como vimos era casado com sua filha Maria da Fonseca?

A partir das denúncias o indicativo é que sim, mas também temos em vista que havia uma limitação para essa convivência ortodoxa, já que não há indícios de que Ambrósio tenha sido circuncidado e assumido a religião judaica publicamente. Ambrósio Vieira era dono de um engenho de cana de açúcar, na Paraíba, e era casado com Joana do Rego, também cristã-nova. Com ela teve quatro filhos, Maria da Fonseca, Isabel Henriques, Clara Henriques e Luís Nunes da Fonseca.

Entre a sua descendência, temos notícias de que Maria da Fonseca, casada com o dito Baltazar da Fonseca, assumiu o judaísmo junto com seu marido e se mudou para Amsterdã, antes dos holandeses perderem por completo a guerra para os portugueses. Escolheu o mesmo caminho que a imensa maioria dos hebreus que estavam na América,

seguindo viagem para as Províncias Unidas. Essa foi uma opção inteligente para Maria, pois todos sabiam que ela tinha assumido a “antiga lei”, e enquanto cristã de nascença, tinha grandes possibilidades de sofrer represálias da Inquisição. Seu marido faleceu antes dessa viagem, ainda em Pernambuco.

Em Amsterdã, Maria da Fonseca se encontrou com outros cristãos-novos que a aceitaram na comunidade local. Marco Silva ressalta que muitos cristãos-novos, como Feliciano Dourado, deixaram o Brasil em busca de um ambiente mais seguro para praticar o judaísmo. Durante sua passagem por Amsterdã, Feliciano teve a oportunidade de se conectar com figuras como Rodrigo Álvares da Fonseca, Manoel Roiz Monsanto e Simão Drago, todos oriundos de Pernambuco. Essas pessoas não precisavam se esconder; podiam afirmar abertamente que haviam se circuncidado após sua chegada aos Países Baixos. De fato, muitos se orgulhavam de compartilhar essa informação, refletindo a liberdade que encontravam na nova cidade¹⁵⁷.

Essa informação surgiu em uma denúncia feita em 1673 na Paraíba, depois que os holandeses já haviam sido expulsos destas regiões e a inquisição portuguesa voltou a ter jurisdição para agir nas regiões que haviam sido ocupadas. Após a derrota dos Batavos alguns judeus foram presos pelo Santo Ofício e os que eram nascidos em Portugal ou Espanha e assim batizados no cristianismo, puderam ser julgados pelo tribunal. Ronaldo Vainfas estuda alguns desses processos em seu livro “Jerusalém colonial”, analisando o que ocorreu com alguns hebreus que foram capturados na derrota do Forte Maurício, que se localizava a 28 quilômetros da foz do rio São Francisco, em 18 de setembro de 1644¹⁵⁸.

Algumas pessoas que eram de origem cristã-nova e passaram a viver sob a lei judaica, também foram para regiões onde podiam existir comunidades hebraicas, como foi o caso da filha de Ambrósio Vieira, Maria da Fonseca. Ela e seu marido também apareceram nas confissões de Manuel Gomes Chacão preso nos cárceres inquisitoriais em 1647, sob acusação de judaísmo¹⁵⁹. Chacão nasceu em Trancoso, nordeste de Portugal, se mudou para o Brasil apenas com 30 anos de idade e casou-se com uma cristã-nova na Paraíba, 10 anos depois de ter chegado a América. Se tornou judeu no período dos holandeses, indo sempre ao Recife para frequentar a sinagoga.

Sua mulher apesar de cristã-nova, era católica praticante, abandonou o marido quando ele passou a prática da Lei de Moisés. Manuel disse aos inquisidores que foi

¹⁵⁷ SILVA, 2003, p.123.

¹⁵⁸ VAINFAS, 2010, capítulos IV e V.

¹⁵⁹ ANTT, IL, Processo 7533, Manuel Gomes Chacão, Fl. 48v.

influenciado pelos judeus que viviam no Recife e com quem ele tinha negócios, mas se arrependeu da sua escolha, retornando para o cristianismo e para a sua esposa em 1644, um ano depois de ter sido circuncidado. Manuel Chacão pensou que ia sair ileso do período em que praticou abertamente a “crença de Israel”, mas foi denunciado depois da saída dos Batavos, e preso pelo Santo Ofício. Em uma de suas confissões, citou os judaizantes que viviam em Pernambuco e frequentavam a *Zuh Israel*, entre os nomes que expôs, apareceu os de Baltasar da Fonseca e Maria da Fonseca.

As denúncias também podem ser encontradas nos Cadernos do Promotor, tanto no período holandês, como depois que foram expulsos pelos portugueses que residiam no Brasil. É o que ocorreu com os familiares do tão citado, Ambrósio Vieira. Em 1673 o vigário da Paraíba, Francisco de Arouche, recebeu em sua casa Martinho de Moniz “sargento maior” desta capitania, em 26 de fevereiro do dito ano. Ele procurou a residência do religioso, para fazer acusações de crimes de judaísmo, como mandava seu “dever e consciência”. Martinho estava convicto em seu dever de expor as heresias, dizendo ao vigário, que mesmo que ele fosse “perguntado judicialmente pelos inquisidores, diria o mesmo que tem dito”. E com tamanha disposição, contou:

[...] em casa de Luís Nunes da Fonseca morado nesta capitania se fazia sinagoga [...] por onde sabia esse segredo lhe respondera que pelos negros da mesma casa do dito Luís Nunes da Fonseca que assim o praticavam dizendo que tinha uma tourinha a quem adoravam e que nesta sinagoga se ajuntavam as pessoas seguintes primeiramente Luís Nunes da Fonseca e sua mãe Joana do Rego que hoje é falecida, e a mulher do dito Luís Nunes que por nome não perca, e seu filho e filhas e Diogo Nunes Chaves e João Roiz Flores casados com duas sobrinhas do dito Luís Nunes filhas de Clara Henriques casada com Gonçalo Dias Vila Real todos gente da nação hebreia moradores nesta capitania gente suspeita porque Luís Nunes é filho de Ambrósio Vieira que viera com sambenito degredado pelos senhores inquisidores para esta capitania e que uma irmã do dito Luís Nunes no tempo da guerra se declarara por judia juntamente com seu marido Balthazar da Fonseca e ambos se foram para a Holanda.¹⁶⁰

Copiamos aqui uma longa citação da denúncia, tendo em vista a importância das informações. O denunciante cita um alto número de familiares de Luís Nunes da Fonseca, que se encontravam em sua casa para “fazer esnoga”. Seu pai Ambrósio Vieira já era

¹⁶⁰ Grafia atualizada. Essa denúncia foi copiada pelo Bruno Feitler e pode ser encontrada nos anexos da sua tese de doutorado. FEITLER, 2003, pp. 365-366. Mas também pode ser encontrada diretamente nos arquivos da Torre do Tombo, nos Cadernos de Promotor. A busca precisa ser feita com a nova numeração dos cadernos, tendo em vista que na referida tese é utilizado a numeração antiga. Sendo a referência atual: ANTT/TSO, IL, Cadernos do Promotor, Liv. 57, páginas 277-281, fls. 277-278.

falecido nesse tempo de 1673, mas segundo as informações que corriam entre os moradores cristãos-velhos, ele e sua mãe Joana do Rego, assumiram papel de liderança, nessa sinagoga familiar.

Nesse documento que o vigário encaminhou para a Inquisição de Lisboa, oito denúncias diferentes contra Luís Nunes e sua família chegaram nas mãos dos inquisidores. As falas eram parecidas, retratando os crimes de práticas judaicas que eram cometidas, mas chama atenção a fala de Tomé Tavares Camelo sobre Joana do Rego, em 31 de março do dito ano, ele disse: “que eram judeus, e que a mestra deles era sua mãe de Luís Nunes da Fonseca que já é falecida”¹⁶¹.

Tomé tem essa informação a partir dos escravos que trabalhavam na casa de Luís Nunes. É interessante observarmos que a partir das denúncias feitas ao vigário, a família de Ambrósio Vieira manteve práticas judaicas depois da expulsão dos holandeses, assim dos hebreus, dessa capitania da Paraíba.

Agora o espaço de ação havia se deslocado, mais uma vez, saindo da possibilidade da crença permitida e retornando para o segredo dentro do espaço familiar. Luis Nunes vivenciou o período em que era possível frequentar uma sinagoga e conviver com uma prática de judaísmo ortodoxo. Quando a vivência da religião entra para o espaço doméstico, sua mãe aparenta ter assumido um papel de “mestra” nos ritos da cultura hebraica.

A “tourinha a qual adoravam”, citada na denúncia de Martinho Moniz, estaria se referindo a Torá hebraica? Essa acusação vai aparecer em diversas falas contra os cristãos-novos, no decorrer da Primeira Visitação do Santo Ofício, especialmente nas passagens que envolviam os engenhos de Camaragibe em Pernambuco e do Matoim na Bahia. O termo Torá significa ensinamento, em hebraico, nesse livro estão os cinco livros do Pentateuco, ou seja, a Bíblia judaica.

Em dicionário da linguagem inquisitorial, Elias Lipiner levanta o debate sobre a confusão que existia entre relacionar o livro do Pentateuco com uma imagem de adoração que se aplicava as imagens dos santos católicos, tendo em vista a proibição do culto de imagens na lei judaica, essa associação se apresentava como uma ofensa para os hebreus¹⁶². Yshac Cardoso, autor *sefardita* do século XVI, escreveu sobre tal crença difundida entre os portugueses:

¹⁶¹ ANTT/TSO, IL, Cadernos do Promotor, Liv. 57, Fl. 279v.

¹⁶² LIPINER, Elias. **Santa Inquisição: terror e linguagem**. Rio de Janeiro: Documentário, 1977, p. 138.

Assi vemos tambien que en Portugal la plebe, y gente ignorante dizian à los Judios, que adoravan la tóra y la tenian escondida en sus casas dirivandose esta fabula e porque en el dizierto adoró antiguamenre el pueblo al bezerro, ó porque Torah palabra Hebrea significa Ley, que veneran los Judios com singular atencion¹⁶³.

Yshac Cardoso vivia em Amsterdã e enfatizou o quanto era “odioso” as acusações das falsas adorações que eram atribuídas aos judeus. O relato nos ajuda a compreender a acusação de “adorar a tourinha”, feita em diferentes períodos contra os cristãos-novos das capitâneas do açúcar. O que levamos para a nossa interpretação da denúncia feita por Martinho Moniz, é que possivelmente o filho de Ambrósio Vieira manteve em sua residência uma Bíblia judaica, a qual fazia uso junto de sua família, em uma esnoga clandestina que funcionava na sua residência.

A presença de um livro com tal conteúdo, dentro de uma casa, era um risco deveras notável para quem o detinha, em tempos de tribunal da Inquisição. As vigilâncias contra a população se faziam de diferentes espaços do cotidiano, desde o período de dominação holandesa, se mantendo e ganhando intensidade após a expulsão dos Batavos.

Elas se instalaram no dia a dia, caminharam em diferentes momentos e espaços da sociedade. Saíram do plano da “macrovigilância” do Tribunal Inquisitorial, que tinha jurisdição para agir naquela região, mas não se encontrava efetivamente presente naquela capitania. Afinal, a correspondência era demorada, as viagens eram longas e difíceis, e os representantes eclesiásticos não estavam disponíveis em grandes números. Mas a Vigilância da Fé encontrou meios diferentes e até mais eficazes de observância, que se deram nas “microvigilâncias”¹⁶⁴. Essas que ocorreram entre os vizinhos, entre os conhecidos, os amigos, os familiares. Que partiram de um escravo que trabalhava na casa de alguém e a história contada por ele se tornava uma “fama pública” entre os moradores

¹⁶³ CARDOSO, Yshac. Las excelências de los Hebreos. Amsterdão, 1679, p. 338.

¹⁶⁴ Em *Vigiar e Punir* Michel Foucault faz uma análise do *Panóptico* de Betham e a partir dele explica sua tese sobre o Poder, e sobre os micropoderes que se instituem na sociedade, em sua fala: “o Panóptico ao contrário deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento, uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens”. Para Foucault os micropoderes que se encontram na escola, família, trabalho e religiões, exercem forte influência sobre os indivíduos na sociedade atual. É a sociedade disciplinar. O que nos atrai na análise de Foucault sobre os micropoderes, se encontra na ideia da vigilância constante, que existe a partir dos diferentes e menores espaços, para que o funcionamento desse sistema panóptico seja possível, é “no exercício cotidiano da vigilância”, que estamos interessados. O autor nos fala de uma vigilância que se instala do século XIX em diante, mas aqui estudamos séculos anteriores aonde a estrutura do sistema Panóptico não havia tomado forma. A noção que trabalhamos se inspira nas pequenas vigilâncias cotidianas, mas ganha formas de um contexto diferente, quando é vista na relação entre os cristãos-velhos e cristãos-novos no dia a dia de vivências do mundo português, em tempos de inquisição. - FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

da região, passando assim a ser comentado por toda a vila que: “Luís Nunes da Fonseca e sua família faziam coisas de judeus”.

A pública fama era uma expressão corriqueiramente usada na sociedade da América colonial, ela significava que todos da região falavam algo sobre você, sem ter confirmação da história comentada. Por exemplo, em algumas denúncias da Primeira Visitação foi repetitivo a história de que Branca Dias foi degredada pelo Santo Ofício, essa informação nunca foi confirmada pela acusada e não condizia com a história de vida de Branca. A “pública fama” não se distanciava da vigilância, na verdade caminhou lado a lado com ela. Produziu comentários que se transformaram em olhares e em observância das atitudes, estimulou que qualquer ação diferente fosse vista enquanto uma atitude suspeita.

O cristão-novo que viveu no mundo português de proibição do judaísmo e de existência do Santo Ofício, estava sob olhares de desconfiança e de vigilância, pela população de cristãos-velhos. Sob as vistas da sociedade, o converso era sempre um judaizante em potencial, não é coincidência que os tribunais inquisitoriais estavam constantemente recebendo denúncias de cristãos-novos que “tinham atitudes suspeitas”¹⁶⁵.

Não era por acaso que as acusações contra Luís Nunes da Fonseca estavam recheadas de desconfianças, que se baseavam nos vizinhos terem escutado “tiros que tiveram resposta”:

[...] estando certo dia em sua casa pela meia noite ouvira um tiro, perguntando pela manhã o que era lhe disseram que era um filho de Luís Nunes da Fonseca que viera de fora da Capitania de Pernambuco e que logo responderam de outra parte outros tiros da casa de Diogo Nunes Caves e de João Roiz Flores casados com duas sobrinhas do dito Luís Nunes todos homens da nação hebreia e lhe disseram que os tais tiros eram sinal para se ajuntarem em casa de Luís Nunes da Fonseca onde é publica voz e fama nesta dita capitania se faz sinagoga.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Não estamos aqui concordando com o debate historiográfico de que a ação das inquisições ibéricas, principalmente a portuguesa, era vista como um episódio de luta de classes entre a aristocracia tradicional que detinha o poder e a burguesia mercantil em ascensão, representada principalmente pelos cristãos-novos. Esse posicionamento abre espaço para a ideia de que o alto número de cristãos-novos presos pelo Santo Ofício, tenha se dado muito mais por um contexto político e em um segundo plano bem pequeno, essas prisões tenham ocorrido por um contexto religioso. - SARAIVA, António José. **Inquisição e Cristãos-novos**. Editorial Estampa, Lisboa, 5ª edição, 1985. Sobre o debate ver também: SALOMON, Herman P. **Reaberto o debate entre I. S. Revah e A. J. Saraiva sobre o criptojudaísmo peninsular?** Cadernos de Estudos Sefarditas, n 5, 2005, pp. 89-114.

¹⁶⁶ Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Cadernos do Promotor, Liv. 57, Fl. 277.

Ser cristão-novo em uma sociedade que funcionava sob o estatuto da pureza de sangue, era nascer em um espaço onde por lei, você tinha um status que te limitava em diferentes âmbitos da vida social, ao longo de toda sua vida. Era cristão, mas não podia ingressar na vida religiosa, era português, mas não podia assumir a maior parte dos cargos públicos dentro do Império. Era convertido, mas nunca deixou de ser suspeito, não importando quantas gerações se passassem da “conversão forçada”.

Sobreviver nessa realidade, era visivelmente viver sob o medo de ser apontado, pois a vigilância se tornou um ato cotidiano contra as pessoas que tinham alguma parcela de “sangue judeu”. Quando trazemos essas questões para as capitanias da América portuguesa, é preciso entendermos que as sociabilidades se construíram de forma diferente do que acontecia no reino. A própria conjuntura da vida nos trópicos, criou relações mais brandas entre cristãos-velhos e cristãos-novos, em nome da necessidade de sobrevivência.

Por outro lado, a sociabilidade mais branda não impediu que as vigilâncias contra os cristãos-novos de continuassem ocorrendo. As denúncias frequentes enviadas da América para o Santo Ofício em Lisboa evidenciavam isso. A presença da Inquisição no Brasil, porém, apresentava limitações significativas: a falta de um tribunal inquisitorial dedicado e a estrutura eclesiástica frágil, com poucos representantes e grandes distâncias para fiscalizar. Embora a instituição tivesse jurisdição sobre todas as possessões do Atlântico português, carecia de recursos financeiros e pessoal suficientes para abranger todas as áreas necessárias.

Para contornar essas limitações, a Inquisição empregava estratégias baseadas no medo: o temor de ser descoberto e o receio de punições espirituais caso não se denunciasse os pecadores. Autores referem-se a isso como "a sombra do medo" que a Inquisição projetava sobre a população na América.

A presença da Inquisição no Brasil se deu sob algumas perspectivas marcantes, existia a possibilidade de ação da instituição nessas regiões, com uma jurisdição que dizia agir sob todas as possessões do Atlântico português, mas que não tinha funcionários ou cabedal financeiro que fosse suficiente para alcançar todas as regiões que deveria abarcar.

Para suprir essa falta, a instituição usou de estratégias que se encaminhavam para o âmbito do medo, era o medo de ser pego e o medo de ir para o inferno, caso não cumprisse o seu dever de denunciar os pecadores. É nesse ponto, que alguns autores vão

chamar de “a sombra do medo” que a Inquisição criava na população que vivia na América¹⁶⁷.

Nesse momento, temos o estímulo a denúncia e a conseqüente dependência desta. Essa necessidade da figura de um denunciador, era uma característica da instituição Inquisição, mas ela se tornava ainda maior nas possessões que não contavam com um tribunal instituído. Dentro de Portugal, a forte presença dos agentes inquisitoriais e de todo o clero, criavam um estímulo para que as vigilâncias evoluíssem para denúncias, o que não ocorreu de modo tão incisivo no Brasil.

Essa situação nos leva para outra característica, a de que essas acusações existiam a partir das “microvigilâncias” que aconteciam contra os cristãos-novos, a partir dos olhares de desconfiança que se davam por toda a sociedade de cristãos-velhos nos mais simples atos do dia a dia e que não deixaram de acontecer enquanto existiu estatuto de pureza de sangue e Tribunal do Santo Ofício no mundo lusitano.

É nesse contexto que a família de Luís Nunes da Fonseca é denunciada por três pessoas diferentes, na história dos tiros que foram disparados, quando seu filho chegou do Recife. O fato é que o episódio não fornece indícios de ter tido algum significado criptojudáico, outras situações que foram contadas justificavam essas suspeitas, mas essa em específico, não revela nenhuma evidência nesse sentido. O que fica evidente na repetição da mesma história, são os olhares de desconfiança que existiam sobre Luís Nunes e sua família, essas desconfianças levavam a população a estranhar qualquer acontecimento diferente que viesse a ocorrer com eles.

Era “falatório” entre a população que vivia na região, que Luís Nunes e sua família se encontravam na casa deste, para fazerem “reuniões de judeus”. Ou seja, era de pública fama que a família Nunes cometia práticas marranas, no que seria uma esnoga familiar, mantida na residência de Luís. Possivelmente essas histórias eram resquícios do período dos holandeses, das diferentes demonstrações de que alguns membros da família se aproximaram dos judeus novos que viveram nessas terras, também se inclinaram para a religião destes.

Tendo em vista que, apesar de não termos notícias de que Ambrósio Vieira tenha sido circuncidado e iniciado na “lei antiga”, ele aparece em diferentes denúncias do período Batavo, inclusive na fala de Pedro de Almeida, que o colocou enquanto um

¹⁶⁷ Ver: FEITLER, Bruno. Nas malhas da consciência: **Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste**. 1640-1750/Bruno Feitler. – São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

frequentador da sinagoga do Recife. E outros de sua descendência se fizeram hebreus publicamente, indo uma de suas filhas morar em Amsterdã para seguir livremente sua crença.

Após o fim da guerra, com a saída definitiva dos holandeses e judeus das zonas açucareiras, a sociedade “lusó-brasileira” retornou a sua vivência de proibições do judaísmo, as condutas dos cristãos-novos, que eram tidas como erradas, ganharam a possibilidade de denúncias ao Santo Ofício. Refazer alguns caminhos de Ambrósio Vieira e sua família no século XVII, é um trabalho de paradigma indiciário, tendo em vista a escassez de fontes sobre eles. Esses itinerários nos ajudam a entender de onde veio a trajetória de crenças judaizantes na Paraíba do século seguinte, como também nos auxilia na compreensão da possibilidade de permanência das práticas culturais do judaísmo.

Normalmente quando estudamos um processo inquisitorial sobre práticas judaicas, saber de onde veio a tradição daqueles costumes, se torna um questionamento constante. Talvez o pesquisador acabe sendo influenciado pelas próprias perguntas que são feitas pelos inquisidores aos processados, pois nos depoimentos eles sempre inquiriam sobre “quem havia ensinado aquele costume”.

Afinal, de onde vinha o marranismo vivido pelos paraibanos processados no século XVIII? As acusações que foram feitas contra Ambrósio Vieira e depois seu filho Luís Nunes, possivelmente passariam despercebidas se não fosse a ligação deles com os processados na Paraíba tempos depois. As denúncias contra essas figuras sempre envolveram as suas famílias, fazendo perceber que não era uma tendência ao judaísmo de um homem só, como ocorreu com Manuel Gomes Chacão, o que tínhamos era um envolvimento familiar para as crenças hebraicas.

O fim da vida institucional judaica em Portugal, em 1492, deixou o universo da cultura hebraica relegado ao espaço doméstico da construção de práticas em segredo. A esmagadora maioria dos marranos que viveram na América portuguesa não conviveu com a religião tradicional, não sabiam o que era ser um judeu na vivência cotidiana. Quando estudamos os processos do século XVIII, encontramos indivíduos que tiveram a possibilidade de encontrar um referencial da religião mais forte, ao relacionarem-se com rabinos e livros do judaísmo, ou terem familiares que passaram por essa experiência direta.

Mesmo que as pessoas processadas não tivessem vivenciado o período dos holandeses, sua base referencial era mais próxima de uma identificação com a religião judaica. Contudo, isso não é determinante para que todos os descendentes de Ambrósio

Vieira e os outros grupos familiares que foram processados no século XVIII, fossem necessariamente judaizantes. O destoante dentro da norma também podia acontecer e existiu. Trabalhar com o determinismo no estudo do marranismo é muito complexo, tendo em vista que os cristãos-novos não podem ser vistos como um grupo homogêneo, mesmo os que faziam parte da mesma família.

Afinal, que identificação com a religião hebraica podemos encontrar? Até que ponto as tradições eram seguidas enquanto uma identificação com “ser judeu”, a partir de uma perspectiva ampla, ou estavam melhor conectadas com as relações familiares mais próximas, onde o referencial estava no micro e não no macro de um significado? São perguntas que vão buscar espaço de resposta nos próximos capítulos, a partir dos processos desses cristãos-novos aparentemente judaizantes.

Quanto as denúncias contra Luís Nunes da Fonseca e sua família, que foram feitas ao tribunal no século XVII, essas não findaram em processos inquisitoriais. A maior probabilidade é que as acusações não foram suficientes para despertar o interesse dos inquisidores, as provas e testemunhos não incitaram uma averiguação mais detalhada por parte do Santo Ofício. Afinal, levemos em conta o alto número de denúncias que chegavam à mesa do tribunal de Lisboa enquanto fruto de “pública fama”. As histórias sobre pessoas de origem cristã-nova que todos falavam que eram judeus, se repetem nas páginas dos Cadernos de Promotor, mas na maioria dos casos não tinham informações concretas que pudessem levar a uma inquirição por parte da Inquisição.

CAPÍTULO 3 – CRIPTOJUDEUS FORAM PRESOS PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA NA PARAÍBA (1729-1735)

“E que a sua tia dissera: Bem-aventurada se morresse
queimada pela sua fé”.

(Gaspar da Fonseca Rego)

Escrever é um trabalho desafiador, que nos toma as horas com idas e vindas em diferentes caminhos buscados, rotas que procuram uma melhor maneira de contar as histórias, na expectativa de que o leitor encontre proximidade com o que está sendo narrado. Falar sobre experiências vividas no século XVIII, representa a responsabilidade de captar ao menos um fragmento do que foi a ebulição das vivências em tempos de perseguição, medo e prisão por parte do Santo Ofício.

É um pouco do nosso desafio nesse capítulo, ao contarmos as histórias de cinquenta e uma pessoas que foram presas na Paraíba, todas elas acusadas pelo crime de judaísmo. Foram levadas ao tribunal inquisitorial de Lisboa para serem julgadas por seus crimes contra as crenças católicas do mundo português. Eram pessoas de diferentes idades e experiências, mas que partilharam traços em comum, pois além do motivo pelo qual estavam sendo acusados, laços consanguíneos foi uma característica que os colocou em próximas relações familiares.

Contar os relatos dessas pessoas nos aproxima das experiências vividas. Nomes que ficaram guardados nas páginas de processos inquisitoriais, situações que mudaram a dinâmica da vida, que modificaram o cotidiano daquelas famílias e da população que morava na capitania, permanentemente. É a história da Paraíba também, de quem viveu ali, de quem foi observado, denunciado, perseguido e preso.

A dinâmica da comunidade se modifica quando fica claro que a Inquisição não era mais um tribunal distante, que podia alcançar aquele espaço em algum momento incerto, agora a proximidade era outra, ela tinha características de uma realidade palpável. Existiam outros cristãos-novos marranos vivendo nessa capitania? É possível que sim e que aquelas prisões tenham despertado o medo da possibilidade efetiva de serem presos.

Se iniciou a perseguição aos cristãos-novos na Paraíba. “Perseguição”, é essa a primeira palavra que nos ocorre, quando nos deparamos com muitos processos e vemos como as relações familiares e os locais de moradia estão conectados entre si. É o momento que se percebe, que a ação do Santo Ofício colocou nos seus cárceres famílias inteiras de

cristãos-novos que viviam na Paraíba. Encontramos também, com a possibilidade de entender uma parcela da história dessa capitania. Mas também, e talvez principalmente, nos achamos de frente com histórias de vidas que foram marcadas pelas prisões e perseguições. Os cotidianos foram modificados, não apenas das pessoas que foram levadas para o tribunal Lisboa, mas das que ficaram e precisaram reestruturar suas vivências.

3.1 – DE ONDE PARTIRAM AS PRIMEIRAS DENÚNCIAS?

Em abril de 1726 o vigário da Paraíba Antônio da Silva e Mello recebeu na cidade da Paraíba do Norte o Frei João da Madalena, religioso da ordem de São Francisco, que foi ao encontro do primeiro, com a missão de relatar uma “preocupante” denúncia que havia recebido oito dias atrás do casal, João de Lemos e Maria da Fonseca, ambos residentes na citada capitania. Foram em busca do religioso, depois de escutarem a leitura de uma pastoral do Santo Ofício na capela do engenho do Tiberi, local onde residiam os denunciantes.

Na ocasião fora lido para os fiéis da região, os crimes que eram da alçada do tribunal inquisitorial e que deveriam ser denunciados, caso alguém soubesse que algum daqueles pecados citados, estava sendo cometido. A acusação que chegou ao Franciscano João da Madalena se referia a casa de Gaspar Henriques da Fonseca, morador no Sítio do Engenho Velho e que tinha a pública fama, que recebia pessoas de origem cristã-nova em sua residência para “fazerem coisas em observância da Lei de Moisés”¹⁶⁸.

O casal relatou a João de Madalena que havia muitos anos que sabiam dessas práticas, mas ignoravam esses comportamentos por não terem conhecimento das proibições e penas que envolviam tais atos, apenas com a leitura da pastoral se informaram que era preciso denunciar esse tipo de costume. É provável que a acusação feita por João Lemos e Maria da Fonseca não tivesse atraído a atenção do Santo Ofício e das autoridades religiosas locais, assim como ocorreu no século anterior, com as denúncias que foram enviadas pelo Vigário da Paraíba contra cristãos-novos judaizantes da capitania. Pessoas essas, que tinham relações de parentesco com o atual acusado e sua

¹⁶⁸ ANTT/TSO, IL, Proc. 16482, CARTA DO VIGÁRIO ANTONIO DA SILVA E MELO PARA OS INQUISIDORES, ENVIANDO UM TERMO DE DENÚNCIA CONTRA GASPAR HENRIQUES.

família, pois o principal nome que apareceu nas antigas denúncias foi o de Luís Nunes da Fonseca que era pai de Gaspar Henriques da Fonseca.

É possível percebermos que existiu uma repetição de denúncias contra a mesma família, em duas gerações diferentes. A sociedade da Paraíba observava as atitudes e práticas dessas pessoas, possivelmente falavam dos judaizantes que frequentavam a casa de Gaspar Henriques, enfatizando que o pai de Gaspar também era judeu, todos que lá moravam deviam seguir a mesma crença. Era assim que funcionava a “pública fama” dentro dessas localidades, e conseqüentemente, era nessa perspectiva que se construía as microvigilâncias cotidianas. Contudo, mesmo com essa reincidência familiar, as informações que foram fornecidas pelo casal eram muito frágeis para que pudessem despertar a atenção do Tribunal de fé.

A situação ganhou novos rumos em julho de 1726, quando o padre Gonçalo de Gouveia Serpa, que era o clérigo da capela do Engenho novo, uma propriedade situada na margem norte do rio Paraíba, buscou a ajuda do padre Reitor do Colégio de Olinda para colocar por escrito uma longa denúncia, que foi fruto da confissão de alguns cristãos-novos, que relataram situações de crenças judaizantes contra muitos dos seus parentes.

Quatro pessoas procuraram o padre Gonçalo, entre elas estava Maria Silveira Bezerra e seu filho Gaspar da Fonseca Rego. Maria era viúva, e o seu filho herdava o primeiro nome de seu falecido marido. Gaspar era a única descendência do casal e seu pai já tinha sido acusado por fazer “reunião de judeus em sua casa”, é o nome citado por João de Lemos e sua esposa, em abril desse mesmo ano.

Joana do Rego era filha bastarda de Gaspar Henriques da Fonseca, mas todos sabiam que era sua filha e ela o chamava por pai, tendo convivência com a família paterna. Sua mãe se chamava Domingas Fagundes, negra trazida da Guiné como escrava, foi comprada para servir nas terras do engenho Novo, com apenas catorze anos de idade¹⁶⁹. Como tantas outras mulheres africanas que foram escravizadas, engravidou de um homem branco. O diferencial nessa história é que, Gaspar assumiu a paternidade de Joana e a tornou uma mulher livre, mesmo sendo cristão-novo, fez o seu casamento com um cristão-velho, Agostinho da Silva Ribeiro, natural de Lisboa e morador no mesmo engenho.

Trabalhou enquanto oficial caldeeiro¹⁷⁰, e esteve junto com sua esposa na confissão feita ao Padre Gonçalo, incluindo o nome do seu sogro entre os denunciados.

¹⁶⁹ ANTT/TSO, Processo 2613, Fl. 83v.

¹⁷⁰ No dicionário da língua portuguesa, composto por Rafael Bluteau e acrescido por Antônio de Morais Silva, o termo Caldeeiro vai aparecer com o seguinte significado: “O que faz caldeiras, tachos e vasos de

Joana do Rego era “meio cristã-nova e meio negra”. Os citados denunciantes buscaram se confessar com o padre, depois de escutarem uma pastoral do Santo Ofício que é lida nas capelas da Paraíba.

Foram em busca do Padre Gonçalo dizendo que, “souberam do papel que se leu no Colégio desta cidade da Paraíba”¹⁷¹, e por esse motivo se confessaram com o religioso, para contar todos os costumes que já tinham visto sendo praticados por seus familiares. O local que se referiram sobre a “leitura do papel”, era o estabelecimento jesuíta que estava localizado na cidade sede da região e o citado documento era um edital inquisitorial, que agora sabemos que fora lido no mínimo em dois espaços diferentes. Lembremos que na denúncia de João de Lemos e Maria da Fonseca, o casal falou da leitura de outro edital da Inquisição, na capela do engenho Tiberi.

O Colégio jesuíta era um importante estabelecimento para o mundo cristão da capitania, os religiosos da companhia foram os primeiros a chegar por essas terras, quando passaram a construir uma capela provisória e um local onde podiam catequizar os indígenas e os filhos dos portugueses residentes na Paraíba. Mas foram expulsos em 1593, pelo governador da época, Frutuoso Barbosa e só retornaram para a região depois da saída dos holandeses, a historiografia que trabalha a temática coloca que, ao chegarem nessas terras, voltaram a se dedicar ao seu projeto inicial¹⁷². Não se tem uma data precisa que confirme quando o estabelecimento passou a funcionar, mas ainda no século XVII, em 15 de novembro de 1683, o Conselho Ultramarino fez consulta com o Rei D. Pedro II, sobre uma carta enviada pelos moradores da Paraíba em que solicitavam o aumento de religiosos da Ordem e a abertura do Colégio:

Senhor Alexandre de Souza Azevedo, capitão-mor da Capitania da Parahiba, por carta de 30 de setembro do ano passado representa a Vossa Majestade que os moradores daquela capitania lhe pediam em grande instância que se representa a Vossa Majestade o desejo que tem de ver fundado nela um colégio da Companhia de Jesus, e as grandes [sic.] que havia para isto e lhes conceder como era a falta da doutrina que padeciam eles, e seus filhos e escravos; e o gentio que está situado pelo sertão de toda aquela capitania por falta de missionários que os cultivem, e os reduzam a fé e como para este efeito não haviam sujeitos mais a propósito que os Religiosos daquela Companhia, em sua

cobre, que vão ao fogo”. - Silva, Antônio de Moraes. Bluteau, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. 1. ed. Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789]. 2v.: v. 1: xxii, 752 p.; v. 2: 541 p. P. 217.

¹⁷¹ ANTT/TSO, Processo 6284, Fl. 4v.

¹⁷² CÂMARA, Epaminondas. **A evolução do Catolicismo na Paraíba**. Edições Caravela, Campina Grande, 2000.

assistência naquela capitania e conseguiria sem dúvidas a re formação em tudo de todas elas.¹⁷³

Outros pedidos nesse mesmo sentido foram enviados em nome da população local, e após quase trinta anos de tentativas D. Pedro II baixou um decreto em, 06 de novembro de 1700, onde mandava a Junta das Missões encarregar algumas missões para os padres da companhia, dando-lhes residência na cidade da Paraíba.

Em 05 de julho de 1730 os superiores da ordem enviaram um requerimento a D. João V, suplicando que o Colégio ficasse sob responsabilidade da Coroa, para que fosse sustentado pelo ordinário anual.¹⁷⁴ Independente do apoio financeiro do Rei, os jesuítas já desenvolviam um trabalho para ensinar a leitura e escrita aos filhos dos portugueses que viviam na capitania, além de instrução com mestres de Latim¹⁷⁵. Esse era o único espaço destinado a esse fim, no período das denúncias, onde fora lido o edital do Santo Ofício citado por Maria Silveira Bezerra e os demais.

Maria Silveira e os outros denunciantes, não estavam presentes em nenhum dos dois momentos de leitura dos editais, essa situação relembra a população a presença e atuação do tribunal em todo o mundo português. Mas a informação havia ultrapassado as paredes das igrejas onde os documentos foram expostos, chegando aos diferentes engenhos da região e cumprindo o papel que era almejado pela Inquisição, o de que a sua mensagem fosse repassada, para alcançar a população que vivia nos mais remotos espaços do império, pois era do interesse da instituição que os crimes atinentes ao tribunal fossem conhecidos por todo o mundo católico. Afinal, o mecanismo de punição não funcionava sem as denúncias, elas faziam mover a sua máquina de existência e eram as representantes da vigilância nos espaços mais privados do cotidiano.

3.2 – A AÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA

O edital que fora lido nas capelas da Paraíba fazia parte dessa estratégia, era de primordial importância o sentimento de que a presença do Santo Ofício era algo palpável para as populações que viviam distantes da sede da instituição. Para que essa sensação de

¹⁷³ AHU_ACL_CU_014, Cx. 2, D. 123.

¹⁷⁴ AHU_ACL_CU_014, Cx. 8, D. 632.

¹⁷⁵ Para melhor aprofundar a temática, ver: MEDEIROS, Thiago Gomer. **Entre cartas e escritos: a trajetória do Padre Gabriel Malagrida e o Seminário Jesuíta da Parahyba (Séculos XVII e XVIII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

“possibilidade em ser alcançado” fosse mantida, a Inquisição usou de diferentes artifícios para alcançar os seus objetivos. Desde a nomeação de agentes inquisitoriais locais, como os familiares, comissários, notários, qualificadores, entre outros¹⁷⁶, ao uso das Visitações oficiais, que os diferentes tribunais portugueses realizaram nas regiões que estavam sob a alçada de cada um deles.

Além da relação de colaboração com os representantes do clero local. Ao longo do caminho que levou à prisão das pessoas acusadas de judaísmo nessa capitania, no século XVIII, nós vamos perceber que essa cooperação existiu em todo o processo que levou os réus para os cárceres inquisitoriais.

Mas os modos de atuação da instituição tiveram formas anteriores de acontecer, as Visitas oficiais que o Santo Ofício fez ao Brasil começaram ainda no século XVI, quando o primeiro representante enviado exclusivamente para assuntos do tribunal, chegava na América lusitana em 1591. Esse papel foi representado pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, que atuou na Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, até o ano de 1595. A sua presença fazia parte dos planos de Lisboa de integrar as possessões além-mar, pois na mesma época que Heitor Furtado veio as capitanias do açúcar, o licenciado Jeronimo Teixeira Cabral visitou as ilhas Terceiras, de São Miguel, Açores e na Madeira.

Seguiram na mesma direção os outros tribunais da inquisição portuguesa, que desde os primeiros tempos de funcionamento buscaram mostrar que a presença da instituição se firmava no mundo lusitano, era a “apresentação do tribunal, a expressão simbólica de um novo poder”.¹⁷⁷ As visitas mais antigas que se tem notícia são as de Évora e de Alcácer do Sal realizadas entre 1541 e 1554, ao Alentejo entre 1543 e 1545, e ao Porto em 1564. A década de 1590 marcou as visitas às ilhas e territórios ultramarinos, o de Goa enviou o representante Ruy Sodrinho para as cidades de Cochim e São Tomé de Meliapor, em 1591. Ainda no Estado da Índia, em 1595 Antônio de Barros foi mandado para a cidade de Ormuz.¹⁷⁸ O historiador Ronaldo Vainfas ao escrever sobre essa temática, levantou a seguinte análise sobre a chegada de Heitor Furtado no Brasil:

Estudos sobre a instituição inquisitorial portuguesa têm demonstrado que o envio da primeira visita do Santo Ofício não possui nenhuma razão especial, exceto a de integrar-se a uma nova estratégia da Inquisição lisboeta que, embora possuísse alçada sobre as conquistas

¹⁷⁶ Para melhor entender sobre esses diferentes agentes locais do Santo Ofício, ver: SIQUEIRA, Sônia A. **A Inquisição portuguesa e a Sociedade Colonial**. Editora Ática, São Paulo, 1978. Segunda parte.

¹⁷⁷ BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XVI-XIX*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000, p. 217,

¹⁷⁸ Ver o artigo de: GRAZIANI, Erick. **As visitas inquisitoriais no mundo português**. XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis-SC, 2015, p. 6.

atlânticas de Portugal, até fins dos quinhentos pouco ou nada tinha feito na África ocidental ou no Brasil, como assevera Francisco Bethencourt.
179

Outros historiadores defenderam outras razões para o envio dos primeiros visitantes para a América. Anita Novinsky, ligando-se a uma perspectiva historiográfica mais marxista, atribuiu esse envio ao crescente número de comerciantes e senhores de engenho de origem cristã-nova, nas capitanias do açúcar. Sônia Siqueira, entendeu que o objetivo do tribunal era unir o “Novo Mundo” ao universo cristão ocidental, e para tal, era preciso fiscalizar a fé dos colonos. Já para Francisco Bethencourt, o Santo Ofício de Portugal fez pouca coisa pelo ultramar e as visitas não demonstravam um interesse maior que o da integração das possessões mais importantes a Inquisição¹⁸⁰.

Um consenso sobre um motivo central que justificava a vinda dos visitantes não vai se encontrado na historiografia sobre o tema, mas todos os estudos têm hipóteses que ajudam a explicar a prática do tribunal.

O fato é que as visitas desempenharam um papel estratégico para o Santo Ofício, o de lembrar sobre a sua força de fiscalização dentro do país lusitano e nos territórios mais distantes que eram comandados por Portugal. Por esse motivo, sua atuação cobria diversos bispados em uma visita prolongada que abarcava um alto número de localidades. Ao longo do século XVII essa política se manteve, entre 1618 e 1621 o licenciado Marcos Teixeira se dirigiu para atuar sobre a Bahia, nessa mesma capitania Anita Novinsky analisou processos da “grande inquirição”, que aconteceu em 1646.¹⁸¹

O pesquisador José Gonçalves Salvador falou de uma visita que ocorreu em 1627, enviada para Pernambuco e sob a liderança do frei Antônio Rosado¹⁸². A historiadora Ana Margarida Pereira, estudou uma outra que aconteceu no mesmo ano, quando Luís Pires da Veiga chegou na cidade da Guanabara em, 19 de agosto de 1627, antes de chegar no

¹⁷⁹ VAINFAS, Ronaldo. A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial. In: P.R. Pereira. (Org.). **Brasiliense da Biblioteca Nacional: Guia das fontes sobre o Brasil**. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, v.1, pp.143- 160. P. 147

¹⁸⁰ NOVINSKY, 1972, pp. 109-111; SIQUEIRA, 1978, p. 94; BETHENCOURT, 2000, pp. 51-66.

¹⁸¹ NOVINSKY, 1972.

¹⁸² SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-novos, jesuítas e inquisição**. Ed. Livraria Pioneira, São Paulo, 1969, pp. 105-107. Sobre a visita às capitanias do Sul em 1627 ver também: GORENSTEIN, Lina. **A terceira visita do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVII)**. In: VAINFAS Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (orgs.) *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias e estudos de caso*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2006.

Brasil o inquisidor esteve em Angola e na América seguiu visitação nas capitânicas do Sul¹⁸³.

A chegada de um visitador era acompanhada de grande burocracia, principalmente a partir do segundo regimento que entrou em vigor em 1613, era mais específico que o anterior, no que regia aos procedimentos que deveriam ser seguidos durante a permanência dos inquisidores nas regiões, sendo descrito de forma pormenorizada o modo de agir e a ordem dos procedimentos durante as visitas, com apontamentos sobre o que podiam e o que não podiam decidir.

O próximo regimento a ser produzido foi o de 1640, nele a liberdade do representante do Santo Ofício é ainda mais estreitada, o que por outro lado, não retirou uma certa permissibilidade de ação, com possibilidade para julgar localmente os casos tidos como menos graves. Era a situação dos bigamos, blasfemos e outros crimes tido como menores. Os acusados de judaísmo, luteranismo, sodomia, feitiçaria e as demais culpas que ganhavam maior atenção da instituição, precisavam ser enviadas para Lisboa¹⁸⁴. A teatralização que envolvia a presença de um visitador afluía os ânimos entre a população, principalmente entre aqueles que sabiam que ser acusados era uma possibilidade.

Afinal de contas, era uma solenidade que servia para mostrar a autoridade e prestígio do representante do Santo Ofício. No dia da sua chegada era feito procissão solene, que seguia para a igreja mais importante da região. Dava-se início a Missa, que estava cercada de significados, em dado momento durante a celebração das liturgias, um orador subia ao púlpito para pregar os sermões de fé, falava dos desvios que eram passíveis de castigo, intimando os presentes a comparecerem a presença do visitador para contar suas culpas e as de outros que sabiam.

A leitura dos editos era seguida pela do Monitório, onde o inquisidor era quem falava ao público presente, exaltando os valores da ortodoxia e prevenindo os fiéis das ameaças que estavam sujeitos. Por último, as autoridades locais iam prestar juramentos, se ajoelhando perante o visitador com as mãos colocadas sobre um missal, prometendo obediência e se comprometendo a auxiliá-lo em tudo que fosse necessário. Os Editos e o

¹⁸³ PEREIRA, Ana Margarida Santos. **A inquisição no Brasil: Aspectos da sua actuação nas capitânicas do Sul (de medos do séc. XVI ao início do séc. XVIII)**. Coimbra. Editora: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

¹⁸⁴ Ver: SIQUEIRA, Sônia. **A Disciplina da vida colonial: os regimentos da Inquisição**, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ano 157, n.º 392, julho/setembro de 1996, págs. 497-571. P. 515.

Monitório eram então fixados na porta da igreja sendo repetido sua leitura semanalmente¹⁸⁵. Todo esse processo estava descrito no regimento:

No dia assinado para a publicação da visita, se fará procissão solene, com as maiores demonstrações de respeito, e autoridade que for possível [...] logo se começará a missa com toda a solenidade, com diácono, e subdiácono, e haverá sermão da Fé, para o qual o Visitador escolhido pessoas de limpo sangue, de letras, e de conhecida virtude. [...] e tanto que o auto da publicação se acabar, mandará o Visitador fixar na porta principal da Igreja o Edito de graça, e o monitório geral [...] e estarão fixados enquanto durar o tempo da graça.¹⁸⁶

O visitador informava a população que a omissão dos fiéis, perante a confissão e acusação, seria punida com a excomunhão. A denúncia era uma obrigação para todos os cristãos, era por diferentes motivos que tanto os cristãos-velhos como os novos, se dirigiam ao representante da Inquisição para cumprir esse papel. Alguns foram por medo, outros porque aceitaram a missão de acabar com a heresia, acreditando ser essa uma contribuição para a comunidade, outros ainda, porque queriam derrubar algum desafeto antigo, as motivações variaram entre os denunciantes.

A partir da segunda metade do século XVII a Inquisição de Lisboa deixou de enviar visitantes especiais para o Brasil. A diminuição que gradativamente levou ao quase desaparecimento das visitas, ocorreu no Santo Ofício português como um todo.

O formalismo sobrecarregava o funcionamento do tribunal, também os gastos para a sua efetivação eram notavelmente dispendiosos, mas o fim desse mecanismo por parte da instituição portuguesa, foi acompanhado de novas estratégias para o controle da população e busca da vigilância da fé católica. Pois essa interrupção não significou uma diminuição das atividades inquisitoriais no Brasil. Francisco Bethencourt escreveu:

Várias constatações resultam de nossa análise [...] b) a concentração dessas visitas, no mundo ibérico, no século XVI e na primeira metade do século XVII, seguida de um declínio irreversível; c) esse declínio não significa necessariamente a desconstrução da máquina burocrática implantada, nem a perda absoluta de eficácia do trabalho de controle precedente.¹⁸⁷

O aperfeiçoamento da máquina inquisitorial também desempenhou uma contribuição importante para o encerramento das visitas. Bruno Feitler defende que essa mudança fez parte de uma evolução jurídica do tribunal, que após fazer uso das várias

¹⁸⁵ SIQUEIRA, 1978, pp. 196-197 e 267-269.

¹⁸⁶ **Regimento do Santo Ofício da Inquisição, dos reinos de Portugal.** Op. Cit., Livro I, Título I. P. 717-721. Regimento de 1640.

¹⁸⁷ BETHENCOURT, 2000, p. 218.

visitações, que findavam sendo demasiadamente longas, com altos custos e dificuldade de serem controladas, mesmo com a minúcia dos regimentos do Santo Ofício, a instituição passou a procurar um novo sistema, mais simples e com menos gastos.¹⁸⁸ Ronaldo Vainfas também desenvolve defesa da mesma ideia, afirmando que houve um aprimoramento dos métodos de funcionamento da estrutura da Inquisição que se representou com a consolidação da rede de agentes locais¹⁸⁹.

Uma única exceção é conhecida para a América lusitana, uma visita que ocorreu entre 1763 e 1769, destinada para o Grão-Pará e confiada ao representante Geraldo José de Abranches. Ela aconteceu depois de 126 anos de interrupção dessa prática em todo o Império, sendo chamada por Francisco Bethencourt de “uma visita excepcional sob todos os pontos de vista”¹⁹⁰.

O motivo da sua realização foge dos argumentos utilizados para as anteriores, a Inquisição não estava com a mesma força de ação no mundo político português, e a atenção que era dedicada aos cristãos-novos já não tinha significado de existir, por conta das reformas Pombalinas e do fim da distinção entre os cristãos-velhos e novos, consolidada em 25 de maio de 1773. O historiador Yllan de Mattos escreveu sobre essas motivações:

Seja como for, uma explicação da Visitação do Santo Ofício ao estado do Grão-Pará deve relacionar-se a subserviência do tribunal (ou pelo menos do visitador) ao projeto civilizador pombalino, pois era a Inquisição, como se sabe, instrumento por excelência da normatização da fé e dos costumes. Ao mesmo tempo coube-lhe o papel de auxiliar a administração pombalina na tarefa de conhecer as gentes e a terra do Pará.¹⁹¹

O autor associou a realização da Visita as reformas Pombalinas e o interesse de fiscalização na região. O encerramento desse modelo de política de vigilância do Santo Ofício, foi essencial para o aumento da rede de funcionários locais, que passou a ter cada vez maior consolidação em todas as capitanias do Brasil português¹⁹². De acordo com as pesquisas de Bruno Feitler, em Pernambuco, os agentes ligados ao tribunal começaram a

¹⁸⁸ FEITLER, Op. Cit.

¹⁸⁹ Op. Cit. p. 284

¹⁹⁰ BETHENCOURT, 2000, p. 215.

¹⁹¹ MATTOS, YLLAN de. **A ÚLTIMA INQUISIÇÃO: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2009, p. 123

¹⁹² VAINFAS, 2014, p. 284. Ver também: BETHENCOURT, 2000, pp. 186-210.

ganhar expressividade no fim do século XVII, só passaram a ter estabilidade do número de representantes no século seguinte¹⁹³. Segundo o levantamento feito por Anita Novinsky na Torre do Tombo, entre as pessoas processadas na América, o século XVIII foi o que ocorreu o maior número de presos, de um número de 1.076 brasileiros levados para os cárceres da Inquisição, 662 foram nesse século e 555 na primeira metade dele¹⁹⁴.

Começou a partir da metade do século XVII e sobretudo no século seguinte a se multiplicarem as habilitações de agentes locais na América portuguesa. A historiadora Sônia Siqueira produziu uma pesquisa sobre os diferentes aspectos da ação do tribunal na colônia americana, mostrando os familiares que tiveram sua habilitação consentida para as capitanias da Bahia e de Pernambuco. Para a segunda, ela encontrou 45 habilitações no século XVII, 514 para o XVIII e 22 no XIX¹⁹⁵.

A diferença entre o número de nomeações é disparada, principalmente, ao longo do século XVIII. Esses dados nos permitem perceber o largo crescimento dessa rede de pessoas que não faziam parte da igreja, mas que eram colaboradores leigos do tribunal. A consolidação de outros modos de fiscalização nas terras além-mar, era essencial para o papel exercido pelo Santo Ofício, o de zelar pela unidade da crença, pois um agente do tribunal no Brasil permitia manter a lembrança cotidiana de que a Inquisição existia e esteve presente. Tanto a nível mental como a nível físico.

Para a Paraíba, a historiadora Daniela Calainho, a partir de pesquisas realizadas no Livro das habilitações do tribunal de Lisboa, levantou os familiares que foram habilitados nessa capitania. Ela encontrou para o século XVII apenas um nome, para o XVIII foram 16 pessoas, e no XIX a pesquisadora não identificou nenhum registro de habilitações para a região¹⁹⁶. Se compararmos esses números com o que foi identificado para Pernambuco, podemos perceber que os registros para a Paraíba são notavelmente inferiores, mas essa diferença não causa surpresa, tendo em vista que Pernambuco era nesse período uma capitania maior e com mais destaque econômico, além de ser a sede do bispado.

Outros agentes da Inquisição atuaram no Brasil, os comissários, notários, qualificadores e visitantes de naus. Esse grupo era diferente dos oficiais fixos da

¹⁹³ FEITLER, 2007, pp. 82-83.

¹⁹⁴ NOVINSKY, Op. Cit., p. 31.

¹⁹⁵ SIQUEIRA, 1978, p.181.

¹⁹⁶ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: familiares da inquisição portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP. Edusc, 2006. Anexos, pp. 176-186.

instituição, que eram totalmente indispensáveis para o seu funcionamento, era o caso dos inquisidores, promotores, carcereiros etc., mas desempenhavam papel importante para a manutenção da vigilância inquisitorial.

Alguns atuaram em maior número e outros foram artigo raro de se encontrar na América lusitana, mas para todos os funcionários era exigido certas condições para ingresso no quadro do Santo Ofício, primordialmente a pureza de sangue, sem descendência moura, judaica e nenhum outro traço de “sangue infiel”. Requisitos morais também eram julgados nos pedidos de habilitação, também era exigido que os funcionários soubessem ler e escrever, entre outras qualificações a depender do cargo almejado¹⁹⁷.

Detalhando os dados fornecidos por Daniela Calainho, entre 1721 e 1740 teve a Paraíba dois familiares do Santo Ofício, do início do século até 1720 nenhuma habilitação foi encontrada pela historiadora, após 1740 até a década de 1760, outro período sem registro na região. Quando começaram a ocorrer as prisões dos cristãos-novos da capitania, foi a um familiar residente em Olinda que os inquisidores reservaram essa importante missão, Antônio Borges da Fonseca era o seu nome, sua atuação foi de vital importância para o desenrolar dos encarceramentos.

Mas antes de chegarmos ao momento em que foram enviadas as ordens, para que essas pessoas fossem encaminhadas para o tribunal de Lisboa, diferentes acontecimentos se desenrolaram. Para os inquisidores, era preciso que não houvesse enganos sobre a culpabilidade dos possíveis réus, era necessário verificar a confiabilidade dos testemunhos e que a motivação das denúncias não havia se dado por “motivos obscuros”, como instruíu o regimento:

Declaramos que para os inquisidores decretarem que alguma pessoa ser presa, é necessário preceder tal prova, que razoavelmente pareça bastante para se proceder por ela a alguma condenação, e não bastara uma só testemunha para ser presa a pessoa denunciada; salvo se for marido ou mulher, ou sua parente dentro do primeiro grau de consaguinidade [...] farão disso assento, em que se declarem as razões, porque se moverão, a qualidade da testemunha, e do culpado, e se há entre eles algum parentesco, o qual enviarão com as culpas ao conselho para neles se determinar o que se deve fazer; porem isto não haverá lugar, sendo a culpa de solicitar na confissão, porque nesta em nenhum caso se procederá à prisão por uma só testemunha.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ver: SIQUEIRA, 1978, Segunda Parte.

¹⁹⁸ SIQUEIRA, Sônia. **A Disciplina da vida colonial: os regimentos da Inquisição** Op. Cit., 1996, Regimento de 1640, Livro II, Título IV, 4.

Certos cuidados foram tomados antes de serem enviados os mandados das prisões que aconteceram na Paraíba. Quando receberam a extensa denúncia encaminhada pelo Padre Gonçalo, os inquisidores encaminharam um questionário para o padre Antônio de Matos, religioso da Companhia de Jesus e reitor do colégio de Olinda. Era um documento bem detalhado, com questionamentos minuciosos para os denunciantes, foi enviado em agosto de 1727.

As perguntas que os inquisidores João Alvares Soares e João Alvares do Amaral colocaram no relatório que deveria ser executado, buscavam destrinchar as histórias que eram relatadas e entender o motivo que levou essas pessoas a fazerem as delações. Colocações como: Se persuadiu ou foi persuadido a realizar a denúncia, se sabia quem cometeu algum crime que era da alçada do Santo Ofício, quando esse crime foi cometido, por quem, por quanto tempo o delito fora cometido, entre outras, que exigiam um crescente número de detalhes das testemunhas.

Esse questionário se encontra anexado ao processo de Branca de Figueiroa, ré que tinha idade avançada, com 70 anos de idade, que era moradora nas terras do Engenho Velho, antes de ser enviada para os cárceres inquisitoriais, onde foi entregue em 07 de outubro de 1729. Também podemos achar menção ao seu envio, na documentação referente ao registro de correspondência expedida do tribunal de Lisboa, onde foi informado, que havia sido encaminhada uma carta ao reitor do colégio de Olinda, ela contava com questionamentos para os denunciantes de práticas judaicas.

Esse documento foi enviado junto com inquirições contra casos de bigamos e de um caso de solicitação contra o padre Francisco da Sylva¹⁹⁹. O cuidado que tinham os inquisidores para identificar se as denúncias eram feitas com “crédito”, com o intuito de se assegurarem da culpa dos réus, pode ser identificado na pergunta de número cinco do escrito: “Se tudo o que tem testemunhado faz por descargo de sua consciência e por assim passar na verdade, não por ódio ou má vontade que tenha as ditas pessoas”²⁰⁰.

Identificar a causa que levou uma testemunha a denunciar outra pessoa, era uma das preocupações marcantes dos inquisidores, e um dos objetivos para tal, era tentar diminuir as acusações que eram motivadas por ódio ou vingança pessoal. Também era

¹⁹⁹ A indicação dessa fonte é fornecida por Bruno Feitler (2007, p. 223), mas para identificarmos que o conteúdo do documento se refere aos judaizantes da Paraíba, é preciso comparar com as informações do questionário completo, que se encontra no processo de Branca de Figueiroa. Pois no registro não consta o nome das testemunhas de acusação, nem dos acusados. ANTT/TSO, IL, Registro de correspondência expedida, livro 21, p. 293.

²⁰⁰ ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 14v.

exigido que houvesse mais de um denunciante, para que fosse “certa” a culpabilidade do réu, afinal o que se buscava nos processos da instituição era a confissão do acusado e não procurar saber se eram inocentes daquele crime pelo qual estavam presos.

Era preciso acabar com o pecado, acreditavam os juízes do tribunal, e a melhor maneira de alcançar esse objetivo era redimir a alma daqueles que se desviaram dos ensinamentos da igreja católica. Escreveu Ana Margarida Pereira, sobre a importância da confissão no processo inquisitorial:

A exigência da confissão pelo Santo Ofício baseava-se, pois, na sua dupla qualidade de tribunal e de órgão eclesiástico. A admissão dos pecados era matéria para o confessor. A ação dos inquisidores ultrapassava o âmbito dos interesses individuais, propondo-se como objetivo a eliminação da heterodoxia que, ao pôr em causa a integridade da crença, constituía uma ameaça não só para o indivíduo, como para toda comunidade²⁰¹.

Para o desviante, a confissão era então, o meio que ele tinha para reconciliar-se consigo e com o mundo ao redor, era o caminho que tinha para ser readmitido na comunidade cristã Ibérica, o qual se afastara quando cometeu o “pecado”, não fazendo, arriscava-se receber as penas mais severas do tribunal da Inquisição²⁰². Em especial nos casos que envolviam heresia e apostasia, que era preeminente que o culpado havia pensado e cometido práticas que eram destoantes dos caminhos apontados pela igreja, com a possibilidade de propagação da transgressão para outros da sua comunidade. Mesmo com a diversidade de delitos que era abarcado pelo Santo Ofício, temos em vista que, “a perseguição das heresias é o traço característico comum a todos os tribunais da inquisição, traço que justificou a sua existência”²⁰³.

3.3 – OS PARENTES FORAM ACUSADOS: O SEGREDO REVELADO

Surge o questionamento, era possível identificar a motivação de uma denúncia? Distinguir se ela fora feita com o objetivo de “purificar a sua consciência do pecado”, sob a presença do medo de um castigo divino, versus uma denúncia que acontecia motivada por uma briga ou alguma vingança pessoal? Mesmo com toda a burocracia que era

²⁰¹ PEREIRA, 2006, p.120.

²⁰² Ver: NOVINSKY, Anita. Confessa ou morre: o conceito de confissão na Inquisição portuguesa. **Sigila: Revista transdisciplinar luso-francesa sobre o segredo**, Paris, n. 5, pp. 77-86, 2000.

²⁰³ BETHENCOURT, 2000, p. 295.

adotada pelo tribunal, com o intuito de diminuir a possibilidade de prender pessoas que não tinham acusações consolidadas, a própria essência de que o réu era sempre culpado, e que era preciso buscar a sua confissão enquanto prova final de seu pecado, já se tornava um princípio falho e contraditório por natureza.

Bruno Feitler destaca a necessidade de diferenciar dois tipos de denúncias, a que ocorria por parte de alguém que não estava preso, ou seja, não partia de um réu do Santo Ofício, e essa poderia acontecer por diversos motivos, tanto motivada apenas por um único estímulo, como por mais de um simultaneamente. E uma outra, que se apresentava durante o processo inquisitorial, essa se passava sob grandes constrangimentos físicos e mentais²⁰⁴.

Existiu alguma grande motivação para as denúncias feitas na capitania da Paraíba? É importante lembrarmos, que após o casal João de Lemos e Maria da Fonseca procurarem o frei João de Madalena para denunciar não apenas Gaspar Henriques, mas toda a sua casa. A esposa do mesmo Gaspar Henriques, Maria da Silveira, seu filho Gaspar da Fonseca, a filha bastarda de Gaspar, Joana do Rego e seu genro Agostinho da Silva, procuraram o Padre Gonçalo para contar as práticas judaicas de muitos familiares. O que separou essas duas acusações foi um período de 3 meses, não temos informação sobre as datas em que foram lidos os editais inquisitoriais na capela do engenho Tiberi e no Colégio dos jesuítas, mas pelas datas das acusações é esperado que o engenho tenha sido o primeiro a ser contemplado com a leitura do documento.

Teria sido a leitura desses editais o principal estímulo para as denúncias de Maria da Silveira e dos demais? Principalmente se levarmos em conta, que eram acusações que vinham da mesma família? Das denúncias feitas no século XVII, nos anos de 1673 e 1674, que não despertaram o interesse dos inquisidores, se passaram em média 51 anos sem que as práticas judaicas dessas famílias despertassem a atenção necessária para que fossem parar na mesa do Santo Ofício. De acordo com a fala dos últimos acusadores, eles passaram sua vida convivendo com tradições marranas em seus cotidianos, se diziam católicos, mas a convivência com as práticas de sua família sempre existiu. Por que nunca houve interesse em se realizar uma confissão anteriormente? O que mudou para esses cristãos-novos?

²⁰⁴ FEITLER, 2007, pp. 216-271. Sobre esse tipo de denúncia, destacaremos maior debate no próximo capítulo desse trabalho.

A leitura desses editos, em muitos casos também apresentou a população quais eram os crimes que estavam sob a alçada do Santo Ofício, pois nem sempre havia um conhecimento de quais eram as práticas judaicas que deveriam ser denunciadas, entre as pessoas que moravam em Portugal e nas possessões além-mar. Levemos em conta, que a religião que se tinha vivência era a cristã, conseqüentemente era essa a cultura conhecida pelos portugueses. A leitura dos crimes da inquisição, findava por apresentar a grande parte dos fiéis, que eram leigos em outras crenças, os costumes hebraicos.

Quando existia uma Visitação oficial, o edital de fé era lido para a população, aos domingos, no púlpito da principal igreja da região. Era um ritual de apresentação da Inquisição, ao mesmo momento que se realizava um “teatro” para chamar a atenção do público e dizer quais eram os delitos, os atos e as situações que elas deveriam buscar em suas memórias para delatar, caso já tivessem visto sendo praticadas por alguém da comunidade. Mesmo que houvesse uma informação geral sobre a existência da Inquisição, muitos dos crimes que estavam sob a sua alçada não eram conhecidos pelos colonos, enquanto um pecado. Mas nessa denúncia que partiu de familiares muito próximos e de convivência diária com as práticas marranas, a situação ganhou outras possibilidades.

Algumas hipóteses podem ser levantadas, Maria Silveira e Gaspar da Fonseca contam sobre uma desavença que ocorreu entre eles e a irmã dela, Guiomar Nunes. Nas palavras dos dois denunciante, quando o rapaz estava na casa de Guiomar ela começou a instruí-lo sobre a crença de Moisés, junto com seu avô Diogo Nunes Thomas e o marido da sua tia, Luís Nunes da Fonseca. E que ele fora influenciado por tais ensinamentos, praticando um jejum que lhe passaram por ser da lei de seus antepassados. Passado esse momento, conta Gaspar que se arrependeu do que havia feito, e seguiu para falar com a tia dizendo que gostaria de se confessar com um padre sobre o pecado que tinha cometido:

Disse este moço que estando ele em casa de sua tia Guiomar Nunes, donde ainda mora, que esta o começara a catequisar, por vezes, dizendo-lhe que como lhe queria muito, desejava de o ver introduzido na verdadeira fé, por ser a lei de deus Deus aos seus antepassados que foi aquele povo amado por Deus, que só nela viviam eram verdadeiros cristãos [...] Depois disto, disse o mesmo moço o tomara parte o seu avô o Tenente Diogo Nunes Thomas e lhe disse acerca do mesmo muita coisa[...] Também seu tio e padrinho Luís Nunes da Fonseca marido da dita sua tia, e seu tio Diogo Nunes Tomas. [...] passado o tempo do S. Jubileu diz o denunciante que como ficara a cuidar no que tinha feito, de que lhe entrou um grande pesar, do que se seguiu dizer ele a tia, que

se queria tornar a confessar porque achava que se não tinha confessado a respeito do que ela e os mais o tinham dito.²⁰⁵

Essas são as palavras do Padre Gonçalo contando da conversa que teve com os cristãos-novos. A vontade de se confessar do rapaz, ocasionou um grande inconveniente para a família, que sabendo dos riscos que corriam não aceitaram a situação e após uma briga com sua tia ele saiu da residência dela e seguiu para a casa de sua mãe, deixando para Guiomar as duras palavras: “que ele não queria mais estar em sua casa, e que sua mãe bem lhe havia dito que não tomasse nada do que ela lhe ensinasse e que ele fora tal que esquecera do que tanto lhe recomendou”²⁰⁶.

Ao explicar uma única situação, Gaspar da Fonseca denunciou três pessoas da sua família, por cometerem práticas judaicas e por ensinarem esses costumes a geração seguinte, era esperado que seus tios e avô não aceitassem que ele levasse aquelas crenças para uma confissão com um padre. Guiomar Nunes, não estando satisfeita com a atitude do sobrinho, talvez por um misto de medo e de revolta com a forma agressiva que ele o havia tratado, foi a sua procura na casa de sua irmã, com a intenção de levar o rapaz de volta para sua residência. Ao chegar na moradia de Maria da Silveira, uma grande briga se iniciou entre as duas, pois Maria dizia que seu filho era cristão igual a ela, e não ia aceitar interferências em sua criação:

[...] fora dizer a dita sua mãe que a ficar como ela cristã, queria que seu filho o fosse, do que respondeu a dita tia - cristão sou eu porque creio na lei de Deus, ao que respondera a mãe do denunciante- eu creio na lei de Deus ensinada por Jesus Cristo nosso senhor, ao que respondeu a tia Guiomar Nunes - neste não creio nem ouvir falar nele eu quero²⁰⁷.

A confusão entre as partes, aparentemente tomou proporções escandalosas, pois chamou a atenção de uma vizinha que se aproximou da residência e caminhou na direção das duas, antes da chegada dessa conhecida as irmãs moderaram na briga que estavam tendo, Guiomar prometeu não ensinar mais nada ao rapaz, que cada um acreditasse no que lhe fosse melhor. A mulher que chegou perto das duas, sem entender os motivos da briga, sugeriu que Maria deixasse sua irmã levar seu filho, já que ela gostava tanto do sobrinho.

É interessante observarmos o relato sobre as palavras de Guiomar Nunes, “cristã sou eu, porque creio na lei de Deus”. Ao ponderarmos sobre essa frase da paraibana

²⁰⁵ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 5.

²⁰⁶ Grafia atualizada, Op. Cit., Fl. 5.

²⁰⁷ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 7.

judaizante, surge o questionamento de qual era a ideia de judaísmo para essas pessoas, até que ponto o cristianismo enquanto o sistema ao qual viviam, era na verdade a sua base para o entendimento da Lei de Moisés. O cristianismo era o referencial desses cristãos-novos, era o modelo de crença e práticas que tinham, sem uma sinagoga o conhecimento que possuíam sobre essa religião, não era o suficiente para ir de frente com as práticas católicas que aprendiam no cotidiano²⁰⁸. Podemos pensar que, cada vez mais eles não eram judaizantes por que eram diferentes dos cristãos, mas eles eram judaizantes à medida em que queriam divergir dos cristãos?

Fica o questionamento, para aprofundarmos no momento de discutirmos as práticas marranas dessas pessoas presas. Na continuidade do relato de Gaspar da Fonseca, o jovem contou que, ao chegar na casa de sua tia ele reafirmou sua vontade de se confessar, ao passo que seu tio Luís Nunes respondeu: “que se confessasse, mas que não dissesse ao padre nada do que tinham passado porque não era necessário”²⁰⁹. Aparentemente Luís Nunes não explicou ao sobrinho a necessidade de manutenção do segredo, por conta da Inquisição. Mas era preciso que ele fizesse essa explanação? Essa foi a história que contaram os denunciante ao Padre Gonçalo, e acompanhada a ela seguiu uma lista imensa de parentes delatados.

É deveras conveniente que o filho de Maria da Silveira tenha se arrependido tão rapidamente de ter “despertado interessado” pela fé judaica, que lhe foi passada por sua família, de igual conveniência é sua mãe ter reafirmado o seu cristianismo para a irmã com tamanha paixão. Ainda mais suspeito, é que tudo tenha ocorrido no período de leitura dos editais inquisitoriais, em algumas igrejas e capelas da região.

É provável que a desavença entre as duas irmãs tenha se instalado, e o medo de que sua família fosse denunciada, assim o seu nome e o do seu filho estivessem no meio das acusações, tenha sido o grande estímulo de Maria para se dirigir ao Padre Gonçalo, sabendo que ele enviaria a denúncia para a Inquisição. Não esqueçamos que junto a ela, foi a filha bastarda do seu marido e o marido desta. Segue a lista das pessoas que foram citadas na confissão feita.

TABELA 1 – PESSOAS DENUNCIADAS NA CONFISSÃO FEITA AO PADRE GONÇALO.

	Nome	Moradia
--	------	---------

²⁰⁸ GITLITZ, 2002, pp. 99-100.

²⁰⁹ Grafia atualizada, Op. Cit., p. 5.

01	Ambrósio Nunes	--
02	Ana da Fonseca	Engenho Velho
03	Antônio da Fonseca Rego	Engenho Novo
04	Antônio Nunes	Poxim
05	Branca de Figueiroa	Engenho Velho
06	Clara Henriques	Engenho Velho
07	Diogo Lopes Vila Real	Engenho Velho
08	Diogo Nunes Tomas (Tenente – velho)	Engenho Novo
09	Diogo Nunes Tomas filho	Engenho Novo
10	Dionísia (Filha de Manoel Henriques e Joana do Rego).	Marés
11	Dionisio Peres	Forte Velho
12	Estevão de Valença	Engenho Velho
13	(Dona) Felicita	Forte Velho
14	Felipa da Fonseca	Engenho Velho
15	Felipa Gomes	--
16	Felipa Nunes	Rio das Marés/ Rio do Meio
17	Fernando Henriques	--
18	Florença (Irmã de Antônio Nunes)	Poxim
19	Francisco Nunes	Rio das Marés
20	Francisco Nunes 2	Forte Velho
21	Francisco Pereira	Engenho Velho?
22	Gaspar Henriques	--
23	Guiomar Nunes (Esposa de Luís Nunes)	Esposa de Luís Nunes (Eng. Novo)
24	Guiomar Nunes 2 (Esposa de Henriques da Silva)	Engenho Velho
25	Guiomar Nunes 3 (Esposa de Francisco Pereira)	Engenho Velho (?)
26	Guiomar Henriques Nunes (Viúva de Simão Rodrigues)	Engenho Velho
27	Henriques da Silva	Engenho Velho
28	Isabel Henriques	Engenho Velho
29	Joana da Fonseca	--
30	Joana do Rego	Rio das Marés/ Rio do Meio
31	João (Filho de Manoel Henriques e Joana do Rego)	Rio das Marés
32	João Nunes Thomas	Rio das Marés/ Rio do Meio
33	Jorge Nunes Tomas	Forte Velho
34	Jose da Fonseca Rego	Marés
35	Jose Nunes	Rio das Marés/ Rio do Meio

36	Jose de Valença	Sertão de Piranhas
37	Josefa (Filha de Manoel Henriques e Joana do Rego)	Rio das Marés
38	Luís Nunes	Forte Velho
39	Luís de Valença	Engenho Velho
40	Luís de Valença Filho	Engenho Velho
41	Luís Nunes pai (defunto)	--
42	Luís Nunes da Fonseca	Engenho Novo
43	Luísa de Chaves (Irmã de Antônio Nunes)	Poxim
44	Manoel Henriques	Rio das Marés
45	Maria Franca da Fonseca (Irmã de Antônio Nunes)	Poxim
46	Maria da Fonseca (Filha de Clara Henriques)	Engenho de Santo André
47	Maria Henriques	Engenho Velho, natural de Vila Real em Portugal
48	Maria da Silveira	--
49	Maria de Valença	Engenho Novo.
50	Maria Tomas (defunta)	--
51	Miguel Henriques	Rio das Costas (Bahia)
52	Pedro (Filho de Manoel Henriques e Joana do Rego)	Rio das Marés
53	Simão Rodrigues (Defunto)	Engenho Velho

FONTE: Processo de Antônio da Fonseca Rego.

O momento fora crucial para que essas denúncias ganhassem a possibilidade de acontecer e principalmente para serem notadas. Recordemos que denúncias contra essas famílias da Paraíba ocorreram no século XVII, depois disso se passaram 57 anos sem que nenhuma acusação chegasse as portas dos religiosos locais, foi um longo período de silêncio.

Mas o que poderia ter se modificado? Em 1725 o bispado de Pernambuco foi assumido pelo frei D. José Fialho, anterior a ele, o bispo que esteve à frente foi D. Manuel Álvares da Costa, que ocupou o cargo de 1710 a 1715, mas seu mandato foi marcado por grandes conturbações, tendo que assumir o governo civil por conta da fuga do governador Castro e Caldas, durante a revolta dos mazombos. Em agosto de 1715 D. Manuel retornou a Portugal, deixando o bispado desamparado de um líder religioso²¹⁰. Em períodos de vacância como esse quem deveria assumir as funções de administração do bispado era o cabido da diocese²¹¹.

²¹⁰ FEITLER, 2007, p. 28.

²¹¹ SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. **A justiça dos bispos: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco do século XVIII**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2019, pp. 34-35.

Os bispos no Brasil eram a segunda maior autoridade nas capitanias e acabaram acumulando trabalhos na administração civil e eclesiástica, quando surgia essa necessidade durante seus governos²¹². Antes de D. Manuel da Costa assumir o cargo, o prelado, D. Frei Francisco Lima, foi quem ficou à frente do bispado de Pernambuco entre os anos 1696 e 1704. Ele foi um representante que apreciou a realização das visitas pastorais adotando a prática em boa parte da extensão de terra que estava sob a sua alçada, incluindo a Paraíba, chegou a repetir as visitas em algumas regiões²¹³. É importante percebermos os limites das dioceses que precisavam ser fiscalizadas, vejamos um relato do próprio D. Francisco, em visita *ad sacra limina apostolorum*, no ano de 1701:

É o bispado de Pernambuco grandiosamente dilatado: tem por termo da parte do Sul o grande Rio São Francisco, que vem do interior do sertão desaguar no oceano e vem dividindo o distrito de Pernambuco do arcebispado da Bahia, metrópole dos Estados do Brasil. Da parte do norte tem por termo o grande Rio Parnaíba, que também deságua no oceano e vem correndo do sertão dividindo o dito bispado do Maranhão. Entre um e outro termo se dilata o bispado pela costa do mar mais de 250 léguas. Porém, subindo para o interior do sertão, como o Rio de São Francisco se vai inclinando para a parte sul e o Parnaíba para a parte do norte, vem mediar entre um e outro Rio atravessando pelo sertão de norte a sul mais de 400 léguas; tudo o que medeia entre um e outro rio pertence ao dito bispado de Pernambuco: como também tudo que vai da nascente a poente desde a costa do mar para o interior do sertão entre um e outro rio e vai confinar com as índias de Espanha. Porém só 600 léguas de nascente a poente têm alguns habitadores brancos, as mais terras ainda se não descobriram e são habitadas de nações de gentios bárbaros em tanta multidão que podem competir no número com as folhas das arvores²¹⁴.

Nesse mesmo ano, a diocese de Olinda era composta por 36 freguesias e curatos existindo 13.580 fogos²¹⁵. Fica claro que as distâncias que precisavam ser percorridas eram grandes, somava-se a extensão das terras, a dificuldade de locomoção nesse período. Esses foram outros fatores que atrapalharam o trabalho de fiscalização do bispo, mas não impediam que ele se realizasse.

Durante as andanças de vigilância de D. Francisco Lima, era possível que outros paraibanos que conheciam as famílias denunciadas, pudessem ter buscado o religioso para fazer acusações, mas isso não ocorreu durante longos anos. A dúvida sobre o que desmotivou os habitantes da região a apresentarem denúncias contra os cristãos-novos

²¹² SIQUEIRA, 1978, p. 152.

²¹³ FEITLER, 2007, p. 28.

²¹⁴ Cf. *Visita ad sacra limina Apostolorum, 1710, Congregazione del Concilio, Relationes Diocesum, 596 (Olinden)*. Apud, SANTOS, 2019, p. 37.

²¹⁵ Fogo = Família. Villa, que tem cem, ou duzentos fogos. – BLUTEAU, 1789.

por práticas judaicas, fica sem resposta, tendo em vista que nas delações apresentadas no século anterior, era de pública fama os atos criptojudaicis dessas famílias. É possível que as pessoas dessa comunidade tivessem passado a tomar um maior cuidado para que seus costumes marranos ficassem escondidos.

A prática do segredo era essencial para a vida do cristão-novo que judaizava, estava em seu cotidiano integrada nas táticas e burlas de permanência, o segredo era o sustentáculo de ao menos três tipos de sobrevivências diferentes. Física, pois sabemos que o risco final para um judaizante persistente era a morte, com a Inquisição relaxando o criptojudeu ao estado.

Também a manutenção de um modo de vida porque mesmo que um novo cristão fosse preso e viesse a receber uma pena leve do tribunal, a sua vivência anterior estava perdida, ou na melhor das hipóteses, se conseguisse retornar para seu local de moradia, agora estava duplamente marcado pelo preconceito da sociedade, era visado por ser cristão-novo e por ter sido preso pelo Santo Ofício.

No momento que uma pessoa era presa pela Inquisição, por toda a vida ela carregava a mácula de ter estado nos cárceres inquisitoriais, mesmo que na teoria tivesse sido julgada e assim se arrependido de seus “pecados”. Essa situação era vivida não apenas pela pessoa que sofreu o processo, mas também por sua família e pelas próximas gerações, que carregariam as consequências do “pecado” cometido no passado.

Ainda podemos identificar um terceiro tipo de sobrevivência que o segredo proporcionava, que era a manutenção das práticas marranas de seus antepassados. Esse judaísmo oculto que passou a sobreviver a partir da memória oral e de uma tradição familiar interna, quando ele era exposto ao mundo externo, não apenas os perigos se apresentavam como uma avalanche, como a perda dessa tradição iria estar imediatamente ameaçada.

Apesar da sobrevivência do criptojudaísmo ter ocorrido no mundo português, ao longo dos séculos de proibição das crenças que não fossem católicas e do funcionamento dos tribunais da Inquisição. A permanência dessa prática acontecia a partir de um sistema muito frágil de sustentação, pois estava envolvida no ato de manter o segredo durante o cotidiano.

Cada grupo familiar ou de mais de uma família, criava as bases de segredo diário que permitiam a manutenção dessas tradições e isso ocorria com a introdução das burlas e táticas que se construíam no dia a dia de vivências. “O cotidiano se inventa com mil

maneiras de caça não autorizada”²¹⁶, disse Michel de Certeau logo no início de seu livro: *A invenção do Cotidiano 1*. Para o autor, o sujeito comum não era apenas um receptor passivo dos produtos impostos pela mídia, mas também um produtor de significações, de burlas e microrresistências diárias. Em sua visão, os grandes e micropoderes que se encontram na sociedade, não minam a capacidade de criatividade das pessoas.

Enxergamos que a permanência das tradições judaicas entre os cristãos-novos se aproxima substancialmente da vontade de construção de burlas para a manutenção daquelas práticas, pois em primeira instância havia o desejo da vivência, para que em seguida, existisse a necessidade de criação de espaços seguros, que permitissem a sobrevivência desses costumes.

Esses espaços não podiam ser mantidos sem a prática do segredo, pois a tática e o segredo precisavam caminhar de mãos dadas para que o criptojudaísmo pudesse existir em um grupo familiar. Outro ponto a ser destacado, é que essa cadeia poderia se desfazer com a perseguição e prisões que o Santo Ofício passasse a exercer sobre um mesmo grupo familiar. O que não significa que seriam as práticas judaicas ocultas que se perderiam em todo o mundo português, mas elas deixavam de ocorrer dentro de um espaço micro de vivências, daquele contexto interno que vinha mantendo os costumes há gerações, mas estava sendo processado pela Inquisição.

O que diminuía a possibilidade da perseguição e prisões iminentes era exatamente a prática do segredo, era esconder-se ao mesmo tempo que se mantinha visível. Afinal, o cristão-novo que judaizava precisava se manter em uma vida cristã pública, frequentar a missa, permanecer católico para o restante da população.

Mas uma parte de sua vida era secreta, escreveu Ricardo Foster sobre o marrano: “simular, habitar as passagens secretas de uma cultura tornada invisível, ocupar, ao mesmo tempo, o centro e a margem, falar publicamente de determinada maneira para poder permanecer fiel à palavra sagrada na obscuridade de práticas clandestinas”²¹⁷. Essa era a “sina” do criptojudeu no mundo de proibição em que vivia. Georg Simmel foi um sociólogo judeu do século XIX, fez interessantes considerações sobre a “sociologia do segredo”:

²¹⁶CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer**; 16. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. P. 38.

²¹⁷ FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006, p. 11.

O uso do segredo como uma técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual em termos do social não se poderiam alcançar certos fins, parece bem claro. Não tão claros são os atrativos e os valores que a conduta secreta possui, prescindindo-a desta camada de sentido pela sua própria forma, mesmo sem levar-se em conta o conteúdo. Logo de saída, a exclusão enérgica dos demais produz um senso de propriedade, que por sua vez vem com a energia que lhe corresponde. Para muitos temperamentos, a posse não alcança a importância devida se limitar a possuir; além disso, precisa da consciência de que outros têm de menos aquilo que se possui. É evidente que esta atitude está fundamentada na nossa sensibilidade para a *diferença*. Por outro lado, como a exclusão de outros ocorre especialmente quando se trata de coisas de grande valor, é fácil chegar psicologicamente à conclusão inversa de que aquilo que se nega a muitos deve ser particularmente valioso. Graças a isto, as mais variadas espécies de propriedade interior adquirem mediante a forma do segredo, um valor característico; o conteúdo do que é silenciado cede em importância ao simples fato de permanecer oculto aos demais²¹⁸.

Simmel nos ajuda a entender que para o cristão-novo que judaizava sua forma de viver lhe produziu uma cisão psicológica profunda, pois em público tinha que professar uma identidade que não correspondia à que vivia na privacidade de seu lar. Viver em segredo tradições que poderiam lhe levar a ser preso e em última instância morrer por elas, demonstra a importância que essas práticas assumiam na vida dessas pessoas, “o conteúdo do que é silenciado cede em importância ao simples fato de permanecer oculto aos demais”. Qual a importância que as tradições marranas assumiram para os cristãos-novos da Paraíba que foram presos no século XVIII, é um debate que reservaremos para o próximo capítulo.

O que fica para agora é entendermos o momento em que as denúncias evoluíram para a prisão dos acusados. Como vimos, o segredo era essencial para a vivência do judaísmo oculto, mas ele não era isento de falhas. Tanto a vigilância se encontrava presente e agia na vida da população, especialmente a de origem cristã-nova, como a fissura poderia ocorrer dentro do próprio grupo familiar e o que deveria ser guardado poderia vir a público, sendo exposto por quem fazia parte da confiança dos demais.

Essa segunda opção foi o que ocorreu na Paraíba do século XVIII. A leitura dos editos da Inquisição, possivelmente despertou o medo em Gaspar da Fonseca, que praticou na casa de sua tia, atos que lhe foram ensinados como sendo de origem judaica. Procurou a ajuda de sua mãe, em busca de se confessar ao padre da capela do engenho, e assim contou sua versão da história, acusando logo o maior número possível de parentes.

²¹⁸ SIMMEL, Georg. **A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas**. Tradução Simone Carneiro Maldonado, 2008, p.237.

Nessa provável estratégia de denunciar primeiro a sua irmã e seu cunhado entraram na ação.

Como vimos alguns parágrafos acima, se desenrolaram também algumas desavenças entre as duas partes, brigas que se iniciaram por conta de Gaspar da Fonseca. Sob a perspectiva do rapaz e sua mãe o ataque era a melhor defesa. E as acusações surtiram um efeito devastador para os outros parentes. Em suas confissões, pediram ao padre Gonçalo que não fizesse qualquer denúncia para a Inquisição, de modo a saber que tinha partido deles as acusações, pois corriam risco de vida. O religioso prometeu que seria cauteloso nas suas próximas ações:

[...] me saíram em confissão, eu lhes disse que era necessário dar-se parte ao Comissário do Santo Ofício para tomar conhecimento e castigasse a quem movesse, ao que me responderam que por si o não podiam fazer a respeito de alguma vista que dariam facilmente corriam risco de suas vidas, então lhes disse que se eles me dariam licença que eu o faria com muito segredo²¹⁹.

Ao lermos a confissão que foi feita, fica a ideia de que o padre Gonçalo foi o caminho que encontraram para que a denúncia chegasse a instâncias mais altas. E foi o que ocorreu, pois com a ajuda do reitor do Colégio de Olinda, ele colocou as acusações por escrito em agosto de 1726 e transmitiu para os inquisidores em Lisboa, mas sem deixar de informar ao bispo D. José Fialho, que recebeu carta sendo comunicado do que estava se passando com os cristãos-novos na capitania da Paraíba²²⁰. Em agosto de 1727 eles obtiveram resposta com o questionário enviado pelo Santo Ofício para o mesmo reitor do Colégio de Olinda.

3.4 - A AÇÃO DA VISITA PASTORAL E A PRISÃO DOS CRIPTOJUDEUS NA PARAÍBA

D. José Fialho não era um bispo ausente das funções que assumiu quando iniciou no cargo e nesse mesmo período, em setembro de 1727, viajou para a Paraíba com intenção de realizar uma visita pastoral na região. Em um ato de vigilância próxima, ele se hospedou junto ao Padre Gonçalo nas acomodações do engenho Novo na capelinha de São Francisco²²¹. Pela data de sua viagem e o local onde ele cumpriu a pastoral, fica

²¹⁹ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 4v.

²²⁰ Op. Cit. pp. 4-5.

²²¹ ANTT/TSO, IL, Processo 2325, Fl. 118v.

explicito que a sua visita a capitania ocorreu para verificação das denúncias que foram feitas contra os cristãos-novos judaizantes.

É importante lembrarmos que tudo acontecia sem que essas pessoas soubessem o crescente perigo em que seus nomes estavam envolvidos. O risco de prisão ainda não era evidente em suas vidas, entretanto quando a figura do próprio bispo chegou na capitania e se instalou em um engenho tão próximo a eles, os medos devem ter começado a ganhar espaços. Se não sabiam que foram acusados, agora temiam que isso viesse a ocorrer.

Para pensarmos na insegurança que surgiu para essas pessoas, é preciso que conheçamos a importância da figura do bispo local e o que representava uma visita pastoral. D. José Fialho assumiu o bispado de Pernambuco após 10 anos de vacâncias na região, foi nomeado por D. João V em 1722 e confirmado no bispado em 1725, partindo para a América no mesmo ano. Na obra de Frei Manuel dos Santos, *História Sebástica*, o autor dedica suas primeiras páginas para escrever sobre José Fialho e ao falar sobre sua chegada a capitania escreveu:

[...] e chegou ao Porto do Recife sábado 17 de novembro dia da prodigiosa Nossa Beneditina a Virgem Santa Gertrudes: ao sair da não foi recebido pelo Governador, Ministros, Nobreza, e o povo da Villa com grandes aclamações e três falvas de artilharia dos Fortes, que defendem a barra; porque como havia anos que estavam sem Bispo e este entrava com boa fama de virtuoso, e douto, festejavam a sua vinda com alvoroço, e alegria de todos, [...] Achou aquela vinha do Senhor muito necessitada de cultura, não só no povo, mas, mais no Clero; pelo que applicou logo a todos as medicinas convenientes por meio de Cartas pastorais, proibiu abusos introduzidos, [...] passou ao de verificar a Diocese, achava-se com pouca saúde, e já padecera duas enfermidades perigosas, além de ser fraco naturalmente: mas entendendo ele que o bom Pastor deve pôr a vida pelo bem espiritual das suas ovelhas a exemplo de Cristo, e em differença do mercenário, quis fazer a visita por sua pessoa, e começou pelas Freguesias da Capital²²².

Pelas palavras do autor, podemos perceber que D. José tinha o intuito colocar em prática diferentes medidas após sua chegada, com a intenção de organizar o bispado, depois do longo período de vacância que foi vivenciado pela população. Cuidou para tentar organizar o clero local, anulou ordenações indevidas, como também fez pregações e diferentes visitas pastorais nos territórios que eram abrangidos pela sua diocese.

²²² Grafia atualizada. SANTOS, Manuel dos. *História Sebástica: Contém a vida de Augusto Principe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os sucessos memoráveis do Reyno, e as conquistas no seu tempo.../ Lisboa Ocidental: na Officina de Antônio Pedrozo Galram: à custa de Francisco da Sylva, Livreiro da Academia Real, e dos Senados de Lisboa Ocidental e Oriental, 1735, pp. 16-17.*

E mesmo que tenha sido descrito, enquanto um homem que tinha a saúde frágil, buscou fazer pessoalmente as missões que seu papel de bispo exigia. É certo que estamos fazendo uso de um documento que teve o propósito de engrandecer a figura de D. Fialho, mas mesmo as pequenas ações nas capitâneas, era de notável proporção para o clero local, tendo em vista a realidade dos longos períodos que se passavam sem a presença de um líder religioso e as altas distâncias que representavam os territórios que deveriam ser fiscalizados²²³. A sua ida para a Paraíba se hospedando na capela de um engenho local, demonstra a atenção que ele dedicou as denúncias contra os cristãos-novos judaizantes da região.

É certo também que esse seu zelo com a religião católica não era positivo para todos que viviam nessas regiões, ao menos não o era para as pessoas que queriam esconder algo da Igreja, como é o caso dos que judaizavam. Mas o bispo tinha que buscar cumprir as suas funções, afinal era sua responsabilidade manter a unidade espiritual dos cristãos que estavam sob o território do seu bispado, deveria incentivar a catequese e vigiar a integridade da crença. Combater as heresias estava entre uma das missões mais importantes de sua vida religiosa²²⁴. O cuidado de D. Fialho com suas funções agradou ao rei, pois em 1738 assumiu outro bispado, o da Bahia, em 1741 voltou ao reino para estar à frente do bispado de Guarda²²⁵.

A visita que fora feita por D. José Fialho a Paraíba, chamada por visita pastoral, não era uma inovação que o bispo estava reservando a essa capitania ou ao bispado de Pernambuco. Essa era uma tradição antiga da Igreja que voltou a ser colocada em prática com o concílio de Trento (1545-1563). Ao analisar essa prática, José Pedro Paiva escreve que no território português elas foram um importante meio de difusão da doutrina católica além de um instrumento de fiscalização do funcionamento administrativo, econômico e espiritual das igrejas. O autor identifica quatro dimensões que adquiriram em Portugal:

1 — Constituíram um instrumento fundamental da consumação da autoridade prelatícia nas suas dioceses, afirmação feita num campo religioso repleto de poderes concorrenciais (cabidos, colegiadas, ordens militares, mosteiros, clero local) que por várias formas se tentaram opor ao poder cada vez mais abrangente dos bispos, na sequência do que havia sido definido em Trento; 2 — Foram um meio decisivo de aplicação da reforma tridentina ao nível da distinção que se procurou vincar entre o sagrado e o profano, da difusão de certas devoções e ainda

²²³ Ver: FEITLER, 2007, Cap. 1.

²²⁴ SIQUEIRA, 1978, p. 147.

²²⁵ PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império: 1459-1777**. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006, p. 511.

da maior cerimonialidade e uniformização do culto, da doutrina e das liturgias; 3 — Tornaram-se um eficaz mecanismo disciplinador de comportamentos, capaz de provocar a interiorização de condutas e influenciar decisões das populações, papel que desempenharam em articulação e complementaridade com a acção do Santo Ofício, dos missionários de interior e dos confessores; 4 — Erigiram-se num mecanismo de controle social, particularmente eficaz a nível local e atuante sobre a população cristã-velha e sobre o clero local, apto para identificar aqueles que tinham condutas religiosas, morais e sociais consideradas incorretas, para depois os emendar, punir e, nalguns casos, seguramente segregar.

Essas dimensões que as visitas assumiam no reino podem ser trazidas para a América com o acréscimo da promoção a catequese entre as suas funções. As pastorais estavam imbuídas de um ideal tridentino, manter a unidade espiritual dos cristãos e trazer novos fiéis para o cristianismo, estava entre os seus objetivos principais. O controle da população era um importante papel que elas desempenhavam, um modo eficaz de vigilância, não apenas dos cidadãos, mas também dos membros do clero, que muitas vezes se comportavam de forma escandalosa em suas dioceses.

Essa fiscalização era notavelmente mais difícil de ser realizada nos vastos territórios do Brasil, se comparado a realidade de ação em Portugal. Por outro lado, a dificuldade de entender o papel efetivo que essas missões desempenharam nesse lado do Atlântico, é destacada por Bruno Feitler, que chamou a atenção para a perda das atas que resultaram dessas visitas nas capitânicas do açúcar, que é onde se encontra nosso ponto de interesse.

Para os cristãos-novos presos na Paraíba a visita de D. Fialho representou um papel importante para suas vidas. Quando se encerraram as Visitas oficiais do Santo Ofício, essas missões pastorais, que eram realizadas tanto diretamente pelos bispos, como por algum visitador, que era enviado por eles para as regiões abrangidas pelo bispado, desempenharam um mecanismo que ajudou a alimentar o tribunal de Fé, com denúncias de crimes que estavam em sua alçada.

A colaboração entre os prelados da América e a Inquisição aconteceu durante todo o período em que o tribunal esteve em funcionamento, com menor ou maior grau, a depender das especificidades de cada governo espiritual. Por outro lado, é importante que tenhamos em vista, que a função das duas visitas não eram as mesmas, mas poderiam ser vistas enquanto complementares²²⁶. As pastorais deveriam dedicar maior atenção na preservação da hierarquia, na vigilância da liturgia e na administração dos dogmas

²²⁶ PAIVA, p. 85.

cristãos, enquanto a inquisitorial se dedicava melhor aos delitos individuais contra a doutrina e os “bons costumes”²²⁷.

Por outro lado, podemos fazer a observação de que, se D. José Fialho não fosse em visita para a Paraíba quando houve as denúncias contra os cristãos-novos judaizantes, esses crimes teriam chegado à Inquisição de Lisboa por parte da carta enviada pelo padre Gonçalo, com a ajuda do reitor do Colégio de Olinda. E isso se comprovou com o envio do questionário para os denunciantes, por parte dos inquisidores, o que aconteceu concomitantemente com a chegada do bispo a capitania.

Gustavo dos Santos fala em sua tese de doutorado sobre a colaboração que existiu entre a justiça eclesiástica e o Santo Ofício, em suas pesquisas encontrou que para Pernambuco, 59% das denúncias que foram enviadas para o tribunal, tiveram origem nas diversas estruturas eclesiásticas, como visitações, vigarias da vara e vigarias gerais forâneas. Sendo assim, mais da metade das denúncias dependiam dos oficiais que estavam espalhados na diocese ou de visitadores, mas mesmo com essa porcentagem, o auditório episcopal de Olinda mantinha uma centralidade nas decisões, pois era normal a passagem das denúncias por ele, antes de serem enviadas para Lisboa²²⁸.

Parece-nos que a visita de D. José Fialho a Paraíba teve sua maior motivação na preocupação do religioso com o alto número de pessoas de uma mesma família que eram citadas na acusação dos crimes de judaísmo. De acordo com as pesquisas de Bruno Feitler, em Pernambuco, o bispo não participou tão ativamente dos negócios da inquisição durante o período das Visitações, como aconteceu com o prelado da Bahia.

Segundo o autor, nos primeiros anos de ação da instituição no Brasil, o apoio dos bispos e membros do cabido era uma vertente altamente explorada pelos inquisidores, mas essa confiança foi sendo transferida aos agentes locais, como os comissários e familiares²²⁹. Como o bispado de Pernambuco só foi criado em 1676, a relação não foi a mesma como o que ocorreu na Bahia, tendo em vista que a estratégia de ação do tribunal, já se baseava nessas novas diretrizes de atuação²³⁰.

²²⁷ CAMPOS, Adalgisa Arantes. A mentalidade religiosa do setecentos: o Curral del Rei e as visitas religiosas. In: **Varia História**. Belho Horizonte, UFMG, 1997, pp. 13-15.

²²⁸ SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. **A justiça dos bispos: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco do século XVIII**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2019, pp. 189-190.

²²⁹ FEITLER, 2007, p. 158.

²³⁰ “Em 1614 foi criada uma administração eclesiástica em Pernambuco. O administrador eclesiástico tinha poder para nomear diretamente padres titulares das paróquias e dispor dos benefícios eclesiásticos na sua jurisdição, o território da administração englobava Pernambuco e as paróquias do norte até o Maranhão. Porém, essa administração ainda era sujeita ao bispo de Salvador. Mas em 1624 a administração de

Por outro lado, tenhamos em vista que os bispos possuíam deveres institucionais com a Inquisição. A fundação do Santo Ofício não retirou legalmente deles a competência de repressão as heresias, esse era um caso acumulativo do sistema legislativo português.

Não necessariamente a instauração de uma nova lei caducava a anterior, principalmente quando a situação ocorria em diferentes instâncias, como a eclesiástica, a inquisitorial e a civil. O que muitas vezes ocorria era que, progressivamente ou totalmente, os outros tribunais iam abandonando aqueles delitos em favor do que tinha maior influência. Era o caso do inquisitorial, que com a pressão dos monarcas e do próprio poder adquirido pela instituição ao longo dos anos, fez com que os bispos passassem a remeter aos inquisidores os casos de heresia que chegavam aos seus conhecimentos²³¹.

No Regimento do Auditório Eclesiástico da Bahia, o artigo que trata sobre as visitas pastorais tem escrito:

O N. Visitador neste Arcebispado da Bahia pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. N. Arcebispo deste Arcebispado, do Conselho de S. Majestade. A todas as pessoas Eclesiásticas, e Seculares desta Comarca de N. saúde em JESUS Cristo nosso Redentor, que de todos é verdadeiro remédio, e salvação. Faço saber, que considerando o dito Senhor Arcebispo que com a Visitação Diocesana se desterram os vícios, erros, escândalos, e abusos, e se fazem muitos serviços a Ocos em grande bem espiritual, e temporal de seus súditos, me mandou hora visitar esta Comarca; [...] 1. Se sabem, ou ouvirão dizer que alguma pessoa cometesse o gravíssimo crime de heresia, ou apostasia tendo, crendo, dizendo, ou fazendo alguma coisa contra nossa Santa Fé Católica em todo, ou em algum artigo dela, ainda que disso não esteja infamada. 2. Se alguma pessoa tem ou lê livros de hereges, ou quaisquer outros defesos sem licença da Sé Apostólica, ou das pessoas que para isso a podem dar. 3. Se sabem, ou ouvirão dizer, que alguma pessoa dissesse alguma blasfêmia contra a honra de Deus, da Virgem Nossa Senhora, ou seus Santos, dizendo algumas palavras injuriosas, ou que não convenham a Deus, ou a seus Santos²³².

Nota-se que o crime de heresia e apostasia é citado no primeiro parágrafo, as denúncias de pessoas que trabalhavam aos domingos, também se encontravam entre as situações que deveriam ser acusadas por parte da população de fiéis. E assim, outros

Pernambuco foi reincorporada ao bispado da Bahia. Foi só em 1676 que se criou o bispado de Pernambuco, com os territórios da antiga administração eclesiástica. Seu primeiro bispo foi, D. Estêvão Brioso de Figueiredo, cuja preconização ocorreu em 12 de novembro de 1676." – SANTOS, 2019, pp. 32-33.

²³¹ FEITLER, 2007, pp. 161-162. Ver também: PAIVA, José Pedro de Matos. **Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?** Revista de História das Ideias II. Coimbra, 1989, pp. 85-102.

²³² Grafia atualizada. **Regimento do Auditório Eclesiástico da Arcebispado Bahia, Metropolis do Brasil, e da sua relação, e Officiaes da Justiça Eclesiástica, e mais coisas que tocam ao bom Governo do Dito Arcebispado.** Tipografia, São Paulo, 1853, Título único: Edital, e interrogatórios da Visitação, pp. 87-88.

delitos que estavam sob a alçada inquisitorial ganhavam destaque no regimento, eram os casos de bigamia, feitiçaria ou solitação. Todos os pecados que eram tidos como públicos e escandalosos, estavam na lista para que fossem denunciados. Essa relação próxima nos tipos de denúncias, facilitou para que o Santo Ofício recebesse casos de todos os bispados da América portuguesa.

É importante destacarmos que existiam diferenças notáveis entre as áreas de interesse das visitas pastorais e inquisitoriais, em trabalho sobre a relação entre as duas, José Pedro Paiva destacou que o Santo Ofício se preocupava em reprimir os delitos de heresia e todos os que atentavam contra a ortodoxia romana católica, já os delitos que eram da jurisdição episcopal, tinham maior interesse no desvio de comportamento considerado modelo e no não cumprimento de determinados preceitos religiosos, mas que não eram considerados heresia.

Essas ações dos bispos também buscavam fiscalizar o clero local, dando notável atenção a esse aspecto da vida religiosa de cada região, situação que não era do interesse da Inquisição. Outras diferenças são levantadas por Pedro Paiva, mas sua análise é feita a partir da documentação encontrada no reino. Na América portuguesa carecemos de estudos sobre os impactos das visitas de fiscalização, certamente que encontraríamos diferença entre a ação das pastorais nas capitânicas do Brasil e o que ocorreu nos bispados de Portugal²³³.

Sendo assim, temos em mente que essa colaboração entre os tribunais diocesanos e os inquisitoriais não era uma exclusividade do Brasil, mas sim, uma ação forjada em Portugal desde os primeiros tempos de funcionamento do Santo Ofício português. Onde havia a disponibilização da rede paroquial e da estrutura administrativa e de governo das dioceses. Na tese de Gustavo Santos, o autor encontrou 55 casos de colaboração efetiva e documentável dos visitantes do bispado com o Santo Ofício de Lisboa. Para as ações de D. José Fialho, ele considerou que existiu apenas 1 cooperação com a Inquisição, que seria representada pelo caso dos judaizantes da Paraíba, levando em conta que, apesar da denúncia ter resultado em muitas prisões, ela partiu do resultado de apenas uma cooperação²³⁴.

Os governos em que ocorreram um maior número de colaborações foram os de D. Francisco Xavier Aranha (1757-1771) com 14 denúncias; D. Frei Luiz de Santa Teresa

²³³ PAIVA, 1989, pp. 85-102.

²³⁴ SANTOS, 2019, pp. 174-177.

(1738-1757) com 11 denúncias; D. Frei Diogo de Jesus Jardim com 11 denúncias e D. Frei Tomás da Encarnação Costa e Lima (1774-1784) com 8 denúncias. O que determinou essa participação mais ativa com as acusações enviadas para o Santo Ofício, não era apenas o perfil dos bispos, mas existiram fatores diversos que influenciaram.

Era o caso da frequência de episódios de crimes que eram da alçada inquisitorial, o tempo de duração dos episcopados, como também a tranquilidade do governo, guerras locais e conflitos políticos atrapalharam na ação de fiscalização exercidas pelos prelados. Lembremos que por vezes, era preciso que assumissem situações que eram de responsabilidade do governo civil, isso quando não precisavam assumir o próprio comando da capitania. D. Francisco Xavier Aranha teve o episcopado mais longo, que durou 17 anos, e talvez por isso, tenha sido quem mais enviou denúncias para a Inquisição de Lisboa.²³⁵

Outro dado importante analisado por Gustavo Santos é o de que o maior número de denúncias encaminhadas para Lisboa entre os séculos XVII e XVIII partiu de Recife e de Olinda, com 12 e 4 denúncias respectivamente. Essas eram as regiões que tinham a maior concentração populacional e ficavam próximas a sede do tribunal episcopal.²³⁶

Além de serem as localidades mais adjuntas da moradia do bispo, também era onde estava presente o maior número de agentes inquisitoriais. Bruno Feitler identificou que em 1700 Recife/Olinda tinham 24% da população do bispado, em contrapartida abrigavam 70% do público de familiares e comissários da região. Segundo as pesquisas do autor, por volta de 1700 havia nessas localidades um agente para cada 827 habitantes.²³⁷

Em teoria, essa concentração de familiares fazia com que a população dessas regiões fosse mais intensamente vigiada, do que as que estavam localizadas em freguesias menores e na zona rural. A concentração dos olhares repressores nas áreas mais próximas ao bispado, pode também ajudar a explicar, o longo período que as pessoas judaizantes na Paraíba passaram sem que fossem denunciadas para o tribunal.

E por outro lado, demonstra a significação que foi o alto número de prisões para essa capitania, e principalmente, para as famílias que tiveram seus parentes envolvidos. O medo foi a faca que cortou a tranquilidade diretamente da base. A hospedagem do próprio bispo na região era símbolo da insegurança que passou a assolar a vida dos

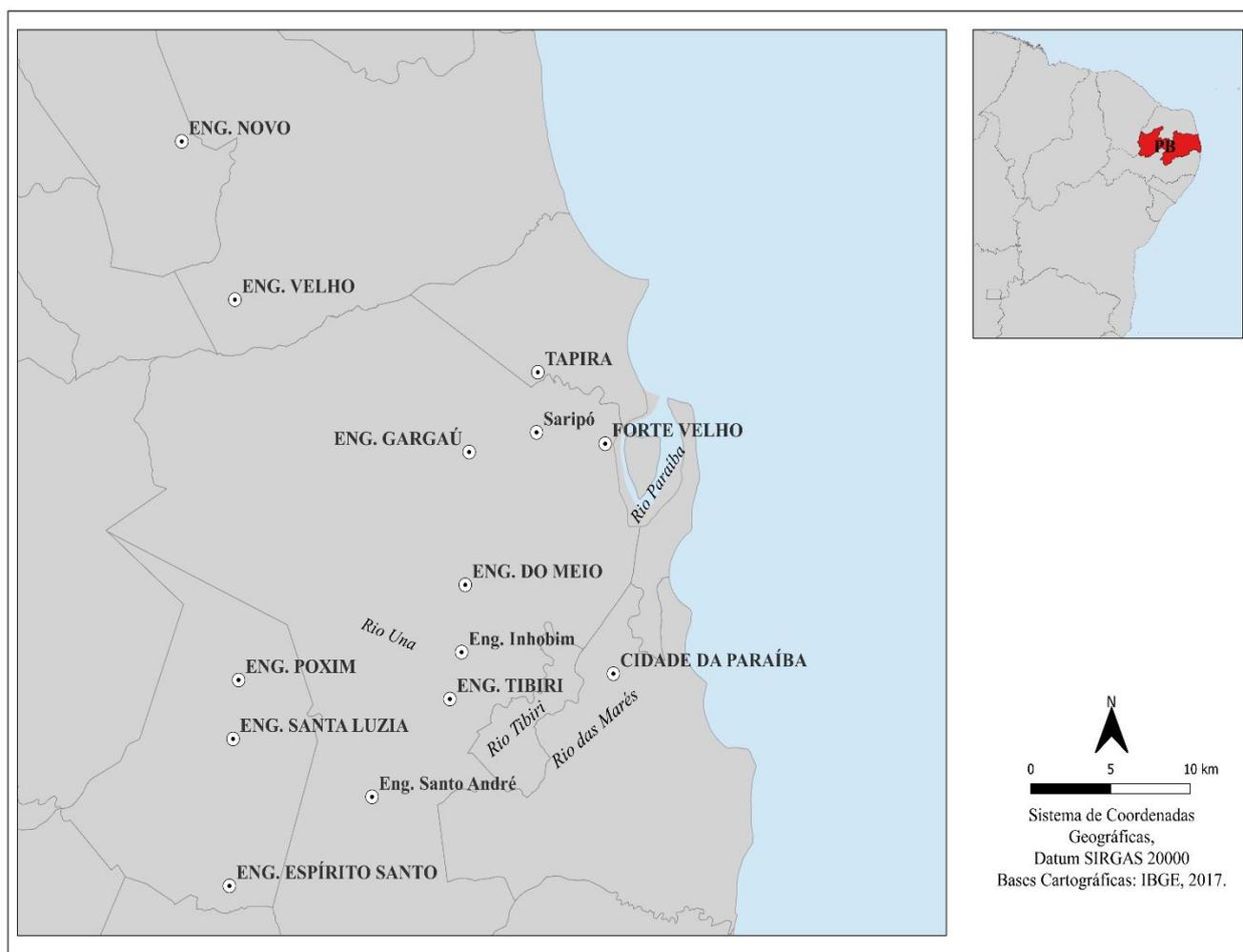
²³⁵ Op. Cit., pp. 174-177.

²³⁶ Op. Cit., p. 187.

²³⁷ FEITLER, 2007, pp. 117-118.

cristãos-novos daquelas localidades. Mal sabiam, que as denúncias contra suas práticas judaicas, já haviam ganhado espaço e seguido pelo Atlântico e que o espectro das pequenas vigilâncias já tinha dado o primeiro passo para que o tribunal inquisitorial agisse em seu papel repressor. Do micro passava-se para o macro, ou seja, das pequenas acusações de atitudes do cotidiano, o resultado era ser encaminhado para os cárceres inquisitoriais de Lisboa.

FIGURA 1 – ENGENHOS ONDE VIVIAM OS CRISTÃOS-NOVOS DENUNCIADOS AO SANTO OFÍCIO²³⁸



²³⁸ As localizações foram construídas a partir de informações que estão presentes na documentação. Alguns desses engenhos pudemos encontrar vestígios em mapas atuais, que podem ser associadas a uma permanência do engenho. Mas outros são mais difíceis de encontrar indícios recentes, possivelmente foram desaparecendo ao longo dos séculos. Por tal, essa é uma imagem que nos permite ter uma ideia dos locais onde moravam esses cristãos-novos, baseado em informações fornecidas nas denúncias e nos próprios processos inquisitoriais do século XVIII.

A partir da descrição que é feita nos processos, é possível ponderarmos onde viviam os paraibanos que foram denunciados, as localizações não são exatas porque seria inviável com os dados que possuímos, mas nos permite ter uma ideia da distância de suas moradias nos engenhos, para a cidade da Parahiba. Também é importante compreendermos que eram todos residentes no litoral da capitania, e assim estamos escrevendo sobre uma história litorânea da Paraíba no século XVIII. Continuando a explanação, de como se desenrolaram os fatos que findaram na prisão desses cristãos-novos, e assim o envio dessas pessoas para o tribunal de Lisboa.

Como anteriormente debatemos, o bispo D. José Fialho foi em pessoa para a capitania, realizando uma visita pastoral. Ao chegar, não se hospedou na principal freguesia da região, como seria de costume, mas foi estar junto ao padre Gonçalo Serpa na capela do engenho Novo, permanecendo por 15 dias na localidade. Não temos muitas informações de como se sucedeu o período em que esteve nessas terras, pois não tivemos acesso aos relatórios que foram resultado dela. O que encontramos, está em partes diversas dos processos, como em inquirições, nomeação de testemunhas etc. É o caso do traslado de culpas do processo de Branca de Figueiroa, onde achamos a informação:

Termo de assentada

Aos vinte e quatro dias do mês de setembro de mil setecentos e vinte e sete anos nesta cidade de Olinda pelo Ilustríssimo senhor Bispo me foi mandado, que como secretário da visita tresladasse as culpas das pessoas, que na visita da freguesia da Cidade da Parahiba ficaram incursas por crimes pertencentes ao Santo Ofício para serem remetidas ao dito Tribunal: e logo eu secretário provendo o livro de vasão da dita freguesia tresladei verdadeira, e fielmente o depoimento das testemunhas que contra as tais pessoas depuseram que seus nomes, e ditos são os que ao diante se seguem do que tudo fiz este termo: o Padre Paulo Teixeira secretário da visita que o escrevi.²³⁹

Ficamos sabendo que o secretário da visita foi o padre Paulo Teixeira e que foram produzidos os livros dela, mas esses documentos não foram possíveis de se encontrar. Podemos inferir, que durante o período que esteve na região, o bispo cumpriu as diversas atividades que englobavam uma pastoral, pregou para os fiéis, batizou a população, regularizou casamentos e escutou o testemunho das pessoas que haviam feito a denúncia para o padre Gonçalo. O prelado chamou a todos os denunciantes e ao padre para que

²³⁹ Grafia atualizada, ANTT, IL, Processo de Branca de Figueiroa, Fl. 31.

testemunhassem de acordo com as diretrizes de interrogatórios das constituições do arcebispado da Bahia, que eram utilizadas no bispado de Pernambuco²⁴⁰.

Os denunciantes repetiram todas as acusações e a lista de judaizantes para o bispo, em seguida D. José colocou uma cruz de madeira na frente da casa de Guiomar Nunes, que era viúva de Simão Rois Alves. Esse cristão-novo foi descrito pelo padre Gonçalo como sendo “praticante dessa diabólica lei e que seduzira muitos”²⁴¹. D. José Fialho retornou para Olinda, em setembro de 1727 o secretário transcreveu as culpas dos judaizantes da Paraíba do livro de devassas, com o intuito de encaminhar para o Santo Ofício de Lisboa como vimos no documento citado acima.

Nesse mesmo ano, chegou ao colégio de Olinda o questionário enviado pelos inquisidores de Lisboa, como resultado da denúncia escrita pelo padre Gonçalo. De Olinda foi encaminhado para a Paraíba, aos 14 dias do mês de setembro de 1727, o superior da casa de São Gonçalo, o padre jesuíta Rafael Álvares, iniciou uma inquirição por ordens do Santo Ofício com os denunciantes, que foram novamente convocados para prestar depoimento. Pelo tempo que se passou para o início desse procedimento e o envio das culpas por parte de D. José Fialho, o que foi encaminhado pelo religioso chegou a Portugal depois do inquérito começar, a denúncia do padre responsável pela capelinha do engenho Velho, já havia despertado o interesse dos inquisidores. Mas a visita realizada pelo bispo certamente reforçou as acusações e despertou o alvoroço entre os judaizantes da região.

A partir desse ponto, já podemos imaginar que as preocupações e desconfianças já tomavam conta dos cristãos-novos. Primeiro tiveram a leitura de um edital da Inquisição que fora reproduzido em algumas igrejas da região, com pouco tempo passado, chegou o próprio bispo em visita, vindo de Pernambuco e se hospedando no engenho Novo, para estar por 15 dias muito próximo dos indivíduos que queriam esconder algo.

Em seguida, alguns de seus familiares são convocados pelo padre jesuíta Rafael Álvares, que os interrogou na cidade da Parahiba junto com o padre Reitor do Colégio de Olinda, também era comissário do Santo Ofício²⁴². A inquirição fora feita com os segredos que envolviam os procedimentos inquisitoriais e ao finalizar os depoimentos, o padre Rafael Álvares escreveu o seu parecer sem a ajuda do escrivão, como era de praxe nesses procedimentos:

²⁴⁰ ANTT/TSO, IL, Processo 2325, Fls. 117-120v.

²⁴¹ ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 4.

²⁴² ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fls. 31-40.

De todas as testemunhas desta inquirição julgo que testemunharão a verdade por descargo de suas consciências, e por zelo da nossa Santa Fé; e parece-me que merecem crédito no que depuseram: porque Maria da Sylveira me parece ser mulher sincera, temente a Deus, e as duas, Maria das Neves, Joana do Rego assistirão em companhia e em casa de alguns dos denunciados, por onde puderam saber notícia do que lhes faziam. Todas as testemunhas perguntadas nesses autos, andando o Excelentíssimo senhor Bispo em visita [...] foram por ele perguntado sobre mesma matéria; e por isso confessam em seus testemunhos [...] Rafael Álvares²⁴³.

O veredito estava feito, o parecer do jesuíta era a confirmação que os inquisidores precisavam para tomar uma atitude mais enfática sobre os heréticos. Toda a movimentação chamou a atenção dos criptojudeus que viviam na região dos engenhos, foram situações notavelmente atípicas e sequenciadas, para o cotidiano na capitania. A vigilância inquisitorial ganhava formas de riscos reais, ela saiu da esfera de uma possibilidade distante e com pouca probabilidade, para chegar no micro, na vivência do dia a dia.

Através da cooperação dos regulares da igreja e de diferentes agentes próprios, o tribunal do Santo Ofício ganhou presença na América portuguesa do século XVIII e espaço para a possibilidade de uma ação efetiva. A preocupação desses paraibanos deve ter se acalmado durante um período, entrando em uma falsa sensação de retorno a segurança que acreditavam viver, pois se passou um ano para que o resultado da inquirição feita pelo padre Rafael Álvares viesse ter algum resultado.

Em dezembro de 1728, o promotor do Santo Ofício solicitou a prisão dos judaizantes que residiam na capitania da Paraíba, aceitando o parecer do jesuíta Rafael Álvares e as denúncias que foram enviadas pelo bispo D. José Fialho. O pedido de encarceramento fora requerido aos inquisidores, que acataram a solicitação para 20 entre os cristãos-novos denunciados, com o envio imediato dessas pessoas para o tribunal de Lisboa e o sequestro dos seus bens. Aos demais, deveria se esperar o surgimento de mais provas, para poder ser decretado as suas prisões. Os mandatos foram enviados para o mestre de campo e familiar da Inquisição, Antônio Borges da Fonseca, que era residente em Olinda. Essa é a lista das primeiras pessoas presas:

TABELA 2 – PRIMEIRO GRUPO DE PESSOAS PRESAS POR JUDAÍSMO NA PARAÍBA DO SÉCULO XVIII

²⁴³ Grafia atualizada, ANTT, IL, Op. Cit., Fl. 24.

		Data do embarque
01	Ana da Fonseca	08 de outubro 1729
02	Antônio da Fonseca Rego	22 de novembro 1729
03	Branca de Figueiroa	07 de outubro 1729
04	Clara Henriques	08 de outubro 1729
05	Diogo Nunes Tomas (Tenente – velho)	07 de outubro 1729
06	Diogo Nunes Tomas filho	07 de outubro 1729
07	Estevão de Valença Caminha	06 de outubro 1729
08	Felipa da Fonseca	17 de outubro 1729
09	Felipa Nunes	--
10	Guiomar Nunes Bezerra	07 de novembro de 1729
11	Guiomar Henriques Nunes 2	08 de outubro 1729
12	Guiomar Nunes de Valença	07 de outubro 1729
13	Joana do Rego	17 de outubro 1729
14	Jose de Valença da Fonseca Caminha	Só foi preso em dezembro de 1734 na região das Minas.
15	Luís de Valença Caminha	07 de outubro 1729
16	Luís de Valença Filho	--
17	Luís Nunes da Fonseca	06 de outubro 1729
18	Manoel Henriques da Fonseca	07 de outubro 1729
19	Maria da Fonseca	--
20	Maria de Valença	07 de outubro 1729

FONTE: Processo de Antônio da Fonseca Rego.

Das 53 pessoas denunciadas por Maria da Sylveira e os demais, 20 foram considerados pelos inquisidores enquanto suficientemente culpados, para serem enviados aos cárceres inquisitoriais. Em 24 de dezembro de 1728, chegou em Olinda os mandados de prisão que foram recebidos por Antônio Borges. O mestre de campo tinha ordens para manter o segredo inquisitorial durante suas ações e era instruído de efetuar o confisco dos bens dos acusados, antes deles serem enviados para Lisboa.

De grande responsabilidade fora a tarefa delegada ao Familiar, tendo em vista o elevado número de pessoas que deveriam ser enviadas para os cárceres inquisitoriais e possivelmente essa tenha sido uma das razões para que ele tivesse enfrentado dificuldades durante a execução das prisões. Mas ele tinha recebido instruções para entrar em acordo com o bispo, para que pudessem decidir quem iria comandar a operação, escolher homens de confiança ou outros familiares locais para a execução das prisões.

O Familiar tinha instruções para enviar todos os presos da mesma família em navios separados, mantê-los distantes durante o processo de espera para o embarque rumo a Lisboa. Ele alertou o poder secular, para que o representante local do fisco real o acompanhasse durante as prisões, já que este deveria proceder sobre o sequestro dos bens, também providenciar o dinheiro necessário para o transporte dessas pessoas. Fora designado o capitão Antônio Felipe Mendonça, que foi o responsável por prender Antônio da Fonseca Rego e sua esposa Maria de Valença.

Antônio Borges não cumpriu à risca as orientações que lhe foram passadas, pois prendeu sete pessoas de uma mesma família em um mesmo local. Por um dia e meio, estiveram esses acusados na casa de purgar, que era de propriedade de João Peixoto e se localizava no engenho Novo. Ficaram reclusos todos juntos por mais de 24 horas, podemos imaginar o medo que envolveu esse momento para essas pessoas, todas eram mulheres que sabiam que estavam sendo presas pelo Santo Ofício. Havia possibilidade de fuga? O que aguardava nos cárceres da Inquisição? Entre elas, muitas nunca haviam saído da Paraíba quando fizeram alguma viagem, era para locais próximos, nunca fora para enfrentar a travessia do Atlântico.

Será que tinham uma ideia concreta do que lhes esperava ou não tinham noção da proporção dos acontecimentos? É provável que se apresentasse essa segunda opção para a maioria das mulheres que estavam reclusas na casa de purgar, mas também podemos ponderar que uma entre elas possuía um breve conhecimento sobre o funcionamento do tribunal, pois entre essas pessoas estava Branca de Figueiroa, que durante seu processo, conta aos inquisidores sobre o momento:

Disse que só em uma ocasião no tempo das suas prisões disse Felipa da Fonseca a suas irmãs Anna da Fonseca e Clara Henriques e a sua filha e sobrinhas e outras mais parentas e com ela faziam sete pessoas que estavam na casa de João Peixoto que se pegassem com Simão Rodrigues pois lhes tinha ensinado e nada mais disse das quais práticas ela ficou entendendo que Felipa da Fonseca se queria culpar com Simão Rodrigues e as outras nada fizeram²⁴⁴.

A interferência de Felipa da Fonseca foi uma falta marcante perante os inquisidores, pois o segredo inquisitorial não havia sido preservado. Primeiro ocorreu o erro do seu representante na região, deixando as acusadas de uma mesma família reclusas juntas, onde se mantiveram por mais de um dia. Segundo, porque a fala de Felipa direcionava um dos principais questionamentos que era levantado ao longo dos

²⁴⁴ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 256v.

interrogatórios, “quem foi que lhe ensinou?”. Sendo assim, em diferentes processos essa informação poderia não ser segura, pois já havia sofrido uma interferência direcionada. O que era seguro nos depoimentos dos paraibanos? Teria Felipa da Fonseca alguma informação de como se desenrolavam os processos?

É pouco provável de imaginarmos que Felipa conhecesse os estágios de como aconteciam as acusações durante um processo do Santo Ofício. Possivelmente, o que sabia sobre o assunto, era o que estava presente no imaginário da população sobre o rigor do tribunal. Imaginamos que conhecia bem o motivo pelo qual ela e seus parentes estavam sendo acusados, pois antes mesmo de embarcar para o reino, instruiu sua filha e sobrinha sobre quem deveriam acusar pelas suas práticas judaicas.

Não se enganou quanto ao crime que iria responder, sabia que sua família havia sido exposta, o segredo tinha ganhado ares de publicidade da pior maneira possível, pois sua “transgressão” chegou na Inquisição. A relação de punição para os delitos de fé, que ocorria quando o que era secreto se tornava público, passou a imperar para os paraibanos dessas famílias.

No contexto em que Felipa diz para suas parentes mais próximas que elas deveriam acusar Simão Rodrigues, essa cristã-nova ainda não tinha sido enviada para Lisboa ou chegado nos cárceres inquisitoriais, nem enfrentado um interrogatório com os inquisidores, ou tido algum tipo de contato com outros presos. Sendo assim, a possibilidade de que houvesse recebido instrução para se confessar era inviável, pois ainda não enfrentava o processo realmente. O debate sobre o uso da confissão para se salvar das penas mais severas do tribunal, não é viável nessa situação de Felipa, escreveu Antônio Saraiva sobre o assunto: “Os já confessos, perseguem os que ainda não confessaram, dizendo-lhes “que não há ali outro remédio e que eles não são mais honrados que os outros para quererem livrar-se”²⁴⁵.

Os inquisidores interrogaram Branca de Figueiroa, para saber quem era Simão Rodrigues, e se ele havia ensinado algo da religião judaica a ela ou a outra pessoa da região, ao que ela respondeu: “que não sabe donde era Simão Rodrigues, era um homem velho e a ela ele não fez ensino algum e só o conheceu estando doente e da enfermidade que morreu”²⁴⁶. Seria possível que o nome de Simão Rodrigues tivesse sido escolhido por Felipa da Fonseca por ele já ser falecido no período das prisões? Então seria de grande

²⁴⁵ SARAIVA, 1985, p. 78.

²⁴⁶ ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 257.

ajuda que a principal culpa corresse para alguém que já não podia mais sofrer com as penas inquisitoriais.

Primeiro que isso demonstra uma inocência de Felipa da Fonseca, pois independente de quem lhes ensinou as práticas judaicas, o decorrer do processo não seria mais brando para quem o estava sofrendo e a cobrança por acusações não se resumiria a quem havia ensinado, os inquisidores buscavam o máximo de denúncias ao longo dos interrogatórios.

O nome de Simão Rodrigues surgiu em vários depoimentos de homens e mulheres, sugerindo seu papel significativo na transmissão do criptojudaísmo. A historiadora Fernanda Mayer Lustosa em sua dissertação de mestrado, destaca o nome desse paraibano como “orientador espiritual” de muitos cristãos-novos dessas famílias, que foram iniciados por ele na lei de Moisés. Para a autora, quando Simão chegou de Portugal, trouxe para a comunidade novos conhecimentos judaicos²⁴⁷.

No entanto, os cristãos-novos da Paraíba aprenderam as práticas judaicas de diferentes fontes, incluindo pais, mães e irmãos, sem um acordo pré-estabelecido sobre quem seria responsável pela transmissão da fé. A figura de Simão Rodrigues se destacou como alguém que disseminou a crença judaica para muitos paraibanos presos, mas não para todos. Por exemplo, Luis Nunes da Fonseca relatou aos inquisidores:

Que haverá 35 anos pouco mais ou menos no sítio do Engenho Velho termo da cidade da Paraíba casa dele confitente se achou com seu cunhado Simão Rodrigues, que vivia da sua fazenda, casado com sua irmã Guiomar Nunes, estando ambos sós lhe disse que se queria salvar sua alma tivesse crença na Lei de Moisés²⁴⁸.

Guiomar Nunes Bezerra relatou que teve sua primeira experiência com a fé judaica através de Simão Rodrigues, 27 anos antes de ser presa²⁴⁹. Guiomar de Valença teve uma vivência similar, tendo aprendido com Simão Rodrigues 10 anos antes de sua prisão²⁵⁰. Seu irmão, Estevão de Valença Caminha também compartilhou essa experiência. No entanto, Simão Rodrigues não foi o único responsável por introduzir a fé judaica aos cristãos-novos. Alguns, como Luis de Valença Caminha, foram ensinados por

²⁴⁷ LUSTOSA, Fernanda Mayer. **Raízes judaicas na Paraíba colonial: Séculos XVI-XVIII**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000, p. 112.

²⁴⁸ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo 9966, Fl. 12.

²⁴⁹ ANTT/TSO, IL, Processo 11772.

²⁵⁰ ANTT/TSO, IL, Processos: 4059 e 2296.

seus pais, Luis de Valença e Felipa da Fonseca²⁵¹. Diogo Nunes Tomas aprendeu as práticas judaicas com seu pai, de mesmo nome²⁵², enquanto Cipriana da Silva foi ensinada por Tomas Nunes, um cristão-novo que não era seu parente direto²⁵³.

Entre os paraibanos, os ensinamentos judaicos eram transmitidos de forma cuidadosa e oportunista. Esses ensinamentos ocorriam em momentos que os praticantes se encontravam sozinhos com algum parente em um local considerado seguro e adequado para a transmissão das crenças. Essa prática discreta era essencial para evitar a detecção da Inquisição e garantir a continuidade das tradições. O segredo e a confiança eram fundamentais, pois qualquer descuido poderia resultar em denúncias e severas punições.

A transmissão da fé judaica dentro das famílias paraibanas demonstrava a resiliência e adaptabilidade da comunidade de cristãos-novos. Esses encontros privados permitiam a preservação das tradições religiosas através das gerações, mantendo viva a identidade cultural mesmo sob a constante ameaça de perseguição. Os laços familiares se fortaleciam à medida que a fé era compartilhada, criando uma rede de apoio que ajudava a sustentar a comunidade em tempos difíceis. Essa estratégia de ensino, centrada na discrição e na confiança mútua, era crucial para a sobrevivência das práticas judaicas em um ambiente hostil.

Quanto a fala sobre Simão Rodrigues, é viável que seu nome fora escolhido por Felipa da Fonseca por ele já ser falecido no período das prisões e por ela mesma ter ensinado outras pessoas as práticas da “Lei de Moisés”. A própria Branca de Figueiroa foi uma delas, contando aos inquisidores: “Felipa da Fonseca falou a ela para crer na lei de Moises, que era onde havia salvação. Que não cresce em cristo senhor nosso que não era Deus, nem nos santos”²⁵⁴.

Mas o erro durante o processo de envio para Lisboa era evidente, depois de um dia e meio reclusas na casa de purgar essas mulheres eram enviadas para a cidade e só então separadas. Maria da Valença ficou detida sozinha na casa do comerciante, Mateus da Cunha, e fora vigiada por sua mulher, Josefa Soares²⁵⁵. No envio pelo Atlântico foram colocadas em navios distintos para a viagem além-mar. Antônio Borges foi quem ficou

²⁵¹ ANTT/TSO, IL, Processo 298.

²⁵² ANTT/TSO, IL, Processo de 196.

²⁵³ ANTT/TSO, IL, Processo 4218.

²⁵⁴ ANTT/TSO, IL, Processo 6284, Fl. 267.

²⁵⁵ ANTT/TSO, IL, Processo 9397, Investigação de 24 de julho de 1733.

com a principal responsabilidade para a execução das prisões, no regimento dos familiares pode ser encontrado:

[...] Prendendo em sua casa alguma pessoa com sequestro de bens, todas as pessoas que com ela morarem na mesma casa ou ali estiverem no tempo da prisão, se não forem conhecidas e sem suspeita farão logo recolher em parte desviada daquela, em que o preso estiver, pondo com elas algum Familiar ou pessoa que tenha igual confiança, para que não possam falar com o preso nem dar-lhe algum vazio, e não consentirão que falem com ele seus parentes ou criados, nem alguma outra pessoa, e sendo os presos mis de um terço grande resguardo, em que não se comuniquem entre si, mais far-se-ão bom tratamento.²⁵⁶

Também sua missão era delicada, principalmente quando se tratava da vigilância dos presos, levemos em consideração o número de pessoas que deveriam ser enviadas para Lisboa, a espera para que diferentes navios estivessem zarpando para a metrópole, a distância a ser percorrida e a situação dos cárceres municipais.

Na documentação as informações que pudemos encontrar sobre o local onde os acusados ficaram reclusos, citam a casa de pessoas de posse da região, como no caso colocado acima, de Maria de Valença, não havendo menção de espaços públicos sendo utilizados. Encontrar locais de confiança para essa missão, era por si um desafio para o Familiar, que apesar do prestígio que sua função lhe rendia, estava lidando com uma responsabilidade deveras delicada. Mas não agiu sozinho para a execução das prisões, o representante local do fisco real, a figura do próprio bispo e outros nomes, envolviam uma ação do Santo Ofício português em terras Americanas.

Outro erro ainda fora cometido durante a primeira leva de prisões, esse ocorreu durante o confisco e a venda dos bens. Os presos chegaram em Lisboa reclamando dos maus tratos que sofreram antes de embarcar e durante a viagem, de como fizeram o traslado e desembarcaram sem nada em Portugal. José Nunes disse no depoimento sobre o seu inventário, que até a roupa de seu uso não lhe foi entregue, fez a travessia do Atlântico apenas com a roupa do corpo, confirma a sua reclamação o seu termo de entrega ao chegar em Lisboa: “foi achado coisa alguma e só trouxe a roupa de seu uso e de como do Alcaide se deu por entregue do dito preso assinou”²⁵⁷. Luís Nunes da Fonseca, o pai, fez reclamações semelhantes, também em seu inventário, falou aos inquisidores: “E que

²⁵⁶ REGIMENTO dos Familiares do Santo Ofício da Inquisição. Coleção Moreira t.1, FG 867, BNL. Apud. CALAINHO, 2006, p. 123.

²⁵⁷ ANTT/TSO, IL, Processo 15, Inventário, Fls. 6-7v e p. 5.

quando o prenderam lhe fizeram uma trouxa em que tinha uma coberta, um lençol [...] uma colher de prata que havia lustrado [...] e que ele não viu coisa alguma até agora”²⁵⁸.

É provável que a venda dos bens tenha sido má administrada pelo oficial de justiça da capitania. Os inquisidores enviaram carta em 28 de dezembro de 1730 para o Ouvidor da Paraíba Tomás da Silva Pereira, pedindo nota sobre os descaminhos com que se passou a situação do confisco dos bens das pessoas que foram presas pelo crime de judaísmo na Paraíba²⁵⁹. A culpabilidade dos erros durante a ação, foi ligada ao Familiar Teodoro de Lemos Duarte, em uma devassa feita pelo ouvidor geral em nome do juiz do fisco de Lisboa, ele era o escrivão da Paraíba no período em que foram realizadas as ordens do Santo Ofício.

Teodoro Duarte fugiu para o reino, na tentativa de escapar das acusações que lhe estavam sendo feitas. O historiador Bruno Feitler levanta a possibilidade Familiar ter se encontrado no meio de disputas de poder entre o governador da Paraíba que na época era João de Abreu Castelo Branco, o bispo D. José Fialho, o mestre de campo Antônio Borges da Fonseca, o capitão-mor João Peixoto, o coronel Matias Soares Pereira e os ouvidores-mores de Pernambuco²⁶⁰. Essa situação, mostra a disputa de poderes que envolvia a realização de uma ação da inquisição na América portuguesa, principalmente quando se tratava de um número tão expressivo de presos.

Não foi simples a situação desses cristãos-novos que foram enviados para Lisboa, estavam sendo presos sob a acusação de terem cometido práticas judaicas. Suas vidas foram modificadas de modo repentino. Não eram pessoas de grande posse na região, deviam acreditar estar seguros, pois não eram percebidos por suas riquezas. Essas pessoas foram retiradas do seu cotidiano, afastados de suas casas e suas vidas. A insegurança sobre o que as esperava em Lisboa e sobre o que iria acontecer com os familiares que ficaram era uma realidade nesse momento.

Em julho de 1729 os paraibanos foram enviados para o Recife, para que de lá pudessem embarcar para a viagem rumo os cárceres inquisitoriais em Lisboa, 16 pessoas foram capturadas nesse primeiro ano, dos 20 mandados de prisão 03 não se efetivaram. Luís de Valença não foi encontrado, não se teve notícias do seu paradeiro, Guiomar Henriques Nunes e Maria da Fonseca faleceram de “morte súbita” antes de chegarem as

²⁵⁸ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo 9966, Fls. 8v-9.

²⁵⁹ ANTT/TSO, IL, Livro de Registro de Correspondência 21, Fls. 395v-396.

²⁶⁰ A informação é levantada por Bruno Feitler em seu livro, “Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil”. Não tivemos acesso ao documento citado pelo autor sobre a devassa que é movida contra o familiar Teodoro de Lemos Duarte. – FEITLER, 2007, p. 109.

ordens de prisão expedidas pelos inquisidores, elas foram sepultadas na capela do engenho Velho²⁶¹. E o último foi o caso de José da Fonseca Caminha, que só foi preso em 1734 por ser residente em outra capitania, sua captura ocorreu por um familiar do Santo Ofício em Pedra do Angico, na Bahia, sendo enviado dessa capitania para o tribunal lisboeta, aonde chegou em 7 de dezembro de 1734.²⁶²

Os erros cometidos por Antônio Borges na hora de manter os presos separados e sob vigilância constante até que chegassem aos cárceres, não impediu que o mestre de campo recebesse carta dos inquisidores alguns anos para frente, sendo designado para realizar as novas prisões que iriam se desenrolar. No documento enviado, vai ser enfatizado que o familiar não cometa os mesmos erros de antes, que siga a risca as instruções de não permitir a comunicação dos futuros réus com outras pessoas da mesma família, ou que não fossem de total confiança²⁶³.

Após os primeiros depoimentos, se iniciou o ciclo de acusações do Santo Ofício, era preciso confessar e denunciar o máximo de pessoas possível, ao longo de todo o processo. No primeiro interrogatório se perguntava ao acusado se ele sabia o motivo de estar preso e se desejava confessar as suas culpas, não era dito ao réu o motivo dele estar ali, nem de onde partiu as acusações contra ele, uma parte dos paraibanos contou suas práticas judaicas durante essa primeira conversa que tiveram com os inquisidores.

Depois se perguntava a esses indivíduos quem os havia ensinado aqueles costumes, quem eram seus cúmplices nos pecados cometidos. A partir desse momento era difícil haver escapatória para os outros parentes, pois as acusações contra pessoas próximas, começavam a ganhar grandes espaço de efetivação.

As primeiras prisões resultaram em um efeito crescente das denúncias entre essas famílias da Paraíba, diferentes nomes passaram a surgir nas acusações dos depoentes, as histórias estavam ganhando informações e participações, como que na construção de uma teia de aranha, aonde os fios de seda começavam a se conectar entre si e tomar forma, criando uma estrutura que permitia prender quem encoste na teia. E assim em fins de 1731, mais um grupo de pessoas é presa na capitania por ordens do Santo Ofício de Lisboa, todas acusadas pelo crime de judaísmo. E novamente em 1733, onde novas ordens de busca e apreensão vão ser expedidas pelos inquisidores. Se efetivou a caça aos cristãos-novos dessas famílias, se eram todos judaizantes ou não, é um debate que levantaremos

²⁶¹ ANTT/TSO, IL, Maço 23, documento 92.

²⁶² ANTT/TSO, IL, Processo 2608.

²⁶³ ANTT/TSO, IL, Livro de Registro de Correspondência 21, Fls. 405v-407 e 410.

nos próximos capítulos, mas é indiscutível que para o tribunal eram seguidores da Lei de Moisés, um núcleo tão extenso de criptojuudeus precisava ser erradicado pela Inquisição.

TABELA 3 - NOME DAS PESSOAS EM QUE FOI EXPEDIDA ORDEM DE PRISÃO CONTRA O CRIME DE JUDAÍSMO NA PARAÍBA NO INÍCIO DO SÉCULO XVIII

	Nome	Residência	Data do mandado de prisão	Data da prisão	Idade
01	Ambrósio Nunes	Piranhas	05/06/1730	29/06/1732	50
02	Ana da Fonseca	Engenho Velho	24/12/1728	08/10/1729	50
03	Antônio da Fonseca Rego	Engenho Velho	24/12/1728	22/11/1729	48
04	Antônio Nunes Chaves	Proxim	21/07/1730	09/04/1731	58
05	Branca de Figueiroa	Engenho Velho	24/12/1728	07/10/1729	70
06	Cipriana da Silva	Terras de Santa Luzia	21/02/1733	21/09/1733	50
07	Clara Henriques	Engenho Santo André	24/12/1728	08/10/1729	69
08	Diogo Nunes Tomas (pai)	Engenho novo	--	24/12/1728	83
09	Diogo Nunes Tomas (filho)	Engenho novo	24/12/1728	07/10/1729	53
09.2	Dionisia da Fonseca	Rio das Marés	05/07/1730	29/07/1732	23
10	Dionisia da Fonseca (segundo processo)	Lisboa	10/03/1737	05/10/1737	28
11	Dionísio da Silva	Paraíba	26/03/1734	19/12/1741	28
12	Estevão de Valença Caminha	Engenho Velho	24/12/1728	06/10/1729	26
13	Felicitas Uchoa de Gusmão	Forte Velho	05/07/1730	07/04/1731	48
14	Felipa da Fonseca	Engenho Velho	24/12/1728	17/10/1729	58
15	Felipa Gomes Henriques	Engenho Velho	05/07/1730	09/04/1731	35
16	Felipa Mendes	Sítio de Tapira	21/02/1733	21/09/1733	23
17	Felipa Nunes	Rio das Marés	05/07/1730	09/04/1731	50
18	Fernando Henrique Alvares	Rio de São Francisco	05/07/1730	08/1732	37
19	Florença da Fonseca	Proxim	05/07/1730	09/04/1731	40

20	Floriana Rodrigues	Rio do Meio	05/07/1730	09/04/1731	40
21	Francisco Pereira de Moura OBS: CV acusado de judaísmo	Nossa Senhora do Desterro	21/02/1733	29/09/1733	40
22	Guiomar Nunes	Engenho de Sto. André	24/12/1728	08/10/1729	35
23	Guiomar Nunes Bezerra	Engenho Velho	24/12/1728	07/11/1729	47
23.2	Guiomar de Valença	Engenho Velho	24/12/1728	07/10/1729	22
24	Guiomar de Valença (segundo processo)	Freguesia de São Cristovão Lisboa.	10/03/1737	----	36
25	Henrique da Silva	Engenho Velho	05/07/1730	---	--
26	Isabel da Fonseca Rego	Engenho Velho	05/07/1730	07/1732	24
27	Isabel Henriques	Engenho Velho	05/07/1730	09/04/1731	40
28	Joana do Rego	Rio do Meio	24/12/1728	17/10/1729	40
29	Joana do Rego de Sousa (Mulher Parda)	Engenho do Tiberi	28/10/1731	29/07/1732	40
30	Joana do Rego V	Tapira	21/02/1733	21/09/1733	27
31	Joana Gomes da Silveira	Emberibeira	05/07/1730	09/04/1731	50
32	João Gomes	Emberibeira	21/02/1733	28/09/1733	25
33	João Nunes Tomas	Engenho do Meio	05/07/1730	29/07/1732	50
34	José da Fonseca Caminha	Pedras do Angico, BA. Natural: Engenho Novo, PB	24/12/1728	07/12/1734	30
35	José da Fonseca Rego	Engenho Velho	05/07//1730	29/07/1732	26
36	José Nunes	Rio das Marés	05/07/1730	09/04/1731	51
37	Luís Álvares	Santa Luzia das Tabocas	21/02/1733	22/09/1733	60
38	Luís Nunes da Fonseca	Engenho Novo	24/12/1728	06/10/1729	64
39	Luís de Valença Caminha	Engenho Velho	24/12/1728	07/10/1729	78
40	Luzia Barbalha Bezerra	Engenho Novo	05/07/1730	09/04/1731	50
41	Manoel Henriques da Fonseca	Rio do Meio	24/12/1728	07/10/1729	51
42	Maria Franca	Tapira	21/02/1733	28/09/1733	35

43	Maria Franca da Fonseca	Proxim	05/07/1730	14/04/1731	40
44	Maria Henriques	Engenho Velho	25/07/1730	---	80
44.2	Maria de Valença	Engenho Velho	24/12/1728	7/10/1729	30
45	Maria de Valença (processo 2)	---	03/10/1737	11/1737	38
45	Mariana Páscoa Bezerra	Engenho Novo	15/07/1730	09/04/1731	50
47	Miguel Henriques da Fonseca	Rio das Contas, BA.	05/06/1730	06/10/1737	50
47.2	Simão Rodrigues da Fonseca	Desterro/Sertão do Jaguaripe	21/02/1733	06/08/1736	22
48	Simão Rodrigues da Fonseca (processo 2)		---	02/1741	27
49	Teresa Barbalha de Jesus	Teresa Barbalha de Jesus	05/07/1730	09/04/1731	52
50	Vitória Barbalha	Engenho Novo	05/07/1730	09/04/1731	18

FONTE: Inventário de processos de número: 10476, 10457, 6284, 4218, 8177, 3754, 2296, 11, 10, 13, 436, 11772, 12211, 8032, 2613, 2325, 8534, 2608, 8033, 816, 9967, 1530-1, 9397.

Os 50 nomes que aparecem nessa lista é o resultado da caça que foi efetivada pelo tribunal de Lisboa contra os cristãos-novos dessas famílias na Paraíba, durante a primeira metade do século dezoito. Quando Maria da Silveira, Gaspar da Fonseca Rego, Joana do Rego e Agostinho da Sylva foram ao encontro do padre Gonçalo na capela do engenho Novo, com a intenção de se confessar e falar das crenças judaicas que eram praticadas por seus parentes, imaginavam à proporção que iria tomar suas denúncias? Tinham a ideia do número de pessoas da sua família que iria presa? Ou que a suas falas chegariam realmente aos inquisidores?

É difícil imaginarmos que eles entendiam o tamanho do seu ato e como as consequências seriam devastadoras para quem estava próximo deles. É bem verdade que existe a possibilidade de a denúncia ter sido motivada pelo medo de que os atos criptojudaicos que Gaspar da Fonseca cometeu na casa da tia Guiomar Nunes viessem à tona a partir de outras fontes, mas os denunciante provavelmente não sabiam os rumos que a sua confissão iria tomar. Depois que se iniciou as prisões, o medo alcançou a todos, não houve escapatória nem mesmo para aqueles que fizeram as denúncias.

Conta Joana Gomes da Silveira aos inquisidores que depois que as primeiras pessoas partiram para o reino, não se sabia de onde havia partido as delações, que

Francisco Pereira, Agostinho da Silva e outras pessoas foram ameaçar ela e suas irmãs, por acreditarem que a delação havia partido delas, quando ocorreu a visita de D. José Fialho, que ficou hospedado no engenho Novo. As ameaças feitas eram de caráter físico imediato, e que logo seriam encarceradas, pois seriam acusadas de práticas judaicas por quem já havia sido levado pelo Santo Ofício. Essas situações surtiram efeito em Maria da Silveira, que de fato era uma das acusadoras, e ela foi ao encontro do Padre Gonçalo para fazer o seguinte pedido:

E que chegando estas notícias a Maria da Silveira irmã da Ré falou com o Padre Gonçalo de Gouveia, lhe pediu que escrevesse ao Bispo de Pernambuco levando-lhe a fama que corria, para que o dito Bispo assim o escrevesse ao Santo Ofício, intercedendo e dizendo que a dita Maria da Silveira, seus filhos que estavam inocentes e se achavam ameaçados pelas ditas pessoas, o que a Ré entende que assim se executou.²⁶⁴

A incidência de prisões nos anos seguintes proporcionou um medo crescente entre esses cristãos-novos, o risco de ser o próximo a ser levado para os cárceres inquisitoriais de Lisboa, gerou um clima constante de insegurança nas vivências do cotidiano. O que acontecia quando se chegava em Lisboa? Quem mais estava sendo denunciado? Estavam sendo torturados? Eram perguntas que deveriam assolar a mente dos familiares que ainda estavam na Paraíba. Afinal não conheciam os procedimentos inquisitoriais, o segredo que era preservado pelo tribunal, criava uma aura de mistério que aumentava as incertezas. Não eram inseguranças sem motivos para existir, de fato todos que conviveram com as pessoas que iam sendo presas, corriam risco de serem levadas no momento seguinte.

Foi o caso de Joana do Rego que participou da confissão feita ao padre Gonçalo, mas em 1732 é presa pela Inquisição por conta de acusações que sofreu ao longo dos processos das pessoas que ela havia delatado. Seu nome apareceu repetidamente nas declarações dos cristãos-novos presos, sendo mencionado por várias pessoas, em momentos distintos e durante a observância de diversas práticas. Observemos o relato de Maria de Valença, casada com Antônio da Fonseca Rego, aos inquisidores:

Que haverá catorze anos pouco mais ou menos no Engenho Velho e casa de Simão Rodrigues, se achou com ele e com sua mulher Guiomar Nunes, tia dela confitente e com Joana do Rego, cristã-nova casada com Agostinho da Silva, caldeiro, filha bastarda de Gaspar Henriques lavrador e de uma preta chamada Domingas Fagundes, e é prima dela confitente por via do dito seu pai, natural da Paraíba e moradora no Engenho Novo, não sabe se fora presa. E estando todos quatro, a saber ela confitente e os ditos Simão Rodrigues, Guiomar Nunes e Joana do

²⁶⁴ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo 2325, p. 119.

Rego, disse a dita Joana para o dito Simão que a ensinasse quando era o Dia Grande, porque queria fazer o jejum do Dia Grande e o dito Simão Rodrigues lhe disse²⁶⁵.

Joana foi uma das denunciante que ajudou a despertar o interesse da Inquisição para as pessoas presas na Paraíba, e findou presa e respondendo um processo inquisitorial por conta disso. A historiadora Sônia Siqueira vai levantar um debate sobre a relação “poder e Inquisição”, dividindo as ações e métodos do tribunal em dois tipos de poderes, que serão o “poder em ato e o poder coercitivo”.

O primeiro vai ser colocado como a capacidade que a instituição tinha de modificar os comportamentos da população, o que se formava a partir da persuasão contida nos discursos proferidos durante sermões e durante os trinta dias referente ao tempo de graça. Era assim, um primeiro exercício de persuasão construído a partir da atmosfera do medo, do receio de ser pego e do que viria a ocorrer caso o fosse.

Já o poder coercitivo era o uso da força e da violência, “com o fim de modificar as condutas, mobiliza, fere, aprisiona, mata”²⁶⁶, a autora analisa o Santo Ofício enquanto uma instituição que privava os homens da liberdade de crer, de pensar e de agir. Dentro dessa rede violenta de ações que é construída pela presença da Inquisição, passaram a viver os cristãos-novos da Paraíba.

Quando a presença do tribunal não estava acontecendo de modo incisivo, ou seja, com a realização de prisões de indivíduos que haviam cometido algum crime que estivesse na alçada inquisitorial, ocorria uma diferença no modo de vivência da população, pois a distância entre a América e Portugal garantia uma maior permissividade nas ações do cotidiano, e em uma capitania como a Paraíba que não abrigava o bispado, a vigilância era menor que na sua vizinha Pernambuco.

Mas quando ocorre a preparação de uma atmosfera de medo, que começou a ser produzida com a leitura de editos inquisitoriais nas igrejas locais, depois ganhou força com a presença do próprio Bispo nos engenhos da região. O que passa a se mostrar é um aumento nos ares de insegurança, começa a se enxergar a possibilidade real de uma ação punitiva contra aqueles que cometeram algum delito de fé.

O medo crescente de ser pego, já era uma forma de violência que a instituição imputava em toda a população que residia no mundo português. Quando se passou a ocorrer a busca e apreensão das pessoas com o confisco dos bens e envio para Lisboa, a

²⁶⁵ ANTT/TSO, IL, Processo 2613, Fls. 16-16v.

²⁶⁶ SIQUEIRA, 2007, p. 87.

situação ganhou novas proporções, porque saía do poder de persuasão e possibilidade para o coercitivo, para onde o uso da força era agora uma realidade palpável.

Dessa forma, a Inquisição não apenas controlava pela presença física, mas também pelo medo constante de sua intervenção, modificando comportamentos e criando um ambiente de opressão que afetava toda a sociedade.

O que se segue depois das primeiras prisões é um retorno da instituição para a capitania, com novas ações de encarceramento, não havendo assim a possibilidade desses cristãos-novos voltarem a uma rotina de vivências, que pelos relatos se realizava a duas gerações, mas que agora deveria ficar no passado. Crenças que precisavam ser apagadas do cotidiano e dos costumes, como se nunca tivessem ocorrido. E assim, o que passou a se mostrar foi a capacidade que a instituição tinha de modificar os comportamentos.

A grande problemática desse momento é que uma mudança de hábitos já não era suficiente para escapar das masmorras do Santo Ofício, pois as denúncias já aconteciam nos interrogatórios dos primeiros processados, também não havia possibilidade de fugir do estigma social que se desenrolava junto ao restante da população, que passou a entender os indivíduos daquelas famílias enquanto os pecadores que viviam sob a Lei de Moisés. Os que não foram presos, passaram a carregar uma mácula em suas relações.

Longo e burocrático fora o percurso para que o Santo Ofício agisse nas terras da Paraíba, um alto número de pessoas era necessário para que as denúncias chegassem a mesa dos inquisidores, que as informações fossem “verificadas”, e então, que as prisões viessem a acontecer. Após o término das Visitações oficiais, essa era a forma utilizada pelo tribunal de Lisboa para se manter presente nas possessões além-mar do Atlântico. A burocracia era a estratégia que a instituição utilizava, para tentar diminuir as chances de erro durante a execução das prisões de pessoas transgressoras, mas como vimos, nem sempre os cuidados eram suficientes e os erros dos agentes locais aconteciam.

Os criptojudeus que foram presos na Paraíba tiveram suas vidas modificadas permanentemente, agora o que mantinham dentro de casa tinha se tornado público, não havia mais a segurança do segredo. Todos sabiam de suas práticas judaicas, e principalmente, passaram a conhecê-las a partir das prisões que foram realizadas pelo tribunal inquisitorial. A grande ameaça para os marranos lusitanos, em tempos de inquisição, era que os seus atos passassem a ser conhecidos e as perseguições do tribunal adentrassem o seu núcleo familiar.

Era isso o que tinha acontecido com esses indivíduos que conheceram o amargor de enfrentar um processo do Santo Ofício português. Mas quais eram as suas crenças? O

que enxergavam enquanto judaísmo e o que acreditavam ser preciso para que passassem a ser devotos da Lei de Moisés? Essas são questões que passaremos a discutir no próximo capítulo. O capítulo que se segue, vai abordar a situação social e econômica dos cristãos-novos quando foram presos, e para isso faremos uso especial dos inventários.

CAPÍTULO 4 – VIDA MATERIAL E FAMILIAR DOS CRISTÃOS-NOVOS PRESOS

[...] desejava de o ver instruído na verdadeira fé por ser a lei que Deus deu aos seus antepassados, que foi aquele povo amado de Deus que só os que nela viviam eram verdadeiros católicos digo cristãos [...] nem se conhecia a Deus, salvo alguns poucos, que viviam ocultos.

(Guiomar Nunes Bezerra)

É de imprescindível importância entendermos quem foram essas pessoas presas na capitania trabalhada entre as décadas de 30 e 40 do século XVIII, compreendermos que trabalhos exerceram no decorrer de suas vidas e assim o método de sobrevivência do cotidiano desses cristãos-novos. Como se desenrolava a vida material? Partilhavam de uma vida próspera dentro do Brasil colonial ou viviam sob privações? A partir das informações encontradas em seus inventários podemos indagar que a ação do Santo Ofício na capitania tinha algum interesse econômico no confisco de bens dos processados? Quais eram seus nomes e quantos núcleos familiares existiam entre as pessoas presas?

Faremos uso dos inventários das pessoas presas para compreendermos a vida material desses paraibanos, ainda que de forma parcial. Além da natureza limitada da fonte, em diferentes processos dos cristãos-novos, muitos alegavam não ter bens de nenhum tipo para declarar. De acordo com a historiadora Suzana Severs, os inventários, apesar de imprescindíveis para a avaliação do patrimônio material e da posição socioeconômica dos cristãos-novos processados, fornecem apenas uma noção desses aspectos no momento próximo às prisões, não refletindo a progressão de toda uma vida econômica, sendo considerados inventários "In vitae".

De acordo com Alice Canabrava, esses parâmetros compreendem a totalidade dos haveres ou bens possuídos pela família, como objetos, móveis, metais, joias, utensílios e implementos, escravos, animais com valor de troca, propriedades rurais e urbanas, e títulos de crédito, excluindo alimentos, bebidas e salários que significam rendimentos. Os inventários coloniais dividem esses bens em duas categorias: de raiz e móveis. Os bens

móveis incluem escravos e animais, como exemplificado por um inventariado que declarou não possuir bens de raiz, mas sim duas escravas²⁶⁷.

Os patrimônios encontrados referem-se a cristãos-novos com diferentes níveis de riqueza e diversas atividades econômicas. A maioria vivia de pequenas plantações em suas terras, que desempenhavam um papel de subsistência no cotidiano. Em várias situações, os vínculos de parentesco levavam à posse de propriedades em comum, pois muitos dos presos não constituíram casamento até o momento que foram presos e partilhavam a vida na casa de seus pais ou de algum irmão ou irmã. Essa era uma realidade vivenciada tanto por homens quanto por mulheres, mas com maiores repetições por elas.

A imensa maioria dessas famílias de cristãos-novos paraibanos não podem ser vista como abastada e detentora de grandes fortunas, com algumas poucas exceções, como a de Manuel Henriques da Fonseca, que possuía um engenho, um partido de cana que arrendava e diferentes escravos, sendo o cristão-novo que declarou o maior número de posses. Outra exceção foi Branca de Figueiroa, que alegava não possuir bens de raiz, mas descreveu talheres de prata e roupas de linho entre seus pertences.

4.1 – VIDA MATERIAL

Para a pesquisa historiográfica, os inventários dos bens constituem partes importantes que estão contidas dentro de um processo que foi produzido pela Inquisição. Sem dúvida, representam para o historiador uma fonte de alta riqueza, pois permitem o acesso a informações sobre os aspectos da vida material e social das pessoas estudadas, adentrando nas suas relações de trabalho, como também, nos entrelaçamentos culturais que eram construídos no cotidiano.

Embora essas informações apareçam de modo parcial, tendo em mente à ação ativa dos sujeitos ao tentarem evitar o confisco de seu patrimônio, essa documentação permite que façamos uma avaliação das diferenças sociais presentes nas famílias dos cristãos-novos processados, facilitando uma comparação entre o grau de riqueza dos paraibanos analisados afinal, eles não se formavam enquanto um grupo social e econômico homogêneo.

²⁶⁷ SEVERS, Suzana Maria de Souza Santos. **Além da exclusão: A convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista**. EDUNEB, Salvador, 2016, pp. 105-117.

Ao analisarmos os inventários que fazem parte dos processos, encontramos em sua maioria, pessoas que tinham poucas posses para declarar aos inquisidores e uma minoria que a descrição de seus bens rendeu mais de uma página escrita. Não esqueçamos que os inventários que eram descritos para o Santo Ofício tinham a intenção de serem pouco detalhados por conta da natureza do processo, o réu buscava esconder o que fosse possível para escapar do sequestro dos bens após a condenação. É diferente dos *post-mortem*, ou dos que eram produzidos por ocasião de um casamento ou ainda por necessidade quando da venda de um bem, que eram realizados em um momento que havia interesse de que toda a herança fosse exposta para a sua divisão²⁶⁸.

Isabel Drumond Braga escreveu sobre o uso de inventários para a pesquisa histórica, a autora levanta a informação, de que boa parte dos trabalhos que falam sobre cultura material utilizaram enquanto fonte os inventários *post-mortem*, pois permitem a reconstituição do espaço doméstico com o detalhamento do local onde cada objeto estava na casa. A análise da historiadora mostra a possibilidade de utilizar essa documentação para contextualização o dia a dia da população. Os documentos que integram o processo que era movido pelo Santo Ofício seguiam um caminho diferente, com informações lacunares, pois o réu dava conta dos bens que possuía, das dívidas e dos créditos que tinha, mas costumeiramente os bens arrolados apareciam sem nenhum critério, nunca era claro o que estava no quarto, na sala, na cozinha ou em qualquer outra divisão da casa²⁶⁹.

No Regimento de 1640, a sessão que aborda sobre o inventário dos presos com sequestro de bens, explicita:

Se a prisão for com sequestro de bens, tratarão os inquisidores, com a brevidade possível, fazer com o preso inventariado, no qual lhe mandarão que declare, com juramento, os bens de raiz e móveis de que estava de posse, a valia e qualidade deles, se são de morgado, capela ou prazo de vidas, ou fateusim perpétuo, eclesiástico ou secular, ou tem algum outro encargo que direito ou ações tem contra outras pessoas ou elas contra ele, que dívidas lhe devem ou está devendo, que conhecimentos, letras e papéis tinha em seu poder ou em mão alheia²⁷⁰.

O processo de inventário se dava no interior do cárcere, era marcado pela primeira vivência que o réu tinha com um interrogatório feito diretamente por um inquisidor. Esse era um momento de confrontação do testemunho do detido, que havia dado as

²⁶⁸ GORENSTEIN, 2005, p. 174.

²⁶⁹ BRAGA, Isabel M.R. Mendes Drumond. **Bens de hereges: inquisição e cultura material (Portugal e Brasil- séculos XVII-XVIII)**. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012, pp. 20-24.

²⁷⁰ REGIMENTO, do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1640, liv. II, tit. V, 3. Op. Cit.

informações de seus bens aos agentes do Fisco, no momento que fora preso. É exatamente esse material que estamos utilizando, o que torna necessário um olhar mais metucioso para as informações contidas na fonte, pois a possibilidade de que as posses descritas não estejam completas, é uma realidade palpável. Ademir Schetini considera que esses são documentos parciais onde “raramente a representação dos bens arrolados encara a realidade”²⁷¹. Ao ponderarmos sobre o modo metodológico da análise dos inventários vejamos a colocação de Isabel Braga:

De qualquer modo, estas fontes também apresentam alguns problemas metodológicos e conceptuais, nomeadamente a eventual e propositada omissão de dados; a representatividade, pois, por vezes, a amostragem é obtida ao acaso; a distorção introduzida por fatores como a idade e a situação matrimonial, em particular no caso dos viúvos, cujo património já sofreu divisões; e o facto de o inventário dar conta das existências num certo momento e não do fluxo do consumo. De qualquer modo, é geralmente aceite que a análise deste tipo de documentação permite conhecer a cultura material e as práticas do quotidiano²⁷².

Esses entraves encontrados nesse modelo de fonte precisam ser observados nas pesquisas que fazem uso destas, para que não se caia na ilusão de que estamos utilizando um material que não necessite de observação detalhada, mas que tipo de documentação não precisa de cuidadosa análise para o seu uso em trabalhos historiográficos? O que temos disponível permite um entendimento satisfatório da vivência financeira desses paraibanos no momento que foram presos, se tornando um importante documento para conhecermos a vida material das pessoas estudadas. E sobre tal importância, a autora não deixa de ponderar:

Assim, as possibilidades são múltiplas. Destaquem-se a reconhecida importância e riqueza informativa dos inventários de bens para o estudo do entesouramento, do luxo, do colecionismo, dos níveis de vida e dos padrões de consumo na Época Moderna, perscrutados pela posse de escravos e de bens de luxo – peças de vestuário e de adorno, nomeadamente joias; mobiliário e outro recheio da casa, como roupa de cama e de mesa, pratos, alfaias litúrgicas, livros, instrumentos musicais, diversos objetos de colecção, armas, carruagens e outros. Efetivamente, os inventários de gente abastada permitem, inclusivamente, perceber a introdução de novos objetos no património familiar e a presença de peças de vários espaços ultramarinos²⁷³.

²⁷¹ SCHETINI Junior, Ademir. **Cristãos-novos e criptojudáismo na Bahia setecentista**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, UFF, Niterói – RJ, 2018, p. 241.

²⁷² BRAGA, 2012, p. 20.

²⁷³ Op. Cit., 2012, p. 22.

Na ordem dos depoimentos processuais, as primeiras propriedades a serem declaradas eram os bens de raiz, estavam entre eles as casas de moradia, fossem elas no campo ou na cidade; as propriedades agrícolas, engenhos, fazendas, terras em uso ou arrendadas a terceiros; também os estabelecimentos comerciais. Em seguida, eram expostas as demais posses, sem que tivesse ocorrido uma classificação definida ou uma ordem precisa para essa descrição.

Entre os paraibanos presos, muitos seguiram com o detalhamento dos escravos que possuíam, onde era exposto seus nomes, idade e uma estimativa do valor de venda de cada um, em alguns depoimentos foi dito os locais de origem dos negros. Também declararam a posse de animais para fins de locomoção, a exemplo dos cavalos, alguns poucos falaram dos móveis que tinham em sua casa, os baús onde guardavam algum objeto de valor e alguns itens de prata ou ouro, em diferentes casos o réu não dava detalhes pois dizia que já o tinha feito durante o sequestro de bens, infelizmente não tivemos acesso a esse documento. Por fim, eram descritos as dívidas e os créditos que tinham com terceiros.

4.2 – BENS DE RAIZ

No grupo dos processos analisados, nem todos estão com o inventário e dentre os que se encontram com a documentação completa, uma parte dos presos disse aos inquisidores que nada tinham a declarar por não possuírem nenhum tipo de bem. Sobre os bens de raiz, a maior parte dos cristãos-novos que explanou algum patrimônio, depôs que no momento de sua prisão não possuía nada que se encaixasse nessa "categoria" e nem mesmo informações sobre a propriedade onde habitavam ganhava espaço nos depoimentos. Entretanto, essa não foi uma regra homogênea e houve declarações de propriedades fixas.

Os irmãos Antônio Nunes Chaves, Florença da Fonseca e Maria da Fonseca estão entre os cristãos-novos que declararam a posse de bens fixos, contaram aos inquisidores que herdaram de seus pais um partido de terra no engenho do Poxim, termos da Paraíba onde plantavam cana de açúcar.

A fazenda que possuíam era dividida igualmente pelos três e fora citada nos processos de cada um deles. Esse foi o único bem de raiz declarado pelos réus, não detalharam a fruição de casas, nem mesmo a que habitavam, deixando entender que

consideravam a residência uma parte intrínseca ao engenho. Antônio Nunes depôs: “Disse que tinha um punhado de cana que valeria quinhentos mil reis”²⁷⁴. Essa informação é tudo que o paraibano fornece sobre suas terras, para conhecermos maiores detalhes vejamos o inventário de sua irmã Florença:

Disse que ela, declarante, tinha um partido de terras, estava no engenho do Poxim o qual se vive e pertence a ela declarante e ao seu irmão Antônio Nunes Chaves e a sua irmã Maria Fonseca, em que todos tem partes iguais, de preço que foram três mil cruzados, e não sabe ela declarante quanto é de que poderá dar razão [...] e o dito partido por estarem as casas em que ela declarante e os ditos irmãos moravam²⁷⁵.

Florença deixa a entender que ela e seus irmãos viviam em casas separadas na mesma propriedade. Contudo, não encontramos outras menções semelhantes nos inventários de seus irmãos. Maria da Fonseca foi ainda mais concisa em seu depoimento, citou as suas posses e argumentou que não sabia o valor de nenhuma delas, sem fornecer aos inquisidores melhores detalhes sobre seus bens de raiz, finaliza sua fala: “E que ela não tinha mais que seus bens de uso; e é o que tem que declarar a respeito de seu inventário”²⁷⁶. Havia entre os paraibanos presos uma resistência para a declaração de seus bens.

Dona Felicita Uchôa de Gusmão foi outra cristã-nova que declarou bem de raiz, disse que possuía terras entre os sítios forte velho e peixe boi, termo da Paraíba. A propriedade era usada para lavoura e para a criação de gado. Felicita viveu na cidade de Olinda junto com seus pais, mas foi para a capitania da Paraíba quando se casou com Luís da Fonseca Rego, que trabalhava nas suas roças e morava com a esposa no sítio do Forte Velho, local onde se encontrava a propriedade citada no depoimento.

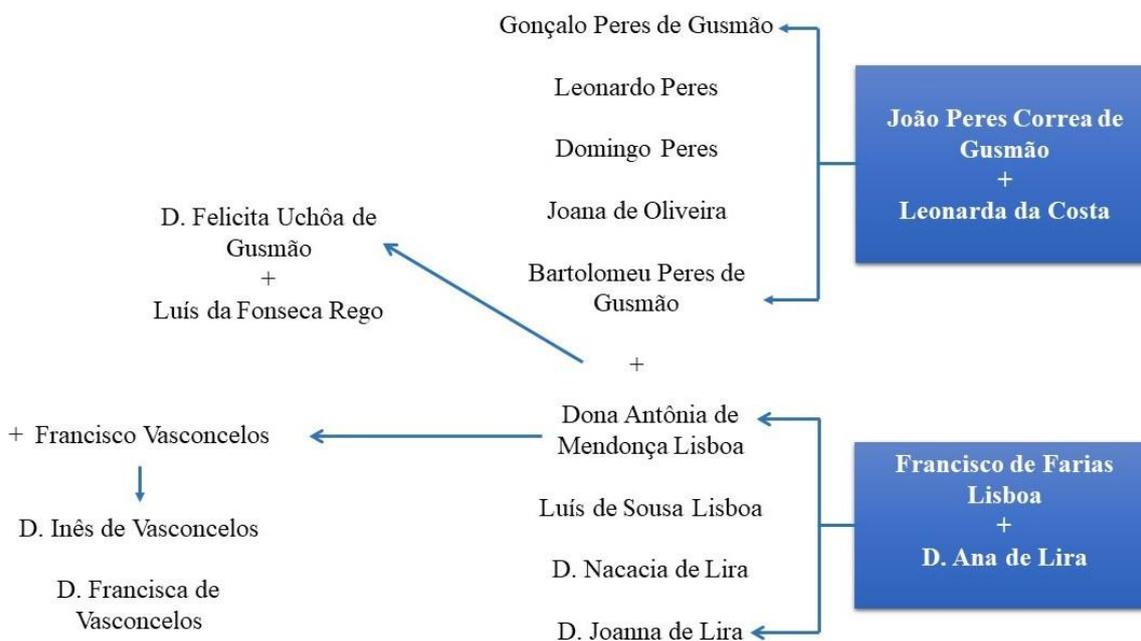
A ré disse aos inquisidores que não sabia se era cristã-nova, pois sua mãe era cristã-velha e quanto a seu pai, havia um “murmúrio” de que ele tinha parte de cristão-novo, mas ela nunca tinha tido essa confirmação. Seus avós já eram falecidos, os maternos também viveram na cidade de Olinda, os paternos foram proprietários de um engenho na cidade do Recife. Conviveu com os paraibanos presos pelo Santo Ofício e a eles associou o aprendizado das práticas judaicas que conhecia. Tenhamos conhecimento da árvore familiar de D. Felicita Gusmão:

²⁷⁴ ANTT/TSO, IL, Processo de Antônio Nunes Chaves (10457), Inventário.

²⁷⁵ ANTT/TSO, IL, Processo de Florença da Fonseca (13), Inventário.

²⁷⁶ ANTT/TSO, IL, Processo de Maria da Fonseca (8998), Inventário.

FIGURA 2 – ÁRVORE GENEALÓGICA I



Fonte: ANTT/TSO, IL, Processo 11, Genealogia.

A propriedade de terra e o gado são um dos poucos bens que foram descritos em seu inventário, não havendo menção da casa onde viviam na fazenda ou se tinham algum imóvel localizado na cidade, a descrição sobre os móveis que havia na residência, ela informou que fora feito no momento de sua prisão, durante o sequestro dos bens, uma documentação que como já sabemos, infelizmente não está contida nos processos e não conseguimos localizar.

Mais um depoimento onde houve menção à bens de raiz, e de forma indireta, ocorreu no processo de Branca de Figueiroa, onde ela falou de uma propriedade que pertencia ao seu filho, Henriques da Silva, mas estava arrendada ao morgado João Peixoto. Branca não explana mais informações sobre sua habitação ou o que ela mesma tinha de bens fixos, entretanto, faz menção a posse de terras onde plantava a cana de açúcar e outros frutos, e que sofreu com a inundação do rio Paraíba, quando a água destruiu quase toda a colheita esperada²⁷⁷.

A declara o da cristã-nova, deixa entender que ela possuía alguma fazenda, mesmo que tivesse iniciado o seu interrogatório alegando aos inquisidores que não era dona de nenhuma herança permanente, a terra onde ela fazia o cultivo da cana e outros produtos também podia ser arrendada de um terceiro, mas em sua fala não ocorre men o

²⁷⁷ ANTT/TSO, IL, Processo de Branca de Figueiroa (6284), Inventário.

alguma sobre qual a situação jurídica dessas plantações, deixando incompleto para o Santo Ofício a informação sobre os seus bens.

Trabalhar nas terras de uma outra pessoa sob o regime de arrendamento ou se manter na casa dos pais mesmo após o casamento, era uma prática comum entre esses paraibanos. E entre aqueles que eram donos de alguma propriedade no campo, também arrendavam sua posse, como no caso citado, de Henriques da Silva: “Seu filho Henriques da Silva tinha umas meias em terras que arrendaram por dezenove anos em preço de 150 mil reis ao morgado João Peixoto na casa do engenho Velho, quatro ou cinco léguas da cidade da Parahyba.”²⁷⁸. O cristão-novo Luís Nunes da Fonseca plantava diferentes produtos de subsistência em terras de terceiros, contou aos inquisidores:

Disse que ele não tinha bens de raiz algum, mas que ele cultivava umas terras de morgado em um sítio chamado Embiribeira distrito do Engenho Novo, quatro léguas distante da Paraíba, em que tinha semeado muito milho que estava já e plantado cofres de farinha de pão, e algodão e legumes e algumas outras mais coisas miúdas, daí que as terras não pagavam coisa alguma²⁷⁹.

Luís Nunes vivia da plantação de produtos que iam contribuir para a manutenção de suas necessidades básicas e de sua família, esse foi um dos casos encontrados em que a terra era cedida sem a cobrança de um valor em dinheiro, outro cristão-novo que citou a mesma situação foi o marido de Guiomar Nunes, Luiz Nunes da Fonseca, que trabalhava em um plantio que lhe foi entregue sem que houvesse nenhum acordo financeiro que beneficiasse o proprietário: “porque a roça que trabalhava seu marido no engenho velho, lavrava por esmola de João Peixoto”²⁸⁰, o marido da cristã-nova além de dedicar seu tempo a plantação de João Peixoto, que provavelmente era composta por produtos de subsistência, cuidava de uma lavoura de tabaco em propriedade não citada.

Manuel Henriques da Fonseca também declarou bens de raiz, entre eles havia um “partido de cana” que estava arrendado. Além dessa propriedade que era cuidada por terceiro, o cristão-novo disse que tinha terras de 1000 braças de largura onde plantava cana de açúcar e que era dono de uma casa nessas terras, também falou da posse de uma “roça”, onde possivelmente plantava mandioca, pois entre as pessoas que lhe deviam dois haviam lhe comprado farinha, foram eles: Bartolomeu Lins, que devia 44 mil reis e o capitão João Peixoto, que tinha uma dívida de 34 mil reis.

²⁷⁸ ANTT/TSO, IL, Processo de Joana de Branca de Figueiroa (6284), Inventário.

²⁷⁹ ANTT /TSO, IL, Processo de Luís Nunes da Fonseca (9966), Inventário.

²⁸⁰ ANTT/TSO, IL, Processo de Guiomar Nunes Bezerra (11772), Inventário.

Pela descrição de seus bens foi o paraibano com o maior número de posses a ser preso, também emprestou dinheiro, tendo emprestado ao tenente coronel Pedro Moreno o valor de 80 mil reis, dinheiro esse que ainda não havia recebido quando fora preso. E não deixou de ter suas dívidas, sendo devedor do montante de 48.700 reis ao capitão Manoel de Brito, aos mercadores da cidade da Paraíba, Luís Roiz e Dario Martins, além do ferreiro Brás Fernandes, que era escravo do capitão Martinho de Brilhões²⁸¹.

Não houve outros processos em que esteja contido alguma menção a patrimônio fixo. Entre os paraibanos presos os bens fixos eram escassamente declarados, quando informados, era raro um aprofundamento sobre os demais pertences que se encontravam na propriedade. Quando observamos melhores detalhes, em nenhum dos casos encontrados mais de uma propriedade foi descrita. Muitos cristãos-novos declararam que moravam no mesmo engenho ou sítio, por vezes por serem filhos morando na casa dos pais, em outros momentos, eram famílias diferentes que residiam na mesma propriedade.

Vejamos as fazendas que foram citadas entre os réus e o número dentre eles que moravam em cada uma delas:

TABELA 4 – LOCAIS DE RESIDÊNCIA

Partido de Terra	Nº de residentes
Terras de Piranhas	2
Forte Velho	1
Engenho do Tiberi	1
Nossa Senhora do Destino	1
Terra de Sta. Luzia	2
Engenho Novo	2
Embiribeira	4
Engenho Sto. André	2
Terras do Proxim	3
Rio das Marés	3
Sítio de Tapira	3
Engenho do Rio do Meio	4
Engenho Velho	14

²⁸¹ ANTT/TSO, IL, Processo de Manuel Henriques da Fonseca (9967), Inventário

FONTE: Processos trabalhados. Ver no final do trabalho as fontes do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo de (...).

O engenho velho tinha o maior número de moradores, era uma propriedade que estava localizado na distância de três léguas da cidade da Paraíba, e mais de uma família declarou que vivia nessa região. A exemplo do casal Luis de Valença e Felipa da Fonseca com seus filhos, como também Maria Henriques, junto de toda a sua família. Os declarantes não descrevem o tamanho das terras, mas podemos imaginar que uma fazenda que abrigava um número tão elevado de famílias representava um extensa faixa de terra no litoral paraibano.

Essas foram as propriedades em que os cristãos-novos que foram presos declararam residência, em alguns casos diziam que a terra era sua, em outros, viviam sob o regime de arrendamento. Ao observarmos as declarações dos cristãos-novos sobre os seus bens fixos, podemos identificar que se relaciona a um grupo de pessoas que poucos tinham pertences de raiz no momento de sua prisão. Ou essa foi uma estratégia utilizada para que pudessem ocultar uma parte de suas posses? Observemos o que mais foi explanado nos inventários, para buscar um melhor entendimento da vivência material desses cristãos-novos.

Como explanado anteriormente, entre os paraibanos presos, a descrição dos bens normalmente se seguia com a declaração sobre os escravos. A posse de cativos era uma prática corriqueira na América portuguesa, teve um papel importante na estratégia de colonização utilizada pelo Império português em todas as suas possessões além-mar, a escravização das populações originais das regiões e principalmente a exportação de negros escravizados trazidos de diversos pontos do continente africano, foi uma realidade palpável ao longo dos séculos de permanência dos lusitanos. A utilização desse modelo de mão de obra nas plantações de cana de açúcar, nas fazendas de café, na exploração de ouro, no trato do gado, nos serviços domésticos, em atividades urbanas de ganho e em diferentes formas de trabalho fez parte do cotidiano do Brasil.

4.3 – A OFERTA DE CATIVOS

A posse de escravos não deixou de ser vivenciada pelos cristãos-novos em momento algum do período que o sistema escravista existiu na América, era um bem descrito nos inventários, do mesmo modo, como os outros que tinham algum valor comercial. Nesse período, ter a posse de cativos constituía um parâmetro de poder

aquisitivo, a historiadora Cláudia Martinez analisou as características econômicas, populacionais e materiais dos moradores da localidade do Bonfim em Minas Gerais, a autora fez uso de inventários *post-mortem* para entender os indicadores econômicos da região a partir da posse de escravos, durante o período do Segundo Reinado.

Ela encontrou uma alta taxa de cativos, especialmente africanos, mostrou a importância que eles desempenhavam na composição do patrimônio das famílias. Em sua análise, dividiu os grupos de plantio entre, os pequenos produtores que tinham 1 a 3 escravizados, os de médio porte entre 4 e 10, os de grande porte que ficavam entre 11 e 35 ainda os extraordinários que eram donos de mais de 36 cativos²⁸².

Martinez defende em sua pesquisa, como a detenção de cativos estava associada aos padrões de poder econômico, em Minas Gerais colonial. Por outro lado, precisamos observar o debate sob outro ângulo para podermos entender que ser dono de um escravo no Brasil colonial não se aplicava necessariamente aos padrões de riqueza e de uma vida confortável, tendo em consideração, que o preço dos cativos era flutuante e dependia de diferentes fatores que agregavam ou retiravam valor; o gênero, a idade, a saúde de cada pessoa que estava sendo comercializada, além da oferta de cativos no mercado regional e internacional.

Dentro do grupo de pessoas trabalhadas nessa tese, a descrição da posse de escravos ocorreu de forma repetida, inclusive, entre os cristãos-novos que tinham pouco ou quase nenhum outro bem para declarar, encontramos variadas situações nos textos dos inventários onde ser dono de um negro nem sempre representava riqueza.

Vejamos o exemplo de Branca de Figueiroa que afirmou em seu inventário: “Que ela tinha oito cabeças de escravos a saber: Camila trinta anos pouco mais ou menos, Luzia de vinte e nove, Nicaria de dez, Hilario de treze, Isidoro de quinze, Breno de dezesseis, os quais e a dita Nicaria eram filhos da dita Camila [...]”²⁸³. Os escravos da cristã-nova eram jovens e não tinham nenhuma doença, dessa forma representavam um alto valor para sua herança, mas essa situação não se repetiu em todos os depoimentos. Ao indagarmos sobre o peso financeiro dos cativos entre as famílias do Brasil colonial, observemos o que escreveu Carlos Bacellar sobre o patrimônio familiar:

Sob a forma de transmissão dos bens entre as gerações, as famílias de elite jogavam com dois grandes patrimônios: terras e escravos. Todo o

²⁸² MARTINEZ, Cláudia Eliane Parreiras Marques. Riqueza e escravidão: vida material e população no século XIX – Bonfim do Paraopeba/MG. Anablume; Fapesp. São Paulo, 2007, pp. 58-68.

²⁸³ ANTT/TSO, IL, Processo de Branca de Figueiroa (6284), Inventário.

resto dos bens de um defunto – mobílias, animais, dinheiro amoeado – era parcela ínfima do monte mor do inventário tornado público, e tinha papel diversas vezes decorativo, não influenciando de modo perceptível o futuro socioeconômico dos herdeiros. [...] Quanto aos escravos, a possibilidade de reparti-los disfarçava um problema latente relacionado ao valor de cada um. A idade, o sexo, o estado físico e de saúde, uma possível especialização, o fato de ser nacional ou africano, tudo era motivo para alterar a sua cotação²⁸⁴.

A maior parte dos paraibanos declarou que não possuíam bens de raiz no momento que foram presos, então suas terras não estavam ocupando o lugar de um dos grandes patrimônios que podiam deixar para sua descendência. O que poderia ocupar esse papel era a propriedade de escravos, que foi o bem mais corriqueiramente citado ao longo dos depoimentos dessas pessoas, como já explanamos anteriormente. Sendo o valor variante, a depender da idade e das condições de saúde, nem sempre o maior número de cativos significava uma riqueza mais protuberante, sendo preciso analisar o depoimento dos inventariados de forma mais detalhada.

Entre as descrições dos paraibanos, o preço mais elevado de um cativo era de 200 mil reis, um valor que se referia ao negro João, um homem de 35 anos, detalhado enquanto forte, jovem e com boa saúde²⁸⁵. E o menor foi de 25 mil reis, que foi colocado para mais de um escravo que detinha alguma doença que dificultava o seu trabalho. A depender da doença vivenciada, o cativo não tinha nenhum valor de venda, não tivemos acesso a descrição das doenças que acometiam essas pessoas, porque essa descrição não era feita ao longo dos depoimentos, mas a idade avançada e moléstias que impediam o trabalho estavam associadas a essa situação, onde o mercado não ia absorver um escravizado que gerasse despesa e não trabalho²⁸⁶.

O historiador Josemir Camilo, escreveu sobre o preço médio de escravos na Paraíba do século XIX, vejamos uma de suas colocações:

Estes valores não estavam longe da média de 17 escravos inventariados na cidade em 1872, o que representava 622 mil reis. Valores nem sempre absolutos, pois se revelavam também como partes, como a herança deixada pelo Coronel Jose Francisco da Costa Agra e sua viúva. Tratava-se de "uma banda" da escrava Sebastiana, no valor de 50 mil reis. Ou então, como a trabalhadora escravizada, Roza, de 19 anos que foi vendida por "82 braças de terra e mil de fundo". Crianças de dois

²⁸⁴ BACELLAR, Carlos Almeida Prado. **Os senhores da terra. Famílias e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste Paulista, 1765-1855**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987, pp. 170-171.

²⁸⁵ ANTT, IL/TSO, Processo de Manoel Henriques da Fonseca (9967), Inventário.

²⁸⁶ Idem; ANTT/TSO, IL, Processo de Joana do Rego (9164), Inventário

anos valiam 200 mil reis (em 1872), enquanto, em 1868, duas de 16 meses teriam valido 300 mil reis, cada.

No decorrer do século anterior ocorreu um aumento no valor dos escravos trazidos do continente africano, o preço nos portos da Bahia e outras Capitanias do Norte cresceu de 40 a 50.000 réis em 1700, para 100.000 réis em 1710 e ainda o dobro dessa quantia era encontrado na década seguinte²⁸⁷. Essa situação se apresentou a partir de diferentes fatores, ainda no século XVII a descoberta de ouro nas Minas redirecionava o comércio para essa nova região de exploração, o produto atraía os colonos em busca de riqueza e o investimento da Coroa portuguesa, mas a exploração necessitava de mão de obra, o que ocasionava uma maior atração dos comerciantes de escravos para essa atividade comercial e aumentava o preço nas outras regiões do Brasil colonial.

A queda do preço do açúcar no mercado internacional também influenciou no poder aquisitivo dos produtores das Capitanias do Norte, o que foi significativo para a transferência do foco regional do comércio escravista. Nesse ciclo de fatores, o mercado interno de regiões do continente africano deve ser levado em conta, Patrick Manning destacou as mudanças que sofreram as regiões que tiveram uma retirada massiva de sua população para a escravização, o autor identifica mais de uma localização onde o número de exportação atingiu um nível que significou uma diminuição significativa de habitantes e depois disso a exportação passou a diminuir drasticamente. O autor escreveu:

Assistimos, na virada do século XVIII, a uma mudança qualitativa no comércio de escravos; em trinta anos, os preços quadruplicam-se. Do final do século XVI até a metade do século XVIII, há um crescimento médio de 2% ao ano na quantidade de escravos que atravessam o Atlântico. O motor desse aumento na demanda é o sistema de plantação de açúcar, conforme ao Brasil vão se juntando Barbados, Jamaica, Martinica e outras colônias. [...] No início do século XVIII, no entanto, os africanos tinham já atingido os limites de sua habilidade para fornecer escravos baratos e os preços subiram dramaticamente. Os custos aumentaram na medida em que os cativos, mais previdentes, aprenderam a defender-se melhor e, além disso, conforme aprisionadores grandes e médios interpunham-se no processo de entrega. Por essas razões, além do efetivo declínio populacional, os escravos começaram a escassear, diante do nível da demanda²⁸⁸.

A Paraíba também sofria com a falta de mão de obra escrava para a produção de açúcar nos engenhos, recordemos que a capitania ainda vivenciava no início do século

²⁸⁷ GUIMARÃES, Matheus Silveira. **Dos escravos que vão por mar e por terra: o comércio Atlântico de escravos para as Capitanias do Norte e sua dinâmica interna (c1654-c1760)**. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2022, p.79

²⁸⁸ MANNING, Patrick. **Escravidão e mudança social na África**. Novos Estudos Cebrap n.21, 1988, p.17.

XVIII as consequências dos desgastes que foram causados pela guerra contra os holandeses no século anterior, também os diferentes desastres naturais enfrentados, secas e enchentes²⁸⁹, atrapalhavam a recuperação financeira dos donos de fazendas da região. Em 1725, o Capitão-mor da capitania escrevia para o Rei estimando a necessidade de trazer de Angola 800 a 1000 negros para suprir a falta ocasionada por uma grande seca que se prolongava há 2 anos na região, o que de acordo com ele, acarretou a morte de mais da metade dos cativos²⁹⁰.

É de se destacar que o pedido do Capitão-mor tinha mais ares de súplica que de efetivação, pois a falta de cabedal para a implantação do comércio de escravos africanos se apresentava como uma realidade para os produtores paraibanos, nesse período. Os senhores da região solicitavam ao rei que os cativos chegassem em suas fazendas com valores menores que o de mercado, mas não havia interesse da Coroa portuguesa em investir nas concessões que eram solicitadas pelos donos de terra, assim como não havia interesse ou possibilidade de investimentos em viagens particulares para a busca de escravos em África, como era sugerido pelo governo lusitano, para solucionar o problema da Paraíba. Entretanto os esforços dos locais não deixaram de acontecer, o lavrador João Maia da Gama assumiu essa empreitada em 1714, mas quando voltou, mandou carta ao rei reclamando da falta de ajuda de seus compatriotas para a viagem:

No ano de 1714 fiz armar um patacho e são tão miseráveis estes homens que somente um lavrador embarcou nele rolos de fumo e nenhum senhor de engenho; e foi só com carga de particulares desta cidade e de outros da capitania de Goiana e minha, que também entrei no patacho e carga para os animar, e chegando o patacho com sucesso, gastando apenas quatro meses de ida e vinda e trazendo 170 escravos, não houve senhor de engenho que comprasse nenhum²⁹¹.

A falta de apoio para a viagem foi seguida por outra situação, na hora que retornou para a Paraíba João de Gama não conseguiu vender nenhum dos escravos que foram trazidos no comboio, entre os senhores da região, que não tinham cabedal financeiro para essa aquisição. Essa foi uma realidade que perdurou na capitania ao longo do século XVIII e a busca por solucionar a defasagem partiu da população em diferentes momentos, fosse a partir de pedidos de ajuda Real ou fazendo uso da exploração de mão de obra indígena, o historiador Mozart Menezes escreveu sobre a temática em sua tese de

²⁸⁹ Tema debatido no capítulo 2 dessa tese.

²⁹⁰ AHU_ACL_CU_014, Cx. 6, Doc. 452.

²⁹¹ AHU_ACL_CU_014, Cx. 5, Doc. 360.

doutorado, afirmando: “Portanto, tanto particulares como o próprio governo da capitania, necessitavam do braço indígena, pela crucial razão que lhes faltava cabedal para adquirir escravos do continente africano²⁹².”

Pelo que pudemos identificar, os cristãos-novos processados não fugiram do fluxo desse mercado mais amplo, pois os negros nascidos no Brasil apareceram em maior número no inventário desses moradores da Paraíba, entre os adultos, foram descritos mais corriqueiramente os “mulatos” e os mais jovens foram identificados com suas mães, escravas que já viviam na região e pertenciam ao réu. Outra característica destacável, é a de que o nome do pai não era apresentado nas descrições feitas ao inquisidor, um exemplo foi o caso da negra Gracia, que foi citada no processo de Maria de Valença, ela era mãe de uma menina que se chamava Joana e tinha 1 ano de idade, não consta no depoimento da cristã-nova o nome do pai da criança²⁹³. Possivelmente, Gracia sabia de onde vinha a paternidade de sua filha, mas essa informação não nos alcança dentro do processo inquisitorial, crianças negras e escravas eram filhas apenas de suas mães nos inventários do Santo Ofício.

4.3.1 – ESCRAVOS DECLARADOS

Situações em que negras libertas possuíam escravos também podem ser visualizadas, foi o que ocorreu com Joana do Rego, filha da cativa Domingas Fagundes com o cristão-novo Gaspar Henriques, ela recebeu sua alforria quando ainda era muito nova e anos depois denunciou ao padre Gouveia Serpa o homem que era tido como seu pai, o acusando de práticas judaicas. A história da denúncia da ré já foi citada anteriormente, quando escrevemos sobre as primeiras acusações que partiram de familiares próximos.

Em uma reviravolta bastante representativa do sistema de delação que era praticado nos processos do Santo Ofício, Joana também foi processada, sua prisão foi

²⁹² MENEZES, Mozart Vegerti de. **Colonialismo em ação: Fiscalismo, economia e sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 141. Para um debate mais aprofundado sobre a questão escravista na capitania da Paraíba durante os séculos XVII e XVIII, ver também: GUIMARÃES, Matheus Silveira. **Dos escravos que vão por mar e por terra: O comércio Atlântico de escravos para as Capitânicas do Norte e sua dinâmica interna**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de Doutor em História. Recife, 2022.

²⁹³ ANTT/TSO, IL, Processo de Maria de Valença (1530), Inventário.

motivada pelas diferentes acusações que sofreu por ser praticante da “Lei de Moisés”, durante os depoimentos de seus familiares paternos que já estavam no cárcere inquisitorial. Na descrição do seu inventário ficamos sabendo que ela e seu marido tinham 8 escravos:

“Disse que ela só tem de seus oito escravos, a saber: Inácio que valerá 60 mil reis, e tem Antônio que valerá 50 mil reis, e outro Antônio que por doente não valerá nada, José que também é doente, mas ainda valerá 25 mil reis, Francisco que valerá 40 mil reis, Nicasso que valerá 20 mil reis e Francisco Xavier que valerá 20 mil reis.”²⁹⁴.

Em uma sociedade escravocrata como a do Brasil desse período não era raro que quando livres, antigos cativos chegassem a possuir escravos, como no caso de Joana do Rego. Tenhamos em mente que a escravidão era um sistema de convívio social e cotidiano, fazendo parte da vida material da população a compra e venda de outras pessoas. Os negros citados, Antônio e José, por serem doentes pouco ou nada acrescentavam aos bens de Joana, sob uma perspectiva financeira representavam gastos para o casal, em um mundo onde eles eram mercadoria seus valores eram humanos. A ré não citou outras doenças entre seus escravos nem mencionou se tinham filhos.

A posse de 6 escravos com saúde mostra que Joana não tinha uma vida de grandes privações, especialmente se comparado a realidade financeira de outros cristãos-novos que foram presos e tiveram menos a declarar, mas disse que nem ela e nem seu marido eram donos de bens de raiz, ou seja, não foi declarado nem mesmo uma casa onde moravam e que fosse propriedade deles. Os cativos que eram do casal não tinham um alto valor de mercado, não apenas os que eram doentes, mas os que estavam com saúde foram descritos com preços mais baixos que os pertencentes a outros paraibanos presos. Como a ré não descreveu a idade deles, é possível que não fossem muito jovens.

Seu esposo, Agostinho da Silva, trabalhava enquanto caldeieiro não sendo citado qualquer relação que tivesse com o trabalho em plantações, a ré não informa se os cativos que era dona exerciam funções no sítio do Tibet, onde ela residia junto do marido e sua família. É inegável que Joana foi uma mulher de chamar a atenção, filha de uma ex-escrava com um cristão-novo, casada com um cristão-velho, participou das denúncias contra o seu pai e depois foi presa pelo mesmo tribunal, sofrendo acusações exatamente pelas práticas que acusara seu genitor. Sua história não passa despercebida.

²⁹⁴ ANTT/TSO, IL, Processo de Joana do Rego Sousa (9164), Inventário.

A importância dada ao trabalho praticado com mão de obra escrava na manutenção econômica e social dos cristãos-novos da Paraíba, torna-se evidente com a leitura dos seus processos. Entre as pessoas que foram presas pela ação do Santo Ofício na primeira metade do século XVIII, era mais corriqueiro a confissão de cativos em detrimento de propriedades fixas, como casas e fazendas, onde a esmagadora maioria dizia não ter nenhum bem de raiz para declarar.

Levando-se em conta, que nem todos os processos trabalhados estão com inventário, entre os que se encontram completos, muitos não fizeram descrição de nenhuma riqueza, apenas informaram que: “na data da sua prisão não possuíam bem algum de raiz”, ou diziam “não tinha bens por ser filho familiar”. Findamos com 16 réus que confessaram algum pertence aos inquisidores, entre eles, 12 citaram a retenção de ao menos 1 escravo, o que nos mostra um índice de 75% de cristãos-novos que descreveram a posse de 1 ou mais cativos entre seus bens. Podemos assim, considerar que era esse o bem mais valioso dessas pessoas.

Por outro lado, o número de cativos explicitados pelos cristãos-novos em seus inventários não é expressivo se comparado aos donos de grandes engenhos no Brasil português, se levarmos em consideração que a maior parte desses paraibanos moravam em zonas rurais litorâneas e trabalhavam com a cana de açúcar ou com plantações de subsistência, o fato de muitos entre eles não possuírem bens de raiz, ou seja, as terras onde estavam seus plantios eram arrendadas, também não contavam com um notável contingente de mão de obra escrava, ficamos com a informação de que as pessoas presas não possuíam um alto cabedal financeiro.

Ao analisar as cristãs-novas do Rio de Janeiro entre os séculos XVII e XVIII, Lina Gorenstein encontrou a posse de negros enquanto um dos bens mais corriqueiros entre os inventários das mulheres cariocas, podemos ler em seu trabalho:

Nos inventários examinados das cristãs-novas o “bem” mais constante é a posse de *escravos*. Nos processos examinados, somente uma mulher Maria Rodrigues declarou não ter escravos; mas mesmo Maria Rodrigues já havia sido dona de pelo menos um escravo, motivo de uma desavença que teve com outros cristãos-novos, todas as outras eram donas de escravos. Leonor Mendes, mulher parda, filha de escrava e senhor de engenho, declarou ter ao menos doze escravos²⁹⁵.

As palavras da historiadora evidenciam que ela se deparou com uma realidade material deveras diferente do que vivenciavam os cristãos-novos que foram processados

²⁹⁵ GORENSTEIN, 2005, p. 183.

por práticas judaicas na Paraíba do século XVIII. As fluminenses que eram donas de partido de cana ou mandioca, tinham em média 15 escravos, outras contavam com grandes fortunas, onde possuíam 40, 50 e até mesmo mais de 80 cativos em seus patrimônios. Gorenstein também encontrou entre as cristãs-novas cariocas, uma mulher filha de uma escrava, observemos que assim como Joana do Rego ela também era detentora de cativos²⁹⁶.

É importante que sob nenhuma hipótese esqueçamos que a realidade material dos cristãos-novos no Brasil colonial foi bastante diversa ao longo dos séculos de colonização portuguesa. É de longa data, que as pesquisas demonstram que as famílias de origem judaico-portuguesa assumiram diferentes papéis nas malhas de colonização do Império português, vivenciaram desde altos cargos públicos, a posse de grandes fazendas, a participação em redes de comércio marranas ou uma vida mais simples sem exuberantes fortunas. Na capitania de Pernambuco, as vastas pesquisas historiográficas apontam para a presença dos cristãos-novos desde o início da ação lusitana na região, mostram a importância de suas participações no comércio do açúcar. José Antônio Gonçalves de Mello escreveu sobre esse envolvimento:

É merecedor de atenção o estudo de famílias cristãs-novas, cujos membros localizavam-se estrategicamente em pontos importantes do comércio açucareiro. Essa rede comercial à base do parentesco não era exclusiva dos cristãos-novos, pois era comum no mundo ocidental durante os séculos XVI e XVII. Os interesses comerciais levavam ainda ao intercasamento de famílias de comerciantes. Daí a importância do estabelecimento de árvores genealógicas dessas famílias para melhor percepção daquelas redes comerciais²⁹⁷.

Para a mesma capitania, a historiadora Janaina Silva identificou um contingente de 165 mercadores cristãos-novos que passaram na região entre os anos de 1580 e 1630²⁹⁸. A presença de portugueses com descendência judaica foi uma realidade na América portuguesa ao longo de todo o período de colonização da região, não sendo passível de surpresa as diferentes vivências sociais e materiais que essas pessoas viveram nos vastos territórios do Brasil, ao longo dos séculos de controle lusitano.

Ao retornarmos com a discussão sobre a obtenção de escravos por parte dos descendentes judaicos ibéricos, vejamos a pesquisa da historiadora Suzana Severs que em seu trabalho de doutorado fez uso dos inventários de cristãos-novos processados pelo

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 185.

²⁹⁷ MELLO, 1996, p. 15.

²⁹⁸ SILVA, 2012, p. 99.

Santo Ofício na Bahia da primeira metade do século XVIII, na leitura dos depoimentos a autora encontrou diferentes movimentações sobre a posse de cativos entre as pessoas presas, em suas palavras:

Compreende-se que a posse de escravos deve ser sempre observada sob um ponto de vista que permita relativismos, ainda que para comprar e manter escravos o sujeito deveria dispor de capital. Mas, paradoxalmente, nem sempre o senhorio era uma pessoa rica. Por outro lado, é mister lembrar que todos os inventariados eram senhores de escravos, não importando a atividade que desenvolviam, possuíam ao menos um escravo. Desta apresentação, ressalta-se Manuel Lopes Henriques como senhor de maior número de escravos (125) e Joseph da Costa, como o maior comerciante de escravos dentre esses cristãos-novos²⁹⁹.

Todos os cristãos-novos que tinham inventário e são analisados por Severs eram detentores de ao menos um escravo, tendo o maior senhorio a possibilidade de dispor de 125 cativos para trabalhar em suas plantações. Entre os paraibanos processados, o que foi dono de uma quantidade mais expressiva de escravos foi Manuel Henriques da Fonseca, que tinha sob sua posse: “terras com mil braças de largura e mil e quinhentos de comprimento”, no engenho do rio do meio, onde ele se dedicava a plantação de cana-de-açúcar e outras lavouras menores.

O paraibano contava com 12 cativos para lidar em suas terras, eram eles: João Crioulo de 30 ou 35 anos; Felipa de 33 anos; Francisco de 30 anos; Antônio mulato de 60 anos; Diogo, negro de Angola já velho; Antônio moleque de 04 anos; Inácia preta de 37 anos; Damião e Nicaria, filhos de Inácia; Narcisa, crioula de 26 anos; Paula, mulata costureira de 26 anos; Luzia crioula, que era doente³⁰⁰.

Entre os 12 escravos descritos, 1 único é citado enquanto nascido no continente africano, era um homem “já velho”, outro ainda era criança, estando com 4 anos de idade, e uma não devia exercer uma notável força de trabalho, por ser doente. Atentemos para a diferença de realidade que é encontrada por Suzana Severs na Bahia, mas certamente também precisamos levar em consideração a diferença do número de cristãos-novos que são analisados. Manuel da Fonseca era casado com Joana do Rego, cristã-nova, era filho de Manoel Henriques e Maria da Fonseca, disse que quando vivo seu pai era dono de um Engenho na Paraíba, tradição que o filho seguiu em menor escala. Ele tinha um meio-

²⁹⁹ SEVERS, Suzana Maria de Souza Santos. **Além da exclusão: A convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista**. EDUNEB, Salvador, 2016, p.114.

³⁰⁰ ANTT/TSO, IL, Processo de Manuel Henriques da Fonseca (9967), Inventário.

irmão chamado Gonçalo Nunes, que o réu não citou se recebeu algo da herança de seu pai.

Mesmo que não fosse um número significativo, os escravos de Manuel eram em sua maior parte jovens, e avaliados com bons valores de venda. Possivelmente trabalhavam em suas plantações e com trabalhos domésticos, não tivemos acesso aos detalhes dessa informação, pois tanto o seu inventário como os demais que estão sendo analisados, não especificam o local onde os cativos atuavam.

Com exceção de Narcisa e Paula, que eram detentoras de uma qualificação, a primeira era costureira, e a segunda tanto trabalhava com a costura, como com a renda. Essa especialização lhes conferia um valor mais alto que o das outras mulheres descritas, foram declaradas com o preço de 200 mil réis cada, enquanto a negra Inácia mesmo sendo jovem e com saúde era avaliada com a metade desse valor. Não são citados em outros processos escravos com qualificações.

É indiscutível que encontramos entre esses paraibanos uma realidade deveras diferente do que foi descrito por Suzana Severs na Bahia, onde o senhor com maior número de escravos, contava com 125 cativos para trabalhar em suas lavouras. As maiores plantações dos cristãos-novos paraibanos que foram presos não se mostraram com metade da prosperidade que foi encontrada pelas duas autoras citadas acima, em suas pesquisas, especialmente quando recordamos que Lina Gorenstein se deparou com cristãs-novas que eram donas de até 800 pessoas escravizadas.

O historiador Luciano Mendonça fez uma análise dos escravos na cidade de Campina Grande no século XIX, ele mostrou que para o início do século, no ano de 1819, a população de cativos da Paraíba contava com 16.723 pessoas, versus 97.633 que foram contabilizados em Pernambuco, sua amostragem concluiu que existia uma notável diferença quando se compara as duas capitanias³⁰¹.

Ao visualizarmos esse cenário para as primeiras décadas do XIX, podemos entender que os moradores da região no século anterior também não usufruíam de grandes posses sendo, entre vários, um dos principais motivos as crises ambientais que enfrentou a Paraíba nos primórdios do século XVIII, dificultando a recuperação econômica da região.

³⁰¹ MENDONÇA, Luciano de Lima. **Cativos da “Rainha da Borborema”:** Uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Recife, 2008, p. 118.

Alguns processos trabalhados nos permitem um breve deslumbre das situações ambientais que foram enfrentadas, o próprio Manuel Henriques da Fonseca, informou em seu inventário que: “tinha algumas cabeças de bode, não se lembra quantas e não sabe se restaram por causa da grande inundação que houve na Paraíba”³⁰². Também Branca de Figueiroa fez menção a uma inundação que foi vivenciada pelo rio Paraíba, onde a cristã-nova descreve: “que a cana que havia plantado e mais frutos se perdeu com a inundação do rio Paraíba e só ficaram em pé coisa de seis ou sete tarefas de cana e que a inundação do dito rio também a foi que ela declarante tinha a saber dez bois, de que não sabe se escaparam algum”³⁰³. Os depoimentos destacados, possibilitam que rememoremos o debate sobre a ação exercida pela natureza, que com secas e enchentes prolongadas causou prejuízos consideráveis aos habitantes da capitania nos finais do século XVII e início do XVIII.

Relatos em que negros libertos continuaram na casa de seus antigos donos também foram encontrados nos inventários. Foi o que aconteceu com Luiz e Laureana que nasceram na casa de Diogo Nunes Chaves e Joana Nunes do Paço, não sabemos o nome da mãe dos irmãos, mas nos inventários dos filhos de Diogo Nunes³⁰⁴, é informado que Joana Nunes os libertou verbalmente, na frente de muitas testemunhas. Florença contou aos inquisidores: “[...] aos quais a mãe dela declarante ao tempo de sua morte deixou livres vocalmente perante muitas testemunhas; e por serem de pouca idade e terem nascido em casa os deixaram ficar nela e os foram criando”³⁰⁵. Não temos informação do destino que foi reservado aos dois, após a prisão dos três irmãos por parte do Santo Ofício.

A partir dos escravos que são citados ao longo dos inventários trabalhados, é possível percebermos que a relação dos cristãos-novos paraibanos com o sistema escravista, não era diversa do que ocorria no mundo da Atlântico português. Os cativos eram vistos enquanto mercadoria e tratados enquanto bens de significativo valor, sendo uma das posses mais investidas entre essas pessoas. Em algumas situações de relações muito próximas a alforria era concedida, como aconteceu com Joana do Rego Sousa e com Luiz e Laureana, mas não era uma prática corriqueira.

³⁰² ANTT/TSO, IL, Processo de Manuel Henriques da Fonseca, Inventário.

³⁰³ ANTT/TSO, IL, Processo de Branca de Figueiroa, Inventário.

³⁰⁴ Florença da Fonseca, Antônio Nunes Chaves e Maria da Fonseca.

³⁰⁵ ANTT/TSO, IL, Processo de Florença da Fonseca, Inventário.

4.4 - DEMAIS BENS DECLARADOS E VIDA COTIDIANA DOS CRISTÃOS-NOVOS

Na continuação do depoimento sobre os inventários, eram colocados os demais pertences: móveis da casa, cavalos, tecidos, objetos de prata e ouro, lençóis de cama e os outros objetos que o réu possuía. Esse tipo de informação era variado, dependia do detalhamento da confissão de cada preso, muitos cristãos-novos descreveram apenas sua roupa de uso, sem especificar quais roupas tinham, enquanto outros, além de dizer que não possuíam bens de raiz, acresciam que não eram donos de “nenhuma outra posse”.

Descrições mais minuciosas também ocorreram, a exemplo de Branca de Figueiroa, que depôs aos inquisidores muitos dos seus pertences mais básicos:

Um baú novo de moscovita que lhe havia custado cinco mil reis, dentro do qual tinha uma rede em que ela declarante andava e estava em meio uso e um cobertor de serafina com malha forrado de folie com franjas verdes e novo, uma coberta de pano da Índia de cobrir cama, dois lençóis e duas toalhas de água e de mãos em meio uso de linho; e uma vestida em furão branco, guarnecido com uma fita, dois caçõs um de bertanha ainda novo, outro velho, em que tinha embrulhado um frasco de vidro de água de flor, a fronha de um travesseiro, e quatro travesseiros novos com renda³⁰⁶.

A ré alegava não ter propriedades fixas, mas descreveu um enxoval com talheres de prata e roupa de linho, demonstrando um conforto material para o seu cotidiano, seu marido, Gaspar da Silva, já era falecido no momento das prisões e quando vivo trabalhava enquanto “homem de negócios”, o que justifica uma parte dos pertences de Branca, que também era detentora de um anel de ouro; também estava em suas posses cobertas feitas com tecidos vindos da Índia e frascos de perfume, um tipo de luxo que não existiu nos outros inventários analisados. Outra possibilidade quanto aos pertences de Branca, é que uma parte de seu enxoval tivesse vindo de seu pai, João da Costa, que em vida era morador nas terras de Pernambuco e seguiu o mesmo ofício que o marido da ré.

Os inquisidores também pediam para declarar as dívidas de cada preso, tanto o dinheiro que tinham a receber como os débitos que tinham com alguém, a prática de emprestar dinheiro e de buscar dinheiro com outra pessoa era corriqueiramente vivenciada pelos paraibanos em seus cotidianos. Vejamos o exemplo de José Nunes que descreveu os diferentes débitos que ele deixou em aberto quando foi levado preso:

E que ele é devedor a um mercador chamado Jorge Gomes da Silva, morador no Rio das Marés, de cinco mil e setecentos e vinte reis; E que

³⁰⁶ ANTT/TSO, IL, Processo de Branca de Figueiroa, Inventário.

ele é devedor a Gonçalo da Rocha, cortador de carne, de seis mil réis e é morador no Rio do meio; E que ele é devedor de Matheus da Cunha, mercador morador na cidade da Paraíba de dois mil e quatrocentos e cinquenta procedidos da fazenda que lhe levou; E que ele é devedor a José Mendes morador a Cruz das Almas junto da cidade da Paraíba, de oitocentos e oitenta réis³⁰⁷.

As dívidas contraídas com mercadores e outros comerciantes da capitania é algo marcante no inventário do paraibano, o que demonstra a instabilidade da situação financeira que estava vivenciando. José declarou que não possuía bens fixos e acrescentou: “nem tinha de seu nada mais que a roupa de seu uso, nem a ele lhe deviam coisa alguma, antes ele era devedor do que abaixo declarará”³⁰⁸, mas suas palavras foram exageradas, com intenção de impressionar o inquisidor sobre a sua pobreza, pois logo em seguida descreveu outras posses, incluindo: 1 escrava de 30 anos que valia em torno de 120 mil reis, 3 mil coroas de mandioca e 2 mil e 240 reis que estavam guardados.

Contudo, o paraibano não foi inocente em suas declarações, pois o somatório de todas as suas dívidas ultrapassava o montante de seus pertences descritos, o que findava que quando os inquisidores analisassem as posses do réu, realmente não lhe restava mais nada de seu. José Nunes não foi um caso isolado entre os paraibanos presos, onde em alguns casos os débitos podiam se igualhar ou até mesmo ultrapassar os bens descritos. Em variados exemplos, os relatos que encontramos nos processos demonstram um cotidiano com pouco luxo, revelando uma vida árdua em busca da sobrevivência.

Foi essa a situação de Ambrósio Nunes, cristão-novo, casado com Isabel da Fonseca Rego e filho de Agostinho Nunes e Maria Tomas. Ambrósio nasceu na Vila de Gracê um povoado que estava localizado na capitania de Pernambuco, mas se mudou para a Paraíba e nessas terras se casou com Isabel da Fonseca, já morando nessas terras foi trabalhar enquanto “tratante de gados”, sua profissão findava por levá-lo a uma vida itinerante nas fazendas do litoral que tinham criação de rebanhos bovinos, como também o enviava em caminhos mais distantes, em locais ainda pouco desbravadas no interior da Paraíba.

A ordem de sua prisão foi emitida depois que os primeiros paraibanos foram levados pela Inquisição e começaram a denunciar seus semelhantes, nesse fluxo inevitável de acusações o nome de Ambrósio surgiu em diferentes depoimentos, uma dessas aparições foi no processo de seu sogro, Manuel Henriques da Fonseca, que contou

³⁰⁷ ANTT/TSO, IL, Processo de José Nunes, Inventário.

³⁰⁸ Op. Cit., Inventário.

em uma de suas falas: [...] que haverá seis ou sete anos no rio do meio e casa dele confitente se achou com seu genro Ambrósio Nunes cristão-novo que tratava gado [...] e estando ambos sós entre parias se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés para salvação de suas almas”³⁰⁹.

Ambrósio chegou nos cárceres de Lisboa em 29 de julho de 1732, mas não houve tempo para ser interrogado pelo Santo Ofício, pois faleceu pouco depois de terminar sua travessia pelo Atlântico, no dia 26 de outubro do mesmo ano em que fora preso. No documento referente ao seu “Auto de falecimento” o Notário Manoel de Figueiredo escreveu sobre a morte do cristão-novo:

Nós Notários abaixo e dignados fazemos fé que sendo um domingo vinte e seis de outubro de mil setecentos e trinta e dois anos fomos chamados aos cárceres secretos desta inquisição e indo em companhia do Alcaide e guardas dos mesmos ao primeiro cárcere do corredor meio velho nele achamos um corpo morto deitado em uma cama, que reconhecemos ser de Ambrósio Nunes que nele estava preso, os quais disseram que falecera de um acidente da noite do sábado para o domingo, porquanto andava de pé e não conheciam nele doença alguma, o acharam falecido da vida na manhã do dia, indo eles a visitar o dito cárcere³¹⁰.

Os guardas do cárcere se referiram a sua morte enquanto um acidente, queriam dizer que não estavam esperando o seu falecimento, Ambrósio não estava doente e no dia anterior andava normal dentro de sua cela, mas amanheceu sem vida “por acidente”. Seu processo não contém confissão ou negação de culpas judaicas, como também o réu não chegou a declarar Inventário para os inquisidores, não houve tempo para essas burocracias por conta do seu óbito “precoce”.

Nem todos os presos aguentavam a prisão e a travessia pelo Atlântico dentro de embarcações sem nenhum conforto, enfrentando o tratamento que era dedicado aos infiéis, os traidores da fé cristã. Chegavam em Lisboa e se deparavam com a insalubridade dos calabouços dos cárceres inquisitoriais, “na estreiteza e na escuridão dos calabouços, no cheiro empestado que vinha dos vasos dos dejetos, mudados de oito em oito dias”³¹¹, essa não era uma realidade fácil de se vivenciar. E por conta disso, alguns dos paraibanos não sobreviveram ao encarceramento e faleceram ao longo de seus processos, outros não resistiram nem mesmo a viagem e chegaram a óbito dentro dos navios, não conseguindo sequer alcançar Lisboa. Vejamos quem foram esses:

³⁰⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Ambrósio Nunes (6288), Fl. 16.

³¹⁰ *Ibidem*, Fl. 30.

³¹¹ SARAIVA, 1985, p. 78.

TABELA 5 – CRISTÃOS-NOVOS QUE FALECERAM SOB TUTELA DO SANTO OFÍCIO

NOME	LOCAL DE FALECIMENTO
Ambrósio Nunes	Cárcere
Diogo Lopes	Travessia
Diogo Nunes Tomás	Cárcere
Henrique da Silva	Travessia
Joana do Rego	Cárcere
Joana Gomes da Silveira	Cárcere
José da Fonseca Rego	Cárcere
Luís de Valença Caminha	Cárcere
Manoel Henriques da Fonseca	Cárcere
Maria Henriques	Travessia
Teresa Barbalha de Jesus	Cárcere

FONTE: Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298 e 9397.

Das pessoas que foram acusadas de judaísmo e presas na Paraíba pela Inquisição de Lisboa durante o século XVIII, 8 morrem nos cárceres do tribunal e 3 não resistiram a travessia. Quando uma pessoa enfrentava os trâmites de um processo do Santo Ofício o primeiro desafio era sobreviver, especialmente quando se tratava em ser levado sob tutela, da América para Lisboa.

Outro aspecto que precisamos destacar é a idade desses paraibanos, nem sempre eram jovens e quanto mais avançado eram os anos de vida, maior era a dificuldade de vivenciar todos os desafios que se apresentavam, uma pessoa com 50 anos que trabalhava na lida com o campo em pleno século XVIII, já sofria com o cansaço de uma vida difícil, o desgaste do trabalho cotidiano no sol, a falta de cuidados com a saúde, entre outros

problemas característicos da conjuntura. Essa situação era mais agravante para alguém de 80 anos, observemos a média de idade das pessoas que foram encarceradas:

TABELA 6 – MÉDIA DE IDADE DOS PRESOS

IDADE	NÚMERO DE PESSOAS
18-29 anos	10
30-39 anos	07
40-49 anos	10
50-59 anos	14
60-79 anos	05
80 anos em diante	02

FONTE: Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298,11772, 11773, 11778, 12211, 11562, 7533, 9164, 9052, 8534, 8998, 9164, 6188, 8033, 8177, 8032 e 9397.

Podemos observar que não foram presos apenas as pessoas jovens, como é de se esperar por parte do Santo Ofício, 14 paraibanos que foram processados tinham entre 50 e 59 anos, isso dificultava a aceitação de vivenciar uma humilhação que envolvia uma perseguição inquisitorial e o desgaste vivenciado. Ambrósio Nunes está entre esses, falecendo assim que chegou em Lisboa, não deixou nenhum depoimento em seu processo, o que temos de informação sobre os seus bens é encontrado no da sua esposa, que foi presa na mesma época que o cristão-novo, quando estava com 24 anos de idade.

Isabel da Fonseca contou que não tinha nenhum bem de raiz, pois já havia vendido, também não tinha móveis, mas declarou que era dona de 4 escravos. A cristã-nova acreditava terem sido vendidos quando chegou ao cárcere, por conta do confisco de seus poucos bens. Falou aos inquisidores em seu depoimento: “que ela ao tempo de sua prisão não tinha bens algum de raiz por ter já vendido e que tinha nem móveis porque andava vagando pelo sertão e só tinha a roupa de seu uso”³¹².

Pelo depoimento da ré, a falta de bens possivelmente ocorria por conta da profissão de Ambrósio, que trabalhava com rebanhos em diferentes localidades. É provável que a venda desses imóveis tivesse ocorrido antes da ação do Santo Ofício em cima de pessoas próximas a ela. Contudo, Isabel não revelou a posse de objetos de prata, tecidos ou outros itens que agregassem valor a sua herança, é perceptível que o casal não

³¹² ANTT/TSO, IL, Processo de Isabel da Fonseca Rego, Inventário.

tinha fortuna e não havia sobrado nem mesmo uma casa deles para quando retornassem da vida itinerante, essa situação fica explícita no fato de Isabel estar sempre em viagem com seu marido, enfrentando também os perigos de uma vida na lida com o gado.

Entretanto, como já visualizamos anteriormente, a maior parte dos cristãos-novos dizia não ter propriedade fixa para declarar, mas viviam em alguma casa dentro das citadas fazendas e trabalhavam com a terra, fosse com plantações de subsistência, ou com a cana de açúcar. É provável que a residência onde viviam fosse própria, mas evitassem citar com medo que suas casas entrassem no confisco realizado pela Inquisição. Observemos os bens que foram confessados nos inventários dos cristãos-novos:

TABELA 7 – BENS DESCRITOS NOS INVENTÁRIOS

NOME	BENS
Antônio da Fonseca Rego	Não tinha bens de raiz;
Antônio Nunes Chaves	<p>Todos os seus bens eram divididos com suas irmãs, Florença da Fonseca e Maria</p> <p>1 partido de cana.</p> <p>5 escravos.</p> <p>1 égua e 1 cavalo.</p> <p>2 mulatos forros.</p>
Branca de Figueiroa	<p>Não tinha bens de raiz</p> <p>8 escravos.</p> <p>2 colheres de prata</p> <p>1 baú de moscovia que havia custado cinco mil reis. (Dentro tinha: 1 rede, 1 cobertor, 1 pano da índia para cobrir cama, 2 lençóis, 2 toalhas, 2 toalhas de mãos, 1 vestido de fustão branca, 1 fronha e 4 travesseiros novos com renda).</p> <p>4 almofadas novas com renda;</p> <p>1 cuia do Maranhão;</p> <p>8 pratos da Índia (6 grandes e 2 pequenos).</p> <p>1 leito de jacarandá;</p>

	<p>1 caixa de pau amarela, (Dentro tinha: Meia arrouba de algodão em rama; 1 candeeiro de arame grande, novo; 1 almofariz e 1 vestida de grise de homem de um dos escravos em bom uso; e no escaninho da mesma uma agulha de prata grande com outras miudezas);</p> <p>1 caixa de pau amarela (Dentro tinha: algum carimã³¹³ e mandioca seca);</p> <p>1 baú pequeno de cominho e 6 de farinha;</p> <p>Louça de barro e fogo;</p> <p>3 ou 4 tamboretas;</p> <p>Gancho de espada de prata;</p> <p>1 caixa pequena de chumbo com um anel de ouro dentro.</p>
Cipriana da Silva	Não tem bens de raiz e não cita outros bens em seu inventário
Diogo Nunes Tomas (pai)	<p>Não tinha bens de raiz;</p> <p>5 escravos;</p> <p>Alguns móveis não descritos.</p>
Dionísio da Silva	<p>Não tinha bens de raiz</p> <p>1 égua com sela e mais 7 que pertenciam as suas filhas;</p> <p>1 espingarda;</p>
Estevão de Valença Caminha	<p>Ainda estava sob guarda do seu pai, mas tinha:</p> <p>3 cavalos;</p> <p>1 espada de punho de prata;</p> <p>1 espingarda;</p> <p>1 sela e 1 freio.</p>

³¹³A mandioca depois que entrou em fermentação acida, feita em bolos, que se secção, e pisam, e da sua farinha se fazem papas (BLUTEAU, p. 235).

Felicita Uchôa de Gusmão	Algumas terras em que se plantava lavouras entre o sítio do Forte Velho para o Peixe Boi; 2 escravos e 1 escrava; Cabeça de gado, não sabe quantos, mas era bastante. (tudo conta no sequestro de bens).
Filipa Gomes Henriques	Disse não ter bem algum.
Florença da Fonseca	Todos os seus bens eram divididos com seus irmãos: Antônio Nunes Chaves e Maria 1 partido de terra no engenho do Poxim; 2 escravos e 1 escrava presa; 1 mulato e 1 mulata que sua mãe deixou livres oralmente; 3 éguas para o trabalho na terra, 1 cavalo de passeio e 1 potro.
Francisco Pereira de Moura	Não tinha bens de raiz e nem móveis, apenas as roupas e vestes do seu uso; Tenda de latoeiro; 1 cavalo selado.
Guiomar Nunes	Não tinha bens de raiz; 2 escravas e 1 escravo; 1 cavalo “paramentado”; 1 caixa de pau com roupas; 1 móvel de roupa;
Inacio Gomes	Não tinha bem algum por ser filho familiar
Isabel da Fonseca Rego (esposa de Ambrósio Vieira)	Não tinha bens de raiz ou móveis, declarou ter apenas as roupas de seu uso; 4 escravos.
Joana do Rego de Sousa (mulher parda)	Não tinha bens de raiz; 6 escravos e 1 escrava; Seu marido tinha 1 cavalo;
Joana Gomes da Silveira	Por ser filha familiar não tinha bem algum.

João Gomes	Não tinha bens de raiz pois seus pais eram falecidos e não lhe deixaram nada. Dependia do seu tio Diogo Nunes Tomas.
José da Fonseca Caminha	Não tinha bens de raiz; Móveis de seu uso que não são descritos; 750mil reis de fazenda em seda, pano de linho, paetas, droguetes e promarda.
José Nunes Tomás	Não tinha bens de raiz; 1 escrava solteira de 30 anos; 2 caixas de pau amarela, com roupa; 1 espada e 1 espingarda; 1 mesa de pau; 3 foices e 2 ferros de cova, e 1 enxada Em uma caixa tinha 2mil e 240 reis; 1 rede; 3 mil coroas de mandioca.
Luís Nunes da Fonseca	Não tinha bens de raiz, trabalhava em terras arrendadas; 3 escravos; 1 cavalo; 2 caixas de madeira; 1 mesa de pau de sicopeira e 2 bancos; Ferramentas de agricultura: machado, foice e inchada; 14 galinhas.
Luzia Barbalha Bezerra	Não tinha bens por ser filha familiar.
Manuel Henriques da Fonseca	Terras com 1000 braças de largura e 1500 de comprimento; 1 casa em suas terras; 1 partido de cana de açúcar que estava arrendado; 1 roça no rio do meio; 12 escravos;

	<p>1 caixa velha com suas [ilegível] que valerá 3 mil reis; 1 mesa; Aviamentos de fazer farinha de pão, que valia 20 mil reis; Cabeças de cavalo, que não sabe quantas; 3 éguas; 4 cavalos com celas; 1 caixa de cobre.</p>
Maria da Fonseca	<p>1 partido de cana; 6 escravos; 5 cavalos e 1 égua.</p>
Maria de Valença	<p>1 escrava chamada Gracia, que tinha uma filha de 1 ano; 1 cruz de ouro com pedras 2 pares de [ilegível] também de ouro. 1 baú de moscovia; 3 colheres de prata; 2 taelos de cobre; 1 saia presa de crepe; 1 veste de primavera presa, e algumas coisas mais de seu uso.</p>
Tereza Barbalha de Jesus	Não tinha bens por ser filha familiar.
Vitória Barbalha	Não tinha bens por ser filha familiar.

FONTE: Inventário de processos de número: 10476, 10457, 6284, 4218, 8177, 3754, 2296, 11, 10, 13, 436, 11772, 12211, 8032, 2613, 2325, 8534, 2608, 8033, 816, 9967, 1530-1, 9397.

Na tabela acima, está descrito os processos que estão contidos o inventário, entre os processos analisados alguns não se encontram com essa parte do documento. A partir da análise das informações acima podemos identificar que um número muito baixo de cristãos-novos descreveu alguns dos móveis de suas casas e a maior parte não adentrou no detalhamento desses pertences, essa vaga descrição não nos permitiu entender como estava organizado o ambiente interior das residências. O que pudemos saber é que Branca de Figueiroa era dona de 1 leito de jacarandá e de 3 ou 4 tamboretas, José Nunes contou

que tinha 1 mesa de pau, Luís Nunes da Fonseca era detentor de 1 mesa com 2 bancos e Manuel Henriques também citou 1 mesa entre seus pertences, os demais não citaram seus mobiliários.

Nos inventários das mulheres conseguimos visualizar maiores detalhes de objetos pessoais que foram descritos e quando tinham outros bens de maior valor, as réis também tinham conhecimentos deles. Maria de Valença foi uma cristã-nova que expôs para os inquisidores pertences com preço mais elevado, era dona de 1 cruz de ouro cravejada com pedras e mais 2 outros objetos com o mesmo metal, talheres de prata e de cobre, uma saia de crepe também é declarada, possivelmente as outras roupas eram de uso mais simples. Branca de Figueiroa, por sua vez, relatou cobertores, redes, pratos vindos da Índia, almofadas e travesseiros de renda, a ré não poupou detalhes de seus pertences de uso pessoal.

No entanto, quando observamos o depoimento de Guiomar Nunes, a ré se detém a informar que tinha uma caixa de madeira onde guardava roupa dentro como também um móvel de roupas, mas não descreveu nenhuma vestimenta de seu uso. Felicita Uchôa de Gusmão, optou por não falar nada de seus pertences pessoais, a paraibana contou aos inquisidores sobre os seus bens de maior valor, um pedaço de terra onde criava “bastante” cabeça de gado, mas não informou que parâmetro havia tomado para o termo “bastante”. Fica a mostra que os inventários não eram descritos com o rigor da descrição de todos os bens dos réus, pois o inquisidor também não insistia para que o acusado fizesse uma descrição mais pormenorizada.

A especificação de bens que serviam para o trabalho e outros objetos de valor que estavam guardados em baús, foram mais corriqueiros entre os homens. Guardavam farinha de mandioca, roupa, enxoval de casa ou temperos para cozinha, dentro desses objetos. Para o trabalho no campo, José Nunes descreveu: 3 foices, 2 ferros de cova, e 1 enxada, ele também era dono de 1 espada e de 1 espingarda, Luís Nunes da Fonseca informou suas “ferramentas de agricultura”; machado, foice e inchada. Já Manuel Henriques da Fonseca era dono dos aviamentos para a produção de farinha de pão, mas na hora de falar sobre sua ocupação, se declarava aos inquisidores enquanto lavrador de cana e outros roçados.

Alguns descreveram seus cavalos, Florença da Fonseca e seus irmãos eram donos de 3 éguas que usavam para o trabalho na terra e 1 cavalo que faziam uso para passeio. Dionísio da Silva era dono de 1 égua com sela, e cuidava de outras 7 que pertenciam a sua filha. Francisco Pereira por sua vez, citou como bem apenas 1 cavalo selado e mais

nada que fosse de sua posse. Guiomar Nunes também era possuidora de apenas 1 cavalo, que estava “todo paramentado”, enquanto Manuel Henriques, detentor de uma vida mais confortável financeiramente, era dono de 3 éguas e 4 cavalos com sela.

4.4.1 – SISTEMA DE HERANÇA

Estevão de Valença Caminha detinha 1 sela e 1 freio, mas tinha 3 cavalos. O cristão-novo ainda estava sob a guarda de seu pai, com a idade de 26 anos, mas além dos citados cavalos, também era dono de 1 espingarda e 1 espada com cabo de prata, que ele disse ter adquirido com seu próprio trabalho. Os filhos ainda não casados estavam diretamente ligados aos seus pais e a casa destes, é o caso de Estevão, que era filho de Luiz de Valença Caminha e Felipa da Fonseca, moradores nas terras do Engenho Velho.

Estevão foi entregue ao Santo Ofício de Lisboa em outubro de 1729, quando perguntado pelos inquisidores sobre os seus bens, respondeu: “que ele ainda estava debaixo do pátrio poder de seu pai Luiz de Valença Caminha, porém contratava e servia a sua custa do produto do dito contrato, que era em cavalos e que ao tempo de sua prisão se achava com [...]”³¹⁴.

Por mais que exercesse um comércio próprio Estevão de Valença ainda estava sob a tutela de seu pai, os filhos estavam sujeitos ao pátrio poder, situação que era regulamentada pelas Ordenações do Reino, que representava a base de leis não apenas em Portugal, mas em todas as suas possessões ultramarinas. A maioria era atingida aos 25 anos, mas mesmo quando um filho alcançava essa idade ele ainda estava sujeito ao poder paterno, situação que só se modificava quando o filho se casava e o casamento só era permitido quando havia o consentimento dos pais³¹⁵, outra possibilidade era que o pai consentisse a emancipação ao jovem³¹⁶. Seguindo esse fluxo, muitos cristãos-novos disseram em seus inventários que não tinham bem algum, por serem “filhos familiar”, essa afirmativa partiu especialmente das mulheres que ainda não haviam contraído matrimônio e que seus pais ainda estavam vivos.

³¹⁴ ANTT/TSO, IL, Processo de Estevão Valença Caminha (2296), Inventário.

³¹⁵ GORENSTEIN, 2005, p. 229.

³¹⁶ HESPANHA, António Manuel. A Família. In: MATTOSO, José (org.) **História de Portugal – O Antigo Regime (1620 – 1807)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1999, p. 247.

Segundo Lina Gorenstein o sistema de herança também era o mesmo do Reino, seguia assim as regras das Ordenações. Em teoria, todos os filhos eram herdeiros e o dote que lhes era entregue representava uma antecipação dos bens que caberiam ao cônjuge, após o falecimento de seus progenitores. Esse tipo de contrato era o mais utilizado tanto em Portugal como no Brasil, eram os casamentos concebidos por “carta a metade”, para a lei portuguesa, no caso dos plebeus, os filhos ilegítimos que eram reconhecidos tinham direito a partilha dos bens, o que nem sempre ocorreu nas outras possessões do Império, a depender da particularidade da vida nas regiões distantes. Na América, especialmente quando os filhos eram de escravas ou ex-escravas, a prática do “morgado” se tornou um costume utilizado para evitar a alienação dos engenhos, ou seja, a divisão das terras com os numerosos filhos ilegítimos³¹⁷. Maria Beatriz Silva escreveu sobre a temática:

O dote feito aos filhos pelos pais deve, portanto, ser encarado como uma antecipação daquilo que seria sua legítima, ou seja, sua parte na herança. Por esta razão, quando um dos progenitores morria, no inventário havia sempre referência aos dotes concedidos, trazendo-se à “colação” os bens móveis e de raiz doados por ocasião do casamento. [...] O objetivo da colação era, portanto, manter a igualdade entre todos os filhos na herança, evitando-se assim que por ocasião do casamento alguns filhos fossem beneficiados³¹⁸.

Um exemplo da partilha dos bens pode ser encontrado no caso dos filhos de Diogo Nunes Chaves. Os três irmãos, Antônio Nunes Chaves, Florença da Fonseca e Maria Franca da Fonseca, foram presos pelo Santo Ofício acusados de práticas judaicas. Antônio e Florença foram encarcerados em 1730, ele estando com 58 anos e Maria Franca foi levada pela inquisição no ano seguinte, com 40 anos de idade.

Quando ocorreram as grandes denúncias contra os cristãos-novos da Paraíba e o vigário da capela do engenho Novo, Gonçalo de Gouveia Serpa, com a ajuda do padre Reitor do colégio de Olinda conseguiram chamar a atenção dos inquisidores para os casos do criptojudaísmo de algumas famílias residentes na capitania, Diogo Nunes e Joana Nunes já estavam falecidos e todos os seus bens estavam divididos igualmente entre os filhos citados.

Durante o inventário de Florença da Fonseca ela contou:

Disse que ela declarante tinha um partido de terra, estava no engenho do Poxim o qual é livre, e pertencia a ela declarante e ao seu irmão Antônio Nunes Chaves e a sua irmã Maria Franca em que todos tem partes iguais [...] E que ela declarante tinha mais quatro colheres de

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 232-233.

³¹⁸ SILVA, 1984, p. 102.

prata, em que também tinham partes iguais os ditos seus irmãos, porque se conservam todos juntos e nunca fizeram partilhas³¹⁹.

Os 3 irmãos permaneceram solteiros até o momento em que foram presos, continuaram vivendo na casa que pertenceu aos seus pais, no engenho do Poxim. Essa situação facilitou para a estratégia de manter os bens entre si sem que fossem feitas outras divisões após a morte dos seus progenitores.

Débora Alvez escreveu um trabalho sobre as alianças familiares na freguesia de Guarapiranga em Minas Gerais, durante o século XVIII, a historiadora fez uma análise das pessoas brancas que não se casaram no decorrer de suas vidas, buscando os diferentes motivos para quem não aderiu ao matrimônio, ela destacou o favorecimento que recebiam os filhos que se mantinham solteiros e morando na propriedade paterna durante o processo de divisão da herança³²⁰.

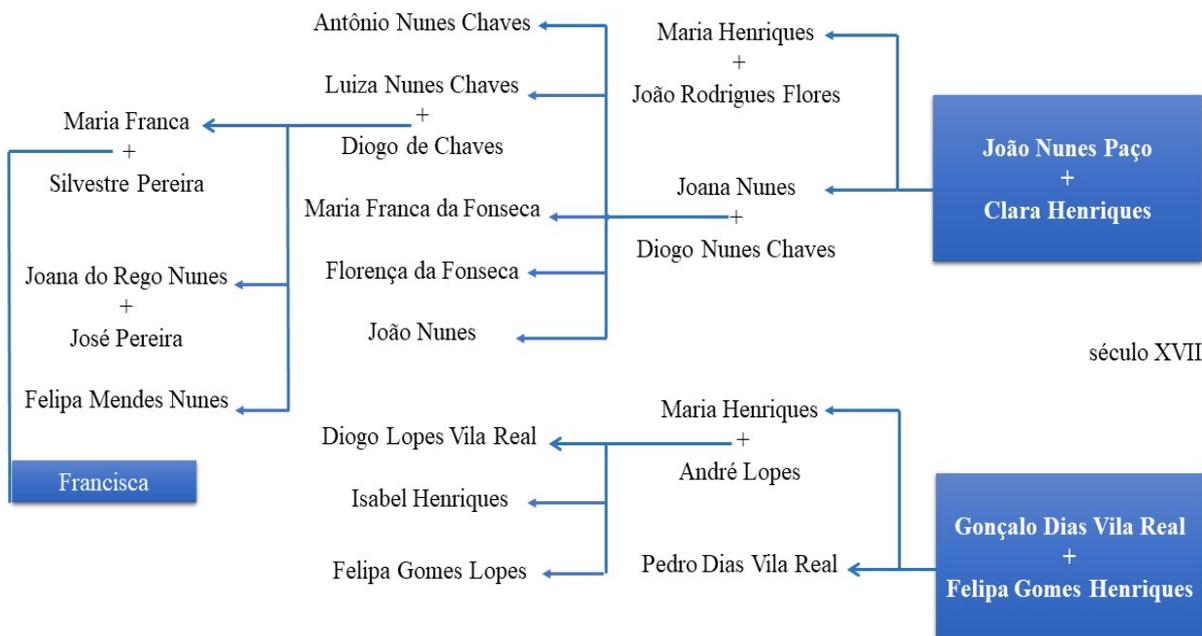
Teria sido o que ocorreu com os 3 irmãos que foram presos pelo Santo Ofício? Antônio Nunes Chaves era quem tomava conta dos negócios e pertences da família, essa é uma história que fica incompleta, levando em consideração que o casal Diogo e Joana Nunes tiveram mais 2 filhos além dos citados, foram eles: João Nunes, que faleceu ainda criança e Luiza Nunes Chaves, que se casou com Diogo Chaves, que cultivava mandioca no engenho Tapira. Essa união gerou 3 filhas: Maria Franca que era esposa do cristão-velho Silvestre Pereira, lavrador de mandioca como o sogro, mas seu trabalho acontecia nas terras do Poxim. As outras filhas foram, Joana Nunes do Rego e Felipa Mendes, que enquanto eram moças solteiras viviam com sua irmã já casada³²¹. Depois de viver com sua irmã Joana se casou com o cristão-velho José Pereira e foi processada pela Inquisição em 1733.

FIGURA 3 – ÁRVORE GENEALÓGICA II

³¹⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Florença da Fonseca, Inventário. Ver também os inventários nos processos de Antônio Nunes Chaves e Maria da Fonseca.

³²⁰ ALVES, Débora Cristina. **Alianças familiares: Estratégias de uma elite de Antigo Regime (Guarapiranga 1715-1790)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013, p. 69.

³²¹ Ibidem, Genealogia, fl. 16v.



Fonte: ANTT/TSO, IL, Processos: 13, 10457 e 8998. Genealogia.

Quando ocorreram as prisões na Paraíba a irmã que não apareceu no testamento dos filhos de Diogo Nunes, Luiza Chaves, já era falecida, as informações que temos sobre ela estão presentes na Genealogia dos seus 3 irmãos que foram presos. Eles ao falarem sobre os bens que possuíam não informaram o que a irmã recebeu quando se casou com Diogo Chaves. Possivelmente, seu pai lhe concedeu algum dote e Luiza ou suas filhas não tinham direito a outros montantes da herança, pois nada é esclarecido para tentar impedir o sequestro indevido de bens por parte da Inquisição.

Se os seus irmãos que permaneceram vivendo na propriedade de seus pais obtiveram alguma vantagem na divisão do patrimônio, como nos casos encontrados por Débora Alvez em Minas Gerais, é impossível sabermos com as fontes que dispomos. Sob um primeiro olhar, seria essa a conclusão que se tomaria ao observarmos que no inventário dos irmãos essa irmã que foi casada não é citada em nenhum momento, mas é aceitável ponderarmos, que Luiza Chaves tenha recebido um dote de seus pais no momento que se casou. Carlos Bacellar é um historiador que escreveu sobre o sistema de repasse quando se casava um filho ou uma filha no Brasil português, ele nos apresenta uma perspectiva diferente do que foi trazido por Maria Beatriz Silva:

Não havia regras para a definição do montante do dote. Os pais repassavam aos filhos o quanto queriam, ou o quanto podiam. Em

função do seu valor estava dependente a sua eficiência. O dote serviria não somente para dar o primeiro empurrão na vida independente dos filhos, mas também para servir de atrativo para os pretendentes visados³²².

Sob as palavras de Carlos Bacellar, mesmo que o valor do dote não fosse fixo, normalmente ele não deixava de acontecer, o filho que se casava não era deixado desamparado por seus pais. Outra variante importante na história dos irmãos, é que não tivemos acesso aos inventários *post-mortem* dos genitores falecidos desses cristãos-novos presos, essa seria uma documentação que permitiria encontrar as informações que faltam sobre o pagamento de dotes quando ocorria o casamento tanto das filhas como dos filhos.

Nos processos do Santo Ofício, durante a descrição dos bens, não encontramos menção sobre como ocorriam os acordos nupciais no que diz respeito ao aspecto financeiro ou como se dava a divisão da herança após o falecimento dos pais.

As informações fornecidas nos inventários inquisitoriais eram demasiadamente escassas no que diz respeito a essa temática, como não era um documento produzido para representar a divisão de bens entre a família, mas sim um interrogatório que visava informação dos pertences de um réu para a iminente perda de todo bem de valor que possuía, muitos detalhes dessa vida material não eram interessantes de serem descritas pelos presos.

Observemos o caso de Felipa Mendes que disse aos inquisidores que era dona de 2 cativos, 2 camas e 1 tacho de cobre e isso era tudo que possuía em vida. A ré era solteira quando foi presa e chegou a Lisboa com apenas 23 anos de idade, seus pais já eram falecidos quando Felipa fora encarcerada e se chamavam Diogo e Luísa de Chaves, moradores nas terras da Tapira. Diogo era “plantador de mandioca” quando estava vivo, mas sua filha não cita que herdou parte de suas terras depois de sua morte, como também não falou nada da casa onde vivia ou o que seus pais deixaram para seu sustento. Essa documentação utilizada não permite ao pesquisador um balanço de toda a vida econômica dos réus, a historiadora Suzana Severs escreveu sobre a temática:

Portanto, apesar de imprescindíveis a avaliação do patrimônio material e posição socioeconômica de cristãos-novos processados, os inventários fornecem apenas uma noção destes aspectos no momento

³²² BACELLAR, Carlos Almeida Prado. **Os senhores da terra. Famílias e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste Paulista, 1765-1855**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987, p. 174.

próximo as prisões, conseqüentemente, não são um balanço da progressão de toda uma vida econômica, são inventários *in vitae*³²³.

Os inventários trabalhados ao mesmo momento que permitem ao pesquisador informações essenciais sobre o cotidiano da vida material dos cristãos-novos paraibanos, nos deixa com um sentimento de que maiores informações poderiam ter sido fornecidas. Entretanto é indiscutível, que a fonte inquisitorial não foi escrita para ser uma produção documental para os futuros historiadores, a realidade de enfrentar um processo na justiça eclesiástica não tornava o maior detalhamento interessante, já que o caminho levava para a perda dos bens.

4.4.2 – O QUE SABEMOS SOBRE OS PARAIBANOS PRESOS?

O que podemos identificar é que os paraibanos trabalhados estavam divididos entre um pequeno número de pessoas que detinha um cabedal financeiro mais elevado, com a posse de terras e alguns bens de valor mais alto e outro grupo mais numeroso que declarou pouquíssimas posses aos inquisidores. Entre os que citaram serem donos de alguma propriedade, a cana de açúcar não era o único produto cultivado, também ocorria a produção de outros artigos, como a mandioca, que era plantada para a subsistência e não era explorada enquanto um produto de exportação.

Também foi citado a tentativa de criação de gado nas propriedades do litoral, assim como a perda dos mesmos para enchentes que ocorreram no Rio Paraíba durante os primeiros tempos do século XVIII, essa não foi uma atividade comercial que ganhou muita expressão no litoral da capitania, recebendo maior investimento nos caminhos para o interior ao longo desse mesmo século e no seguinte. Nenhum dos presos se colocou enquanto um grande produtor de engenho, o que não aparenta ter sido uma inverdade, por conta do número de escravos que são citados nos inventários, onde o mais próspero dos cristãos-novos era detentor de um total de 12 escravos, como vimos mais acima. Nesse montante estava incluso homens, mulheres, rendeiras e crianças.

O único cristão-novo que foi colocado enquanto comerciante, foi o marido de Branca de Figueiroa, e ele não chegou a ser preso por já ser falecido no momento que o Santo Ofício exerceu as perseguições na Paraíba. Sua esposa não foi deixada em dificuldade, quando declarou seu inventário aos inquisidores disse que era dona de oito

³²³ SEVERS, 2016, p.105.

escravos, foi uma das poucas que explicitou a posse de um objeto de ouro, um anel que ela tinha deixado guardado dentro de uma “caixinha de chumbo”. Sendo assim, entre os paraibanos que foram presos, não houve quem exercesse atividade comercial nem que estivesse envolvido em grandes redes de comércio internacional ou locais interligadas com outros descendentes de judeus da península Ibérica, redes essas, que intencionalmente ficaram escondidas ao longo dos séculos, nos caminhos subversivos do segredo necessário quando existia a perseguição.

Diferentes autores trabalharam essas relações comerciais, as pesquisas sobre a história dos cristãos-novos portugueses e espanhóis costumeiramente se depararam com a temática, ao citarmos brevemente apenas os autores de Língua Portuguesa podemos visualizar o trabalho de Ana Hultz “Os cristãos-novos portugueses no tráfico de escravos para América espanhola (1580-1640)”, que nos mostra a importância da união das Coroas Ibéricas para a participação de cristãos-novos no tráfico de escravos para a América espanhola; a tese de Florbela Veiga Frade, “As relações econômicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas.

O trato e a Família -1532-1632”; o texto de Silvia Ricardo, “As redes mercantis no final do século XVI e a figura do mercador João Nunes Correia”; o clássico historiográfico de José António Gonçalves de Mello, “Gente da Nação”, que nos primeiros dois capítulos mostra a participação dos cristãos-novos no comércio da capitania de Pernambuco; a tese de Janaina Guimarães Silva, “Cristãos-Novos no negócio da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630”³²⁴.

Quando se trata da relação entre o cristão-novo de origem ibérica e as redes de comércio que construíram entre si, um número expressivo de trabalhos ainda poderia ser citado, caso fosse esse o interesse dessa tese. Por outro lado, bem sabemos que a categoria social “cristão-novo” não deve ser vista enquanto um grupo homogêneo, as diferenças

³²⁴ HULTZ, Ana. **Os cristãos-novos portugueses no tráfico de escravos para América espanhola. (1580- 1640)**. Dissertação de Mestrado – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008; FRADE, Florbela Veiga. **As relações econômicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas: O trato e a Família -1532-1632**. Tese de Doutorado – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006; RICARDO, Silvia Carvalho. **As redes mercantis no final do século XVI e a figura do mercador João Nunes Correia**. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006; MELLO, José António Gonsalves de. **Gente de Nação: Cristãos-Novos e Judeus em Pernambuco 1542-1654**. Recife: Massangana, 1989; SILVA, Janaina Guimarães da Fonseca. **Cristãos-Novos no negócio da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630**. Tese de doutorado – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

existiam tanto em questões de fé como de ordem econômica. A exemplo das pessoas analisadas, onde mesmo que partilhassem de características culturais semelhantes, quando se tratava da vida material tiveram suas notáveis divergências. Levemos em consideração, que ao contrário de alguns poucos paraibanos que eram donos de alguma propriedade de plantio, muitos dos declarantes não eram possuidores desse bem, como também eram detentores de pouquíssimos pertences para declarar aos inquisidores, vivendo sob o sistema de arrendamento de terras que não eram suas.

Se observarmos a tabela 7, vamos perceber que a maioria dos réus não teve bem de raiz para declarar, uma parte por ser “filho familiar” e ainda ser dependente dos pais e outra parcela que realmente não recebeu propriedades enquanto herança e não adquiriu sozinho ao longo da vida. E mesmo entre os que ainda viviam sob a nuvem do sistema patriarcal, quando declaravam seus inventários, não eram detentores de terras em diferentes gerações. Vejamos o exemplo de Inácio Gomes, que disse não ser dono de nenhum bem fixo pois seus pais já eram falecidos e não tinham lhe deixado nada. Ele tinha 29 anos quando fora preso, e vivia de lavrar tabaco em propriedades que não lhe pertenciam.

Ao longo dos séculos de exploração portuguesa um número alto de cristãos-novos buscou reconstruir e construir suas vivências na América, o crescimento das lavouras canavieiras e a importância que o produto assumiu para a economia colonial ditou a organização das leis cotidianas, como também, o modo de distribuição do solo nas regiões de dominação. Fortemente, ao longo dos séculos XVI e XVII a vida nos trópicos se organizava ao redor da cana de açúcar e da sua exportação para o mercado europeu, essa relação se construiu especialmente nas chamadas capitânicas do Norte.

O padre Fernão Cardim em sua “Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”, escreveu sobre o trabalho nos engenhos e o lucro que a produção do açúcar rendia aos senhores em Pernambuco:

Cada fôrma tem pouco mais de meia arroba, ainda que Pernambuco se usam já grandes de arroba. O serviço é insofrível, sempre os serventes andam correndo, e por isso morrem muitos escravos, que é o que endividava sobre todo este gasto. Tem necessidade cada engenho de feitor, carpinteiro, ferreiro, mestre de açúcar como outros oficiais que servem de o purificar; os mestres de açúcares são os senhores de engenhos, porque em suas mãos está o rendimento e ter o engenho fama, pelo que são tratados com muitos mimos e os senhores lhe dão mesas, e cem mil reis e outros mais, cada ano. Ainda que esses gastos são mui grandes, os rendimentos não são menores, antes mui avantajados, porque um engenho lavra num ano quatro ou cinco mil

arrobas, que pelo menos valem em Pernambuco cinco mil cruzados, e postas no Reino por conta dos mesmos senhores (que não pagam direitos por dez anos do açúcar que mandam por sua conta, e estes dez acabados não pagam mais que meios direitos) valem três em dobro³²⁵.

Os cristãos-novos concentraram interesse nos lucros do açúcar e em outras áreas de riqueza e prestígio que poderiam ser alcançadas com a vida na América. E conseguiram conquistar espaço na sociedade de cristãos-velhos, com casamentos entre os dois “grupos” e outros prestígios que não podiam alçar esperança no Reino, fosse por conta do preconceito social ou pelas perseguições que vivenciavam com a forte presença do Santo Ofício nas cidades portuguesas. As nuances que envolviam o cotidiano nos trópicos, criava necessidades urgentes de sobrevivência que privilegiava a interação dos descendentes de judeus a comunidade de cristãos-velhos.

O litoral da Paraíba teve na cana de açúcar seu principal produto de sustento e exportação desde que os portugueses conseguiram dominar essas terras até o período que a região foi conquistada pelos holandeses e viveu sob a administração Batava. O curso de prosperidade que viveram os engenhos sofreu forte mudança com a destruição vivenciada durante a guerra de reconquista lusitana, onde parte dos moradores da capitania se uniram a Pernambuco na insurreição pernambucana. As diferentes crises financeiras e climáticas que foram enfrentadas, representaram outros fatores de destaque que ao longo dos anos contribuiu para que os donos de engenhos precisassem se adaptar a queda do preço desse produto no mercado internacional.

Essa relação claramente influenciou a vida material das pessoas que são trabalhadas nessa tese, a capitania não apresentava grandes lucros em produtos de exportação, os que viviam em terras litorâneas sentiram o peso da perda de poder aquisitivo. Era o caso de Floriana Rodrigues, a cristã-nova tinha 40 anos quando fora presa, era viúva do soldado infante Diogo Pereira de Mendonça, quando indagada pelos inquisidores de quais eram os seus bens, ela respondeu que não era dona de nada, dizendo: “Ao tempo que a prenderam não tinha coisa alguma de seu porquê nem bens de raiz, nem móveis tinha e alguma roupa muito pouca que haveria para seu uso lhe davam pelo amor de Deus e que isso era o que tinha que declarar a respeito do seu inventário”³²⁶. Um depoimento forte, mostrando que uma realidade de notável privação era vivenciada pela paraibana.

³²⁵ CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. 2ª Edição. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife. Companhia Editora Nacional, 1939, pp. 283-284.

³²⁶ ANTT/TSO, IL, Processo de Floriana Rodrigues (12), Inventário.

A perda de bens por conta das prisões executadas pelo Santo Ofício também se apresentou enquanto uma realidade para esses moradores da Paraíba, se a vivência material já não se apresentava favorável, a tendência era que a ação efetiva da Inquisição contribuísse notavelmente para o desgaste do cotidiano. Recordemos que as perseguições ocorreram em diferentes momentos, o que deixou consequência para as pessoas que se mantinham na região.

Se algum familiar não estava presente no “primeiro grupo” que foi levado para Lisboa, vivenciou diferentes sentimentos: O alívio de não ser um réu da instituição, o medo de ser delatado, o preconceito da sociedade onde vivia e as consequências do confisco de bens que acontecia no momento da prisão de seus parentes, escreveu António Saraiva sobre a temática: “A casa era selada, a família expulsa do lar e privada dos rendimentos paternos”³²⁷.

Em muitos casos, o medo de ser encarcerado se concretizou e outros “grupos de presos”, ocorreram realmente entre esses paraibanos. Em outras situações, a prisão nunca aconteceu e foi preciso a reconstrução da vida dentro daquela sociedade que o estigmatizava, dessas pessoas nós não temos notícias, mas entre as que foram levadas pelo tribunal nos anos que se seguiram, podemos destacar a situação do processo de Francisco Pereira, o réu disse que não possuía casa e nem mesmo móvel algum, tudo que tinha era um cavalo selado e alguns instrumentos de trabalho, uma realidade que era vivenciada por conta de:

E com a prisão de sua primeira mulher Guiomar Nunes lhe venderam alguns bens que tinha de seu, e uma preta que lhe ficou a sua parte, lhe morreu, tinha só a sua tenda de latoeiro que valeria o sortimento que nela tina ao tempo que o prenderam dezesseis mil reis e um cavalo selado que valeria dezoito ou vinte mil reis, e que isso era o que tinha a declarar em seu inventário³²⁸.

O paraibano teve quase todos os seus pertences vendidos no confisco de bens que aconteceu quando sua esposa fora presa em 1729. Já debatemos que ocorreram erros quanto aos confiscos de bens durante as prisões, tanto eles quanto a ação completa do Santo Ofício influenciaram as vivências no dia a dia dos familiares que permaneceram na Paraíba. Escreveu António Saraiva sobre a apreensão dos pertences: “Enquanto o réu

³²⁷ SARAIVA, 1985, p. 78.

³²⁸ ANTT/TSO, IL, Processo de Francisco Pereira (436), Inventário.

estava preso, era a Inquisição que lhe administrava os bens e recebia os rendimentos através do Juiz do Fisco.”³²⁹.

Caso a pessoa que estava sendo julgada fosse absolvida, os bens deveriam ser restituídos, mas se chegasse a ser condenada com a pena de confiscação ou relaxada ao “braço do estado” seu patrimônio era vendido em hasta pública. Quando virou réu da Inquisição Francisco era um homem de 40 anos, que em busca de fugir do estigma da sociedade local e da continuação das perseguições do tribunal já havia se casado novamente com a cristã-velha Verônica de Jesus, perseguições essas que se mantiveram e ele não conseguiu escapar.

Francisco Pereira ainda era casado com Guimar Nunes, a prisão da cristã-nova não anulava seu casamento automaticamente, mesmo assim, ele chegou em Lisboa declarando sua nova esposa aos inquisidores e não foi punido por tal pecado, pois dentro do seu processo o principal interesse dos fiscais de fé era a crença na lei de Moisés. Sua sentença se deteve nos crimes que interessavam ao Santo Ofício: “Que certo tempo, a esta parte, persuadido com o ensino e falsa doutrina de certa pessoa da Nação dos cristãos novos se passou de nossa Santa Fé Católica e passou a crença da Lei de Moisés tendo-a ainda agora por boa e esperando salvar-se nela”³³⁰.

Séculos antes, a heresia judaica havia sido a principal “desculpa” utilizada pelos reinóis para o estabelecimento da Inquisição em Portugal, no XVIII, a luta contra essa apostasia ainda representava o maior interesse dos inquisidores, não ocorreu muita mudança na política de extinção do criptojudaísmo que fora adotada pelo Santo Ofício, como disse o historiador Geraldo Pieroni, os judaizantes nunca diminuíram nesse país lusitano, pois “o ar de Portugal fazia os judeus”³³¹.

É importante observarmos a fala dos inquisidores, pois Francisco era cristão-velho, disse que aprendeu os costumes judaicos depois que se casou com Guiomar Nunes. Houve uma transmissão de crenças marranas para uma pessoa que não tinha origem cristã-nova, entretanto não nos deteremos nessa temática, pois vamos debater melhor no próximo capítulo desse trabalho.

Enquanto ainda estava na Paraíba se manteve trabalhando na profissão de Latoeiro³³², mesmo assim, no momento que fora encarcerado não tinha muitos bens que

³²⁹ SARAIVA, 1985, p. 169.

³³⁰ ANTT/TSO, IL, Processo de Francisco Pereira, Fl. 22v.

³³¹ PIERONI, 2000, pp. 95-115.

³³² ANTT/TSO, IL, Processo de Francisco Pereira, Inventário e Genealogia. Latoeiro: O que faz obra de latão. BLUTEAU, 1789, p. 10.

fossem seus, apesar de ter “conseguido” uma cristã-velha para viver maritalmente consigo, não era fácil reconstruir a vida quando ocorria a prisão de tantas pessoas próximas.

A busca por mostrar os cristãos-novos que prosperaram na América comandada e administrada por Portugal, não cabe entre esses paraibanos presos no século XVIII, eles viviam uma outra realidade, sem grandes destaques financeiros. As páginas desses processos mostram a vida de pessoas comuns, que batalhavam pela sobrevivência no cotidiano de dificuldades.

Dentro desses documentos que resistiram aos séculos, não encontramos a história de importantes personalidades que assumiram cargos de comando dentro da administração colonial, ou como vimos, senhores de grandes engenhos de cana de açúcar, que representavam o enriquecimento a partir da indústria do “ouro branco” que por tantos anos foi a principal atividade econômica que impulsionou o crescimento das Capitâneas do Norte. Também não podemos falar de representantes das redes de comércio Atlânticas que envolviam os judeus sefarditas e os descendentes de seus antepassados que foram batizados no cristianismo.

Essa situação não significa que nos séculos anteriores seus antepassados não viveram uma realidade mais promissora, a Paraíba era apresentada nas cartas enviadas ao conselho ultramarino e nos relatos de viajantes, enquanto uma capitania prospera para os senhores de terras que investiam em engenhos de cana de açúcar com um uma área litorânea abundante em água e fértil para a plantação desse produto, essa relação recebeu destaque no debate do capítulo 2 dessa tese.

Também precisamos levar em consideração que uma parte desses familiares viveram em Pernambuco durante o período de dominação holandesa, retornando após a expulsão dos Batavos. O que é encontrado nos inventários das pessoas presas, significa sim, que conviviam com as dificuldades que estavam sendo vivenciadas na capitania em um período específico.

É certo que os inventários do Santo Ofício não podem ser usados enquanto uma fonte completamente fidedigna da realidade material das pessoas que enfrentavam um processo inquisitorial, mas o conjunto de informações sobre a situação da capitania nos permite identificar que a descrição se aproximava da vivência cotidiana dos moradores. Sendo assim, a ação ofensiva da Inquisição entre essas famílias que moravam na Paraíba do século XVIII não pode ser vista sob o viés da “perseguição econômica”, temos em

vista, que a tese defendida por Antônio Saraiva não caberia para os processos aqui trabalhados:

O Tribunal do Santo Ofício vivia um perpétuo desequilíbrio, buscando sempre novas receitas. A partir de 1708 foi desencadeada uma vaga de perseguições no Brasil, onde então prosperavam os senhores de engenhos de açúcar; e tais foram as devastações que o rei D. João V, em 1728, teve de proibir a confiscação dos engenhos. Dada esta situação, não é talvez abusivo supor que haveria, da parte dos inquisidores, uma propensão a condenar o maior número possível de presos a penas que implicassem confiscação de bens. Daí resultaria a vantagem de não haver que restituir os bens sequestrados. E esta presunção é menos temerária do que a daqueles que atribuem aos inquisidores uma isenção a toda a prova nos seus julgamentos³³³.

Certamente, o Santo Ofício não trabalhava apenas sob a perspectiva de condenação de réus por conta de interesses econômicos, seu viés político e religioso não pode ser ignorado. O preconceito popular e de boa parte dos membros da igreja ibérica contra os judeus era uma realidade palpável desde antes da conversão forçada, a forte literatura antijudaica que ganhou espaço em Portugal no século XVII influenciava o permanente estigma contra o grupo social cristão-novo dentro do país³³⁴. A crença de que era preciso acabar com a heresia judaica, se não era o carro chefe que movia os inquisidores em suas funções, certamente tomava conta da vontade de uma grande parcela da população. Sendo assim, não seria sábio ignorarmos o tribunal inquisitorial enquanto uma instituição que tinha interesses políticos, econômicos e religiosos.

Por outro lado, ao pensarmos nas prisões realizadas na Paraíba do século XVIII, seria ingênuo imaginarmos que o interesse financeiro sobre os senhores de engenho da América não exerceu nenhuma influência nas ações da Inquisição. Esse empenho do tribunal sobre os cristãos-novos de posse que viviam no Brasil é corriqueiramente debatido e pode ser encontrado em diferentes pesquisas historiográficas³³⁵.

A relação do Santo Ofício com a prisão e confisco de bens dos descendentes de judeus era tão significativa que criava permissões subversivas nas ações dos cristãos-velhos dentro do reino. O historiador Yllan de Mattos demonstra a instabilidade que viviam essas pessoas no século XVII em Portugal:

³³³ SARAIVA, 1985, p. 174.

³³⁴ Ver: FEITLER, Bruno. O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna. In: **Novos estudos**. Nº 72, julho 2005.

³³⁵ Ver os trabalhos de: LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Brasiliense, 1969; MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654**. Recife: Ed. Massagana, 2. Edição, 1996; NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1972.

A qualquer momento um crime poderia lhes ser imputado, mesmo sem qualquer prova de culpa. Algumas pessoas se travestiam de agentes do Santo Ofício para extorquir os cristãos-novos dando-lhes perdões falsos e promovendo fugas contra acusações inexistentes. Foi o caso do ferreiro Manuel Fernandes, morador de Bragança, que pelo ano de 1660 fingiu ter “ordens e mandados” do Santo Ofício “para executar algumas prisões, com o pretexto de tornar a soltar as pessoas presas e lhes tirar algum dinheiro” e “cavalgaduras”. Sabendo que essas pessoas eram cristãs-novas³³⁶.

Durante as prisões dos primeiros paraibanos, ocorreram problemas quanto ao confisco de bens dos acusados, fora outrora debatido sobre as situações da má administração do oficial de justiça quanto a venda dos pertences das pessoas que estavam sendo levadas para Lisboa.

A historiadora Anita Novinsky escreveu sobre a emissão das ordens de prisão que o Santo Ofício português expedia, relatando que em sua pesquisa, encontrou uma distinção entre os cristãos-velhos e novos onde a ordem de prisão de todos os cristãos-novos vinham especificadas com a “confiscação de todos os bens”, e o mesmo não ocorria com os cristãos “mais antigos”³³⁷. O trabalho de Novinsky, deixa entender que os “XN” sofriam uma condenação antecipada do tribunal, com interesse em suas fortunas.

Por outro lado, Yllan de Mattos lembra-nos que, embora o confisco de bens devesse ocorrer apenas após o réu receber uma condenação final, a prisão com o sequestro dos pertences não dependia da origem do réu, mas do tipo de crime pelo qual estava sendo acusado. Os suspeitos de heresia enfrentavam o confisco como agravante no momento da prisão. Entre os paraibanos, não apenas houve falhas no processo de retirada das propriedades das pessoas encarceradas, mas também problemas no envio para Lisboa.

No depoimento de Luís Nunes da Fonseca, o cristão-novo relatou: “Quando me prenderam, fizeram uma trouxa contendo um cobertor de baetar, um lençol, uma rede nova, uma colher de prata, mas não vi mais nada das miudezas da travessia até agora.”³³⁸. Os pertences mencionados por Luís Nunes nunca chegaram às suas mãos; eles foram extraviados durante a travessia ou antes dela.

Mesmo diante das tentativas de combater as práticas corruptas e das críticas severas dirigidas ao próprio tribunal, só nos últimos anos de funcionamento da instituição, durante a regência do Marquês de Pombal na administração portuguesa, é que se

³³⁶ MATTOS, 2013, p..124.

³³⁷ NOVINSKY, Anita. **A Inquisição portuguesa a luz de novos estudos**. In: Revista de la inquisicion, nº7, 1998, p.305.

³³⁸ ANTT/TSO, IL, Processo de Luís Nunes da Fonseca, Inventário.

perceberam sinais de mudança. As ações do Santo Ofício nos trópicos eram impulsionadas por uma variedade de interesses, dependentes do período histórico, das relações políticas e das estratégias de fiscalização do vasto império português ultramarino.

Portanto, é crucial examinar de maneira individual o grupo que enfrentou perseguição, especialmente quando uma denúncia de um familiar próximo mencionava um número considerável de parentes praticando costumes da "antiga lei", o que naturalmente chamaria a atenção dos inquisidores, que viam nessa acusação a perpetuação de uma comunidade criptojudáica na Paraíba.

Além disso, é fundamental reconhecer que não se pode atribuir uma "culpa judaica" de forma indiscriminada a todos os cristãos-novos que foram presos e condenados pelo Santo Ofício. A lógica inquisitorial não permitia que réus acusados desse crime saíssem incólumes de seus processos.

Aqueles encarcerados tinham poucas opções: poderiam negar suas culpas até o fim e enfrentar a execução pelo Estado; confessar suas crenças, demonstrar arrependimento e denunciar o máximo de pessoas possível para enfrentar penas espirituais menos severas; ou então optar por morrer nos cárceres antes de admitir serem judaizantes, o que poderia eventualmente levá-los a serem considerados inocentes, mas somente se as provas contra eles não fossem suficientes para uma condenação sem confissão.

Este estudo parte da premissa de que diversos fatores devem ser considerados ao analisar um processo movido pela Inquisição, especialmente quando se trata de cristãos-novos acusados de judaísmo. É necessário observar o contexto temporal em que o processo se iniciou, o ambiente em que vivia o acusado, bem como os detalhes sutis que motivaram as acusações. Os depoimentos dos réus permitem descobrir diferentes nuances da vida cotidiana das pessoas, assim como seu entendimento e conhecimento de práticas judaicas.

A questão central que se coloca é: é possível determinar com certeza que um acusado era realmente um judaizante? No próximo capítulo, exploraremos métodos de análise para entender o criptojudaísmo entre os processados na Paraíba, buscando compreender as crenças possíveis dessas pessoas e os casos de negação que surgiram entre alguns dos presos. Conforme observamos, o debate sobre os interesses econômicos da instituição não pode ser negligenciado; no entanto, o foco principal aqui reside no grupo de familiares presos na Paraíba do século XVIII e visa analisar as crenças e os

testemunhos dos acusados para entender o marranismo dessa comunidade e o que levou à sua vigilância e investigação pela Inquisição.

CAPÍTULO 5 – AS PRÁTICAS JUDAÍCAS DOS PARAIBANOS PRESOS NO SÉXULO XVIII

Em teu furor, Senhor, meu ser não arguas nem irado de misérias me compreendas, usa meu Deus das grandezas tuas com piedade e meu Juiz me conluas, esta minha alma de misérias ia turbada a teu rigor, pois tu eras sua saúde, glória e vida, converte em gloria a passada pena, minhas tristes ataduras desatando, porque sempre me sujeita a estar pecando, minha cama lavarei com choro digno em lágrimas de amor todo lavado, envelheci entre meus inimigos, tive pelas minhas culpas mil testemunhas, dou mais a um lado devidos amigos porque me há de ouvir meu Senhor em doce canto ouça senhor minha humildade rogativa de minha oração.

(Simão Rodrigues)

Finalizamos o capítulo anterior com o questionamento, se era possível saber se um cristão-novo processado e condenado pelo Santo Ofício poderia ser identificado enquanto um judaizante com sincera fé nessa lei, essa problemática atravessou gerações de historiadores que escreveram sobre o tema, pesquisadores que nutriram o desejo de entender se os descendentes de judeus batizados no cristianismo continuaram vivendo em segredo a fé de seus antepassados mesmo com os séculos de proibição e perseguição contra a religião judaica. As pesquisas e teses que foram elaboradas, desencadearam diferentes entendimentos sobre a situação desse grupo social dentro da península ibérica.

Desde a crença de que todos os cristãos-novos eram potencialmente judaizantes e mantiveram a fé na religião professada por seus antepassados, independente do tempo que haviam convivido abertamente com o judaísmo, ao entendimento de que a criação dessas pessoas dentro do mundo cristão produziu uma grande maioria adaptada a “lei de Cristo” e vivenciando verdadeiramente os dogmas católicos.

Os debates historiográficos também se ramificaram em questionamentos sobre a ação do tribunal inquisitorial e a perseguição econômica que faziam contra os cristãos-novos, onde autores inspirados em Antônio José Saraiva, duvidaram da existência de qualquer resquício de crença na “Lei de Moisés” entre essas pessoas, trabalhos que

resumiram as prisões que ocorriam por tal crime, enquanto motivadas apenas por interesses econômicos e políticos.

Essa perspectiva retirou em grande medida do Santo Ofício a principal característica que justificou o seu funcionamento durante séculos, a de agir enquanto um tribunal que existia com o propósito de cuidar dos delitos que acreditavam ir contra a fé cristã. É certo, que nem todos os historiadores que visualizaram a temática cristã-nova a partir de uma perspectiva econômica negaram o caráter da crença marrana para todas as pessoas desse grupo social, ao longo dos anos a temática foi abordada sob diversas perspectivas teóricas e metodológicas, algumas assumiram posições mais radicais e outras trataram o assunto de “Fé” sob um ângulo mais relativista.

Temos convicção de que a Inquisição portuguesa não atuava apenas contra o crime que envolvia a “heresia judaica”, - claro, heresia tratada a partir da perspectiva dos inquisidores -, e seu rol de atuação era notavelmente mais abrangente, abarcando diversos delitos de ordem de fé, mas a “observância secreta da Lei de Moisés”, expressão que era utilizada para designar a citada religião, foi um dos principais motivos para a implementação da instituição no século XVI e para a sua manutenção e permanência dentro da sociedade lusitana, durante séculos. A vivência de práticas marranas foi uma das “transgressões” a ser mais repetidamente perseguida e punida nas diferentes sedes do tribunal. Escreveu Suzana Severs sobre a temática:

Esta era uma maneira de justificar e legitimar a própria existência da instituição pretendendo-a indispensável para uma coesão nacional em torno da fé única. Os cristãos-novos sempre foram a razão de ser da Inquisição. Apesar de, desde o Concílio de Trento (1545-1563) serem julgados outros tipos de desvio ao comportamento e as normas católicas, era o criptojudaísmo seu objetivo principal³³⁹.

Um debate como o da crença dos cristãos-novos durante os séculos de proibição do judaísmo em Portugal, que foi abordado sob diferentes ângulos, cobra que destaquemos a nossa posição ao escrevermos sob o aspecto religioso dos processos trabalhados. Quando observamos os paraibanos presos no século XVIII sob um aspecto mais amplo, não levantamos dúvida sobre a sobrevivência de um marranismo na vivência dessas famílias.

Dentre esses paraibanos que foram parar nos cárceres inquisitoriais, muitos viviam sob a égide de uma crença que aprenderam oralmente com seus antepassados, que

³³⁹ SEVERS, 2016, p. 121.

lhes foi transmitida a partir de seus pais, avós e bisavós, familiares que também compartilharam minimamente dessa fé desde o período que os holandeses dominaram administrativamente algumas capitanias do Brasil. A transmissão das tradições criptojudáicas a partir do núcleo familiar mais próximo, era uma característica primordial da sobrevivência do criptojudáismo.

Essa ligação com o período Batavo é o que pudemos identificar na leitura dos depoimentos contidos nos processos dos paraibanos estudados e em outras denúncias e processos do século XVII, esses documentos foram debatidos em capítulo anterior desse trabalho. Contudo, não podemos confirmar que as práticas marranas entre essas famílias de cristãos-novos não são anteriores aos tempos de judaísmo livre, não seria de surpreender que já houvesse vivências criptojudáicas entre essas famílias, relação que se intensificou com a presença de judeus em diferentes regiões do Brasil.

O convívio com pessoas que realmente podiam viver dentro da doutrina da religião judaica, impulsionou o retorno de alguns cristãos-novos para a crença de seus antepassados, como também, resultou com que parte desses não se adaptassem aos dogmas da religião e fizessem o caminho de volta para o cristianismo. Entretanto, a oportunidade de acesso a literatura e ensinamentos litúrgicos foi uma realidade palpável para essas pessoas que viviam no Brasil colonial e muito dificilmente haviam tido contato com alguma “fonte” que realmente estivesse relacionada a religião de Moisés, fosse ela escrita ou oral. Certamente, o acesso a alguma literatura judaica não é impossível de ter sido vivenciado, por conta das rotas Atlânticas que existiram entre os portugueses e os comerciantes judeus que viviam em outros países, mas a fiscalização praticada pelo Santo Ofício nos portos lusitanos dificultava a circulação desses materiais.

Sendo assim, o conhecimento detido por quem vivia nos espaços de proibição estava ligado a um escasso criptojudáismo que sobreviveu ao longo dos séculos de segredos. Bem sabemos, que mesmo com uma longa distância de livre vivência do semitismo em terras portuguesas, as táticas cotidianas que eram exercidas por alguns cristãos-novos permitiram que essa fé sobrevivesse em segredo e não desaparecesse completamente de Portugal e de suas possessões além-mar, essa permanência pôde ser identificada pelos historiadores que abordaram a temática a partir de diferentes fontes de pesquisa, trabalhos que demonstram a presença da crença marrana no Brasil ao longo dos séculos que estava subjugado a Portugal.

Se em diferentes temporalidades o pesquisador conseguiu perceber a sobrevivência do marranismo nos espaços de vivência da América portuguesa,

partilhamos da percepção de que a fé na Lei de Moisés sempre encontrou espaços de burla para se manter existindo dentro do mundo de proibições e punições católicas. Contudo, é indiscutível que essa permanência aconteceu de modo segmentado, onde o que se praticava assumia um caráter familiar e assim, até certa medida era particular daquele grupo de pessoas que vivenciava as práticas criptojudáicas em conjunto. O principal dogma que tinham em comum, era a certeza de que a salvação de suas almas ia acontecer a partir da “lei antiga, porque essa sim era boa para se salvar”.

Essa é uma afirmação deveras significativa, pois demonstra como o catolicismo estava dentro do marranismo vivenciado por essas pessoas, tendo em mente, que o judaísmo não vivencia o conceito de salvação em seus dogmas. Esse é um debate que abordaremos ao longo desse capítulo, para entendermos como se construía a crença dos paraibanos acusados de judaísmo e presos pelo Santo Ofício português no século XVIII.

Uma análise que precisou ser feita com redobrado cuidado, principalmente quando levamos em consideração que a fonte utilizada para essa pesquisa é o próprio processo inquisitorial, onde os depoimentos sofriam diferentes influências dos inquisidores.

Essa relação necessita que o pesquisador dedique cuidadosa atenção para o texto que está contido nas páginas que resistiram ao tempo, mas por outro lado, todas as fontes que são utilizadas para a pesquisa historiográfica precisam ser analisadas com cuidados específicos, afinal, faz um longo período que o historiador não assume o papel de mero repetidor do que está escrito em papéis antigos, o local de quem escreve sobre o passado não é passivo frente aos documentos que são utilizados.

Mas retornando especificamente aos processos de origem inquisitorial que tratam a questão da “heresia judaica”, apenas uma pessoa que nunca leu diferentes processos do Santo Ofício sob esse crime duvidaria completamente da fé marrana de todas as pessoas que foram presas. Sob as palavras de Geraldo Pieroni:

Antônio Nunes Ribeiro Sanches escreveu, em 1748, um ensaio sobre as origens das denominações cristão-novo e cristão-velho, reprovando o estilo da Inquisição que, segundo ele, multiplicava cada vez mais os “judeus portugueses”. As centenas de cerimônias dos autos-de-fé do Santo Ofício registraram milhares de homens e mulheres acusados de judaísmo. Como já evidenciamos, vários heterodoxos da religião e da moralidade católica foram degredados para o Brasil. Entre eles, mais da metade, ou seja, 52,7% foram condenados por ser cristãos-novos, sendo que as mulheres eram maioria (65%). [...] Em cada um dos “XN” os inquisidores viram um herético em potencial. O estilo do Santo Ofício,

segundo o padre Antônio Vieira, não permitia qualquer possibilidade aos cristãos-novos de saírem intactos do tribunal³⁴⁰.

Seria muito difícil que todos os cristãos-novos judaizantes que foram presos, inventassem diferentes dogmas e orações e ocasiões de como aprenderam aquela crença com seus familiares. O que as vezes falta compreensão é que a insistência dos inquisidores em confissões cada vez mais detalhadas e acusatórias de pessoas próximas, gerava falas mais desesperadas do meio para o fim dos processos, as variáveis eram muitas, ao analisar um processo inquisitorial podemos observar o período de prisão, se era um dos primeiros membros da família a ser encarcerado e quanto tempo o acusado demorou dentro do cárcere para fazer as primeiras confissões de sua crença, entre outras situações que precisam ser observadas.

Essas observações nos encaminham para uma outra variante a ser abordada, a de que nem todos os cristãos-novos de uma mesma família que tinha crenças marranas, precisava obrigatoriamente seguir a mesma fé. Dentro de um grupo familiar que tinha membros criptojudáicos, poderia existir aqueles que se apegavam a religião católica para a “salvação de sua alma” ou os que questionavam a crença nas duas teologias, e essa não seria uma situação surpreendente de se observar, pois o mundo social que habitavam estava inserido em uma criação católica e de demonização da tradição judaica. Tendo isso em mente, visualizamos essa realidade para alguns dos paraibanos que foram presos no século XVIII, sendo assim, mesmo que identifiquemos a sobrevivência do criptojudáismo entre as pessoas encarceradas, não acreditamos que essa era uma regra para todos os membros dessa comunidade.

Ao pensarmos em família durante o período colonial, é preciso ter em mente a complexidade do conceito, que variava de acordo com os grupos sociais, étnicos e jurídicos³⁴¹, tendo em vista que o ideal de casamento e relações se modificava a depender do local onde ocorria a abordagem. Pois as vivências culturais desses povos eram distintas, e o próprio estado português adotava políticas diferentes para os negros, indígenas e lusitanos que viviam nessas regiões. Quando trabalhamos com cristãos-novos descendentes de judeus que residiram em Portugal, fica evidente que falamos de pessoas que vieram do continente europeu para viver na América, e a base familiar desse povo era o casamento.

³⁴⁰ PIERONI, 2000, p. 102.

³⁴¹ SILVA, Maria Bezerra Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. Ed. Da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984, p. 3.

O casamento fundamentava a família portuguesa desde a fase de formação nacional, durante a Idade Média os monarcas se esforçaram para que os súditos adotassem a disciplina da Igreja católica e a relação entre essa religião e o estado era basilar para a construção de um projeto de identidade portuguesa³⁴².

O Concílio de Trento estabeleceu as regras para o matrimônio, proibindo uniões clandestinas e esponsais, que eram promessas de casamento que se mantinham sem a oficialização do ato. Mas de acordo com Maria Beatriz Silva, essa prática ainda se manteve arraigada na população durante algum tempo³⁴³. Os costumes caminham em um tempo diferente das leis impostas.

O pátrio poder marcava a relação familiar na legislação portuguesa, nas Ordenações do Reino eram codificados os direitos e deveres da família, a relação entre marido e mulher, assim como a sujeição desta em relação aos seus pais e depois a seus conjugues. As leis também descreviam sobre a obrigação dos pais de sustentar e educar os seus filhos sob os pilares espirituais, morais e civis do mundo português católico, tendo sua abrangência tanto para a descendência legítima como para a ilegítima, tendo em vista que os filhos também podiam ser reconhecidos pelo sangue e não obrigatoriamente pelo casamento³⁴⁴. Oficialmente eles estavam sujeitos ao poder da figura do pai e sob esse julgo permaneciam até que se casassem ou conseguissem a emancipação paterna, ou ainda em casos em que o descendente assumia cargos ou dignidades³⁴⁵.

No Brasil do século XVIII, a vida era oficialmente regulamentada pelas Ordenações do Reino, assim como ocorria em todas as terras que estavam sob o jugo legislativo dos portugueses. No entanto, o cotidiano era moldado por uma multiplicidade de experiências que se diferenciavam da vivência dentro de Portugal.

Apesar de as Ordenações do Reino estabelecerem as bases legais e normativas para a organização da sociedade colonial brasileira, a realidade do dia a dia era permeada por uma série de dinâmicas únicas e específicas da vida no Novo Mundo. A vastidão do território, a diversidade étnica e cultural, e as condições geográficas e climáticas

³⁴² GORENSTEIN, 2005, pp. 227-236.

³⁴³ SILVA, 1984, pp. 84-86.

³⁴⁴ Os filhos não legítimos de plebeus, eram equiparados aos do casamento. Mas os filhos dos nobres que eram concebidos fora do casamento, não tinham direito a herança. Ver: GORENSTEIN, 2005, pp. 227-236. Ver também: HESPANHA, António Manuel. Fundamentos antropológicos da família no Antigo Regime: os sentimentos familiares. In: MATTOSO, J. (Dir.) **História de Portugal: o antigo regime (1620-1807)**. Ed. Estampa, Lisboa, s.d., p. 274.

³⁴⁵ Idem, p. 229.

peculiares do Brasil contribuía para a criação de um cotidiano distinto daquele vivenciado em Portugal.

Além disso, a presença de povos indígenas e a instituição da escravidão africana introduziam elementos adicionais à complexidade da vida colonial brasileira. As interações entre diferentes grupos étnicos e culturais, assim como as formas de resistência e adaptação desenvolvidas por eles, moldavam o cotidiano de maneira única e multifacetada.

Portanto, embora as Ordenações do Reino fornecessem o arcabouço legal para a organização da sociedade colonial, o cotidiano no Brasil do século XVIII era caracterizado por uma diversidade de vivências e experiências que refletiam as particularidades e desafios enfrentados pelos habitantes dessa terra.

Ao analisarmos as obras clássicas sobre a História da família no Brasil colonial, encontramos tendências historiográficas como as de Oliveira Vianna, que em sua obra "Populações Meridionais do Brasil" de 1920, adotou uma perspectiva na qual o Estado era visto como o principal protagonista da história, sendo o ponto focal para onde todas as narrativas históricas convergiam. Essa abordagem é típica de uma visão conservadora, que enfatizou a importância do Estado como instituição central na organização e desenvolvimento da sociedade.

Ao examinar as raízes coloniais e suas influências no processo de formação, organização e desenvolvimento da sociedade brasileira, Vianna atribuiu às famílias senhoriais, lideradas pelo patriarca, a função de "ordenhar todo o seu rebanho". Nesse contexto, o termo "rebanho" inclui não apenas esposa, filhos, noras, genros e parentes, mas representa uma metáfora para todos os membros da família sob a autoridade do patriarca. Sob as palavras do autor:

É imensa a ação educadora do pater-famílias sobre os filhos, parentes e agregados, adscritos ao seu poder. É o pater-famílias que, por exemplo, dá noivo às filhas, escolhendo-o segundo as conveniências da posição e da fortuna. Ele é quem consente no casamento do filho, embora já em maioridade. Ele é quem lhe determina a profissão, ou lhe destina uma função na economia da fazenda. Ele é quem instala na sua vizinhança os domínios dos filhos casados, e nunca deixa de exercer sobre eles a sua absoluta ascendência patriarcal. Ele é quem os disciplina, quando menores, com um rigor que hoje parecerá bárbaro, tamanha a severidade e a rudeza³⁴⁶.

³⁴⁶ VIANNA, Oliveira, 1883-1951. **Populações meridionais do Brasil**. Edições do Senado Federal. 27ª. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, p. 100.

Na perspectiva de Oliveira Vianna, a família, com o patriarca como seu núcleo, era a força motriz por trás da dinâmica social e econômica, além de ser responsável por estabelecer os padrões de prosperidade, costumes e tradições. Essa influência se estendia à esfera política, onde a família se envolve na representatividade e no jogo de interesses sociais entre governantes e governados.

Nessa hierarquia familiar, um indivíduo se destacava acima dos demais, demonstrando uma determinação que o colocava em posição de liderança e influência sobre os outros membros da família e, por extensão, sobre a sociedade em que estão inseridos. Essa dinâmica refletia uma estrutura social profundamente enraizada no poder e na autoridade do patriarca, que moldava as relações e os processos sociais no contexto brasileiro.

Contudo a formulação mais clássica da consolidação desse pensamento patriarcal se encontra na obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*³⁴⁷, que enfatizou a família como o centro de onde emanavam os mecanismos formadores da sociedade brasileira e do processo de colonização portuguesa. Para Freyre, o patriarcalismo rural desempenhou um papel fundamental na determinação de toda a dinâmica social, atuando não apenas no interior da casa-grande, mas também nos espaços ao seu redor, como a senzala.

Nessa perspectiva, a família patriarcal é vista como a unidade fundamental da sociedade brasileira, exercendo uma influência profunda e abrangente sobre todos os aspectos da vida social, econômica e cultural. O patriarca detinha o poder e a autoridade sobre sua família e seus dependentes, estabelecendo as normas, os valores e as relações sociais que moldavam a vida em comunidade.

Dentro da casa-grande, o patriarcalismo rural se manifestava na organização hierárquica da família, com o patriarca no topo, seguido por seus filhos, noras, genros e demais membros. Esse arranjo refletia não apenas uma estrutura de autoridade, mas também uma rede complexa de relações de dependência e interdependência entre os membros da família.

Além disso, o patriarcalismo rural também influenciava os espaços ao redor da casa-grande, como a senzala, onde os escravos viviam e trabalhavam. As relações entre senhores e escravos eram permeadas pelo mesmo padrão de hierarquia e autoridade, refletindo a influência do patriarcalismo rural sobre toda a sociedade colonial brasileira.

³⁴⁷ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 25ª. São Paulo: José Olympio Editora, 1987.

Dessa forma, para Freyre, a família patriarcal era o ponto central de onde se originam os padrões culturais, sociais e econômicos que caracterizavam a sociedade brasileira, tanto durante o período colonial quanto nos séculos subsequentes. Sob essa ótica, parece que não havia divergências significativas na sociedade colonial. Pelo contrário, é sugerido que a sociedade como um todo seguia um único padrão, com o patriarcalismo rural exercendo sua influência de forma abrangente e uniforme. No entanto, é importante reconhecer que a condição do senhor de engenho no espaço rural apresentava diferenças em relação ao homem da área urbana, e as realidades familiares também aconteciam de maneira distinta.

As relações de poder e riqueza variavam conforme o contexto, e essas diferenças influenciavam na forma como as famílias eram constituídas. Por exemplo, o senhor de engenho, como descrito por Freyre, podia habitar uma região pouco povoada por outros senhores de igual posse. Em seu universo, ele convivia com uma diversidade de pessoas, incluindo brancos pobres, índios e uma maioria negra, cada um com sua própria posição social e papel na sociedade colonial.

Essa variedade de contextos sociais e culturais resultava em diferentes dinâmicas familiares, marcadas por nuances e peculiaridades específicas de cada ambiente. Portanto, é importante considerar as variações e complexidades que surgiram devido às diferentes condições sociais e geográficas dentro da sociedade colonial brasileira. Levemos em consideração, que essa ênfase na relação patriarcal ajudou a conceber o mito da mulher submissa e do marido dominador³⁴⁸.

Nos rumos da historiografia brasileira essas antigas concepções foram revistas, historiadores sobre Família no Brasil colonial, passaram a revelar uma grande pluralidade de arranjos familiares, que refletia a diversidade étnica, cultural e social desse período. Desde os primeiros estudos sobre o tema, tem havido uma evolução significativa na compreensão da dinâmica familiar no contexto colonial brasileiro.

Sob a perspectiva de Sheila Castro Farias³⁴⁹, os primeiros trabalhos ensaístas sobre a família no Brasil colonial muitas vezes refletiam visões simplificadas e idealizadas, baseadas em estereótipos e generalizações. No entanto, com o avanço da pesquisa histórica, houve uma verticalização do conhecimento, especialmente com o advento da

³⁴⁸ Ver: SAMARA, Emi de Mesquita. **NOVAS IMAGENS DA FAMÍLIA “À BRASILEIRA”**. Revista Psicologia USP, São Paulo, 3(1/2), p. 59-66, 1992.

³⁴⁹ FARIA, Sheila de Castro. História da Família e Demografia histórica. In: FLAMARION, Ciro Cardoso e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro, Campus, 1997, p. 375.

demografia histórica e dos estudos da economia doméstica. A demografia histórica permitiu uma análise mais detalhada das estruturas familiares, fornecendo novos olhares sobre padrões de casamento, fertilidade, mortalidade e migração. Essa abordagem mais empiricamente fundamentada ajudou a desmistificar concepções simplistas e revelou uma gama mais ampla de práticas familiares.

Além disso, os estudos da economia doméstica trouxeram uma compreensão mais profunda das dinâmicas econômicas dentro das famílias, destacando o papel das mulheres no sustento familiar, bem como as estratégias de sobrevivência adotadas por diferentes grupos sociais. Os enfoques problematizados especialmente a partir da antropologia trouxeram novas questões e perspectivas para o estudo da família no período colonial brasileiro. Ao considerar as práticas culturais, as relações de poder e as interações sociais, os antropólogos contribuíram para uma compreensão mais complexa e contextualizada das formas de organização familiar.

Nesse contexto, torna-se evidente a necessidade de pluralizar o conceito de família, reconhecendo sua diversidade e adaptabilidade ao longo do tempo e espaço. Essa abordagem implica desvincular o conceito de família da noção de anomia, ou seja, da ideia de desordem ou falta de estrutura. Pelo contrário, reconhece-se que as diferentes configurações familiares são produtos de contextos sociais específicos e refletem estratégias.

As famílias estudadas nessa pesquisa se mostraram com uma pluralidade de situações cotidianas, certamente o sistema patriarcal ainda imperava dentro da vivência desses cristãos-novos, mas as relações familiares não se apresentavam de forma homogênea, inclusive sob a perspectiva da organização religiosa do marranismo, especialmente quando pensamos no sistema de transmissão dos dogmas que simbolizavam essa religião que era vivenciada no âmbito doméstico, no espaço do segredo e da confiança entre os parentes .

É essencial compreender que estamos estudando um grupo de pessoas brancas com descendência portuguesa, que residiam na região litorânea da capitania da Paraíba. Muitos enfrentavam dificuldades financeiras devido a perdas ao longo das gerações, resultantes da instabilidade presente na vida nos trópicos. As famílias paraibanas foram impactadas por invasões e conflitos com os holandeses, além de condições climáticas desfavoráveis, enfrentando pouca assistência da monarquia portuguesa para recuperar suas plantações e animais perdidos. Essas circunstâncias inevitavelmente moldaram a estrutura das experiências familiares.

Outro ponto importante para recordarmos, é o de compreendermos que as relações e tradições familiares desempenhavam um papel fundamental nessas comunidades, pois ofereciam um meio de preservar a identidade cultural e religiosa judaica em um ambiente hostil. Apesar das pressões da Inquisição e da necessidade de manter suas práticas religiosas em segredo, as famílias marranas buscavam manter vivas suas crenças ancestrais. Isso incluía rituais religiosos, como a observância do sábado e das festas judaicas, bem como práticas culturais transmitidas de geração em geração.

A tradição familiar era frequentemente repassada oralmente, já que era perigoso documentar abertamente as práticas religiosas criptojudaicadas. Os membros mais velhos da família desempenhavam um papel importante na transmissão dessas crenças para as gerações mais jovens, garantindo assim a continuidade de uma certa identidade judaica dentro da comunidade marrana. Essa passagem acontecia tanto por parte dos homens, quanto das mulheres, a depender da dinâmica cotidiana que se instalava naquela família.

Além disso, as comunidades muitas vezes se apoiavam mutuamente em momentos de dificuldade e perseguição. Os laços familiares serviam como uma rede de segurança, oferecendo apoio emocional e prático em tempos de crise. No entanto, a tradição familiar entre os criptojudéus também podia ser um ponto de tensão, especialmente quando surgiam suspeitas de heresia ou quando algum parente era denunciado à Inquisição. Nessas circunstâncias, lealdades familiares e religiosas entravam em conflito, colocando os indivíduos em situações difíceis de serem administradas.

Em primeiro momento, ocorria a suspeita generalizada que recaia sobre os parentes próximos quando um único membro da família era denunciado. Em segunda instância, ocorria a inevitável malha de denúncias que era instalada pelo tribunal do Santo Ofício no decorrer de um processo inquisitorial. Essas duas situações invertiam completamente a rede de apoio que era construída na vivência das pessoas que faziam parte de uma comunidade marrana, criando profundas rupturas na confiança que havia sido cuidadosamente construída ao longo de gerações. A denúncia e a confissão eram práticas perseguidas compulsoriamente pelos inquisidores no decorrer dos processos. Em trabalho sobre a vigilância do Santo Ofício, Pollyana Gouveia e Yllan de Mastos escreveram:

A confissão, destarte, era peça fundamental apenas para o juízo dos inquisidores. Para alcançar a misericórdia da Inquisição era preciso assumir a culpa. O historiador italiano Adriano Prospero em seu mais conhecido estudo sobre o Tribunal romano, apontou a importância da confissão auricular sacramental como mecanismo de controle social e de caminho para chegar aos delitos perseguidos pelo Santo Ofício. A

confissão (sacramental ou inquisitorial), segundo seu entendimento, mostrava-se parte da estratégia inquisitorial para chegar às consciências³⁵⁰.

Quando um membro da comunidade era denunciado à Inquisição enquanto um suspeito de praticar secretamente o judaísmo, isso inevitavelmente levava a um clima de desconfiança e divisão dentro do grupo onde ela convivia. A confiança mútua, que era tão importante para a coesão e a sobrevivência daquelas pessoas, era notavelmente abalada quando surgiam suspeitas de que alguém estivesse agindo contra os interesses do todo.

Essas situações também criavam dilemas éticos para os membros da comunidade. Por um lado, havia a pressão para manter segredo sobre as práticas religiosas judaicas, a fim de evitar maiores perseguições da Inquisição. Por outro lado, ocorria o medo de traição e denúncia por parte de outros membros da família, o que poderia levar à prisão, tortura e até mesmo à execução, como de fato ocorreu com os paraibanos.

Em suma, a tradição familiar desempenhava um papel vital na vida das famílias marranas do Brasil colonial, oferecendo um meio de preservar sua identidade religiosa e cultural em meio a desafios e perseguições. Essas famílias buscavam manter viva os resquícios da uma herança judaica que sofreu profundas transformações, mas que foi transmitida de geração em geração. Mas a denúncia ao Santo Ofício criava relações de vivências, onde a confiança passava a ficar extremamente abalada pelo conjunto que envolvia um processo inquisitorial.

Fica evidente que enxergamos essas pessoas processadas enquanto um grupo familiar, na medida que tinham relações próximas de parentesco e compartilhavam o conhecimento das mesmas tradições criptojudáica, mesmo quando não acreditavam nas práticas, as conheciam. Sob as palavras do sociólogo Pierre Bourdieu a definição dominante do termo família pode ser descrita como: “um conjunto de indivíduos aparentados, ligados entre si por aliança, casamento, filiação, ou excepcionalmente, por adoção (parentesco), vivendo sob um mesmo teto (coabitação)”³⁵¹. Bourdieu em sua análise problematiza o conceito tradicional e os etnometodólogos do termo, que enxergam

³⁵⁰ MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. MATTOS, Yllan de. **VIGIAR A ORTODOXIA: LIMITES E COMPLEMENTARIDADES ENTRE A JUSTIÇA ECLESIAÍSTICA E A INQUISIÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA**. rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014 <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>, acessado em 05/01/2024. p. 312.

³⁵¹ BOURDIEU, Pierre. O espírito de família. In: Razões práticas: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. 11ª ed. Capinas, SP: Papirus, 2011, p. 124.

“a instituição” enquanto uma ficção construída a partir do nome que caracteriza esse fato social:

[...] De fato, a família é produto de um verdadeiro *trabalho de instituição*, ritual e técnico ao mesmo tempo que visa instituir de maneira duradoura, em cada um dos membros da unidade instituída, sentimentos adequados a assegurar a *integração* que é a condição de existência e de persistência dessa unidade. Os ritos de instituição (palavra que vem de *stare*, manter-se, ser estável) visam constituir a família como uma entidade unida, integrada, unitária, logo, estável, constante, indiferente as flutuações dos sentimentos individuais. Esses atos inaugurais de criação (imposição do nome de família, casamento etc.) encontram seu prolongamento lógico nos inumeráveis atos de reafirmação e de reforço que visam produzir, por uma espécie de criação continuada, as *afeições obrigatórias e as obrigações afetivas do sentimento familiar* (amor conjugal, amor paterno e materno, amor filial, amor fraterno etc.)³⁵².

Alcançar o objetivo de que uma família seja uma entidade “unida, integrada e estável”, é na melhor das hipóteses a criação de um sonho utópico, que não condiz com a complexidade das relações cotidianas entre pessoas. Sob a perspectiva de Bourdieu, a família ao mesmo momento é uma realidade e uma representação da realidade que a constitui, a análise do autor visa o estado moderno e não o antigo regime português, mas pode ser pensada para o entendimento do termo. Podemos ponderar, que a família se configura enquanto uma instituição com relações de força, onde os vínculos se formam a partir de sentimentos, coesões, conflitos e interesses, construídos sob critérios legitimados e não legitimados por macro poderes.

Contudo, os integrantes de uma família não podem ser vistos com uma homogeneidade quase que absoluta, a generalização de tratar pessoas apenas enquanto membros de um grupo, sem enxergá-los enquanto indivíduos únicos, fez parte do preconceito da população portuguesa de visualizar todos os cristãos-novos enquanto judaizantes em potencial. Essa crença ultrapassou os séculos de inquisição e foi absorvida pela historiografia sobre o tema durante um extenso período de debates levantados por historiadores mais clássicos³⁵³.

Quando falamos das pessoas que mantinham costumes criptojudaicicos, estamos lidando com pensamentos, discursos e muitas vezes costumes diferentes, não estamos vendo um grupo homogêneo. Escreveu Ricardo Foster sobre o ser marrano: “uma

³⁵² BOURDIEU, 2011, p. 129.

³⁵³ Esse debate é levantado anteriormente nessa tese.

identidade sempre descentrada, itinerante, fugidia, esfacela, mas intensamente consciente de suas carências e de seus desejos que não deixam de espicaçá-lo”³⁵⁴.

A heterogeneidade apareceu nos depoimentos que os paraibanos forneceram aos inquisidores, a exemplo das situações que um membro da família negava as práticas judaicas que lhe haviam sido transmitidas. É o caso de Joana Gomes da Silveira, moradora nas terras da Embiribeira e levada como ré para o Santo Ofício em 1731, a ré nunca confessou suas culpas judaicas e faleceu sem confessar.

No outro lado da fala sobre individualidades, é importante pensarmos que quando estudamos um conjunto de pessoas, procuramos primeiramente o que os unia, e não o que os separava, buscando os traços em comum que os colocava dentro de uma mesma situação e os diferenciava das demais pessoas que habitavam naquela região. Essa é uma possibilidade que consideramos plausível para o entendimento de grupos em menor escala. Entender que nem todos os cristãos-novos dessas famílias eram judaizantes, não nos impede de buscar as características que os unia.

Tânia Baibich explora a identificação étnica como um fenômeno que envolve não apenas a adoção de significados e valores específicos transmitidos pelos agentes sociais, muitas vezes de maneira inconsciente, mas também a exclusão de características associadas a grupos diferentes. Assim, a identificação étnica implica tanto a afirmação da própria identidade quanto a negação do outro. Nessa linha de pensamento, a identificação com o marranismo pode ser entendida como um processo que foi transmitido de geração em geração.

5.1 – AS SENTENÇAS SOFRIDAS PELOS PARAIBANOS PROCESSADOS

Nos primeiros meses do ano de 1736 o Mestre de Campo e familiar do Santo Ofício em Olinda, Antônio Borges da Fonseca, entregou ao capitão do navio São Pedro Rates o cristão-novo de origem paraibana Simão Rodrigues. Simão entrava na embarcação não enquanto um homem livre, mas como um réu do tribunal do Santo Ofício, fora preso com a acusação de ter cometido o inaceitável “crime de judaísmo”, ou seja, diziam que o paraibano vivia sob a égide da lei de Moisés. O próprio capitão tratou de registrar ainda em alto mar, em 12 de maio de 1736, que havia recebido ordem de levar

³⁵⁴ FOSTER, 2006, p. 11.

em sua embarcação e sob sua guarda pessoal, um preso inquisitorial que ele deveria escoltar até os cárceres de Lisboa:

Recebi a bordo do navio São Pedro Ratis de que sou Capitão primeiro, um preso que me entregou o Familiar do Santo Ofício Antônio Borges da Fonseca, Mestre de Campo em Olinda, para o levar a cidade de Lisboa e nela o entregar ao Alcaide dos Cárceres santos da Inquisição e se chamava o dito preso Simão Rodrigues. Filho de Antônio da Fonseca Rego e Maria de Valença, como se declara no mandado dos senhores inquisidores, que com o dito preso me entregou³⁵⁵.

O cristão-novo foi forçado a abandonar a terra onde nasceu e viveu a vida inteira, para seguir a travessia do Atlântico e quando chegou em Portugal enfrentou o desgaste, insegurança e medo que envolvia a vivência de um processo inquisitorial, sem saber se o resultado seria a perda de sua vida, enquanto consequência mais drástica das punições do Santo Ofício. O ar de segredo que envolvia a instituição contribuía para a insegurança do que seria enfrentado dentro dos temidos “cárceres santos da Inquisição”.

Essa situação gerava uma série de desafios emocionais, especialmente se levarmos em consideração a pouca idade de Simão, que tinha menos de 25 anos quando precisou vivenciar esse momento, carregava uma grande bagagem com a instituição, pois entre os presos na Paraíba do século XVIII foi um dos últimos a ser levado para os calabouços de Lisboa, muitos de seus parentes próximos e distantes já haviam enfrentado esse processo, poucos anos antes, o que nos ajuda a compreender melhor o significado e as implicações dessa experiência para o rapaz Simão Rodrigues.

O próprio Familiar Antônio Borges da Fonseca, que não escoltou o jovem membro da família Rodrigues até Portugal, era detentor de uma vasta experiência de atuação no que diz respeito a assuntos referentes ao Santo Ofício, experiência essa, que adquiriu ao receber a incumbência de ser o responsável por prender e entregar na Inquisição de Lisboa vários outros parentes do paraibano supracitado, nos anos anteriores. Ainda que o funcionário do tribunal tenha cometido erros notáveis durante as primeiras prisões, seus serviços foram novamente requisitados, garantindo ao Mestre de campo um notável prestígio na região que vivia. Quanto a Simão Rodrigues, o cristão-novo não conseguiu escapar da rede de perseguição que o Santo Ofício desempenhou em sua família.

Quando se consideram as principais punições impostas pelo Santo Ofício, a mentalidade da população prontamente relacionava o tribunal à pena de morte. Esse temor fazia parte da construção de uma atmosfera de terror que permeava os habitantes,

³⁵⁵ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo de Simão Rodrigues, Fl. 7.

assegurando que o receio pela instituição servisse como uma vigilância constante, não apenas externamente, mas também internamente, levando as pessoas a polirem suas ações para evitar a execução pública. A pedagogia inquisitorial centrava suas ações no âmbito social, usando o individual como exemplo coercitivo. Escreveu Afrânio Jácome, sobre a publicidade punitiva da instituição:

Os espetáculos, as confrarias, as festas, procissões, as publicações, as legislações, as punições públicas, os julgamentos frente à comunidade, todas essas práticas dirigiam as relações pedagógicas inquisitoriais, que procuravam inibir as ações heréticas e seu alastramento. A heresia era vista como um mal social, um elemento comunitário pernicioso que contaminavam sociedades inteiras. O herege deveria ser julgado como tal. A heresia deveria ser combatida como doença infectocontagiosa, receber “tratamento” adequado e o grupo infectado deveria ser isolado dos “sadios”.³⁵⁶

Era de suma importância para o funcionamento da instituição manter o constante temor de ser preso e enfrentar punições severas, inclusive a possibilidade de pena de morte. Para alcançar esse objetivo, os espetáculos do auto de fé eram organizados como verdadeiros eventos teatrais, com estruturas temporárias montadas e uma procissão pela cidade. A escolha da data para o espetáculo tinha uma carga simbólica significativa, destinada a reforçar o significado do evento. Da mesma forma, a seleção do local para a construção da estrutura para a ocasião deveria refletir a posição institucional da Inquisição. No livro “História das Inquisições”, Francisco Bethencourt escreveu minuciosa análise sobre a organização da estrutura física dos Autos:

[...] O palco, portanto, era uma construção temporária de dimensões variáveis, adaptadas às características da praça, com uma forma retangular e uma altura respeitável. Nesse modelo de palco, aperfeiçoado ao longo do século XVI, podemos distinguir três partes funcionais em sua composição: a zona dos inquisidores; a zona oposta, destinada aos condenados, e uma zona central, onde era instalado o altar da abjuração. A zona dos inquisidores era a zona nobre do palco, sublinhada pela riqueza décor – o baldaquino por cima dos juízes, os tapetes, os tecidos (cetins, damascos, veludos) -, pelas cores (em que predominava o vermelho e o ouro) e pelos símbolos (a cruz, as imagens – por vezes a imagem do Espírito Santo no baldaquino, para representar a inspiração divina do tribunal -, as armas do “Santo Ofício, as do rei e, por vezes, as do papa). Tudo isso contrastava com a zona infamante dos condenados, decorada em cores negras, com tecidos pobres, oposta diretamente à zona dos inquisidores. Essa organização do estrado em um duplo anfiteatro lateral que colocava frente a frente

³⁵⁶ JÁCOME, Afrânio Carneiro. **O direito inquisitorial no Regimento português de 1640: A formalização da intolerância religiosa (1640-1774)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba, 2014, P.42.

os condenados e os inquisidores tinham por objetivo sublinhar o caráter judiciário da cerimônia e o papel de juízes desempenhado pelos inquisidores³⁵⁷.

Uma descrição minuciosa que nos permite visualizar como ocorriam os autos de fé e compreender seu significado para o imaginário da população. Desde a organização do espaço até a construção do palco, incluindo os tecidos e cores utilizados, tudo era meticulosamente planejado, conferindo um profundo significado à cerimônia. O condenado ouvia a sentença de joelhos diante do altar, voltado para o púlpito. Se fosse penitenciado, fazia a abjuração; se fosse relaxado, era conduzido por uma pequena escada próxima ao altar, onde encontrava os funcionários da justiça civil, que o levavam para um simulacro de julgamento e, em seguida, para o local de execução³⁵⁸.

Ao chegar ao local da execução, o réu era despojado de seu sambenito e vestido com uma roupa branca. Em seguida, entregavam-lhe uma vela acesa e perguntavam se desejava morrer na religião católica. A disposição dos espaços também conferia um poder simbólico ao evento: os inquisidores ocupavam os assentos mais elevados, enquanto os condenados eram posicionados de acordo com a "hierarquia dos delitos", com os menos graves ocupando os lugares mais baixos e os mais graves ocupando os mais altos. Essa estrutura desempenhava um papel pedagógico significativo para toda a sociedade.

Se a pessoa se arrependesse e professasse ser cristã, era garroteada antes de ser levada à fogueira. Se mantivesse a reafirmação de sua crença "herética" até o último momento, era queimada viva. Elias Lipiner explicou:

Garroteados: Os condenados à morte na fogueira da Inquisição que declarando sua vontade de morrer na lei de Cristo, eram por isso estrangulados mediante aplicação de garrote, antes de serem queimados. Essa graça não era permitida aos pertinazes que declaravam sua vontade de morrer na lei de Moisés e eram por isso queimados em vida. Presume-se que, para evitar a morte horrível de serem queimados vivos, muitos dos condenados, crendo embora na lei de Moisés, confessavam a de Cristo, pois “o judeu cuida que basta ter fé no coração conforme aquilo: *Lex Dei ejus in corde ipsius*, ainda que confesse outra com a boca” [64-IV, 34]. “Como, todavia – esclarece Azevedo – também os garrotados eram, depois de mortos, consumidos na fogueira, veio daí entender-se sempre dos executados por ordem da Inquisição que morriam queimados. A verdade é que durante o tempo em que o tribunal funcionou em Portugal, só alguns relativamente poucos fanáticos se conservaram firmes e pereceram daquela hórrida maneira” [7-146]³⁵⁹.

³⁵⁷ BETHENCOURT, 2000, p. 231.

³⁵⁸ SARAIVA, 1985, pp. 101-112.

³⁵⁹ LIPINER, 1977, p. 75.

De forma marcadamente emocionante, Antônio Saraiva expressou sobre os autos de fé: "As cinzas dos falecidos desapareciam mais rapidamente do que a memória do auto na mente coletiva. Não apenas os retratos imortalizavam os réus e os crimes como as invectivas do sermão frequentemente se fixavam em letra redonda."³⁶⁰. É evidente que o autor buscava gerar empatia pelos réus relaxados pelo Santo Ofício. Apesar do detalhamento excessivo, o poder simbólico dessas cerimônias para a população que assistia era incontestável.

Para aumentar a expectativa em torno do evento, antes da cerimônia era publicado o "aviso prévio", conhecido como "édito de anúncio do auto de fé". Esse documento era divulgado com pelo menos oito dias de antecedência à realização do auto. No contexto português, os familiares distribuía o édito para o clero das cidades, que deveria ler para os fiéis durante a missa do domingo anterior ao acontecimento, incentivando-os a comparecer. No tribunal de Lisboa, o rei era informado pelo inquisidor mais antigo no dia da publicação e convidado para assistir ao auto³⁶¹. O bispo, o cabido da Sé e os prelados das ordens religiosas eram convidados no dia seguinte. Era uma "celebração" que contava com a presença de representantes de diferentes grupos da população.

É sabido que a pena de morte não era a única forma de castigo enfrentada por um réu durante um processo inquisitorial; na verdade, era a punição final a ser considerada. Além disso, é crucial lembrar que o Santo Ofício em si não executava ninguém. A igreja, enquanto instituição, não podia derramar uma única gota de sangue, mesmo que fosse de um herege condenado. O que acontecia era o que se chamava de "relaxamento ao braço secular"³⁶²; ou seja, os inquisidores entregavam o acusado à justiça civil para que a pena fosse executada.

Como vimos acima, morrer professando sua Fé na lei de Cristo, propiciava ao acusado um "abrando" na pena, garantindo não estar vivo quando a fogueira era acesa. Todavia, foram poucos os presos que chegaram a ser relaxados ao braço secular, e menos ainda, os que vivenciaram o castigo de serem queimados vivos. Na citação destacada, Elias Lipiner, apoiado em João Lúcio de Azevedo, destacou as poucas vezes que o

³⁶⁰ SARAIVA, 1985, p.109.

³⁶¹ BETHENCOURT, 2000, pp. 148-185.

³⁶² **Relaxado em Carne:** Relaxado à cúria secular; **Relaxado em efígie:** Relaxado à cúria secular; **Relaxado à cúria secular (à justiça secular):** Eufemismo, na língua dos Inquisidores, para designar a sentença de morte. Entre as penas pronunciadas pelo tribunal da Inquisição – adverte Azevedo – “a capital se exprimia no eufemismo de entregar o réu à justiça secular, com a instância de lhe ser poupada a vida e se evitar a efusão de sangue; fórmula de hipocrisia, sem dúvida a mais repugnante desta justiça sacerdotal. – LIPINER, 1977, p. 118.

tribunal chegava nessa punição extrema. Portanto, a pena de morte não era a única sanção imposta aos cristãos-novos condenados por judaísmo. As punições mais utilizadas incluíam:

- I. Prisão e uso perpétuo do hábito penitencial, a critério dos inquisidores, com confisco de bens. Neste caso, o réu era obrigado a usar o hábito penitencial, conhecido como sambenito, perpetuamente ou até determinação dos inquisidores, enquanto todos os seus bens eram apreendidos;
- II. Prisão e uso perpétuo do hábito penitencial, com insígnias de fogo, sem possibilidade de perdão, e deportação para as galés. As insígnias de fogo indicavam um crime mais grave, e o exílio para as galés significava que o réu seria submetido a trabalhos forçados nas embarcações do rei;
- III. Penitências espirituais sem confisco de bens;
- IV. Açoitamento;
- V. Em última instância. Entrega à justiça secular (condenação à morte)³⁶³.

Ao fazermos a leitura dos processos dos paraibanos detidos, identificamos que nenhum dos presos saiu dos cárceres vivo e inocentado. Entre os paraibanos, alguns conseguiram mudar a curva de condenações, quase que compulsória e foram inocentados pelo tribunal, mas isso ocorreu advindo de um alto custo, pois essas pessoas faleceram dentro dos cárceres e os inquisidores não conseguiram provas suficientes para a condenação pós morte.

Se entendemos essas pessoas enquanto realmente inocentes na acusação de práticas judaicas, debateremos sobre essa temática um pouco mais à frente. Nesse momento, observaremos outra face dessa situação, onde a falta de paraibanos inocentados destaca a brutalidade do sistema inquisitorial sobre as pessoas que eram processadas pelo tribunal, como problematizou Antônio José Saraiva, ao explicar suas análises sobre o sistema inquisitorial:

[...] Todas as precauções foram tomadas nas regras processuais para alcançar certos resultados que não são apenas, nem em primeiro lugar, a averiguação objectiva da culpabilidade do réu. De tal forma que, quem queira ajuizar da verdade das sentenças, deve considerar não só a matéria dos testemunhos e confissões, mas as regras e até as fórmulas do processo. [...] Desta forma todas as facilidades eram dadas à entrada

³⁶³ Ver: GORENSTEIN, Lina. **Judaizantes queimados: Rio de Janeiro Setecentista**. REVISTA M. - ISSN 2525-3050 Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 331-345, jul./dez. 2021.

das denúncias, e todas as dificuldades eram postas à sua eliminação ou exclusão³⁶⁴.

No livro de Antônio Saraiva, o autor escreveu uma rica análise sobre o funcionamento burocrático do Santo Ofício, fazendo uso dos Regimentos para descrever os detalhes que envolviam a prisão e o conjunto complexo de todas as fases de um processo inquisitorial, destacando como os caminhos que foram criados pelo sistema do tribunal dificultavam ao extremo a absolvição de um réu.

Os resultados encontrados entre as pessoas presas na Paraíba demonstram como os processos eram muitas vezes marcados por injustiças e crueldades, com pouca chance de absolvição para aqueles acusados de crimes religiosos. Mesmo que muitos dos acusados fossem inocentes, a máquina inquisitorial frequentemente operava sem piedade, usando métodos coercitivos e violentos para obter confissões ou condenações. A falta de sobreviventes inocentados também lança luz sobre a atmosfera de medo e desconfiança que permeava as comunidades marranas durante esse período, a natureza implacável do tribunal chegou para essas famílias denunciadas na Paraíba do século XVIII.

Vejamos quais foram as sentenças que sofreram os paraibanos:

TABELA 8 – SENTENÇA DOS PROCESSOS

	NOME	SENTENÇA DO PROCESSO
01	Ambrósio Nunes	Confisco de bens
02	Ana da Fonseca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e Confisco de bens
03	Antônio da Fonseca Rego	Cárcere e hábito perpétuo sem remissão; penitencias espirituais e confisco de bens.
04	Antônio Nunes Chaves	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e Confisco de bens
05	Branca de Figueiroa	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
06	Cipriana da Silva	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
07	Clara Henriques	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
08	Diogo Nunes Tomas (pai)	Confisco de Bens e Reconciliação pós morte.
09	Diogo Nunes Tomas (filho)	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
10	Dionisia da Fonseca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens

³⁶⁴ SARAIVA, 1985, pp. 57-60.

10.1	Dionisia da Fonseca (segundo processo)	Cárcere e hábito perpétuo sem remissão; penitencias espirituais; Pagamento de 40000 mil réis e 1/3 de seus bens e Degredo para a Ilha do príncipe por 5 anos. ²
11	Dionísio da Silva	Cárcere e arbítrio; penitencias espirituais e pagar os custos do processo.
12	Estevão de Valença Caminha	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
13	Felicitas Uchoa de Gusmão	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
14	Felipa da Fonseca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
15	Felipa Gomes Henriques	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
16	Felipa Mendes	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
17	Felipa Nunes	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
18	Fernando Henrique Alves	Excomungado; confisco de Bens; Relaxamento ao braço secular
19	Florença da Fonseca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
20	Floriana Rodrigues	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
21	Francisco Pereira de Moura	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
22	Guiomar Nunes	Excomungada; confisco de Bens; Relaxamento ao braço secular
23	Guiomar Nunes Bezerra	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
24	Guiomar de Valença	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
24.1	Guiomar de Valença (segundo processo)	Cárcere e arbítrio; 20000 réis e 1/3 dos seus bens; penitencias espirituais e Degredo de 3 anos para Cabo verde.
25	Henrique da Silva	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
26	Isabel da Fonseca Rego	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
27	Isabel Henriques	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
28	Joana do Rego	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
29	Joana do Rego de Sousa (Mulher Parda)	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
30	Joana do Rego V	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens

31	Joana Gomes da Silveira	Absolvida; pagamento dos custos do processo
32	João Gomes	Penitências espirituais; pagamento dos custos do processo
33	João Nunes Tomas	Cárcere e arbítrio; penas espirituais; confisco de bens
34	José da Fonseca Caminha	Cárcere e arbítrio; penas espirituais; confisco de bens
35	José da Fonseca Rego	Confisco de bens; Reconciliação pós morte
36	José Nunes	Cárcere e arbítrio; penas espirituais; confisco de bens
37	Luís Álvares	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
38	Luís Nunes da Fonseca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
39	Luís de Valença Caminha	Confisco de bens; Reconciliação pós morte
40	Luzia Barbalha Bezerra	Cárcere e arbítrio; penitencias espirituais; pagamento de custos do processo
41	Manoel Henriques da Fonseca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
42	Maria Franca	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens
43	Maria Franca da Fonseca	Cárcere e arbítrio; penitencias espirituais e confisco de bens
44	Maria Henriques	-----
45	Maria de Valença	Cárcere e arbítrio; penitencias espirituais e confisco de bens
45. 1	Maria de Valença (processo 2)	Cárcere e hábito perpétuo sem remissão; impossibilitada de sair de Évora; confisco de bens.
46	Mariana Páscoa Bezerra	Cárcere e arbítrio; penas espirituais; 20000 réis de pagamento e 1/3 de seus bens.
47	Miguel Henriques da Fonseca	Pagamento dos custos do processo
48	Simão Rodrigues da Fonseca	Cárcere e arbítrio; penitencias espirituais e confisco de bens
49	Teresa Barbalha de Jesus	Pagamentos dos custos do processo
50	Vitória Barbalha	Cárcere e hábito perpétuo; penitencias espirituais e confisco de bens

Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298,11772, 11773, 11778, 12211, 11562, 7533, 9164, 9052, 8534, 8998, 9164, 6188, 8033, 8177, 8032 e 9397.

No conjunto de indivíduos detidos na Paraíba, as principais formas de punição incluíram o encarceramento, afetando 39 pessoas; o confisco de bens, aplicado a 40 familiares; penitências espirituais, imputadas a 41 paraibanos; e a punição máxima do Santo Ofício também foi experimentada por estes cristãos-novos, com 2 pessoas

enfrentando a excomunhão, seguida da entrega ao braço secular, além de uma absolvição concedida a Joana Gomes da Silveira.

Em síntese, a maioria dos paraibanos submetidos a processos foi “reconciliado”, um termo usado para descrever aqueles que não foram sentenciados à morte, mas sim reintegrados à comunhão e unidade da Santa Madre Igreja. Isso implica na admissão de culpa e na aceitação das confissões perante os Inquisidores, sobretudo ao denunciarem seus parentes próximos e, caso já delatados, proferirem acusações contra todos aqueles que os incriminaram³⁶⁵.

A historiadora Suzana Severs discute os réus reconciliados, destacando a diferença entre abjuração em forma e abjuração solene. Segundo a autora, era comum entre os réus judaizantes reconciliados realizar a abjuração em forma de seus erros, comprometendo-se a não os repetir. Isso implicava o réu pronunciar uma fórmula ditada pelos Inquisidores, reconhecendo sua culpa, revelando os cúmplices e prometendo não reincidir em seus “crimes”.

Tal ato representava sua retratação pública, uma renúncia solene “às crenças e erros contra a fé”. Além disso, havia a abjuração de veemente, reservada aos réus com erros mais graves, suspeitos de desvio da fé, mas sem prova conclusiva. A reincidência nesses casos acarretava punições mais severas³⁶⁶. Em Dicionário sobre a linguagem inquisitorial, Elias Lipiner optou por definir 3 tipos de Abjuração.

Abjurar em forma: Fórmula pela qual o penitente confessava plenamente a sua heresia ou apostasia, jurando não mais cometer o pecado no futuro. Essa abjuração, implicando na confissão cabal do delito, tocava, pois, aos confitentes. [...] **Abjurar de levi:** Fórmula de renúncia dos crimes ou erros contra a fé, de que foi indiciado com leves indícios. Eram condenados a essa abjuração os suspeitos com indícios leves, ou de crimes pouco graves contra a fé. [...] **Abjurar de Vehementi:** ou seja, de modo veemente. Renunciar alguém os erros contra a fé, de que foi acusado com indícios veementes. A esta abjuração eram condenados os réus gravemente suspeitos contra a fé. “Esta abjuração – diz Vieira – se manda fazer por pessoas contra os quais não resultou prova do delito de heresia, e somente houve algumas presunções, e ainda menos, porque não foram mais que suspeitas, que são menos que presunções³⁶⁷.”

O encarceramento e as penitências espirituais foram castigos comuns para todos os cristãos-novos, exceto aqueles que faleceram antes de chegarem a Lisboa ou durante

³⁶⁵ Ver: SEVERS, Op. Cit., pp. 196-199.

³⁶⁶ SEVERS, Op. Cit., pp. 196-199.

³⁶⁷ LIPINER, 1977, p. 117. Grifos Nossos.

o processo inquisitorial, os que foram sentenciados à excomunhão com pena de morte na fogueira e Joana Gomes da Silveira, que foi absolvida das acusações. Assim, podemos classificar os paraibanos entre aqueles que foram reconciliados com "penas gerais", confessando suas culpas desde o início e acusando o máximo de familiares possível; os que receberam a punição máxima do Santo Ofício; e aqueles que enfrentaram punições "mais leves" dentro das determinadas pelos inquisidores. Situação que não diferiu das práticas do tribunal, pois a reconciliação abrangia diferentes graus de condenação. Elias Lipiner definiu Reconciliados:

Os confessos que obtinham o perdão dos Inquisidores, sendo readmitidos na Igreja. Cabia-lhes, todavia, cumprir as penitências recebidas, geralmente confisco de bens, cárcere e hábito penitencial. Os bens dos reconciliados eram sempre confiscados; assim, mesmo na hipótese de ser condenado apenas por pouco tempo ao cárcere e hábito penitencial, ficava de qualquer modo reduzido à mendicância³⁶⁸.

Dentro desse grupo de cristãos-novos que receberam penas mais brandas por falta de provas, suas trajetórias não necessariamente seguiram um caminho tranquilo. A maioria acabou perdendo a vida nos cárceres inquisitoriais ou durante a travessia do Atlântico.

Entre aqueles que faleceram nos cárceres, incluem-se: Luís Valença Caminha, Joana Gomes da Silveira, Diogo Nunes Tomas, Ambrósio Nunes, José da Fonseca Rego, Manoel Henriques da Fonseca e Teresa Barbalha de Jesus. Já na travessia, lamentavelmente, perderam a vida: Diogo Lopes, Henrique da Silva e Maria Henriques.

Vamos analisar a tabela de punições utilizando números para representar as penas de forma geral, em vez de listá-las individualmente:

TABELA 9 – REPETIÇÃO DAS PENAS

SENTENÇA	Nº DE REPETIÇÕES
Arbítrio ou Hábito penitencial	35
Cárcere	39
Confisco de Bens	40
Degredo	02
Hábito perpetuo sem remissão	06
Pagamento de Custos ou 1/3 dos seus bens	07

³⁶⁸ LIPINER, Op. Cit., p. 117.

Penitencias Espirituais	39
Reconciliação pós morte	04
Excomungado e Relaxado ao braço secular	02

Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298,11772, 11773, 11778, 12211, 11562, 7533, 9164, 9052, 8534, 8998, 9164, 6188, 8033, 8177, 8032 e 9397.

O uso do Hábito Penitencial ou sambenito era uma punição recorrente dentro do tribunal inquisitorial, situação que não diferiu entre os presos da Paraíba. O simbolismo do sambenito foi reforçado com base na experiência medieval, na qual o hábito penitencial era uma longa túnica de tecido cru, ampla e fechada, prescrita pelo bispo.

Dentro dessa estrutura simples, foram incorporados significados mais complexos, não apenas simbolizando a humilhação do arrependido, mas também transmitindo mensagens mais profundas. O fundo amarelo representava a traição dos hereges, sobre o qual eram pintadas a Cruz vermelha de Santo André para os reconciliados, com grifos e chamas do inferno para os excluídos. O vermelho da Cruz simbolizava o sangue derramado por Cristo e pelos Santos.

Mesmo um herege convicto poderia ter uma alteração em seu hábito penitencial se demonstrasse arrependimento após a sentença da Inquisição e fosse aceito pelos inquisidores. Nesse caso, chamas viradas para baixo seriam pintadas, simbolizando a libertação das penas do inferno³⁶⁹.

³⁶⁹ BETHENCOURT, 2000, p. 241.

A título de ilustração, vejamos a figura de como era um sambenito³⁷⁰:



O Regimento do Santo Ofício de 1640 estipulava diferentes períodos de uso do hábito penitencial dependendo do momento da confissão do réu. Aqueles que admitiam seus delitos imediatamente após a prisão ou durante os primeiros interrogatórios, cujas confissões eram consideradas satisfatórias pelos juízes, eram sentenciados a períodos de 3 a 9 meses de cárcere e uso do hábito. No entanto, essa disposição sofria alterações quando o prisioneiro só confessava após ser submetido a libelo pelos inquisidores.

Observemos o que estava descrito no Regimento:

Os presos pelo crime de heresia que começarem a confessar depois da Justiça ter vindo com libélula contra eles, se nas confissões, que fizerem, reconhecerem, e confessarem todos seus erros, todas as

³⁷⁰ Philippus van Limborch, *Historia inquisitionis. Cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanæ ab anno Christi 1307 ad annum 1323*, Amsterdam, Hendrik Wetstein, 1692. Imagem 1: Hábito de quem se confessou e foi reconciliado; Imagem 2: Hábito reservado aos que eram relaxados a justiça secular.

cerimônias heréticas, que tiverem feito e o que souberem de outras pessoas; parecendo sua confissão inteira e que não encobrem nela coisa alguma. Antes que de todo seu coração, se convertam a nossa Santa fé; serão recebidos com cárcere, hábito perpétuo, com as mais penas e penitências que parecerem as quais serão maiores que as daqueles que confessarão antes de serem acusados, e o hábito perpétuo orar por tempo de três anos³⁷¹.

Em tais circunstâncias, o uso do hábito era estendido por um período prolongado. Os padrões de condenação, bem como a maneira como eram divulgados publicamente, através dos autos de fé, constituíam uma pedagogia punitiva marcante, ensinando à população através do exemplo da humilhação pública. Em 1514, o Cardeal Cisneros coordenou a divisão da Cruz de Santo André para representar imediatamente a hierarquia dos crimes. Assim, os condenados por delitos menos graves, como juramentos leves de suspeita na fé, passaram a carregar no hábito penitencial apenas um braço da Cruz.

Essa mitra fazia parte dos ritos de degradação, pois representava a falsidade herética. A origem desse simbolismo pode ser encontrada nos ritos de inversão da festa dos lobos, nos quais a Mitra do bispo era reproduzida em papel para escárnio. Essa prática foi curiosamente adotada pela própria igreja para rebaixar e ridicularizar os opositores, já evidente desde a execução de raízes em 1415³⁷².

Conforme observado no Regimento, juntamente com o Sambenito, eram prescritas as penitências espirituais, que envolviam o ensino doutrinal ao preso, dentro dos preceitos e da fé da Igreja Católica. Essa forma de punição era considerada essencial em um processo conduzido por um tribunal de fé. A título de exemplo, vejamos o que os inquisidores decretaram para Francisco Pereira de Moura, réu preso em 1733:

E sendo presente lhe foi dito que ele não volte a cometer as culpas porque foi preso e processado, nem outras semelhantes, sob pena de ser rigorosamente castigado e que trate com a sua vida e os costumes de dar bom exemplo. E neste primeiro ano se confessará e comungará nas quatro festas principais a saber, Natal, Páscoa da ressurreição do Espírito Santo, assunção de Nossa Senhora e a cada sexta-feira cinco Padre Nossos e cinco Ave Marias as chagas de Cristo e no mesmo ano rezara em cada semana um rosário a Nossa Senhora³⁷³.

Francisco Pereira, filho de Manoel Pereira e Ana Estácia, enfrentava incertezas quanto à sua filiação religiosa. Ele mesmo declarou desconhecer a orientação religiosa de seus pais, afirmando aos inquisidores que "não sabia a qualidade do sangue"³⁷⁴. Assim,

³⁷¹ REGIMENTO, do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1640, LIVRO III, Título III, N°4, Op. Cit.

³⁷² BETHENCOURT, Op. Cit., p. 241.

³⁷³ ANTT/TSO, IL, Processo de Francisco Pereira, Fl.32.

³⁷⁴ ANTT/TSO, IL, Processo de Francisco Pereira, Genealogia.

permanece envolto em mistério se ele descende de cristãos-novos ou cristãos-velhos. Os pais de Francisco já haviam falecido e não havia vínculos familiares conhecidos com os indivíduos detidos na Paraíba, onde seu pai, Manoel Pereira, desempenhava a função de feitor de engenho em vida. A maior probabilidade é que ele fosse um descendente de cristãos-velhos.

Surgem indagações sobre a relação de Francisco Pereira com o grupo de paraibanos detidos, cujo nome foi mencionado em depoimentos de várias pessoas ligadas a esse grupo, todos sob a custódia da Inquisição no século XVIII. As acusações se relacionavam intimamente com a família de sua primeira esposa, Guiomar Nunes, cujo clã estava fortemente implicado em diversas acusações de heresia, sendo ela filha dos cristãos-novos Guiomar Henriques Nunes e Simão Rodrigues Tavares. Francisco Pereira Moura, portanto, se viu associado a esse contexto. Observemos a árvore genealógica de Guiomar Nunes na “Figura 5”.

Apesar de Francisco Pereira não relatar práticas judaicas em sua própria vivência familiar, ele mencionou aos inquisidores ter adquirido conhecimentos dessas práticas por meio da família de sua ex-esposa. Isso levou seu nome a ser mencionado em várias denúncias, resultando até mesmo em sua prisão pelo Santo Ofício. Embora tenha sido acusado de adotar costumes judaicos, Francisco Pereira, o cristão-velho, foi reconciliado com a Igreja e recebeu penas brandas do tribunal inquisitorial, incluindo a imposição do hábito penitencial por um ano. Inevitavelmente, a experiência do processo inquisitorial deixou uma marca duradoura na reputação de sua família por várias gerações.

Dois entre as pessoas do grupo foram submetidos à pena máxima pelo Santo Ofício, sendo excomungados e entregues ao braço secular. Um deles foi Guiomar Nunes, de 35 anos na época da prisão, esposa de Francisco Pereira. Ele afirmou ter aprendido práticas judaicas com a família dela. Os pais de Guiomar eram Antônio Dias Pinheiro e Clara Henriques.

O outro foi Fernando Henrique Alves, preso aos 40 anos. Quando encarcerado era residente na vila de Penedo, em Pernambuco, ele era casado com Anna Roiz de Figueiredo. Seu pai, Fernando Henriques Alves, já havia falecido quando Fernando foi encarcerado³⁷⁵. Ambos os presos tiveram processos expressivamente grandes, por conta do alto número de denúncias em que seus nomes apareciam. O cristão-novo confessou as suas culpas, mas os inquisidores o consideraram diminuto em suas confissões, o que

³⁷⁵ Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Processo de Fernando Henriques Alves, Fls. 40-44.

ocorria quando a declaração era vista por incompleta. O réu também não aceitou “convincentemente”, sob o olhar dos inquisidores, a religião católica para sua salvação.

Em seu ato de sentença podemos ler:

E visto seu processo na Mesa do Santo Ofício se atentou que o réu pela prova da justiça e sua própria confissão, estava convencido no crime de heresia e apostasia. E por herege apóstata da nossa Santa Fé católica, convicto, falso, simulado confitente, diminuto e impertinente foi julgado. [...] E que tudo visto e bem examinado, a suficiente prova de justiça, número e qualidade de testemunhas, e como o réu não quis confessar suas culpas convertendo-se de coração a fé de Cristo Senhor nosso de que se afastou sendo para isso por muitas vezes admoestado com muita claridade e requerido, de que se colhe claramente que quer permanecesse em seus erros, claramente crença da lei de Moisés. [...] e que incorre em sentença de excomunhão maior e confiscação de todos os seus bens para o fisco e câmara real e nas mais penas em direito contra semelhantes estabelecidas; e como herege apóstata de nossa Santa Fé Católica³⁷⁶.

O auto da fé era o principal ritual da Inquisição e se tornou o símbolo mais marcante de sua representação, amplamente reconhecido pela população como a própria imagem do Tribunal. Este evento consistia na leitura das sentenças dos processos concluídos e na reconciliação dos penitenciados considerados arrependidos com a Igreja. Após isso, em um local diferente, ocorria a aplicação do castigo mais severo decidido pelos inquisidores: o "relaxamento" do réu à justiça secular.

Isso significava que o réu seria entregue às autoridades do rei para aplicação da pena estipulada pela lei geral do reino. Para hereges e apóstatas, isso frequentemente significava a pena de morte na fogueira, ordenada por um juiz secular convocado para o propósito, pois membros do clero estavam proibidos, pelo direito canônico, de impor penas de morte. Observemos o relato de José Pedro Paiva sobre esse momento:

O auto da fé era o ritual maior da Inquisição e foi se transformando no mais impressionante emblema da sua representação, assumido pela população como a própria imagem do Tribunal. Destinava -se à leitura das sentenças dos processos findos e reconciliação com a Igreja dos penitenciados considerados arrependidos, associando-se lhe, em seguida e noutro espaço, a aplicação do castigo mais severo que poderia decorrer de decisão dos inquisidores: o relaxamento do réu à justiça secular. Expressão significativa de que este seria entregue a oficiais do rei para se lhe aplicar a pena prevista na lei geral do reino. E essa, para os hereges e apóstatas, era a morte pelo fogo, que um juiz da Coroa convocado para o efeito mandava executar, já que um eclesiástico

³⁷⁶ Op. Cit. Fl. 214-218.

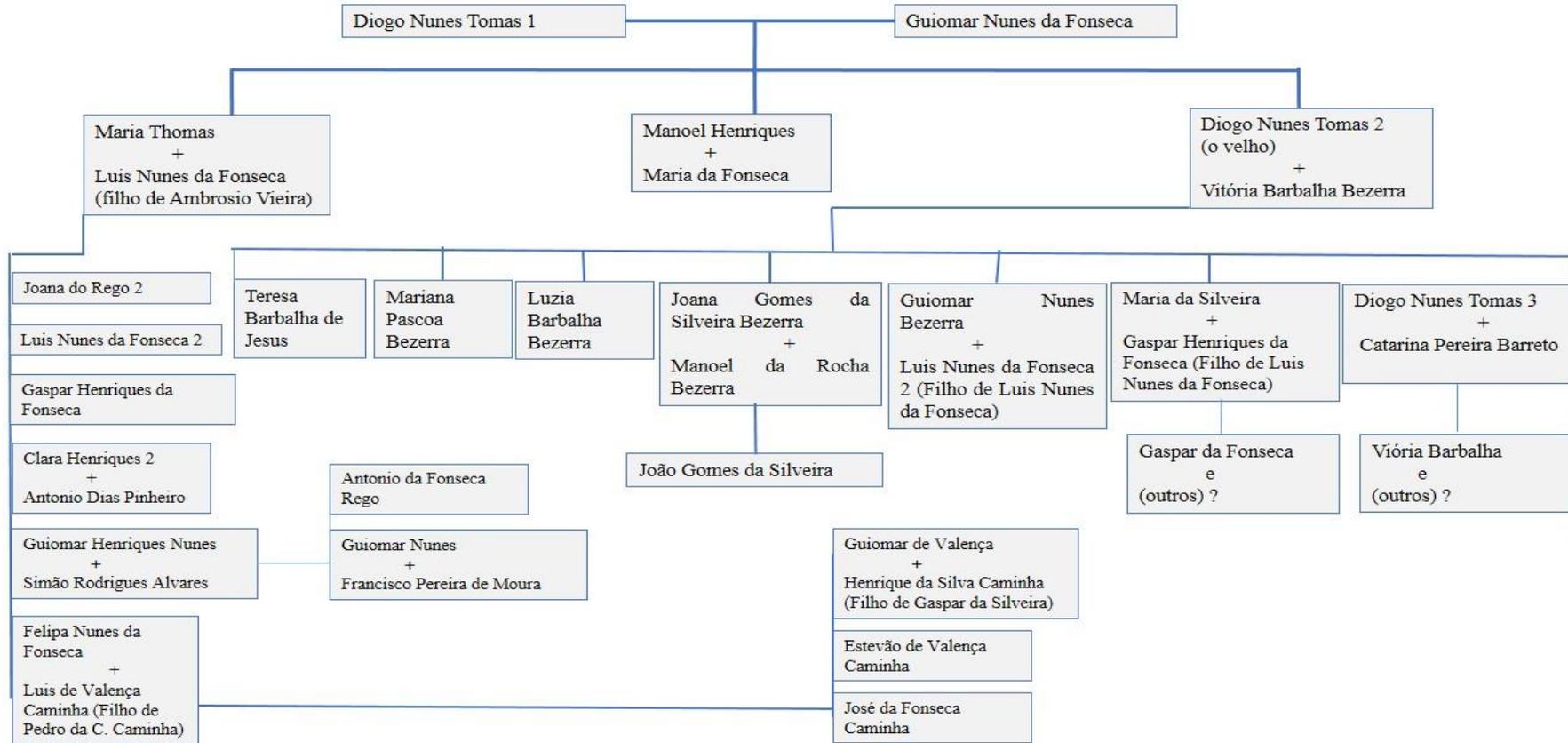
estava impedido, por prevenção do direito canônico, que impossibilitava a cominação de penas de sangue.³⁷⁷

Durante os autos-de-fé, casos como o de Fernando Henriques e Guiomar Nunes eram destacados como exemplos extremos de punição. A execução pública desses dois criptojudes na fogueira causava um impacto profundo na comunidade. A teatralidade desses eventos, aliada à severidade das punições, visava instilar medo e submissão não apenas na população em geral, mas especialmente nas famílias de cristãos-novos.

Assim, os autos-de-fé não apenas tinham o propósito de punir indivíduos considerados heréticos, mas também funcionavam como um poderoso mecanismo de controle social para reforçar a autoridade da Igreja Católica e desencorajar qualquer forma de dissidência religiosa ou ideológica dentro do contexto português e suas colônias ultramarinas, como no caso específico da comunidade marrana na Paraíba do século XVIII.

³⁷⁷ MAROCCI, Guisepppe e PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Editora Bertrand, Portugal: Lisboa, 2013, pp. 263-264.

FIGURA 4 - FAMÍLIA DE GUIOMAR NUNES



FONTE: ANTT/TSO, IL, Processos: 11772, 2919 e 436.

5.2 - O DESTOANTE DENTRO DO DIFERENTE: OS CRISTÃOS-NOVOS QUE SE DECLARAVAM ENQUANTO CRISTÃOS CONVICTOS

O confisco de bens foi determinado para quase todos os processados, com exceção de 6 pessoas, que foram sentenciados ao pagamento do custo de seu processo, foram eles: Dionísio da Silva, Joana Gomes da Silveira, João Gomes, Luzia Barbalha, Miguel Henriques da Fonseca e Tereza Barbalha de Jesus. Entre esses réus, Joana Gomes da Silveira e Teresa Barbalha faleceram nos cárceres, como vimos no capítulo anterior.

Dionísio da Silva, em seu primeiro depoimento diante do inquisidor, “confessou” antes mesmo de adentrar em detalhes sobre seus próprios bens ou de fornecer sua genealogia. Curiosamente, dirigiu-se aos inquisidores para compartilhar informações sobre sua família, que, segundo ele, seguia estritamente os preceitos da Lei de Moisés.

No entanto, Dionísio afirmou veementemente que nunca se submeteu a tais ensinamentos, denunciando seus próprios parentes por tal prática³⁷⁸. Essa sua atitude pode ser interpretada enquanto um conhecimento prévio sobre os trâmites inquisitoriais? Como Dionísio fugiu e foi encontrado e preso depois de muitos parentes seus, é possível que em algum momento tenha recebido instrução sobre a busca compulsiva do tribunal por acusações de pessoas judaizantes.

Durante o desenrolar do processo, o réu contou com o apoio de uma variedade de testemunhos de defesa, todos provenientes do status de “respeitáveis cristãos-velhos”. Estes testemunhos unanimemente atestaram que conheciam o réu como um cristão devoto e fiel à sua fé, contradizendo assim as acusações que pesavam sobre ele. A presença desses testemunhos confiáveis não apenas corroborou a versão de Dionísio sobre sua devoção cristã, como também lançou dúvidas sobre as alegações de que ele teria mantido qualquer ligação com a Lei de Moisés.

Contudo, é deveras importante observarmos, que os testemunhos tanto salvaram o réu da Inquisição, como ajudaram a prender. O cristão-novo foi um dos últimos paraibanos a ser preso, quando começaram as prisões fugiu da Paraíba, mas foi denunciado pelos moradores da região onde foi viver, que descobriram que Dionísio chegou fugido da Inquisição, não tardaram em avisar a autoridade local que vivia entre

³⁷⁸ ANTT/TSO, IL, Processo de Dionísio da Silva (3754). Confissão de 8 de janeiro de 1742; Auto de inquirição de defesa 22 de novembro de 1742.

eles um prófugo. No depoimento de Antônio Borges Marinho, podemos identificar essa relação:

Antônio Borges Marinho, Juiz ordinário natural de Sergipe, homem que vive de suas fazendas de gado, vacas e cavalos e engenho de cana e mais lavouras. Cristão-velho pela graça de Deus, que disse ser de 52 anos. [...] Disse que conhecia Dionísio da Silva, natural da Paraíba, homem criador da fazenda Sujuapara, da Ribeira das Guaribas, preso pelo Santo Ofício, que ele mesmo testemunha, sendo juiz o prendeu, por ordem do Ministro do Santo tribunal [...], mas antes que se mostrava no exterior muito temente a Deus, porque o sabia era porque tinha recebido na casa dele testemunha e aonde no dito tempo havia missa aos domingos e dias santos e neles o via com muita devoção³⁷⁹.

O testemunho foi prestado pelo Juiz local, uma figura influente que não apenas administrava a justiça na cidade, mas também era proprietário de vastas extensões de terras, incluindo fazendas de gado e um engenho de cana de açúcar. Antônio Borges, conhecido por sua reputação íntegra e seu status respeitável na comunidade, abriu as portas de sua própria residência para Dionísio, evidenciando a confiança e a estima que o cristão-novo havia conquistado entre os habitantes locais. A acolhida calorosa oferecida por Borges simbolizava não apenas a hospitalidade, mas também a aceitação de Dionísio na sociedade daquela cidade.

Entretanto, mesmo com esse gesto de solidariedade, a verdade sobre a fuga de Dionísio do Santo Ofício não demorou a vir à tona. À medida que os rumores se espalhavam pela cidade, a população não tardou em denunciar o paraibano. Nos depoimentos prestados, os habitantes procuraram equilibrar essa dualidade, enfatizando não apenas a fé cristã de Dionísio durante sua estada na região, mas também sua integridade moral e seu comportamento exemplar, talvez na esperança de influenciar o desfecho do caso a seu favor.

O testemunho revelou que o depoente, apesar de reconhecer Dionísio da Silva como um bom cristão, foi responsável por sua prisão. Dionísio, um cristão-novo, abandonou a Paraíba devido às prisões que afetavam seus familiares, consciente do risco iminente de ser capturado e encarcerado. Sua apreensão era justificada, pois ele sempre esteve ciente da possibilidade de ser denunciado, o que acabou se concretizando. Apesar de ter conseguido se destacar em sua nova moradia, Dionísio estava sempre ciente de que, como cristão-novo, enfrentava um constante risco em um mundo marcado por

³⁷⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Dionísio da Silva, Fls. 54, 54v e 55.

perseguições inquisitoriais. Isso foi destacado por Antônio Borges Marinho em seu testemunho quando falou, que, “pela graça de Deus”, era um cristão-velho.

Luzia Barbalha Bezerra, outra cristã-nova envolvida em um processo semelhante, enfrentou os ônus de sua situação aos 50 anos de idade e solteira, Luzia era filha de Diogo Nunes Tomas e Vitória Barbalha Bezerra. Seu pai ganhava a vida como lavrador de cana no engenho de Grinhem, enquanto a família morava no sítio da Imbiribeira, no distrito da Paraíba. Luzia sempre negou veementemente as acusações de judaísmo diante do Santo Ofício. Assim como Dionísio da Silva, ela buscou o apoio de testemunhas cristãs-velhas para defendê-la, pessoas que pudessem confirmar sua dedicação à fé católica.

A ré nomeou como suas testemunhas de defesa, aqueles que poderiam garantir sua boa fé católica, o padre Gonçalo de Gouveia, morador na Paraíba. Curiosamente, o mesmo padre que recebeu as primeiras denúncias contra os cristãos-novos paraibanos e enviou uma carta ao Bispo para chamar a atenção do Santo Ofício para essas pessoas. Foi ele também quem recebeu em sua capela, juntamente com o Padre Reitor do colégio da Companhia de Jesus da Paraíba, as testemunhas aclamadas pela ré para deporem a seu favor. Entre elas, destacou-se o testemunho do padre Manoel Rodrigues Pereira, cristão-velho:

E perguntado ele testemunha em que conta tinha Luzia Barbalha Bezerra, a cerca de sua vida, costumes e cristandade e se vivia como católica, temente a Deus, respondeu que a sua vida e costumes lhe pareciam boas, pela ver sempre recolhida e amiga de trabalho para se poder sustentar³⁸⁰.

A cristã-nova Luzia Barbalha nunca havia se afastado de sua família, muito menos atravessado o Atlântico, mas sua sagacidade em determinar o melhor curso de ação era evidente. Ela habilmente selecionou testemunhas cristãs-velhas para corroborar sua defesa e afirmar sua fé em Cristo. O caso de Luzia é mais um exemplo raro na história da Inquisição. Ela permaneceu firme em sua recusa em confessar supostas culpas, as evidências apresentadas não foram suficientes para justificar uma condenação severa. Como resultado, recebeu "penas espirituais", que incluíam rezar o terço duas vezes por semana e confessar-se na igreja quatro vezes por ano.

A razão pela qual Luzia Barbalha foi presa levanta uma questão intrigante. Por qual motivo a paraibana chegou a ser encarcerada? Luzia não foi a única paraibana que os inquisidores não detinham provas suficientes para garantir uma punição severa, como o relaxamento ao braço secular, sem que houvesse uma confissão de seus crimes.

³⁸⁰ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo de Luzia Barbalha Bezerra (816), Fl. 47v.

Algumas dessas pessoas, eram vistos pela sociedade que convivia com eles, enquanto cristãos convictos, que iam para a igreja e vivenciavam a fé e os dogmas católicos. Se era frágeis as acusações contra essas pessoas, por que a inquisição emitiu ordem de prisão sobre eles?

O que ocorreu na Paraíba foi uma perseguição contra o que os inquisidores acreditavam ser uma grande comunidade de cristãos-novos criptojudaitas. Estavam eles combatendo o alastramento do pecado judaico na pequena capitania da Paraíba. Isso foi alimentado pelo próprio sistema do Santo Ofício, que estimulava a denúncia de parentes próximos a todo custo. É provável que muitas vivências tenham sido “enfeitadas”, com o acréscimo de algumas pessoas, para endossar a própria defesa dos familiares que foram sendo presos, desde o primeiro grupo de encarcerados e seguindo para os próximos. Os inquisidores finalizam as penas de Luiza Barbalha com o seguinte texto:

Lhe foi dito que ela não pense em cometer as culpas porque foi presa, e processada nessa mesa, nem outras semelhantes, e que trate de dar com sua vida bom exemplo. E nesse primeiro ano se confessará nas quatro festas principais e no mesmo ano rezará na mesma semana dois terços de rosário a virgem nossa senhora, e em cada sexta-feira cinco padres nossos e cinco ave marias as chagas de nosso senhor Jesus Cristo³⁸¹.

Observemos o que dizia o Regimento do Santo Ofício sobre esses réus:

7. Sendo algumas pessoas presas por culpas de heresia, de que foram acusadas, ou denunciadas; se pela prova da justiça se não provar tanto que basta para serem convencidas, e negarem haver cometido as tais culpas, dando a defesa que tiverem; antes de seus processos se despacharem em final, serão pronunciadas a tormento, para com este meio se ver, se pode descobrir a verdade das ditas culpas, na forma que fica disposto no livro segundo título 14.

8. E se no momento negarem, e os inquisidores ouvirem, que está satisfeito a ele, serão sentenciadas a fazer suas abjurações públicas, segundo a qualidade da prova; que houver, e segundo o que dela tiverem diminuído pelo tormento, e poderão também ser condenadas a algum tempo de Cáceres, ou de reclusão em mosteiro, onde façam penitência, conforme a qualidade de suas culpas, e nas penitências que lhe derem, lhe mandarão que ouçam pregações e que se confessem nas quatro festas do ano, com confessores que bem os instrua nas coisas da Fé, e recebam a comunhão, e também lhes poderão por outras pernas arbitrárias e penitências espirituais que parecer lhe convém a salvação das suas almas³⁸².

³⁸¹ Grafia atualizada, ANTT/TSO, IL, Processo de Luzia Barbalha Bezerra, Fl. 163.

³⁸² REGIMENTO, do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, 1640, LIVRO III, Título II, N°4, Op. Cit

Luzia Barbalha recebeu as punições conforme o estabelecido pelo regimento, mas ela resistiu à pressão para se confessar. Poderíamos supor que ela era uma judaizante relutante em admitir suas transgressões? Seria mais plausível sugerir que ela optou por suportar as pressões dos inquisidores durante os depoimentos em vez de confessar seus supostos pecados? No entanto, essa interpretação parece inadequada. É mais provável que Luzia tenha sido acusada por seus próprios parentes em meio às delações compulsórias impostas pelo método de processo adotado pelo Santo Ofício. Nessas situações, os inquisidores perdiam o controle sobre as acusações desenfreadas que surgiam no auge do desespero das pessoas, que buscavam desesperadamente maneiras de se salvar da fogueira iminente.

Entre as pessoas detidas na Paraíba, é notável que Luzia Barbalha não foi a única a enfrentar um processo inquisitorial sem que seus acusadores apresentassem provas suficientes contra ela. Joana Gomes da Silveira é outra cristã-nova que foi encarcerada e merece destaque nesse debate. Assim como Luzia, Joana foi levada aos cárceres aos 50 anos de idade. Ela era filha de Diogo Nunes Tomas e Vitória Barbalha Bezerra, residentes na Paraíba, nas terras da Embiribeira. A árvore genealógica de Joana pode ser consultada na "Figura 5".

Em seu inventário, Joana não declarou nenhum bem próprio, afirmando ser apenas uma “filha familiar”³⁸³, sendo assim, não tinha grandes fortunas que interessasse ao tribunal. Devido a ter vários membros de sua família presos, Joana foi alvo de várias denúncias como seguidora da "lei de Moisés". Ela foi presa em 1731 e faleceu na prisão em 13 de maio de 1734, após três anos de processo, mantendo-se fiel à sua fé cristã em todos os depoimentos. No ano seguinte à sua morte, em 19 de julho, os inquisidores a absolveram em instância de juízo. Na sua sentença encontramos:

Porque se mostra que sendo cristã batizada e como tal obrigada a crer em tudo que ensina a Santa Madre Igreja de Roma, ela o fez pelo contrário, vivendo afastada de nossa santa Fé Católica tendo crença na Lei de Moisés para a salvação de sua alma [...] Pelas quais culpas sendo a Ré presa nos cárceres do Santo Ofício e admoestada se as quisesse confessar para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e se poder com ela usar de misericórdia: Respondeu que não tinha culpas que se confessar.

Pelo que o Promotor Fiscal do Santo Ofício veio com Libelo criminal e a acusatório contra ela que lhe foi recebido, e a Ré o contestou por negação e veio com sua defesa e contrariedade que foi recebida, e por ela se perguntaram testemunhas e ratificadas e respeitadas as da justiça na forma do Direito, se lhe fez publicação dos seus delitos conforme o

³⁸³ ANTT/TSO, IL, Processo de Joana Gomes da Silveira, Inventário.

estilo do Santo Ofício a que veio com contraditas que também lhe foram recebidas. E nestes termos faleceu da vida presente de morte natural.

O que é do visto e o mais que dos autos costa, *havendo respeito a prova da justiça não ser bastante para se condenar sua memória fama e fazenda: absolvem a Ré Joana Gomes da Silveira da mistancia do júzo* e deixarão que a seus ossos se pode dar eclesiasta sepultura, e oferecer a Deus nosso senhor por sua alma os sacrifícios e sufrágios da igreja³⁸⁴.

Deliberadamente, transcrevemos um texto extenso de sua sentença final. A ré faleceu na prisão, negando suas culpas, nomeou testemunhas cristãs-velhas para testificar em seu favor, demonstrando sua fé na lei de Jesus Cristo. No entanto, os inquisidores não puderam admitir que haviam detido alguém sem provas suficientes para condená-la. Ao iniciar a leitura da sentença em um ato público, mesmo após a morte de Joana, eles explicitaram as supostas culpas da ré, as quais admitiram não poder comprovar durante a mesma declaração.

Todos os prisioneiros que morreram na prisão ou durante a travessia foram reconciliados, porém nenhum outro réu teve suas acusações de judaísmo absolvidas pelos inquisidores, incluindo aqueles que não conseguiram chegar vivos a Lisboa devido à viagem no Atlântico. Entre eles estavam Henrique da Silva e Maria Henriques. Henrique da Silva recebeu a pena de "Cárcere e hábito perpétuo; penitências espirituais e confisco de bens", enquanto o processo de Maria Henriques não teve continuidade. Devido à sua avançada idade quando foi presa, as poucas informações encontradas em seu processo incluem o relato do cirurgião do Santo Ofício, Bento da Cunha Souto, que certificou que Maria Henriques, uma mulher idosa de oitenta ou noventa anos, faleceu durante a viagem de Pernambuco para Lisboa devido a uma febre³⁸⁵. Possivelmente devido à sua idade avançada, a paraibana não resistiu à difícil travessia do Brasil para Lisboa.

Reiteramos a questão: por que residentes na capitania da Paraíba foram presos sem provas suficientes? O número significativo de pessoas encarceradas em um curto período em uma capitania relativamente pequena, sem que tenha ocorrido uma Visitação oficial, não era uma ação rotineira do tribunal. O grupo detido não possuía recursos financeiros consideráveis para atrair a atenção do Santo Ofício português para essas famílias. Então, o que motivou essas prisões em massa?

O historiador Geraldo Pieroni, em seu livro "Os Excluídos do Reino", dedicou o sexto capítulo à questão "O ar de Portugal faz os judeus?" Nesse capítulo, ele discute como os portugueses de origem cristã sempre desconfiaram dos cristãos-novos desde a

³⁸⁴Grifos nossos; Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Processo de Joana Gomes da Silveira, Fls. 149-150.

³⁸⁵ ANTT/TSO, IL, Processo de Maria Henriques, Fl. 6.

época da conversão forçada dos judeus, mantendo essas pessoas sob vigilância constante devido à desconfiança e ao preconceito. Quando a Inquisição foi estabelecida, cada cristão-novo era visto como um "potencial judaizante", uma vez presos sob essa acusação, o “estilo” do tribunal não permitia a saída ileso do processo.

Mas o que Pieroni quis dizer com a ideia de que a atmosfera portuguesa "fabricava" judeus? Ele destacou como o método utilizado pelo tribunal inquisitorial, com a exigência de delações compulsórias, transformava o Santo Ofício em uma verdadeira fábrica de cristãos-novos judaizantes. Se os criptojudeus deixassem de existir, a Inquisição portuguesa perderia sua razão de ser e, gradualmente, se tornaria obsoleta, levando inevitavelmente ao seu fechamento. Pieroni encerra o capítulo com a reflexão:

Antônio Borges Coelho, a propósito das enormes proporções de prisioneiros acusados de judaizantes que as Inquisições portuguesas condenavam, comentou: “Como a Hidra de Lerna, a cada cabeça cortada novas e múltiplas cabeças se erguem heréticas, afrontando a maculando a pureza do ideário cristão-velho”³⁸⁶.

A dura crítica expressa por Geraldo Pieroni não se distancia da realidade de um processo inquisitorial. A Inquisição de Lisboa mantinha um olhar atento sobre a vida dos cristãos-novos no domínio ultramarino português. Assim como a Hidra, referida por Pieroni, os paraibanos foram gradualmente envolvidos em denúncias compulsórias. À medida que os primeiros parentes eram detidos, escapar de uma acusação e subsequente encarceramento tornava-se cada vez mais difícil. Os inquisidores estavam decididos a extinguir o que viam como uma verdadeira comunidade judaica, que, segundo pensavam, contaminava as terras da capitania da Paraíba.

Isso implica que não havia simpatizantes do judaísmo entre esse grupo de pessoas presas? Certamente não. Muitos dos encarcerados professavam e compartilhavam diversas crenças relacionadas à "Lei de Moisés" e em diferentes casos, as confissões ocorreram nos depoimentos iniciais, com detalhes sobre o que significava a “fé judaica” para essas pessoas, orações que lhes foram ensinadas e vivências que proferiam para salvar as suas almas na “lei de seus antepassados”.

5.3- RELAÇÕES DE CASAMENTO DOS CRISTÃOS-NOVOS

Muitos dos habitantes da Paraíba foram delatados por seus próprios parentes em ocorrências do cotidiano, caracterizado por uma convivência profundamente

³⁸⁶ PIERONI, 2000, p 113.

entrelaçada, já que os matrimônios, em sua maioria, ocorriam dentro dos mesmos círculos familiares. Ao analisarmos os registros genealógicos presentes nos processos inquisitoriais, é perceptível que os cristãos-novos pertencentes a essas famílias frequentemente contraíam matrimônio entre si, com algumas exceções de uniões com indivíduos externos ou cristãos-velhos.

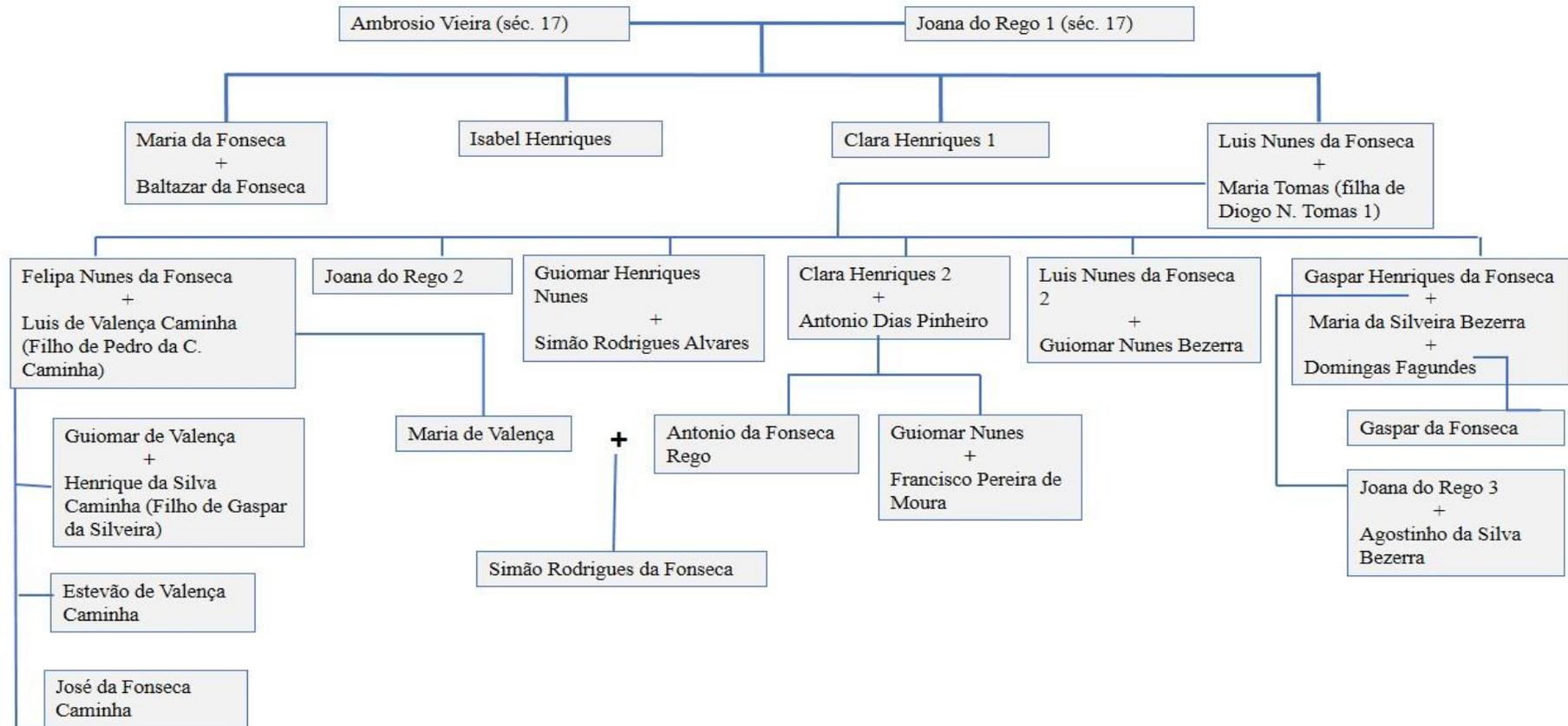
Um exemplo elucidativo é a descendência de Vitória Barbalha e Diogo Nunes Tomas 2, também conhecido como “o velho”. Duas de suas filhas uniram-se em matrimônio com os filhos de Luis Nunes da Fonseca, outro indivíduo pertencente à comunidade dos cristãos-novos e denunciado pelo Santo Ofício. Essas filhas foram Guiomar Nunes Bezerra, que se casou com Luis Nunes da Fonseca 2 e Maria da Silveira, que contraiu núpcias com Gaspar Henriques da Fonseca³⁸⁷.

Luis Nunes da Fonseca Pai, por sua vez, era descendente de Ambrósio Viera³⁸⁸, também alvo de denúncias por práticas judaicas no século XVII. Essa complexa rede de relações revela os intrincados laços matrimoniais e genealógicos dentro da comunidade dos cristãos-novos, evidenciando padrões recorrentes de casamentos endógenos e conexões familiares. Observemos a árvore genealógica de Ambrósio Vieira na “Figura 6”.

³⁸⁷ Informações podem ser observadas na Figura 5.

³⁸⁸ A denúncia contra Ambrósio Vieira no século XVII, pode ser encontrado no capítulo sobre o período holandês.

FIGURA 5 - DESCENDÊNCIA DE AMBRÓSIO VIERA



Fonte: ANTT/TSO, IL, Processos: 2296, 2608, 11772 e 2929.

A análise das imagens que revelam as conexões familiares dos indivíduos detidos torna evidente a proximidade entre os presos, muitas vezes remontando a relações estabelecidas até três gerações anteriores. Essa proximidade facilitou as delações, conseqüentemente, as prisões uma vez que as denúncias sobre atividades cotidianas envolviam uma variedade de nomes a serem mencionados, nem sempre as delações foram de pessoas que seguiam as tradições criptojudaicadas das famílias, como discutido anteriormente.

No conjunto de processos analisados, registramos a detenção de 50 indivíduos, todos eles com laços familiares enraizados na Paraíba. Alguns desses detidos tinham ancestrais há uma ou duas gerações vindos de Pernambuco ou de Portugal, enquanto outros, na tentativa de escapar do Santo Ofício, buscaram refúgio em outras capitâneas, mas acabaram sendo localizados e presos pelo Santo Ofício devido a denúncias feitas por seus parentes paraibanos.

Devido ao elevado número de detidos, foi possível utilizar uma etapa dos processos inquisitoriais conhecida como "Genealogia" para compreender as relações familiares daqueles que não foram presos e que já haviam falecido quando a Inquisição investigou essas pessoas. Além disso, pudemos observar uma tendência entre os cristãos-novos de se casarem dentro do mesmo círculo familiar, embora isso não os impedisse de contrair matrimônio com cristãos-velhos. Observemos a tabela:

TABELA 10 – SITUAÇÃO CONJUGAL

Situação	Quantidade
Casaram-se com cristãos-novos (as)	18
Casaram-se com cristãos-velhos (as)	8
Solteiros	21
Não identificamos a origem dos cônjuges	3

Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298,11772, 11773, 11778, 12211, 11562, 7533, 9164, 9052, 8534, 8998, 9164, 6188, 8033, 8177, 8032 e 9397.

Além das considerações anteriores, é crucial ressaltar o notável contingente de indivíduos que foram detidos e nunca se casaram. Este dado suscita uma discussão intrigante sobre as razões subjacentes a esse fenômeno. Dentro do grupo de detentos que permaneceram solteiros, não se restringe apenas a jovens cristãos-novos que não tiveram

a oportunidade de se casar devido à sua tenra idade no momento da prisão, mas também inclui indivíduos de idade mais avançada, sendo, de fato, a maioria deles.

Dos 21 paraibanos identificados como solteiros ao longo de suas vidas, nove apresentavam idade em torno dos 50 anos, três estavam na faixa etária aproximada de 40 anos, um indivíduo contava com 35 anos, enquanto seis se situavam na média dos 20 anos, sendo que apenas um tinha 18 anos de idade. Este perfil demográfico incita uma reflexão acerca do estilo de vida adotado por esses sujeitos e das circunstâncias que os conduziram à permanência no estado civil de solteiros. Observemos essas informações na Tabela 7:

TABELA 11 – RELAÇÕES DE CASAMENTOS

NOME	CONJUGUE/ESTATUS SOCIAL
Ambrósio Nunes	Isabel da Fonseca Rego/X.N.
Ana da Fonseca	Solteira
Antônio da Fonseca Rego	Maria de Valença /X.N.
Antônio Nunes Chaves	Solteiro
Branca de Figueiroa	Gaspar da Costa Silva/ X.V.
Cipriana da Silva	Solteira
Clara Henriques	Antônio Dias Pinheiro /X.V.
Diogo Nunes Tomas (pai)	Vitoria Barbalha/X.N.
Diogo Nunes Tomas (filho)	Catarina Pereira Barreto/?
Dionísia da Fonseca	Solteira
Dionísio da Silva	Monica Correia /X.V.
Estevão de Valença Caminha	Solteiro
Felicitas Uchoa de Gusmão	Luis da Fonseca Rego/X.N.
Felipa da Fonseca	Luis de Valença Caminha/X.N.
Felipa Gomes Henriques	Solteira
Felipa Mendes	Solteira
Felipa Nunes	José Nunes/X.V.
Fernando Henrique Alves	Ana Rodrigues Figueiredo (?)
Florencia da Fonseca	Solteira
Floriana Rodrigues	Diogo Pereira e Mendonça/X.V.
Francisco Pereira de Moura	Guiomar Nunes Puis /X.N. – Veronica de Jesus/?
Guiomar Nunes	Francisco Pereira (não sabe)
Guiomar Nunes Bezerra	Luis Nunes da Fonseca/X.N.
Guiomar de Valença	Henrique da Silva/X.N.
Henrique da Silva	Guiomar de Valença /X.N.
Isabel da Fonseca Rego	Ambrósio Nunes /X.N.
Isabel Henriques	Solteira
Joana do Rego	Manoel Henriques da Fonseca /X.N.
Joana do Rego de Sousa	Agostinho da Silva/X.V.

(Mulher Parda)	
Joana do Rego V	José Pereira/X.V.
Joana Gomes da Silveira	Solteira
João Gomes	Solteiro
João Nunes Tomas	Solteiro
José da Fonseca Caminha	Solteiro
José da Fonseca Rego	Solteiro
José Nunes	Felipa Nunes/X.N.
Luís Alvares	Leonor Morais/X.N.
Luís Nunes da Fonseca	Guiomar Nunes Bezerra/X.N.
Luís de Valença Caminha	Felipa da Fonseca/X.N.
Luzia Barbalha Bezerra	Solteira
Manoel Henriques da Fonseca	Joana do Rego/X.N.
Maria Franca	Silvestre Pereira/X.V.
Maria Franca da Fonseca	Solteira
Maria Henriques	André Lopes/X.V.
Maria de Valença	Antônio da Fonseca Rego
Mariana Páscoa Bezerra	Solteira
Miguel Henriques da Fonseca	Solteiro
Simão Rodrigues da Fonseca	Solteiro
Teresa Barbalha de Jesus	Solteira
Vitória Barbalha	Solteira

FONTE: Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298,11772, 11773, 11778, 12211, 11562, 7533, 9164, 9052, 8534, 8998, 9164, 6188, 8033, 8177, 8032 e 9397.

Na Paraíba, durante o século XVIII, os registros revelam uma tendência interessante entre os presos: uma predominância de indivíduos de idade mais avançada, especialmente entre os solteiros. A análise dos dados aponta para uma diversidade de faixas etárias, com o menor número de jovens entre os encarcerados. Notavelmente, apenas uma pessoa, Vitória Barbalha, era menor de 20 anos. A maioria dos presos encontrava-se em faixas etárias mais elevadas.

Em muitos casos, os idosos enfrentavam desafios adicionais, como a difícil jornada até Portugal e os obstáculos dos processos inquisitoriais. Um exemplo marcante é o de Maria Henriques, esposa de André Lopes, que entre 80 e 90 anos foi detida. Tragicamente, ela faleceu antes de alcançar a capital portuguesa, encerrando assim seu processo inquisitorial³⁸⁹. Sua idade avançada contrasta com as adversidades enfrentadas na América do século XVIII, incluindo conflitos como a ocupação holandesa e crises climáticas na capitania. No entanto, mesmo tendo superado essas dificuldades, não resistiu à prisão do Santo Ofício.

³⁸⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Maria Henriques.

Outro caso emblemático é o de Diogo Nunes Tomas³⁹⁰, que era esposo da cristã-nova Vitória Barbalha, aos 83 anos, sucumbiu às condições insalubres das prisões do Santo Ofício antes que seu caso fosse concluído, falecendo em 20 de março de 1730. Foi sentenciado a ter seus bens confiscados e reconciliação pós morte.

Essas histórias nos lembram das complexidades enfrentadas pelos indivíduos durante esse período histórico, ilustrando não apenas as condições adversas das prisões, mas também a diversidade e as nuances das vidas daqueles que se viram envolvidos nos processos inquisitoriais. Vejamos os dados:

TABELA 12 – GRUPOS ETÁRIOS DOS RÉUS

Idade dos presos	Número
18-29 anos	10
30-39 anos	07
40-49 anos	10
50-59 anos	14
60-79 anos	05
80 anos em diante	02

FONTE: Processos de números: 6288, 8177, 2325, 2613, 2608,298,11772, 11773, 11778, 12211, 11562, 7533, 9164, 9052, 8534, 8998, 9164, 6188, 8033, 8177, 8032 e 9397..

Observou-se um notável contingente de pessoas que optaram por não contrair matrimônio ao longo de suas vidas, fazendo a escolha de residir sob o mesmo teto que seus pais. Importante mencionar que essa dinâmica não era exclusiva das mulheres, uma vez que homens também integravam esse grupo de solteiros. Esta constatação suscita indagações acerca das expectativas sociais vigentes na época, das influências provenientes do contexto familiar e das possíveis implicações das perseguições religiosas na esfera pessoal e nas decisões matrimoniais desses indivíduos.

Se dentro do conjunto de indivíduos detidos, encontramos aqueles que contraíram matrimônio com cristãos-velhos, incluindo um caso de Francisco Pereira, que não pertencia à origem cristã-nova e, por via do casamento, foi detido pelo Santo Ofício, isso sugere que não havia necessariamente uma dificuldade de integração dessas pessoas na comunidade de cristãos-velhos da região. Um aspecto adicional a ser lembrado é que, em diversos processos, testemunhas cristãs-velhas, inclusive clérigos, testemunharam a favor

³⁹⁰ ANTT/TSO, IL, Processo de Diogo Nunes Tomas.

da boa reputação da pessoa sob julgamento. Não há indícios de conflitos generalizados com o restante da comunidade da Paraíba.

Vamos revisar a defesa de Joana Gomes da Silveira, onde a ré apresentou o testemunho do padre Gonçalo de Gouveia Serpa, um nome já familiar neste trabalho devido ao seu envolvimento nas primeiras acusações e por ter sido referenciado como testemunha de defesa de outros cristãos-novos. Gouveia Serpa, um clérigo de sessenta anos, natural de Ipojuca em Pernambuco, estava a serviço na capelinha de São Francisco Xavier, localizada no Engenho Velho, na Paraíba, por muitos anos. Ao analisarmos cuidadosamente suas declarações, o padre ofereceu um testemunho favorável à ré, afirmando tê-la sempre reconhecido como uma devota cristã. No entanto, suas palavras contêm nuances adicionais que merecem atenção:

Respondeu que conheceu a todas as pessoas que se prenderam por parte do Santo moradores na Embiribeira e entre elas Joana Gomes da Silveira; a qual conhece a quinze anos pouco mais ou menos e pela ré ser velhinha e confessar-se várias vezes com ele testemunha e vir ouvir Missa na capela do Engenho Novo e ter amizade com seus pais. [...] Respondeu que do tal capítulo nada sabia, pois nunca ouviu dizer que entre a ela e outras pessoas dos cristãos-novos houve dúvida, nem ódio e nem inimizade³⁹¹.

O padre Gouveia deixa claro que conhecia a Joana Gomes e sua família faziam quinze anos, que havia convivência entre ele e a família, a ré em especial, costumeiramente se confessava com ele. O clérigo em seu depoimento também diz que uma única vez ouviu falar de desafeto entre os cristãos-novos da região, deixando entender também, que na comunidade local não havia estranhamento quanto aos costumes dessas pessoas, ou seja, o padre Gonçalo quis dizer que enquanto viveu nessa região, não soube de “pública fama” sobre as crenças judaicas dessas pessoas.

Gonçalo Serpa esclarece que tinha conhecimento da família de Joana Gomes há cerca de quinze anos e que havia uma interação regular entre ele e a família, especialmente a ré, que costumava se confessar com ele. Em seu depoimento, o clérigo também menciona ter ouvido falar apenas uma vez de conflitos entre os cristãos-novos da região, sugerindo que na comunidade local não havia estranheza em relação aos costumes dessas pessoas. Em outras palavras, o padre Gonçalo indica que durante seu tempo naquela região, não teve ciência de rumores públicos sobre as crenças judaicas desses indivíduos.

³⁹¹ Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Processo de Joana Gomes da Silveira, Fl. 124v.

A famosa "pública fama" de que eram cristãos-novos judaizantes não se apresentava nesse período em que foram presos.

É verdade que ele não poderia testemunhar expressando que tinha suspeitas sobre crenças judaicas entre um grupo de cristãos-novos na área em que trabalhava, mas nunca relatou suas dúvidas às autoridades superiores. No entanto, as denúncias iniciais não partiram dos cristãos-velhos, mas sim dos próprios familiares das pessoas presas. Um outro exemplo de convivência pacífica com os cristãos-velhos pode ser observado nos inventários, nos quais eram registrados empréstimos de dinheiro e solicitações de empréstimos. Manuel Henriques da Fonseca por exemplo, tinha "contas" com o Tenente-coronel Pedro Cardoso, bem como com o Capitão Mor João Peixoto, ambos, personalidades que representavam autoridade na capitania³⁹².

Portanto, o motivo pelo qual um considerável número de indivíduos optou por não contrair matrimônio é uma questão complexa, para a qual não temos uma resposta definitiva. No entanto, é plausível sugerir que alguns se esquivaram de compromissos matrimoniais para evitar o envolvimento íntimo com as tradições judaicas de suas famílias.

Ao expressar isso, destacamos nossa percepção de que a maioria das pessoas detidas estava sinceramente comprometida com a observância da "lei de Moisés" como parte fundamental de sua "busca espiritual pela salvação". Essa é uma afirmativa que deixamos claro em outros momentos desse trabalho. Seguiam tradições transmitidas por seus parentes, consideradas como o caminho verdadeiro para a redenção de suas almas, conforme estipulado na antiga lei, vista como a mais autêntica. É evidente que tais práticas distavam significativamente do judaísmo ortodoxo. No próximo tópico, aprofundaremos sobre o significado da identidade judaica para os cristãos-novos criptojudaizantes da Paraíba.

5.4 - "SE QUER SALVAR A SUA ALMA, FAÇA PELA LEI DE MOISÉS E NÃO DE CRISTO NOSSO": A FÉ PROFESSADA NOS DEPOIMENTOS AO INQUISIDOR

“se ela queria salvar a sua alma cresce e vivesse na Lei de Moisés, e não na de Cristo Senhor nosso na qual não havia salvação.”

³⁹² ANTT/TSO, IL, Processo de Manuel Henriques da Fonseca, Inventário.

Na Inquisição moderna, tanto a portuguesa quanto a espanhola, os cristãos-novos eram sempre considerados adeptos secretos do judaísmo. Vistos como desviantes da doutrina católica, esses indivíduos praticavam sua fé em segredo dentro de suas casas, perpetuando os costumes religiosos de Moisés de forma clandestina e transmitindo-os de geração em geração. Esse entendimento levou à maioria das prisões promovidas pelo Santo Ofício português ser de cristãos-novos. Geraldo Pieroni, em sua pesquisa sobre as condenações de 1533 a 1668, revelou que no tribunal de Évora, 84% dos processos estavam relacionados ao crime de judaísmo, sendo que 99% dos condenados foram entregues ao braço secular por esse motivo. Em Lisboa, embora a porcentagem fosse menor, ainda assim uma proporção significativa de cristãos-novos, 68,7%, estava encarcerada por praticar o judaísmo³⁹³.

A historiadora Suzana Severs aborda essa questão da seguinte maneira: “Esta visão não admitia que cristãos-novos tivessem outra maneira de crer em Deus senão através do judaísmo, pois este seria transmitido “pelo sangue”, hereditariamente.³⁹⁴”. Como mencionado anteriormente, essa crença ajudou a manter a instituição inquisitorial em operação por séculos, assegurando a contínua identificação de hereges para punição e a apreensão de bens. No entanto, as prisões resultaram em numerosos processos e confissões detalhadas sobre práticas judaicas que ainda eram observadas clandestinamente por comunidades de cristãos-novos que viviam nos países ibéricos e em suas possessões além-mar.

Dentro do contexto do criptojudaísmo, o sigilo desempenhava um papel crucial na preservação das práticas judaicas e da própria vida. Participar de rituais de forma clandestina significava que qualquer exposição poderia resultar em prisão ou até mesmo na morte pela fogueira ou garrote. A Sociologia do Segredo de Georg Simmel, um sociólogo judeu do século XIX, oferece uma perspectiva teórica valiosa para compreender esse fenômeno. A relevância da teoria de Simmel para o estudo do criptojudaísmo pode ser destacada nos trechos onde ele explora a complexidade histórica e sociológica do segredo:

A evolução histórica da sociedade se manifesta em muitas partes, pelo fato de muitas coisas que antes eram públicas, entrarem na esfera protetora do segredo; e inversamente muitas coisas que antes eram secretas, chegarem a prescindir desta proteção, tornando-se manifestas. É uma evolução do espírito que se assemelha a outra em virtude da qual,

³⁹³ PIERONI, 2000, p 114.

³⁹⁴ SEVERS, 2016, p. 121.

atos que antes se realizam conscientemente, descem depois ao nível inconsciente e mecânico, enquanto ao contrário, o que antes era inconsciente e instintivo, ascende à consciência e à visibilidade. Como esta evolução perpassa as diversas formações da vida privada e da vida pública? Como leva a estados cada vez mais adequados levando-se em conta que por um lado o segredo, torpe e indiferenciado começa a se estender demais e por outro só mais tarde haverá de revelar suas vantagens em muitas coisas? Até que ponto se modificam as consequências da intensidade do segredo em função da importância maior ou menor do seu conteúdo? Todas estas perguntas, ainda que sejam apenas questões, indicam a importância do segredo na estrutura das ações recíprocas humanas. O sentido negativo que se atribui moralmente ao segredo não nos deve induzir ao erro. *O segredo é uma forma sociológica geral que se mantém neutra e acima do valor dos seus conteúdos*³⁹⁵.

A teoria de Simmel também lança luz sobre o dilema enfrentado pelo cristão-novo que praticava o criptojudáísmo. Viver dessa maneira não apenas provocava uma divisão psicológica intensa, mas também exigia habilidade para equilibrar identidades divergentes. Enquanto publicamente era necessário adotar uma identidade que não correspondia à vivida em particular, essa dualidade não era apenas complexa, mas podia oferecer vantagens distintas:

O uso do segredo como uma técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual em termos do social não se poderiam alcançar certos fins, parece bem claro. Não tão claros são os atrativos e os valores que a conduta secreta possui, prescindindo-a desta camada de sentido pela sua própria forma, mesmo sem levar-se em conta o conteúdo. Logo de saída, a exclusão enérgica dos demais produz um senso de propriedade, que por sua vez vem com a energia que lhe corresponde. Para muitos temperamentos, a posse não alcança a importância devida se limitar a possuir; além disso, precisa da consciência de que outros têm de menos aquilo que se possui. É evidente que esta atitude está fundamentada na nossa sensibilidade para a *diferença*. Por outro lado, como a exclusão de outros ocorre especialmente quando se trata de coisas de grande valor, é fácil chegar psicologicamente à conclusão inversa de que aquilo que se nega a muitos deve ser particularmente valioso. Graças a isto, as mais variadas espécies de propriedade interior adquirem mediante a forma do segredo, um valor característico; o conteúdo do que é silenciado cede em importância ao simples fato de permanecer oculto aos demais³⁹⁶.

³⁹⁵ Grifo nosso. Destaque nosso. SIMMEL, Georg. **A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas**. Tradução Simone Carneiro Maldonado, 2008. Publicado originalmente como *Sociology of secrecy and of the secretsocieties* (1905), compondo, mais tarde, o livro: SIMMEL, G. *Soziologie. Untersuchungen ilber die formen der vergesellschaftung* de 1908. p. 227.

³⁹⁶ SIMMEL, 1908, p.231.

Georg Simmel explora de maneira profunda a dinâmica do segredo e sua relevância na sociedade. Ele argumenta que o esforço dedicado a manter algo em segredo revela o valor intrínseco que atribuímos a essa coisa. Essa análise é especialmente pertinente ao examinarmos a experiência dos cristãos-novos durante o período da Inquisição.

Para os cristãos-novos, que praticavam o criptojudaísmo, o segredo não era apenas uma questão de privacidade, mas uma questão de sobrevivência. O risco de ser descoberto e denunciado ao Tribunal do Santo Ofício era extremamente grave. A Inquisição, com seu rigoroso sistema de investigação e julgamento, tratava o criptojudaísmo como um crime de heresia. As consequências podiam ser devastadoras, desde a perda de propriedades e liberdade até a sentença de morte nas fogueiras dos autos-de-fé³⁹⁷..

Portanto, ao estudar o criptojudaísmo, é essencial compreender a complexidade dessa realidade oculta. Simmel nos oferece uma lente teórica valiosa para entender como o segredo não apenas protegia as identidades dos praticantes, mas também refletia a profundidade do significado e dos riscos associados a suas práticas religiosas clandestinas.

Longe de ser mera dissimulação, era um elemento crucial na construção da identidade marrana. Ao manter suas crenças judaicas ocultas, os criptojudeus não apenas se protegiam da repressão, mas também reafirmavam a importância e o valor daquilo que precisavam esconder. O segredo, nesse contexto, se tornava um ato de resistência, que persistia mesmo diante das mais severas ameaças. Era a prova da resiliência de um povo que se recusava a abandonar sua herança cultural e religiosa.

No intrincado universo do criptojudaísmo, surge a questão: qual era a identidade que se buscava proteger? Era a do cristão que se exibia ao mundo, ou a do cristão-novo que ocultava sua fé judaica em segredo? Ricardo Foster, em sua análise, nos oferece uma profunda compreensão dessa complexa identidade. O cristão-novo, segundo ele, vive em constante paradoxo. De um lado, ostenta a aparência de um cristão devoto, imerso na fé majoritária. Do outro, preserva, no âmago de seu ser, a chama inabalável do judaísmo, uma herança ancestral transmitida em segredo.

Essa dualidade, no entanto, não se limita a uma mera coexistência de crenças. Ela provoca uma profunda metamorfose na identidade do criptojudeu. A exterioridade da fé

³⁹⁷ Ver artigo de: SILVA, Marcos. Aspectos Fundamentais para o Estudo do Marranismo. Ponta da lança: Revista Eletrônica de História, Memória e Cultura, 2008.

cristã, imposta pela sociedade, se infiltra gradativamente na interioridade judaica, moldando-a e transformando-a. Essa metamorfose, segundo Foster, é marcada pela *hybris*, a desmedida que acompanha aqueles que ousam transgredir os limites impostos pela sociedade. O cristão-novo, ao navegar entre dois mundos distintos, carrega consigo o peso dessa transgressão, a marca indelével daquilo que precisa ser ocultado.

A presença do marrano, com sua identidade fragmentada e em constante mutação, gera incômodo. Ele desafia as categorias rígidas e as definições simplistas, representando a fluidez da identidade e a complexa teia de relações que a moldam. Observemos as palavras do autor:

O cristão-novo, que permanece secretamente como judeu, que supostamente conseguiu manter fidelidade à tradição mosaica, será, no entanto, profundamente modificado por sua aparência externa. A exterioridade de um corpo cristianizado irá se infiltrando nessa outra interioridade judaica até modificar tanto a primeira como a segunda, convertendo, assim, o portador dessa experiência marcado pela *hybris*. Talvez – e disso não se trata o incômodo que, desde sempre, tem gerado a presença do marrano – o que se mostra é aquilo que deveria permanecer selado: a travessia da consciência, chave que funda a narração moderna, enfrenta-se com uma figura que lhe diz que naquilo que busca encontrará não a segurança nascida de certeza identitária, do domínio do projeto de uma equidade autossuficiente, mas o inimaginável de si mesmo, seu radical inacabamento que se entrelaça com a descoberta de um fundo obscuro contra o qual terá de batalhar de forma infrutífera.

A análise de Foster nos convida a repensar a identidade criptojudáica para além de rótulos e definições simplistas. É um convite a mergulhar na complexidade do ser humano, nas suas contradições e na eterna busca por autoconhecimento. A história do marrano, marcada pela dualidade, pela *hybris* e pela incansável travessia da consciência, serve como um lembrete constante da fluidez da identidade e da vastidão do inimaginável que reside dentro de cada um de nós.

Quais eram as práticas judaicas dos cristãos-novos que viviam na Paraíba e foram presos pelo Santo Ofício? Quem lhes ensinou? Com quantos anos aprendiam? Muitos dos capturados confessaram suas "culpas" marranas logo nas primeiras audiências com os inquisidores. Trabalhamos com o entendimento que quanto mais cedo alguém preso fizesse sua confissão e denúncia, menores seriam as chances de ter sido influenciado pelos outros detentos no cárcere inquisitorial. Observemos a diferença de datas entre a genealogia e a primeira confissão, na figura abaixo:

TABELA 13 – DATA DA GENEALOGIA E PRIMEIRA CONFISSÃO

Nome	Genealogia	Primeira confissão
Ambrósio Nunes	----	----
Ana da Fonseca	24 nov. 1729	20 out. 1729
Antônio da Fonseca Rego	03 jan. 1730	02 dez. 1729
Antônio Nunes Chaves	04 jun. 1731	26 abril 1731
Branca de Figueiroa	12 dez. 1729	17 dez. 1732
Cipriana da Silva	05 out. 1733	02 dez. 1733
Clara Henriques	04 nov. 1729	24 out. 1729
Diogo Nunes Tomas (pai)	----	21 out. 1729
Diogo Nunes Tomas (filho)	19 nov. 1729	16 dez. 1729
Dionisia da Fonseca	26 nov. 1732	30 jul.1732
Dionísio da Silva	24 jan. 1742	08 jan. 1742
Estevão de Valença Caminha	17 nov. 1729	18 out. 1729
Felicitas Uchoa de Gusmão	29 maio 1732	05 dez. 1731
Felipa da Fonseca	26 maio 1730	26 out. 1729
Felipa Gomes Henriques	11 abril 1731	28 abril 1732
Felipa Mendes	04 jan. 1734	28 set. 1733
Felipa Nunes	30 maio 1732	25 jun. 1731
Fernando Henrique Alvares	23 out. 1732	06 ago. 1732
Florença da Fonseca	02 jan. 1732	29 nov.1731
Floriana Rodrigues	23 jan. 1732	29 nov. 1731
Francisco Pereira de Moura	18 jan. 1734	08 jan. 1734
Guiomar Nunes	05 dez. 1729	17 jun. 1731
Guiomar Nunes Bezerra	28 nov. 1729	26 out. 1729
Guiomar de Valença	03 jan. 1730	26 out. 1729
Henrique da Silva	----	----
Isabel da Fonseca Rego	17 nov. 1732	30 jul. 1732
Isabel Henriques	18 ago. 1731	13 ago. 1731
Joana do Rego	06 dez. 1729	26 out. 1729
Joana do Rego de Sousa (Mulher Parda)	03 out. 1732	-----
Joana do Rego V	14 out. 1733	02 out. 1733
Joana Gomes da Silveira	08 maio 1731	-----
João Gomes	15 mar. 1734	----
João Nunes Tomas	06 nov. 1732	30 jul. 1732
José da Fonseca Caminha	04 mai. 1735	09 dez. 1734
José da Fonseca Rego	20 fev. 1733	30 jul. 1732
José Nunes	14 maio 1732	09 abril 1731
Luís Álvares	19 nov. 1733	19 nov. 1733
Luís Nunes da Fonseca	20 jan. 1730	22 out. 1729
Luís de Valença Caminha	----	07 nov. 1729
Luzia Barbalha Bezerra	26 mar. 1732	----
Manoel Henriques da Fonseca	09 nov. 1729	08 nov. 1729
Maria Franca	17 mar. 1734	03 mar. 1734
Maria Franca da Fonseca	10 mai. 1732	28 maio 1731
Maria Henriques	-----	----
Maria de Valença	09 jan. 1730	24 nov. 1729

Mariana Páscoa Bezerra	15 abri. 1731	----
Miguel Henriques da Fonseca	21 out. 1737	----
Simão Rodrigues da Fonseca	16 out. 1736	06 ago. 1736
Teresa Barbalha de Jesus	16 abril 1731	----
Vitória Barbalha	12 mar. 1732	10 mar. 1732

FONTE: Processos trabalhados e referenciados no final do trabalho.

A partir da tabela acima, observa-se que alguns cristãos-novos admitiram imediatamente sua culpa, enquanto outros só o fizeram após múltiplas audiências com os inquisidores; houve também os que nunca confessaram qualquer prática judaica. Simão Rodrigues foi uma dessas pessoas que confessaram logo nas primeiras audiências. Sua genealogia aconteceu em 16 de outubro de 1736 e sua primeira confissão ocorreu 21 dias depois. Simão foi o último de sua família a ser preso, sendo filho de Maria de Valença e Antônio da Fonseca Rego, ambos detidos pelo Santo Ofício em 1729. Em seu depoimento de 06 de agosto de 1736, podemos ler:

E sendo presente por dizer logo, que queria confessar culpas de judaísmo que havia cometido [...] se achou nas terras do Engenho Velho com seu pai Antônio Borges da Fonseca, cristão-novo este por ocasião de lhe perguntar em que parte estava Deus, e ele confitente lhe dizer, que no céu e na terra e em todo lugar, o dito seu pai lhe disse que não cresce nisso nem na Lei de Cristo porque todos quanto nela criam não se salvarão, antes iam ao inferno, e que só cresce na Lei de Moisés, porque era só a boa para a salvação das almas, e os que nela criam, eram o povo de Deus³⁹⁸

Em um cenário marcado pela perseguição religiosa e pelo medo da repressão, um cristão-novo revelou aos inquisidores um relato intrigante sobre suas crenças e experiências. Ao analisarmos sua confissão, podemos traçar um panorama da complexa realidade vivenciada por esses indivíduos no Brasil colonial.

O relato se inicia com o confitente nas terras do Engenho Velho, onde se encontrava com seu pai, Antônio Borges da Fonseca, também um cristão-novo. Em um momento crucial da conversa, o pai de Simão Rodrigues questiona sua crença em Deus, desafiando a doutrina cristã e afirmando que a salvação só pode ser alcançada através da Lei de Moisés.

A afirmação de que "só cresce na Lei de Moisés", pois todos que acreditavam na lei de Cristo não se salvavam, evidencia a crença do pai do confitente na superioridade

³⁹⁸ ANTT/TSO, IL, Processo de Simão Rodrigues da Fonseca, Fl. 10v.

da fé judaica em relação ao cristianismo. Essa perspectiva, considerada herética pela Igreja Católica, demonstra a resistência dos cristãos-novos em abandonar suas raízes e tradições ancestrais. Essa declaração, carregada de heresia aos olhos da Inquisição, revela uma certa “rebeldia” entre os cristãos-novos? Uma revolta a imposição da fé católica?

Ao se referir aos que seguem a Lei de Moisés como o "povo de Deus", Antônio da Fonseca Rego reforçava a ideia de que a fé judaica representa a verdadeira religião e o caminho para a salvação. Essa afirmação, carregada de significado religioso e cultural, revela a forte identidade judaica que permeava a vida dos cristãos-novos, mesmo após sua conversão ao cristianismo.

Seu pai Antônio da Fonseca Rego confessou suas “culpas” em 02 de dezembro de 1829, antes mesmo de fazer sua genealogia. Em audiência com os inquisidores, ao perguntarem se ele havia cuidado de suas culpas, respondeu: “Disse que sim, cuidara, e que queria confessar culpas de judaísmo que havia cometido, e logo”³⁹⁹. Antônio contou que mais ou menos 30 anos atrás daquela data, estava no Engenho Velho com seus tios Maria Tomas e Luiz Nunes, na casa de Simão Rodrigues, que era casado com a outra tia sua, Guiomar Nunes da Fonseca. Também estavam presentes as cristãs-novas Maria Tomas e Joana do Rego.

Em um determinado momento, Simão Rodrigues dirigiu-se aos presentes e declarou que aqueles que confiavam na "Lei de Cristo, Senhor nosso"⁴⁰⁰ para a salvação de suas almas não encontrariam a salvação. Ele enfatizou que, para alcançar a salvação, era necessário adotar a crença na Lei de Moisés. Após isso, Simão instruiu os presentes sobre como viver sob a fé judaica.

Antônio relatou que começou a viver sob essa crença e a praticar essas mesmas práticas desde os 18 anos até o dia em que foi preso, aos 48 anos de idade⁴⁰¹. Maria de Valença, mãe do Simão Rodrigues preso, também associou sua "introdução" à fé judaica ao cristão-novo homônimo de seu filho⁴⁰². A influência do cristão-novo sobre o casal deve ter sido considerável, já que escolheram nomear um filho em sua homenagem.

É interessante notar a repetição da frase "Cristo, Senhor nosso", presente em vários relatos, onde os confessantes discorrem sobre a fé cristã. Eles afirmaram que a "Lei de Cristo" não salvava as almas, apesar de mencionarem Cristo, que é o representante

³⁹⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Antônio da Fonseca Rego, Fl. 13v.

⁴⁰⁰ Idem, Fls. 13-22.

⁴⁰¹ ANTT/TSO, IL, Processo de Antônio da Fonseca Rego, Fls. 13-22.

⁴⁰² ANTT/TSO, IL, Processo de Maria de Valença, Fls. 10-20.

máximo do cristianismo, chamando-o de " Senhor nosso ". Essa afirmativa faz parte da forte relação que os cristãos-novos tinham com a religião católica, ainda que houvesse uma busca pela crença do judaísmo, não esqueçamos que nasciam e cresciam dentro de um mundo católico e de proibição de outras crenças, Ricardo Foster nos elucida:

O marrano, ao manter clandestinamente uma crença de que cada vez sabe menos, afasta-se da sua exterioridade católica que, de todo modo, reaparecerá em seus rituais heréticos; inclusive em sua conversão sincera em sua devoção pela religião de Cristo, não pôde esquecer suas marcas judaicas que, de forma complexa e diversa penetraram em sua espiritualidade. Literalmente, o marrano, no retorno ou na conversão não pode se não habitar um território precário feito de retalhos de crenças distintas que, no entanto, encontrarão em seu périplo biográfico um extraordinário ponto de eclosão e recriação⁴⁰³.

A concepção de uma fé formada a partir de um mosaico de crenças distintas ressoa fortemente nos relatos das pessoas detidas na Paraíba, cujas crenças marranas mantinham profundas raízes no catolicismo. Podemos observar a fragmentação da identidade experimentada pelo criptojudeu imerso em um mar de contradições e conflitos internos. A separação entre a fé pública e privada, onde a fé católica servia de máscara enquanto a intimidade abrigava a identidade judaica, são elementos que caracterizam a complexa realidade desses indivíduos em um contexto marcado pela intolerância religiosa.

Bem sabemos que as crenças criptojudaicis eram aprendidas clandestinamente dentro de casa, transmitidas de geração a geração pelos familiares, pois não havia acesso a sinagogas ou orientação rabínica. Essa falta de estruturas formais deixava os marranos sem um sistema de referência judaico claro. Embora buscassem a salvação pela "Lei de Moisés", o catolicismo era a religião dominante que conheciam e praticavam diariamente, sendo assim, a referência religiosa que essas pessoas tinham era a católica.

Em 1996, o historiador David Martin Gitlitz publicou o livro "Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews", no qual documentou as crenças criptojudaicis dos cristãos-novos portugueses e espanhóis tanto na Europa como nas colônias ultramarinas dessas nações. O autor delinea as práticas judaicas que emergiram na clandestinidade do cotidiano. Ele discute detalhadamente a intensa interação dessas práticas com as referências cristãs predominantes:

For these people, who undoubtedly the majority of the crypto-Jews, Judaism ceased to be an autonomous, self-referential system. Instead, Christianity became their common reference point, the template against which their crypto-Jewish beliefs and practices were measured.

⁴⁰³ FOSTER, 2006, p. 33.

Increasingly they were not Judaizers who were therefore different from the Christians, rather they were Judaizers insofar as they differed from Christians. While it is foolhardy to over-schematize human beliefs, which always vary to some extent with the individual, among Iberian crypto-Jews three sorts of patterns belief emerged with respect to Christianity. [...] Other crypto-Jewish beliefs gradually assimilated Christian theological concepts, becoming similar in essence while retaining only the thin veneer of a Jewish label as their difference. [...] The most important and widespread example of assimilation of Christian belief among the crypto-Jews was the erosion of the Jewish concept of communal salvation: most crypto-Jews came to accept the Christian concept of personal salvation of the soul through belief in Jesus, merely changing belief in Jesus to belief in Moses or in the Law of Moses.⁴⁰⁴

Gitlitz argumenta que o judaísmo deixou de ser o sistema de referência autônomo para os marranos, sendo substituído pelo cristianismo como ponto de referência predominante. A frase "Cada vez mais eles não eram judaizantes por serem diferentes dos cristãos, mas eram judaizantes na medida em que diferiam dos cristãos" encapsula o significado das crenças marranas que se desenvolveram clandestinamente no cotidiano, distantes do judaísmo ortodoxo.

Em meio ao sigilo e à repressão, os criptojudéus desenvolveram uma fé que incorporava conceitos e práticas da cultura católica majoritária, envolta em um verniz de teologia judaica. Essa fusão sincrética era uma forma de perpetuar uma identidade judaica de seus antepassados. As crenças criptojudéicas apresentavam elementos tanto do judaísmo quanto do catolicismo, muitas vezes entrelaçados de forma complexa e não reconhecidos pelas pessoas que vivenciavam essa fé. Essa relação está presente nos depoimentos dos prisioneiros da Paraíba, conforme destacado na citação do ensinamento de Simão Rodrigues.

Outras declarações ressaltaram essa conexão, como o hábito de recitar o Pai Nosso sem mencionar "Jesus" no final, um costume compartilhado por todos os que admitiram práticas judaicas, uma heresia frequentemente observada entre os marranos portugueses e espanhóis e já conhecida pelos inquisidores. Entre as afirmações heréticas, encontramos ainda relatos que descreviam Jesus como um feiticeiro. Analisemos as confissões de Felicita Uchôa de Gusmão e Guiomar de Valença.

⁴⁰⁴Grifos nossos; GITLITZ, David M. **Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews**. University of New Mexico Press Albuquerque. Introduction by Ilan Stavans, Illustrated edição, 2002, pp. 99-101.

Felicita Gusmão residia no sítio do Forte Velho com seu marido, Luis da Fonseca Rego, um cristão-novo de 48 anos que trabalhava em suas terras e vivia delas. Seus pais eram Bartolomeu Peres de Gusmão e dona Antônia de Mendonça Uchôa; sua mãe era cristã-velha, mas ela não sabia ao certo a descendência de seu pai, havendo rumores de que ele fosse cristão-novo⁴⁰⁵. Ambos viviam em Olinda. Felicita foi crismada por Dom Matias, quando ele era Bispo de Pernambuco. Não foi com seus pais que ela aprendeu sobre as crenças judaicas, mas sim com Simão Rodrigues, que há 15 anos lhe instruiu a seguir a Lei de Moisés.

A ré relatou que não aceitou as orientações de Simão, mas passou a conhecer e conviver com os costumes da família de seu marido. No entanto, nunca denunciou "logo por não saber a obrigação que para isto tinha, e pela dificuldade que sentia em se declarar por serem parentes do seu marido"⁴⁰⁶. Felicita então conta que tempos depois dessa primeira apresentação às crenças criptojudaicadas, ela esteve muito doente e um homem chamado Pedro de Valença, residente na cidade da Paraíba, lhe disse: "que a alma dela confitente estava em grande perigo, porque vivia enganada, sem não seguir a lei de Moisés que era boa para salvação de sua alma"⁴⁰⁷.

Esse acontecimento se deu há 6 anos, desde então ela passou a crer na Lei de Moisés para a salvação de sua alma. No entanto, a ré não se considerava tão culpada quanto os outros criptojudaios que conhecia, pois relatou aos inquisidores que, quando as prisões começaram "e para se livrar delas queria ir à cidade de Olinda se falar ao Bispo da mesma cidade o que sabia, e declarou fazer esta diligência e quando estava por fazer a prenderam"⁴⁰⁸.

Ela não hesitou em denunciar as pessoas com quem convivia, sabendo que as denúncias poderiam livrá-la de uma prisão iminente. Entretanto, em seu depoimento, possivelmente de maneira inocente, deixa entender que se agarrou à Lei de Moisés por temor à morte, mostrando que a crença de que poderia não se salvar sob as leis da igreja católica já estava presente em suas convicções.

Simão Rodrigues foi ensinado desde cedo por seu pai a seguir a crença na Lei de Moisés. Tempos depois, enquanto estava na casa de outros parentes próximos, surge o debate:

⁴⁰⁵ ANTT/TSO, IL, Processo de Felicita Uchôa de Gusmão, Genealogia.

⁴⁰⁶ Ibidem, Fl. 10v.

⁴⁰⁷ Ibidem, Fl. 12.

⁴⁰⁸ Ibidem, Fl. 10v.

E os ditos José da Fonseca e João do Rego se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés para a salvação de suas almas e por sua observância disseram que naquele dia fariam a um jejum judaico e todos disseram que seus pais os haviam ensinado a viver na vida Lei de Moisés e que também naquele dia fariam o dito jejum por observância da mesma lei e o dito João do Rego disse a ele confitente que não largasse a Lei de Moisés porque quem a largava era um renegado⁴⁰⁹.

João do Rego enfatizou a importância de não abandonar a Lei de Moisés, pois seria para os familiares considerado como renegados, indicando assim a profundidade da crença e prática religiosa. Guiomar de Valença, aos 36 anos de idade, foi presa pelo Santo Ofício na Paraíba, onde residia no sítio do Engenho Velho, seu local de nascimento. Ela era casada com Henrique da Silva. Seu pai, Luis de Valença, um lavrador de cana cristão-novo, vivia no mesmo sítio, Engenho Velho, juntamente com a mãe de Guiomar, Felipa da Fonseca, todos encarcerados pela Inquisição. Guiomar rapidamente foi confessar as suas culpas, antes do depoimento sobre sua genealogia. Em seu depoimento de 26 de outubro de 1729 contou que há 10 anos passados estava na casa de Simão Roiz e ele há havia ensinado a seguir a Lei de Moisés, pois por ela iria salvar a sua alma.

A própria convicção de salvação da alma individualmente refletia uma influência da crença cristã, contrastando com o conceito judaico de salvação da alma de maneira comunitária. Em seu depoimento, Guiomar Nunes afirmou: "Disse que naquele tempo não acreditava nos sacramentos da igreja, pois não os considerava necessários para a salvação de sua alma." Os inquisidores consideraram o depoimento da ré como incompleto, e ela prosseguiu com suas confissões. Em uma admoestação datada de 1º de setembro de 1730, os inquisidores lhe perguntaram:

Por que em outro lugar se achou ela Ré onde além do que tem confessado, tinha notícia de pessoas, que viviam na Lei de Moisés e por sua observância faziam ritos, cerimônias e ajuntamentos judaicos, neles o jejum do dia grande, afirmavam que cristo senhor nosso era um feiticeiro e que a virgem nossa senhora não fora virgem no parto; faziam zombaria dos Católicos Romanos chamando-os homens cegos, que adoravam santos de pau e de barro cozido no fogo, que seguiam a lei que fizera um homem feiticeiro⁴¹⁰.

Guiomar admitiu sua participação nas acusações heréticas, revelando sua descrença nas imagens e nos símbolos cristãos de salvação. Tais proposições heréticas contra os símbolos sagrados eram comuns entre os cristãos-novos judaizantes. Na Bahia,

⁴⁰⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Simão Rodrigues, Fl. 13v.

⁴¹⁰ Grafia atualizada. ANTT/TSO, IL, Processo de Guiomar de Valença, Admoestação de 01 de setembro de 1730.

Suzana Severs identificou críticas e descrenças semelhantes entre os criptojudeus. João da Cruz, ao dirigir palavras a Antônio da Fonseca, expressou sua própria descrença nas imagens sagradas, evidenciando como essas representações eram vistas por alguns cristãos-novos. Fonseca, apesar de ter vivido muitos anos no catolicismo antes de se converter ao judaísmo, demonstrou forte aversão às imagens sacras, chegando a desejar a destruição de uma imagem de Santa Bárbara e outra de São Jerônimo. Essas críticas não eram exclusivas dos criptojudeus, mas refletiam um pensamento crítico tanto secular quanto judaizante em relação ao catolicismo. A autora exemplifica essa postura crítica com o caso de Manuel Mendes Monforte, que passou dois anos na prisão em Lisboa devido às suas convicções religiosas⁴¹¹.

Os discursos heréticos constituíam uma parte essencial da afirmação das crenças marranas vivenciadas. Era crucial criticar para demonstrar como a "lei de Cristo era falha diante da de Moisés". Afinal, persuadir a si mesmo e aos outros a seguir uma crença publicamente proibida e perseguida exigia estratégias convincentes. A ideia de Jesus como feiticeiro representava uma inovação nas típicas proposições heréticas.

A caracterização de Jesus como feiticeiro, uma novidade entre as proposições heréticas da época, pode ser vista como uma estratégia para minar a autoridade da Igreja Católica e questionar a divindade de Cristo. A associação de Jesus com a feitiçaria é complexa e pode ser atribuída à interpretação dos milagres associados a ele, como a transformação da água em vinho, a multiplicação dos peixes e pães, o caminhar sobre as águas e a ressurreição de um homem. Esses eventos podem ter sido percebidos pelos cristãos-novos na Paraíba como práticas de feitiçaria. Ao relacionar Jesus à magia, os criptojudeus o colocavam em um patamar inferior a Moisés e conseqüentemente os católicos também eram considerados inferiores aos judeus, reafirmando assim sua identidade "judaica".

5.4.1 – COSTUMES CONFESSADOS:

Em relação às crenças ensinadas, identificamos vários pontos comuns nas declarações:

1. Desprezar a fé nos santos (imagens).
2. Rezar o Pai Nosso sem mencionar Jesus no final.

⁴¹¹ SEVERS, 2016, p. 150.

3. Observar o sábado como dia de descanso.
4. Realizar o jejum do Dia Grande no mês de setembro.
5. Observar o Jejum do dia pequeno no mês de setembro, antes do jejum do dia grande.
6. Jejuar quando alguém da família falecia e no primeiro dia da lua, comendo apenas após aparecer a primeira estrela no céu e consumindo alimentos sem carne.
7. Varrer a casa “às avessas”.
7. Abster-se de peixe de pele, carne de porco, coelho e lebre.
8. Recitar orações diversas, algumas acompanhando as cerimônias ditas, outras para serem recitadas ao iniciar o dia, para pedir perdão pelos pecados, proteção e rogações.
9. Acreditar que a salvação da alma dependia da Lei de Moisés⁴¹².

Diogo Nunes Tomas era um homem de 83 anos, casado com Guiomar Nunes, foi preso pelo Santo Ofício em 1729. Também fazia parte do grupo de paraibanos perseguidos pela Inquisição. Diogo era morador no sítio do Engenho Novo e faleceu nos cárceres em 20 de março de 1730, mas antes de vir a óbito contou aos inquisidores:

Que havia 70 anos no engenho de Cupaube, vinte léguas de distância do Bispado de Pernambuco, estava ele confitente com seu pai, Diogo Nunes Tomas cristão-novo senhor de engenho, se achava ele e sua mãe Guiomar Nunes, também cristã-nova. [...] E que lhe disse seu pai, se quer salvar a sua alma tivesse crença na Lei de Moisés e que isto trará salvação e não na lei de Cristo Senhor nosso, e que por observância da dita lei fizesse um jejum no mês de setembro e também quando morresse algum parente; e que não comesse carne de porco nem peixe de pele, guardasse os sábados de trabalho como dias santos e rezasse o padre nosso sem dizer Jesus no fim, que ele acreditava, confiaria e viveria na dita Lei, esperando nela se salva e por sua observância faria as ditas cerimônias ao que também e por sua vida juntamente a dita sua mãe e irmão que viviam na mesma Lei⁴¹³.

Durante 70 anos, Diogo Nunes aderiu às crenças que seu pai lhe ensinou aos 13 anos. Ainda residindo em Pernambuco quando aprendeu essas práticas, seu pai, que tinha

⁴¹² ANTT/TSO, IL, Processo de Guiomar Nunes Bezerra, Diogo Nunes Tomas, Luis de Valença Caminha, Estevão de Valença Caminha, Felicita Uchôa de Gusmão, Cipriana da Silva, Branca de Figueiroa, Maria de Valença e Isabel da Fonseca Rego.

⁴¹³ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de Diogo Nunes Tomas, Fls. 7-14.

o mesmo nome que ele, ensinou-lhe que sua mãe e seu irmão também viviam dessa maneira, era essa a lei que ele deveria seguir. É importante observarmos a incidência de que os costumes eram praticados por todos da família e assim a pessoa que estava sendo “iniciada” deveria seguir a prática como os seus parentes faziam. Entre os costumes relatados por seu pai estava a guarda do sábado enquanto dia de descanso.

Não trabalhar aos sábados é um indício do *Shabat* judeu. Em dicionário judaico de lendas e tradições, Alan Unterman nos esclarece que o *Shabat* é o sétimo dia da semana e começa ao anoitecer da sexta-feira até o sábado à noite, o autor explora o significado desse dia:

É o dia que Deus abençoou, ao descansar do trabalho da Criação que Ele realizara em seus dias. Um judeu deve imitar Deus descansando no Shabat de todo trabalho que manifeste o controle do homem sobre a natureza. [...] O Shabat também é um dia de celebração. A mãe acende duas velas na noite de sexta-feira para trazer mais luz ao lar. A liturgia da boas-vindas à rainha Shabat, e quando o chefe da família volta da sinagoga para casa ele é acompanhado por dois anjos, que vêm inspecionar se foram feitos os preparativos para o Shabat⁴¹⁴.

Segundo Tova Sender a guarda dos sábados parece ser o mais importante dos 613 mandamentos, mencionado nas duas versões dos Dez Mandamentos. Em Êxodo (20:8), é associado à criação do mundo como um evento divino, enquanto em Deuteronômio (5:12), está ligado à saída dos escravos do Egito, simbolizando o fim de uma fase e o início de outra⁴¹⁵.

Na obra que aborda o Shabat, incluída na coletânea sobre festas e costumes judaicos da Congregação Israelita Paulista, Abraham Milgan discute o significado especial desse dia para os judeus.

O povo judeu reconhece o Shabat não somente um mandamento Divino, senão também uma valiosa dádiva, parte do próprio erário de Deus, um presente que tem enobrecido a vida dos judeus aos sábados, fazendo com que sua existência durante o resto da semana se torne suportável, [...] o judeu vive o resto da semana em função do Shabat. [...] Para o judeu, representa nada mais nada menos do que “o antegozo da completa ventura que aguarda os homens bons do mundo do porvir”⁴¹⁶.

⁴¹⁴UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Tradução: Paulo Geiger. Editora: Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1992, pp. 237-238.

⁴¹⁵SENDER, Tova. **Iniciação ao Judaísmo**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001, p. 30-31.

⁴¹⁶COLEÇÃO FESTAS E COSTUMES JUDAÍCOS. O SHABAT: Antologia de obras sobre o dia santificado do sábado. Fundação Fritz Pinkus, Congregação Israelita Paulista, São Paulo, 1961, p. 8.

Na cultura judaica, o Shabat é um dia de grande importância, visto como um ato simples que inspira a futura paz eterna para todo o povo. Este dia é uma fonte de bênção, preparação e conforto para os seis dias de trabalho da semana. Segundo David Gitlitz, a observância do sábado foi o costume criptojudaico mais persistente⁴¹⁷. Devido ao seu grande mérito na religião judaica, o Shabat é cercado por diversas práticas organizadas para a celebração do dia sagrado. Isso inclui a preparação de pratos especiais e a arrumação do lar já na sexta-feira, como se estivessem recebendo uma visita, tendo em vista que no sábado nenhum trabalho deve ser realizado⁴¹⁸.

No entanto, ao longo dos anos, os detalhes e significados do *shabat* na cultura judaica se perderam para os marranos, que viviam suas crenças na clandestinidade. No depoimento de Diogo Nunes Tomas, seu pai apenas menciona que o *shabat* era um dia de descanso no qual não se podia trabalhar, sem entrar nos detalhes mais profundos do significado da observância. Clara Henriques, por exemplo, relatou que estava na casa de Luis Valença Caminha no Engenho Velho. Ele era casado com sua irmã Felipa da Fonseca, ambos cristãos-novos, que afirmaram praticar a Lei de Moisés e realizavam as seguintes cerimônias:

[...] guardando os sábados de trabalho como dias santos e faziam dois jejuns no mês de setembro, um no primeiro dia e dali a dias e outros mais no decurso do ano ou por devoção ou pela alma de algum defunto estando todos sem comer nem beber de estrela a estrela, comendo então peixes e coisas que não fossem de carne e não comendo peixe de pele nem carne de porco, e rezando o Padre nosso sem dizer Jesus no fim e não passaram a mais nenhum costume⁴¹⁹.

Os costumes mencionados nos depoimentos se resumiram a esses, com a inclusão de algumas orações que eram ensinadas e deveriam ser repetidas em diferentes momentos, mas esse conhecimento não foi compartilhado com todos os membros da família.

Generalizações sobre as crenças marranas são impossíveis de serem aceitas, devido à necessidade de sigilo, à falta de acesso a obras escritas e à transmissão oral que era necessária do criptojudaísmo, o que resultou em uma variedade improvisada de práticas judaicas que foram se desenvolvendo ao longo do tempo.

Em obra anteriormente mencionada, David Gitlitz escreveu sobre: “Given this diversity, every picture of marrano practices and beliefs must be considered partial and,

⁴¹⁷ GITLITZ, 2002, p. 397.

⁴¹⁸ O Shabat, 1961, p. 14-19

⁴¹⁹ ANTT/TSO, IL, Processo de Luis de Valença Caminha, Fls. 10-12.

in many cases, local”⁴²⁰. Entretanto, o autor descreve um núcleo comum que considerou enquanto dogmas criptojudaicos ou princípios básicos do criptojudaísmo:

Nevertheless there was a common core of what can be considered crypto-Jewish dogma. No matter how sophisticated crypto-Jewish practice remained or how attenuated it became, almost all of those in Spain, Portugal, and the colonies who continued to think of themselves primarily as Jews clung to five basic principles that constituted the essence of their Jewishness: (1) God is one; (2) the Messiah has not come, but is coming; (3) belief the Law of Moses is a prerequisite for individual salvation; (4) observance is required in addition of belief; and (5) Judaism is their preferred religion. These five principles defined crypto-Judaism for the two hundred fifty years from the Expulsion to the eventual assimilation of the descendants of the conversos⁴²¹.

Embora reconheçamos a importância de identificar crenças de maneira individual e localizada há pontos de convergência entre as práticas descritas pelo autor e aquelas relatadas nos depoimentos das pessoas presas na Paraíba. David Gitlitz documentou os principais dogmas criptojudaicos, destacando também outras crenças encontradas no caso de António Homem, um líder judaizante que pregava em segredo.

A religião dele se resumia à rejeição de imagens e à observância do sábado, ilustrando uma característica dos criptojudaios: a relativa escassez de conteúdo religioso, que para o autor, muitos judaizantes preenchiam com fervor e sacrifício, enfrentando o perigo inerente para expiar um pecado inato⁴²².

Além dessa dualidade, o marranismo judaizante tornou-se uma religião de princípios. Buscavam a salvação na Lei de Moisés em detrimento da Igreja, esperavam um duplo Messias para libertá-los do seu "Egito" (a Ibéria, "terra da idolatria") e para redimir os judeus do exílio em geral. Não acreditavam imagens⁴²³ e adoravam ao único Deus verdadeiro e invisível, Adonay (ou Dio, em vez de Deus, que parecia plural para eles)⁴²⁴. Reinterpretavam o Antigo Testamento e tentavam reapropriar como seu próprio

⁴²⁰ GITLITZ, 2002, p. 227.

⁴²¹ Ibidem. pp. 99-100.

⁴²² Op. Cit. p. 229.

⁴²³ Michael Asheri explica que foi dito por Deus a Abraão: “Foi-lhe dito por Deus: “Sai-te da tua terra, e da tua parentela, e da casa de teu pai, para a terra que Eu te mostrarei”. Abraão, cujo próprio pai era um adorador (e, de acordo com a tradição judaica, também um fabricante) de ídolos, rejeitou a idolatria do pai, reconheceu a verdade da unidade de Deus, aceitou-lhe a ordem e estabeleceu o padrão para a vida judaica em todas as gerações. – ASHERI, 1995, p. 28.

⁴²⁴ Alan Unterman explica: “O nome de Deus, com quatro letras; atualmente, nunca é pronunciado, usando-se em seu lugar a palavra A-do-nai (meu senhor). O nome Jeová, encontrado em algumas traduções da Bíblia, origina-se de uma leitura errônea do texto, onde as letras hebraicas do Tetragrama são escritas com os mesmos pontinhos (que representam vogais) da palavra Adonai. De todos os vários nomes de Deus, só o Tetragrama é considerado um nome verdadeiro, sendo os outros descrições. O nome é tão sagrado que até mesmo Adonai só é usado em oração; de outra maneira Deus é referido como Ha-Shem (“O Nome”), por causa da proibição de tomar o nome de Deus em vão.” – UNTERMAN, 1992, p. 262.

texto sagrado, enquanto mantinham alguns costumes fragmentários do sábado e ritos judaicos, inadvertidamente misturados com conceitos católicos.

Entre as pessoas presas na Paraíba do século XVIII, não houve menção à espera do Messias, não havia essa preocupação entre essas pessoas, assim como também não entendiam a crença na lei de um Deus único. O conceito de Deus único e indivisível é primordial para a crença judaica, Michael Asheri explica: O “um” que é Deus não é igual a qualquer outro um em existência, isto porque esse qualquer outro um pode ser dividido em frações: meios, quartos ou, para usar um exemplo mais familiar, terços, enquanto o Um que é Deus é totalmente indivisível, não pode ser reduzido além disso”⁴²⁵.

Também Lina Gorenstein quando escreveu sobre as cristãs-novas fluminenses mostrou que algumas características eram significativas nessa crença: a rejeição da escatologia cristã, especialmente na ideia de céu, inferno e purgatório; a crença na Lei de Moisés para salvação de sua alma e a existência de um Deus único, negando a Santíssima Trindade cristã; além da prática de alguns rituais e cerimônias, como o *Shabat*⁴²⁶.

José da Fonseca Caminha, aos 30 anos, foi levado pelo tribunal de Lisboa, onde a maior parte de sua família também foi presa, incluindo seus irmãos Estevão de Valença Caminha, Guiomar de Valença e Maria de Valença, todos encarcerados. Suas duas irmãs enfrentariam dois processos distintos pelo tribunal, chegando a ser réis reincidentes. Todos eram filhos de Luis de Valença e Felipa da Fonseca, cristãos-novos, sendo que seu pai também foi detido pelo Santo Ofício. Logo em seu primeiro depoimento, José não hesitou em denunciar as próprias culpas de judaísmo aos inquisidores, revelando:

Que haverá dezenove ou vinte anos no sitio do Engenho Velho se achou com seu pai Luis de Valença e estando ambos sós o mesmo lhe disse que se queria salvar a sua alma vivesse na Lei de Moisés que era a verdadeira em que havia salvação e não na de Cristo senhor nosso e que por sua observância não comesse carne de porco, nem peixe de pele, guardasse os sábados de trabalho como dias santos e fizesse o jejum do dia grande, rezasse os salmos de Davi, o padre nosso sem dizer Jesus no fim, porque o dito seu pai que isto lhe dizia e confirmava e vivia na dita lei e por sua observância fazia estas cerimônias⁴²⁷.

Era evidente a escassez de dogmas e o conhecimento do significado das práticas, o que não surpreendia, dadas as circunstâncias desafiadoras para a manutenção das crenças. Alguns vestígios do judaísmo sobreviveram para essas pessoas. O jejum do dia

⁴²⁵ ASHERI, 1995, pp. 28-29.

⁴²⁶ GORENSTEIN, 2005, p. 344.

⁴²⁷ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de José da Fonseca Caminha (2608), Fls. 9-14.

grande, que é mencionado em todas as confissões é para os judeus o *Iom Kipur*, também conhecido como o dia do perdão, é o dia mais sagrado do calendário judaico, sobre o seu significado e ritualística Alan Unterman nos esclarece:

O Iom Kipur é precedido de rituais de penitências, como a cerimônia de KAPAROT, a purificação no MIKVE e um ritual de autoflagelação simbólica. Logo antes do pôr do sol acendem-se as velas da festa e uma vela de recordação. Iom Kipur é um jejum de 24 horas, que começa antes do pôr do sol e termina ao aparecer das estrelas na noite seguinte. [...] Durante o Iom Kipur os judeus são proibidos de calçar sapatos de couro, de manter relações sexuais e de se lavar. Devem cessar todo trabalho profano neste Shabat dos Shabats (Lev. 23:32). A liturgia começa com KOL NIDREI, e passa-se a maior parte do dia em oração, recitando o IZKOR pelos parentes falecidos, confessando os pecados, pedindo o perdão divino, ouvindo a leitura da Torá, do Livro de Jonas, e as prédicas. É costume vestir-se de branco, como símbolo de pureza, já que no Iom Kipur os judeus são como os anjos⁴²⁸.

Os criptojudeus, diante do Santo Ofício, praticavam rituais que distavam bastante das crenças do *Iom Kipur*, ou "Dia da Expição". Este dia, o décimo de *Tishri*, marcava um jejum significativo, lembrando o momento em que Moisés trouxe as segundas tábuas do decálogo, simbolizando o perdão pelo pecado do bezerro de ouro⁴²⁹. Contudo, para muitos, esse costume se limitava ao jejum durante o dia, sem uma compreensão clara do seu verdadeiro significado.

É possível que ao se confessarem diante dos inquisidores, os criptojudeus não detalhassem completamente o que lhes foi ensinado sobre esses ritos. No entanto, é improvável que possuíssem um conhecimento mais profundo do que o relatado. José da Fonseca menciona que seu pai o ensinou a recitar a "oração de Davi" e o Pai Nosso sem concluir com "Jesus" no final, provavelmente significando sem dizer "amém". Esta forma de recitar o Pai Nosso cristão era comum em todas as confissões, mas a "oração de Davi" não era tão difundida.

5.4.2 – AS ORAÇÕES

Algumas orações foram ensinadas aos criptojudeus dessas famílias e chegaram ao conhecimento dos inquisidores. Sua sobrevivência desempenhou um papel intrigante no criptojudaísmo dos paraibanos, pois eram destinadas a várias ocasiões. Por exemplo,

⁴²⁸ UNTERMAN, 1992, p. 125.

⁴²⁹ Op. Cit.

Simão Rodrigues relatou aos inquisidores que, estando com seu pai, o cristão-novo Antônio da Fonseca, nas terras do engenho velho, seu pai o ensinou:

[...] e que fizesse algumas orações das quais já tem poucas lembranças e só lhe lembra a seguinte = Em hora boa do senhor começo agora a rezar = de que não lembra mais = e outra que havia de dizer ao levantar da cama a qual é = O sol nasce até onde se bolve a pôr, bem-dito e louvado seja o santo nome do Senhor. = E que quando lavasse o rosto dissesse = Bem-dito e louvado sejaes Senhor, que águas claras creaste para minhas mãos lavar e meu bom rosto desde o nascente até o poente, e desde agora até sempre⁴³⁰.

Felicita Uchôa Gusmão compartilhou uma prece aprendida em sua casa com Fernando Henriques, sobrinho de Simão Rodrigues. Esta oração era para ser recitada ao amanhecer: "Donde o sol nasce e se torna a pôr, bendito seja o santo nome do Senhor"⁴³¹. Isso indica que ainda havia o conhecimento de algumas preces recitadas no cotidiano.

Michael Asheri destaca que, para os judeus, as bênçãos são partes fundamentais da prece pessoal. Ele explica que os judeus praticantes consideram como norma que todo homem deve pronunciar cem bênçãos ao longo de cada dia, muitas das quais já estão incorporadas nas orações diárias. Os judeus estão acostumados a agradecer a Deus ao longo do dia por favores que outros podem considerar "normais", como agradecer com uma bênção cada vez que bebem água⁴³².

Ao acordarem pela manhã, tanto homens quanto mulheres da religião judaica ortodoxa devem recitar a breve prece *Modeh*, antes mesmo de abrir os olhos. Alan Unterman explica: "*Mode ani*" significa "Eu dou graças" em hebraico. A oração curta é proferida imediatamente após o despertar: "Dou graças ante Ti, Rei vivente e existente, por ter devolvido minha alma a mim com misericórdia. Grande é tua lealdade." ⁴³³.

Para os homens, ao levantarem-se da cama, é necessário lavar as mãos antes de recitarem as demais bênçãos ou realizarem qualquer outra atividade. Em seguida, realizam a prece da manhã, conhecida como *Shachrit* ou simplesmente *t'filla* pelos sefaradim⁴³⁴. Alan Unterman explica detalhadamente a *Shachrit*:

(hebraico, significa "aurora") Oração matinal diária, calcada no sacrifício matinal trazido ao Templo. Shacharit foi introduzida por Abraão quando "levantou-se de manhã cedo e foi ao lugar onde tinha estado com o Senhor" (Gên. 19:27). É a oração mais longa do dia,

⁴³⁰ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de Simão Rodrigues, Fls. 10-16.

⁴³¹ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de Felicita Uchôa Gusmão. Fls. 44-48.

⁴³² ASHERI, 1995, Parte VI.

⁴³³ UNTERMAN, 1992, p. 180.

⁴³⁴ ASHERI, Op, Cit.

consistindo em bênçãos, salmos o SHEMÁ e hinos, tendo como centro o AMIDÁ. O judeu começa o dia tomando sobre si o “jugo do Reino do Céu”⁴³⁵.

As orações foram ensinadas com diferentes objetivos: algumas que deveriam ser recitadas com o amanhecer do dia, como as que vimos acima; outras eram salmos, algumas para representar a confissão dos pecados, para quando iniciassem os jejuns, e para rogações. Certamente elas não tinham o mesmo significado que representava no judaísmo ortodoxo, mas eram detentoras de uma importante memória que foi repassada oralmente entre os criptojudeus dessas famílias paraibanas. Retornemos à confissão de Simão Rodrigues, ele continuou a contar aos inquisidores o que seu pai ensinou, e um salmo que lhe foi entregue em um papel. Depois fala de uma oração que lhe foi ensinada anos depois de sua “iniciação” no judaísmo:

[...] Disse mais que haverá oito anos, pouco mais ou menos no sertão da Paraíba no sítio das Lajes e casa de Isabel da Fonseca cristã-nova casada com Ambrósio Nunes que vivia de suas fazendas [...] fizeram um jejum do mês de setembro e o dito João do Rego ensinou a ele confitente a oração a qual havia de oferecer o dito jejum a qual seu pai já lhe tinha principiado, e é a seguinte = Alto Deus de Abraão forte Deus de Israel senhor que viste a Daniel posto em tão grandes alturas deixo as abaxuras, meus olhos lancem aos Montes donde me há de vir ajuda minha ajuda é boa, que é do senhor Adonai, que criou os céus e a terra eu vos ofereço meu jejum minhas orações e petições minha carne e meu osso que hoje neste dia em derreter = a qual oração ainda continuava mas ele confitente se não lembra do que falta⁴³⁶.

Observemos também a oração recitada por João Nunes Tomas:

Que quando fizesse o jejum do Dia grande havia de oferecer com a oração seguinte = Senhor Deus de Israel, de Adonai, Senhor meu criador dos céus e da terra e do poder santo infinito a vós vós ofereço minha petição minha oração meu jejum e meu alvedrio pois vosso é tudo quanto tenho e de vós o ei recebido = a qual oração deveria dizer com a cabeça coberta, e por sete vezes, e que quando fizesse algum jejum pela alma de algum defunto o oferecesse com a mesma oração feita na sobredita forma, mas dita só por três vezes⁴³⁷.

Tanto as preces quanto as bênçãos seguem normas e leis específicas. Por exemplo, algumas preces como a "*Amidá*" são recitadas de pé, enquanto outras como o "*Shema Israel*" são recitadas sentado. Existem regras gerais, como a necessidade de ter as mãos limpas antes de iniciar a oração, e para os homens, a cabeça deve estar coberta.

⁴³⁵ UNTERMAN, Op. Cit., p. 238.

⁴³⁶ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de Simão Rodrigues, Fls. 10-16.

⁴³⁷ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de João Nunes Tomas, Fls. 44-56.

A cobertura da cabeça é um costume com várias explicações, mas nenhuma delas é universalmente convincente. A maioria das autoridades rabínicas concorda que, originalmente, não era obrigatório por lei, mas ao longo dos anos, devido à sua prática contínua, ganhou força de lei. Isso reflete o princípio de que os costumes em Israel têm o peso das leis, como se diz: "um costume pode abolir uma lei; tal é a força do costume na vida judaica"⁴³⁸.

É significativo que conheçam as preces do *Yom Kipur*, dado que este é o dia que simboliza o perdão dos pecados cometidos pelo homem contra Deus⁴³⁹. Na visão dos criptojudaios, representa a oportunidade de se redimir dos pecados cometidos diariamente ao viverem em um mundo predominantemente católico. Talvez com esse intento recitavam orações em que rogavam o perdão ao Deus de Israel:

Poderoso e soberano Senhor tu amanheceste sobre a terra com a luz universal e alumias-te as entranhas dela, alumia-me Senhor a minha alma, abre-me caminhos com que te agrade, dai-me luz para te conhecer, temor para te não ofender, livrai-me Senhor dos meus inimigos, reficame mal desejo para que não caia em pecado, vale as minhas tribulações, acode minhas necessidades, não tires teus ouvidos de minhas petições não esconda tuas faces, guarda-te enviar minha rogativa perdoa-me meus pecados minhas maldades. Com aquela liberalidade com que perdoaste o teu Real profeta Davi, e com as mesmas palavras que com muitos arrependimentos digo a ti Senhor pequei, e me não condenes ao lugar mais baixo da terra, que é o inferno apiedate de mim, renova minha alma como as flores do campo, da firmeza ao meu coração para fazer, e guardar todas as coisas que foram da tua Santa lei e livra-me como livraste Daniel das perseguições como a Saul e de prisões como a José, a te chamo Senhor: a ti minha encomendo e para entender tua Santa lei mostra-me os caminhos para por eles andar⁴⁴⁰.

Essa oração foi recitada por Branca de Figueiroa em uma confissão feita em 17 de dezembro de 1732. Quem a ensinou foi Felipa da Fonseca, na casa da ré, dez anos antes de Branca depor aos inquisidores. Junto com essa oração, Felipa mencionou os costumes já mencionados, como a guarda do sábado, os jejuns e rezar o pai nosso sem dizer amém no final, junto com o comentário "que não cresce em Cristo Senhor Nosso, porque ele não era Deus". Trata-se de uma bonita prece que foi decorada por Felipa; no entanto, ela não especifica um momento específico para sua recitação.

⁴³⁸ ASHERI, 1995, capítulo 26.

⁴³⁹ Op. Cit., parte VII.

⁴⁴⁰ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de Branca de Figueiroa, Confissão de 17 de dezembro de 1732.

O anseio de Branca por seguir a Lei Judaica, mesmo em segredo, evidencia a persistência da fé judaica entre os criptojudeus. "Livra-me como livraste Daniel das perseguições como a Saul e das prisões como a José", essa súplica por livramento, ao comparar-se com figuras bíblicas que enfrentaram perseguições, reforça a identificação de Branca com a história e os valores do judaísmo. "A ti, minha encomendo, e para entender tua Santa lei, mostra-me os caminhos para por eles andar", a entrega total a Deus e a busca por compreender a Lei Judaica demonstram a devoção e o compromisso de Branca com sua fé, mesmo sob o risco de morte.

A prece de Branca de Figueiroa transcende a mera súplica por perdão. Ela se configura como um ato de resistência cultural e religiosa, uma reafirmação da fé judaica em um contexto de repressão e perseguição. Através da prece, os criptojudeus como Branca de Figueiroa preservavam sua identidade e transmitiam seus valores e crenças às futuras gerações, mesmo correndo o risco de serem descobertos e punidos pela Inquisição.

A oração também evidenciava um sentimento de culpa por parte dos cristãos-novos, o que se atrelava a um pedido de perdão pelos pecados. Maria de Valença também recitou uma prece onde agradecia por várias bênçãos, ao mesmo tempo em que clamava pelo perdão e pela ajuda divina para que pudesse se manter no bom caminho:

Santificado sejas senhor pelo que me fizestes, santificado sejas senhor pela alma que em mim criastes, santificado sejas senhor pelo entendimento que me destes, santificado sejas senhor que me destes olhos para olhar, dai-me luz, e claridade neles para vos servir, e louvar, santificado sejas Senhor, que me destes língua para falar, e me desviái em que eu não fale coisas em que vos ofenda, me ajudai para que eu fale coisas com que vos sirva, e vos louve, santificado sejas Senhor que me destes pés para andar e me dais graças e ser para vos servir e louvas⁴⁴¹.

A ré é uma das poucas de sua família que se tornou reincidente no Santo Ofício. Após cumprir as penas do primeiro processo, foi denunciada pelo seu próprio filho, Simão Rodrigues da Fonseca, que também havia sofrido um processo inquisitorial e estava vivendo em Lisboa. Simão relatou que sua mãe havia retornado ao Brasil e continuava praticando o judaísmo, afirmando constantemente que "vivia na Lei de Moisés para salvação de sua alma". Como consequência dessa denúncia, Maria de Valença enfrentou um segundo processo em 1737, sendo enviada para Évora e proibida de sair de lá enquanto vida tivesse⁴⁴².

⁴⁴¹ Grafia atualizada; ANTT/TSO, IL, Processo de Maria de Valença, Fls. 10-19.

⁴⁴² ANTT/TSO, IL, Processo 2 de Maria de Valença, Fls. 79-95.

A situação vivenciada por Maria de Valença lembra as orações que os cristãos-novos faziam para pedir proteção. Guiomar Nunes Bezerra, em depoimento aos inquisidores em 26 de outubro de 1729, recitou a seguinte prece: “Grande Deus de Abraão, grande, poderoso e forte vos nos queira me livrar do perigo, e da morte, Deus nos benza e nos bendiga a toda hora, e a todo dia, Deus Isaac, Deus Jacó, Deus de Salomão estejam na nossa guia e a nossa companhia, tudo nos suceda bem”⁴⁴³.

Essa oração revela um profundo sentimento de busca por segurança e proteção divina, refletindo o medo constante e a vulnerabilidade dos cristãos-novos. Em meio às perseguições e incertezas, essas preces representavam pedidos de ajuda. A invocação de figuras bíblicas importantes como Abraão, Isaac, Jacó e Salomão destaca a continuidade da tradição judaica, mesmo que praticada secretamente. Essas orações serviam como um elo espiritual, reforçando a identidade religiosa e cultural dos marranos da Paraíba em tempos de grande adversidade.

A realidade que encontramos nos depoimentos das famílias que viviam na Paraíba e foram presas pela inquisição no século XVIII não é diversa do que se encontra nas comunidades marranas ao longo mundo português e espanhol nos tempos de proibição do judaísmo e existência do Santo Ofício, dentro da necessidade do segredo e da transmissão oral o que restava eram retalhos de crenças distintas, onde a religião católica se misturava com alguns poucos costumes judeus, que na maior parte dos momentos as pessoas que o vivenciavam não entendiam o significado das práticas que aprendiam.

Entretanto observamos uma resistência e uma permanência das práticas marranas. O que se via era o resquício de uma religião, ou uma religião ressignificada a partir da mistura entre o que era judaico e resistia, e o que era católico e predominava no cotidiano. Essa resistência foi uma expressão notável da identidade marrana, que, mesmo sob intensa pressão e vigilância, conseguiu preservar elementos essenciais de sua herança judaica.

Diante da severa repressão e da fragmentação, os criptojudes da Paraíba mostraram uma notável resistência e persistência em suas práticas. Mantiveram um resquício de sua religião original, ou uma forma religiosa ressignificada pela interação entre o judaísmo resiliente e o catolicismo dominante no cotidiano. Essa hibridização religiosa, surgida da necessidade de sobrevivência, gerou um sincretismo marrano único. Elementos judaicos eram integrados às práticas católicas, muitas vezes de maneira sutil e

⁴⁴³ ANTT/TSO, IL, Processo de Guiomar Nunes Bezerra, Fls. 11-27.

simbólica. Festas como o Natal e a Páscoa adquiriam novos significados, influenciados por costumes e crenças judaicas.

Apesar da sincretização, os criptojudéus da Paraíba buscavam preservar sua identidade judaica de diversas formas. A transmissão oral de histórias, canções e tradições era essencial para manter viva a memória e a cultura ancestral. Momentos familiares, como refeições e celebrações, eram permeados por costumes judaicos, adaptados à realidade católica. A persistência das práticas marranas, apesar da severa repressão, evidencia a força da fé e da identidade judaica nessas comunidades. Era uma forma de resistência cultural e religiosa, uma maneira de manter a tradição viva em meio à adversidade.

Os depoimentos das famílias paraibanas e a análise de seus costumes nos possibilitam entender a complexa realidade dos criptojudéus. Ao preservar a memória e estudar profundamente suas práticas, podemos resgatar um pequeno pedaço da história e da identidade desse grupo singular que viveu na Paraíba e mesmo enfrentando a repressão, lutou para manter viva sua fé e cultura.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realidade revelada nos depoimentos das famílias paraibanas que foram presas pela Inquisição no século XVIII ecoa nas comunidades marranas ao longo do mundo português e espanhol durante os tempos de proibição do judaísmo e existência do Santo Ofício. Dentro da necessidade do segredo e da transmissão oral, o que restava eram fragmentos de crenças distintas, onde a religião católica se mesclava com alguns poucos costumes judaicos, muitas vezes incompreendidos por aqueles que os praticavam.

Contudo, emergiu uma notável resistência e persistência nas práticas marranas da Paraíba. Mantiveram um resquício de sua religião original ou uma forma religiosa ressignificada através da hibridização entre o judaísmo resiliente e o catolicismo predominante no cotidiano. Essa adaptação religiosa, nascida da necessidade de sobrevivência, gerou um sincretismo marrano único, onde elementos judaicos se integraram às práticas católicas de maneira sutil e simbólica.

Apesar da sincretização, os criptojudeus da Paraíba buscaram preservar sua identidade judaica de diferentes formas. A transmissão oral de histórias e tradições desempenhou um papel crucial na preservação da memória e cultura ancestral. Momentos familiares, como refeições e celebrações, refletiam costumes judaicos adaptados à realidade católica. A persistência dessas práticas, mesmo diante da severa repressão, testemunha a força da fé e da identidade judaica nessas comunidades. Era uma forma de resistência cultural e religiosa, um modo de manter viva a tradição em face da adversidade. Nesse contexto, o segredo desempenhou um papel vital, pois sem ele, a sobrevivência do marranismo não seria possível.

Quando o segredo se revelou e se tornou público, iniciou-se uma onda de prisões e perseguições. As delações, características do tribunal do Santo Ofício, desencadearam múltiplas etapas de encarceramento, com diferentes membros das famílias sendo presos em novas levas. A partir da primeira prisão, ninguém mais estava seguro: homens, mulheres, idosos, jovens, e até mesmo aqueles que haviam feito as primeiras delações estavam sujeitos a serem levados para o tribunal de Lisboa. Muitos de fato foram.

Essa atmosfera de medo e insegurança dominou a comunidade marrana da Paraíba, onde o conhecimento da prática religiosa judaica, antes mantido em segredo, agora se tornava um risco constante. As autoridades do Santo Ofício não faziam distinção de idade ou gênero ao perseguir os suspeitos, e a rede de delações se expandia

rapidamente, alimentada pelo medo e pela necessidade de sobrevivência. Famílias inteiras foram devastadas, com seus membros enfrentando interrogatórios, torturas e, em muitos casos, longas penas de prisão ou execução. A revelação do segredo criptojudáico marcou um período de intenso sofrimento e resistência, onde a luta pela preservação da identidade religiosa enfrentava a brutalidade do sistema inquisitorial.

Os depoimentos das famílias paraibanas e a análise de seus costumes nos permitem compreender a complexa realidade dos criptojudéus. Ao preservar a memória e estudar profundamente suas práticas, podemos resgatar um pequeno pedaço da história e identidade desse grupo singular que viveu na Paraíba. Mesmo enfrentando a repressão, lutaram para manter viva sua fé e cultura, deixando um legado de resistência e resiliência que merece ser lembrado e estudado.

Se revelaram pessoas que não tinham uma influência marcante na capitania onde viviam, como também, não eram detentores de riquezas exorbitantes. A maior parte não era detentora de grandes proporções de terra, senhores de grandes engenhos, de casas no campo e na cidade ou comerciantes de alto porte no mundo Atlântico. Viviam uma vida simples, em uma capitania que não estava vivenciando seus tempos áureos de lucro para a coroa portuguesa.

Ao longo do trabalho nos deparamos com diferentes nomes e histórias, depoimentos que revelaram e destrincharam a vida cotidiana dessas pessoas, suas histórias de vida, diferentes escolhas e consequências também. Como a história de Pedro de Almeida, um jovem de 15 anos de idade que saiu de Portugal e foi morar na Paraíba no período de judaísmo livre, se tornou judeu, foi para Amsterdã, anos depois voltou a ser cristão, foi denunciado depois de expulsos os batavos, quando foi denunciado e preso pelo Santo Ofício.

No decorrer da escrita deparamo-nos com diferentes nomes e histórias cujos depoimentos revelaram e destrincharam a vida cotidiana dessas pessoas, suas histórias de vida, escolhas e consequências. Os processos inquisitoriais não são meros registros legais; são janelas para as vidas de indivíduos que viveram em um período de intensa vigilância religiosa e cultural. Eles oferecem uma visão detalhada das complexas dinâmicas sociais e religiosas da época, capturando as lutas, adaptações e resistências das pessoas sob a sombra da Inquisição.

Um exemplo notável foi a história de Pedro de Almeida, que foi contada no segundo capítulo do trabalho. Aos 15 anos, deixou Portugal para morar na Paraíba durante

um breve período de liberdade religiosa sob domínio holandês. Lá, Pedro abraçou o judaísmo, uma decisão que o levaria a Amsterdã, um centro de vida judaica sefardita. Anos depois, com a expulsão dos batavos e o retorno do controle português, Pedro voltou a se declarar cristão, talvez por conveniência ou pressão, antes de ser denunciado e preso pelo Santo Ofício. Sua trajetória revela não apenas a complexidade da identidade religiosa na época, mas também a fluidez com que os indivíduos navegavam entre diferentes mundos religiosos e culturais.

Os depoimentos nos processos inquisitoriais de Pedro e de outros cristãos-novos expõem as nuances de suas vidas cotidianas. Eles revelam como essas pessoas equilibravam suas crenças religiosas com a necessidade de sobrevivência em uma sociedade onde a ortodoxia católica era rigorosamente imposta. As histórias documentadas nesses processos revelam redes de apoio e solidariedade entre os cristãos-novos, estratégias de dissimulação religiosa e as tensões constantes entre a prática secreta do judaísmo e a necessidade de aparentar conformidade com o catolicismo.

Para entender a complexidade do segredo, buscamos apoio na teoria de Georg Simmel, que explora de maneira profunda a dinâmica do segredo e sua relevância na sociedade. Ele argumenta que o esforço dedicado a manter algo escondido revela o valor intrínseco que atribuímos a essa coisa. Essa análise é especialmente pertinente ao examinarmos a experiência dos cristãos-novos durante o período da Inquisição.

Para os cristãos-novos que praticavam o criptojudaísmo, o segredo não era apenas uma questão de privacidade, mas de sobrevivência. Entre as famílias da Paraíba, as práticas secretas eram mantidas apenas para o público externo, pois dentro de casa a crença judaica era vivenciada e repassada de geração em geração. A memória era transmitida oralmente por tios, mães, pais, irmãos mais velhos e primos. Essas pessoas ensinavam umas às outras, dentro de suas casas, como deveriam fazer para “salvarem suas almas pela lei de Moisés, pois essa era a lei boa de ser salvo”.

A ideia de salvação individual, mesmo de origem cristã, permeava a fé dessas pessoas. Era pela esperança de salvar-se que guardavam o sábado, não comiam porco ou peixe com pele, faziam diferentes jejuns e rezavam orações diversas das que aprenderam na igreja católica. Encontrar “salvação pela lei de Moisés” era uma das bases que formava a fé dos criptojudéus paraibanos.

Para justificar essa crença e persuadir os mais jovens a seguir uma fé que poderia lhes trazer perseguição, prisão, exclusão e até mesmo a morte, os mais velhos

argumentavam que a tão desejada "salvação" só seria alcançada se vivessem segundo os preceitos do judaísmo. Para isso, afirmavam que os católicos estavam enganados, e que eles, na verdade, eram os verdadeiros cristãos, que Maria não podia ser virgem e que Jesus era um feiticeiro. Blasfêmias que os inquisidores, ao tomar conhecimento, não podiam tolerar.

A sensação de segurança por nunca terem sido presos talvez tenha levado ao descuido e à inocência. Brigas internas na família resultaram em uma longa denúncia que chamou a atenção dos inquisidores. Quando os primeiros paraibanos foram detidos, não havia mais segurança ou segredo a manter. As vivências foram expostas na mesa dos inquisidores, e as famílias, reveladas à comunidade onde viviam. As pessoas processadas receberam diferentes penas; duas delas sofreram o castigo máximo de excomunhão e fogueira. Aqueles que permaneceram na Paraíba também sentiram o impacto, passando a ser vistos como parentes dos presos pelo tribunal do Santo Ofício.

Esses processos inquisitoriais, portanto, não apenas documentam acusações e defesas, mas também capturam os dramas humanos de resistência e adaptação. Eles revelam como a vida cotidiana de pessoas como Pedro de Almeida era constantemente negociada entre diferentes identidades e lealdades, em um ambiente onde a conformidade religiosa era rigidamente monitorada e imposta. Ao estudar essas histórias, ganhamos uma compreensão mais profunda das realidades vividas pelas pessoas durante a Inquisição, permitindo-nos apreciar a complexidade e a resiliência das comunidades cristãs-novas em face da adversidade.

Portanto, ao analisar os depoimentos dos réus e investigar os contextos históricos e sociais que envolveram a Inquisição na Paraíba, é fundamental reconhecer a complexidade dessas experiências individuais e coletivas. Cada história revela não apenas a luta pela sobrevivência física, mas também a perseverança na preservação de uma identidade cultural e religiosa única. É um convite para reflexões mais profundas sobre as dinâmicas de poder, as estratégias de resistência e as transformações culturais que moldaram as comunidades marranas em um período de intensa adversidade.

REFERÊNCIAS

ALVES, Débora Cristina. **Alianças familiares: Estratégias de uma elite de Antigo Regime (Guarapiranga 1715-1790)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2013.

ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. **O Medievalo Português em tempos de livre crença: relações entre judeus e cristãos em Portugal antes do monopólio católico iniciado em 1497**. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 2003, n° 3, pp. 212-41
 _____ . **Macabeias da colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia**. São Paulo: Alameda, 2012.

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes**. 2ªed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BACELLAR, Carlos Almeida Prado. **Os senhores da terra. Famílias e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste Paulista, 1765-1855**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987

AZEVEDO, J. Lúcio. **História dos Cristãos-Novos Portugueses**. Lisboa: Clássica Editora, 1921.

Nassau. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1940.

BACELLAR, Carlos Almeida Prado. **Os senhores da terra. Famílias e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste Paulista, 1765-1855**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987

BAIBICH, Tânia Maria. **Fronteiras da identidade: o auto-ódio tropical**. Ed. Moinho do Verbo, Curitiba, 2001.

BARLEUS, Gaspar. **História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de**

BOURDIEU, Pierre. O espírito de família. In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. 11ª ed. Capinas, SP: Papyrus, 2011.

BRAGA, Isabel M.R. Mendes Drumond. **Bens de hereges: inquisição e cultura material (Portugal e Brasil- séculos XVII-XVIII)**. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. **O poder nos tempos da peste (Portugal – séculos XIV/XVI)**. Niterói: EdUFF, 2009.

BENAZZI, Natale; D'AMICO, Matteo. **O Livro Negro da Inquisição: A reconstituição dos grandes processos**. Lisboa: Âncora, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XVI-XIX**. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

_____. A inquisição. In: MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, António Camões (organização). **História Religiosa de Portugal**, volume 2. Rio de Mourou: Editora Printer portuguesa, 2000

BOER, Harm den. La Biblia de Ferrare y otras traducciones españolas de la Biblia entre los sefardies de origen converso. In: **Introducción a la Biblia de Ferrara**. Madri: Colección Encuentros, 1994.

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

Bluteau, Rafael. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. 1. ed. Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789]. 2v.: v. 1: xxii, 752 p.; v. 2: 541.

CALADO, Manuel do Salvador. **O Valeroso Lucideno e triunfo da liberdade (original de 1648)**. 5. ed. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004, vol. 1.

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

CÂMARA, Epaminondas. **A evolução do Catolicismo na Paraíba**. Edições Caravela, Campina Grande, 2000.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A mentalidade religiosa do setecentos: o Curral del Rei e as visitas religiosas. In: **Varia História**. Belho Horizonte, UFMG, 1997.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **As relações entre inquisição e Estado em Portugal na época moderna (séculos XVI-XIX)**. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2002.

CARDOSO, Yshac. **Las excelências de los Hebreos**. Amsterdão, 1679.

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

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer**; 16. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

COLEÇÃO FESTAS E COSTUMES JUDAÍCOS. **O SHABAT: Antologia de obras sobre o dia santificado do sábado.** Fundação Fritz Pinkus, Congregação Israelita Paulista, São Paulo, 1961.

COMITRE, Diogo. **A conversão do reino visigodo ao catolicismo e a legislação antijudaica: um exame dos concílios entre os séculos IV e VII.** Dissertação de Mestrado ao Programa de Pós Graduação em História Social da USP, São Paulo, 2013.

Di Cesare, Donatella. **Marranos: O Outro do Outro.** Traduzido por Cezar Tridapalli, 1ª edição, Editora Âyiné, 2021.

FARIA, Sheila de Castro. História da Família e Demografia histórica. In: FLAMARION, Ciro Cardoso e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.** Rio de Janeiro, Campus, 1997, p. 375.

FEITLER, Bruno. **Inquisition, juifs et nouveaux chrétiens au Brésil.** Leuven: Leuven Universit Press, 2003.

_____. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste. 1640-1750/Bruno Feitler.** – São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FELDMAN, Alberto Sergio. **A presença judaica nas cortes medievais castelhanas: de meados do século 13 a meados do século 14.** Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte. v. 9, n. 17, nov. 2015.

_____. **Contaminação: A lenta construção do estigma judaico numa análise de longa duração.** Revista Ágora, Vitória, n 23. 2016.

FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana: Uma antecipação das estéticas pós-modernas.** Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões.** Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** 25ª. São Paulo: José Olympio Editora, 1987.

GITLITZ, David M. **Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews.** University of New Mexico Press Albuquerque. Introduction by Ilan Stavans, Illustrated edição, 2002.

GUIMARÃES, Matheus Silveira. **Dos escravos que vão por mar e por terra: o comércio Atlântico de escravos para as Capitânicas do Norte e sua dinâmica interna (c1654-c1760).** Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2022.

GORENSTEIN, Lina. A terceira visita do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVII). In: VAINFAS Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (orgs.) **A**

Inquisição em xeque: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2006.

GRAZIANI, Erick. **As visitas inquisitoriais no mundo português.** XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis-SC, 2015.

JÁCOME, Afrânio Carneiro. **O direito inquisitorial no Regimento português de 1640: A formalização da intolerância religiosa (1640-1774).** Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba, 2014.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KAPLAN, Yosef. **Judíos Nuevos em Amsterdam. Estudio sobre la história social y intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII.** Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

KAYRSERLING, Meyer, **História dos Judeus em Portugal.** São Paulo: Pioneira, 1971.

LEMOS, Maximiano. **Ribeiro Sanches: A sua vida e a sua obra.** Porto: Editor Eduardo Tavares Martins, 1911.

_____. Cartas de Ribeiro Sanches ao Dr. Pacheco Valladares. In: **Archivos de História da Medicina portuguesa**, Nova Série, vol. 2, 1911; vol. 3, 1912; vol. 4, 1913.

LEVI, Joseph Abraham. **Peregrinações Sefaraditas – Intercâmbios culturais: 1492-1919.** Universidade de Verão: 16 de junho -16 de Julho. Lisboa, 2003.

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

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

_____. **O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino.** Nobel, São Paulo, 1982.

LUSTOSA, Fernanda Mayer. **Raízes judaicas na Paraíba colonial: Séculos XVI-XVIII.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

MACHADO, Maximiano Lopes - **História da Província da Paraíba. Vol. I.** João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1977.

MARCOCCI, Guisepe. **A fundação da inquisição em Portugal: um novo olhar.** Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 23 (Jan. - Jun. 2011) 17-40.

MANNING, Patrick. **Escravidão e mudança social na África.** Novos Estudos Cebrap n.21, 1988, p.17.

- MAROCCI, Guiseppa e PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Editora Bertrand, Portugal: Lisboa, 2013
- MARTINEZ, Cláudia Eliane Parreiras Marques. **Riqueza e escravidão: vida material e população no século XIX – Bonfim do Paraopeba/MG**. Anablume; Fapesp. São Paulo, 2007
- MARTINEZ, N. Lopes. **Los judaizantes y la Inquisición**. Burgos, 1954.
- MATTOS, YLLAN de. **A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2009.
- MEDEIROS, Thiago Gomer. **Entre cartas e escritos: a trajetória do Padre Gabriel Malagrida e o Seminário Jesuíta da Parahyba (Séculos XVII e XVIII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654**. Recife: Ed. Massagana, 2. Edição, 1996.
- MENDONÇA, Luciano de Lima. **Cativos da “Rainha da Borborema”: Uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX**. Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Recife, 2008.
- MENEZES, Mozart Vegertti de. **Colonialismo em ação: Fiscalismo, economia e sociedade na Capitania da Paraíba (1647-1755)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- MOURA FILHA, Maria Berthilde de Barros Lima. **Da Filipéia a Paraíba: uma cidade na estratégia de colonização do Brasil séculos XVI-XVIII**. Tese de Doutorado apresentada a universidade do Porto, Porto, 2004.
- MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. MATTOS, Yllan de. **Vigiar A Ortodoxia: Limites E Complementaridades Entre A Justiça Eclesiástica E A Inquisição Na América Portuguesa**. rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014 <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>, acessado em 05/01/2024.
- NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier. **Mare clausum e mare liberum: episódios lusoneerlandeses no Atlântico sul**. In: História de um oceano. Org. Francisco Almeida [et al]. – Rio de Jaêncianeiro: Civilização Brasileira, 2013.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1972.

_____. O papel da mulher no cripto-judaísmo português. In: **Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. O rosto feminino da expansão portuguesa**. Congresso Internacional. Lisboa, 1994. Lisboa, 1995, pp. 549-555

_____. Confessa ou morre: o conceito de confissão na Inquisição portuguesa. **Sigila: Revista transdisciplinar luso-francesa sobre o segredo**, Paris, n. 5, pp. 77-86, 2000.

OCTÁVIO, José. **História da Paraíba: Lutas e resistência**. Conselho estadual da cultura – SEC. Editora A UNIÃO, 1994.

OLIVEIRA, Elza Regis de. **A Paraíba na crise do século XVIII: subordinação e autonomia**. 2ed. João Pessoa, Editora Universitária, 2007.

PAIVA, José Pedro de Matos. **Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?** Revista de História das Ideias II. Coimbra, 1989, pp. 85-102.

_____. **Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)**. Lusitania Sacra, s. 2, 15, 2003.

_____. **Os bispos de Portugal e do Império: 1459-1777**. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006.

PEDRERO-SANCHEZ, Maria Guadalupe. **Os Judeus na Espanha**. São Paulo: Editora Giordano, 1994.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. **A inquisição no Brasil: Aspectos da sua actuação nas capitanias do Sul (de medos do séc. XVI ao início do séc. XVIII)**. Coimbra. Editora: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: A inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia** – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos**. Tradução: Ana M. Goldberger e J. Ginsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

PRADO, J. F. Almeida. **A conquista da Paraíba (séculos XVI a XVIII)**. São Paulo, Editora Nacional, 1964.

PRIORI, Mary Del. **Ao Sul do corpo: Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia**. Editora Unesp, São Paulo, 2009.

RAMOS, Nelson Campos Junior. **Mediador das Luzes: Concepções de progresso e ciência em Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783)**. Dissertação apresentada ao

Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2013.

ROTH, Cecil. **The History of the Marranos**. New York, 1932.

ROWLAND, Robert. **Cristãos-novos, marranos e judeus nos espelhos da inquisição**. Topoi, v. 11, n. 20, jan.-jun. 2010.

RUSSEL WOOD, Anthony John R. **Histórias do Atlântico Português**. 1 ed. UNESP, São Paulo, 2014

SALOMON, Herman P. **Reaberto o debate entre I. S. Revah e A. J. Saraiva sobre o criptojudaísmo peninsular?** Cadernos de Estudos Sefarditas, n 5, 2005, pp. 89-114.

SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-novos, jesuítas e inquisição**. Ed. Livraria Pioneira, São Paulo, 1969, pp. 105-107. Sobre a visitação as capitanias do Sul em 1627.

SAMARA, Emi de Mesquita. **Novas Imagens Da Família “À Brasileira”**. Revista Psicologia USP, São Paulo, 3(1/2), p. 59-66, 1992.

SANCOVSKY, Renata R. **A hermenêutica da conversão obrigatória e seus impactos identitários**. Saeculum (UFPB), v. 30, pp. 269-289, 2014.

SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. **A justiça dos bispos: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco do século XVIII**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2019.

SARAIVA, António José. **Inquisição e Cristãos-novos**. Editorial Estampa, Lisboa, 5^o edição, 1985.

SENDER, Tova. **Iniciação ao Judaísmo**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.

SCHLESINGER, Hugo. **Pequeno ABC do pensamento judaico: Síntese de definições dos valores religiosos, morais e éticos do judaísmo**. Editora B'NAI B'RITH, São Paulo, 1969.

SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos. **Um “heresiarca” na Bahia setecentista: judaísmo e inquisição**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

_____ **Além da exclusão: a convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista**. EDUNEB, Salvador, 2016.

SILVA, Janaina Guimarães da Fonseca. **Cristãos-Novos nos negócios da Capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas entre os anos de 1580-**

1630. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2012.

_____ **Modos de pensar, maneiras de viver: Cristãos-novos em Pernambuco no século XVI.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Recife, 2007.

SILVA, Marcos. **Aspectos Fundamentais para o Estudo do Marranismo.** Ponta da lança: Revista Eletrônica de História, Memória e Cultura, 2008. Encontrado em; <https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/3367>, acessado em 12/12/2021.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. **O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII.** Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História. São Paulo, 2003, pp. 45-46.

SILVA, Maria Bezerra Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial.** Ed. Da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

SIQUEIRA, Sônia A. **A Inquisição portuguesa e a Sociedade Colonial.** Editora Ática, São Paulo, 1978.

_____ **A Disciplina da vida colonial: os regimentos da Inquisição,** Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ano 157, n.º 392, julho/setembro de 1996, págs. 497-571

SIMMEL, Georg. **A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas.** Tradução Simone Carneiro Maldonado, 2008.

SOUTHEY, Robert. **História do Brasil.** Tomo segundo, Livraria de B. L. Garnier, Rio de Janeiro, 1862.

SOYER, François. **King Manoel I and the expulsion of the Castilian Conversos and Muslims from Portugal in 1497: new perspectives.** Cadernos de Estudos Sefaraditas, número 8, pp. 33-62, 2008.

_____ **A perseguição aos judeus e muçulmanos em Portugal. D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497).** Lugar da História, Lisboa, 2013

TAVARES, Maria José Ferro. **Construir, desconstruindo a Europa: tensões e medos (sécs. IV a XVII).** "Discursos: língua, cultura e sociedade". ISSN 0872-0738. S. 3, nº 4 (Jun. 2002), pp. 169-211.

_____. **Os judeus em Portugal no século XV.** Lisboa, 1982. Apud Robert Rowland, 2010

_____. **Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Média: onomástica e fontes documentais.** Sefarad, vol. 74:2, 2014.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial. In: P.R. Pereira. (Org.). **Brasiliana da Biblioteca Nacional: Guia das fontes sobre o Brasil.** 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, v.1, pp.143- 160.

_____. **Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

VIANNA, Oliveira, 1883-1951. **Populações meridionais do Brasil.** Edições do Senado Federal. 27ª. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, p. 100.

VOSS, Ribeiro Rita. **O massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico,** Revista de História das Ideias; Vol. 35, 2 série, Coimbra, 2017.

FONTES

Processos:

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 5736 (Branca Dias).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 09 (Filipa Nunes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11 (Felicitas Uchoa de Gusmão)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 10 (Filipa Gomes Henriques)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12 (Floriana Rodrigues)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 13 (Florença da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 15 (José Nunes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 298 (Luís Valença Caminha)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 196 (Diogo Nunes Tomás)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 34 (Ana da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 816 (Luzia Barbalha Bezerra)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 436 (Francisco Pereira)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 435 (Filipa Mendes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2325 (Joana Gomes da Silveira)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2296 (Estevão de Valença Caminha)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1530-1 (Maria de Valença)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1530 (Maria de Valença)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2613 (Joana do Rego de Sousa)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2608 (José da Fonseca Caminha)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2422 (Dionísia da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2422-1 (Dionísia da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2919 (Simão Rodrigues da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2919-1 (Simão Rodrigues da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3613 (Vitória Barbalha)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3514 (Mariana Páscoa Bezerra)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3231 (Isabel Henriques)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 3754 (Dionísio da Silva)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 4059 (Guiomar de Valença)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 4059-1 (Guiomar de Valença)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 4218 (Cipriana da Silva)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6217 (Rosa Maria)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6284 (Branca de Figueiroa)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6288 (Ambrósio Nunes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8032 (Isabel da Fonseca Rego)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8033 (João Nunes Tomas)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8177 (Diogo Nunes Tomás)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8534 (João Gomes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 8998 (Maria Franca da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9052 (Luís Álvares)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9164 (Joana do Rego)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9393 (Maria Franca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9397 (Teresa Barbalha de Jesus)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9966 (Luís Nunes da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9967 (Manuel Henriques da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 10457 (Antônio Nunes Chaves)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 10476 (Antônio da Fonseca Rego)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11772 (Guiomar Nunes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11773 (Guiomar Nunes Bezerra)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11778 (Filipa da Fonseca)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 12211 (Inácio Gomes)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 11562 (Pedro de Almeida)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 7533 (Manuel Gomes Chacão)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, IL, Proc. 16482, CARTA DO VIGÁRIO ANTONIO DA SILVA E MELO PARA OS INQUISIDORES, ENVIANDO UM TERMO DE DENÚNCIA CONTRA GASPAR HENRIQUES.

Livros da Inquisição de Lisboa:

ANTT, IL, Cadernos do Promotor, liv. 16.
 ANTT, IL, Cadernos do Promotor, livro 29
 ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Liv. 57
 ANTT, IL, Maço 23, documento 92
 ANTT, IL, Livro de Registro de Correspondência 21

Arquivo Histórico Ultramarino:

A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 1/ Docs. 35, 37, 41, 43.
 AHU_ACL_CU_014, Cx. 2/ D. 123.
 AHU_ACL_CU_014, Cx. 8/ D. 632.
 A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 4/ Doc. 329.
 A.H.U. – ACL_CU_014, CX. 6/ Doc. 481.
 A.H.U.C.PB. Carta do Prior da Reforma do Carmo ao Rei, queixando-se da pobreza dos moradores, em não poderem dar as contribuições, que costumavam para o dito convento, em 13.06.1733.

Fontes Impressas:

INSTITUTO DO AÇUCAR E DO ÁLCOOL. **Documentos para História do açúcar. Vol. I. Legislação (1534-1596)**. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e Alcool, 1954
 Nunes Ribeiro Sanches, António - **Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos em Portugal**, opúsculo publicado em Paris em 8 de novembro de 1748.
 PRIMEIRA, **Visitação do Santo Ofício as Partes do Brasil: Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595**. Prefácio de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984. 509+158p. II. (Coleção Pernambucana – 2ª. Fase, 14).
Regimento do Auditório Eclesiástico da Arcebispado Bahia, Metrópolis do Brasil, e da sua relação, e Oficiais da Justiça Eclesiástica, e mais coisas que tocam ao bom Governo do Dito Arcebispado. Tipografia, São Paulo, 1853, Título único: Edital, e interrogatórios da Visitação.
Regimento do Santo Ofício da Inquisição, dos reinos de Portugal. In. Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro. Rio de Janeiro, ^a 157, N° 392, jul /set 1996, Livro I, Título I. P. 694. Regimento de 1640.
 SANTOS, Manuel dos. **História Sebástica: Contém a vida de Augusto Príncipe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os sucessos memoráveis do Reyno, e as conquistas no seu tempo...**/ Lisboa Ocidental: na Officina de Antônio Pedrozo Galram: a custa de Francisco da Sylva, Livreiro da Academia Real, e dos Senados de Lisboa Ocidental e Oriental, 1735.
 _____ . **Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Média: onomástica e fontes documentais**. Sefarad, vol. 74:2, 2014.