



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Em tempos de visitas

Inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia (1590-1620)



DAYANE AUGUSTA SILVA

**Brasília
2014**

DAYANE AUGUSTA SILVA

Em tempos de visitas

Inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia (1590-1620)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Sociedade, cultura e política

Linha de pesquisa: Poder, instituições e sociedade

Orientador: Prof. Dr. Tiago Luís Gil

Brasília
2014

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO DE PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Departamento de História da Universidade de Brasília

SILVA, DAYANE AUGUSTA

Em tempos de visitas: Inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia (1590-1620)
/ Dayane Augusta Silva; orientador: Prof. Dr. Tiago Luís Gil. –Brasília, 2014.

269 fl10 il.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História. Área de concentração:
Sociedade, cultura e política. Linha de pesquisa: Poder, instituições e sociedade

Departamento de História da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Luís Gil

DAYANE AUGUSTA SILVA

Em tempos de visitas

Inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia (1590-1620)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Tiago Luís Gil (Orientador)

Prof. Dr^a. Silvia Hunold Lara (UNICAMP)

Prof. Dr^a. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho (UnB)

Suplente
Prof. Dr. Marcelo Balaban (UnB)

Brasília
2014

(...) agora é o anônimo, o cotidiano (é a voz dos escravos), balbuciada por confessos e denunciadores a tremer diante do Inquisidor, chamada pela História e para a História.

José Roberto do Amaral Lapa, *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará* (1763-1769), p. 23.

*Para Eulina Santos,
minha mãe.*

AGRADECIMENTOS

Mesmo que eu tente, não consigo pensar o resultado deste trabalho como um esforço individual. Desde o projeto de mestrado contei com o apoio incondicional de amigos da Casa do Estudante, quando ainda participávamos do “Episteria”, grupo de estudos onde conquistávamos juntos, nos encontros semanais e discussões de textos, certo amadurecimento intelectual e autonomia de pesquisa. A convivência com os amigos deste grupo, de fato, foi essencial. A Antônio Marques, Thais L. Rocha, Thiago Costa (Meryver), Vania Silva (Âia Hipácia), Guilherme Moura, Mariana Sousa, Abayomi Mandela, Carolina Sobreiro e Paulo Benton sou reconhecidamente grata. Nas diferenças de áreas e pesquisas nos encontramos.

Agradeço aos amigos que leram e comentaram versões preliminares de capítulos desta dissertação e sempre acudiram a meus pedidos de apoio intelectual: Antônio Marques, Álvaro de Angelis, Celso Fonseca e João Francisco.

Na maior parte do tempo em que escrevi o texto da dissertação contei com a companhia de Renata Costa, amiga de biblioteca e interlocutora constante dos temas da dissertação e da vida. Sua contribuição não está neste ou naquele ponto específico, mas na própria maneira de conceber meu problema de pesquisa. Eu não teria chegado até aqui sem seus convites de estudos e conversas constantes sobre a pesquisa e História da África.

Agradeço ao Tiago Luís Gil, meu orientador nos últimos dois anos. Em tempos difíceis, acreditou que eu pudesse seguir adiante, passar no mestrado e construir uma pesquisa que me encantasse. Aproveitei todo o conhecimento dele no trato com as fontes para conseguir terminar o texto. Nas diferenças nos encontramos, trabalhamos e juntos construímos esta dissertação.

Silvia Lara, nas poucas conversas que tivemos em sala de aula e reuniões, no intercâmbio com a UNICAMP, foi importante na mudança do objeto de pesquisa. Com seu conselho de ler as fontes devagar e com atenção, me fez enxergar o não dito, certamente, precisei dele para seguir adiante.

À Prof. Nancy Aléssio Magalhães que partilhou sua sensibilidade, saber e compreensão acadêmica comigo no NECOIM. Não trabalhamos mais juntas, mas sem dúvida se tornou uma grande referência de diálogos possíveis com e sobre a vida.

À família que dentro de suas condições me apoiou como podia. Quanto ao João... Só ele conheceu “a outra história” em fatos e versões desta dissertação e soube lidar com a minha dedicação às vezes exagerada dos últimos dois anos.

Desculpando-me antes pelas omissões, devo um obrigado à Mayra Guapindaia e Jonas Brito, amigos de longas conversas acadêmicas e afinidades intelectuais de quem recebi apoio constante. À Sinnara Barros, Yamira Rodrigues, Alenne Surer, Katiúscia Paiva, Marcos Sousa, Luciana Limeira, Júnior, Alessandra Lima, Rafael Antônio, Josie Feitosa, Milton Sobreiro, amigos de jornada sempre atentos, nos meios e conversas acadêmicas e fora dele.

Agradeço ao CNPq, pela ajuda financeira que possibilitou a dedicação exclusiva dos últimos dois anos. No grupo Atlas Digital da América Lusa devo gratidão ao Marcos Marinho e Mariana Leonardo pelo trabalho que realizaram comigo – tão necessário à montagem da base de dados e análises das fontes. No grupo, agradeço ainda ao Edson e à Germana que em momentos diferentes e formas diversas apoiaram a minha permanência no Atlas.

Finalmente, devo meu reconhecimento aos meus colegas de universidade em geral. Alguns nem devem se lembrar das informações dadas ou pequenos comentários feitos ao longo desses anos, mas caso leiam esta dissertação certamente encontrarão algo que já ouviram dizer, não exatamente da forma como escutaram, mas modificado dentro daquilo que as nossas conversas me possibilitaram mudar.

RESUMO

Com base nos registros de visitas do Santo Ofício à capitania da Bahia, este estudo formula uma análise sobre o lugar dos escravos na circulação de informações na Bahia do final do século XVI e início do século XVII. Expõe o modo como estavam normatizadas as visitas por meio dos regimentos de 1552 e 1613 e qual o uso feito deste corpo de normas no cotidiano das pessoas que habitavam esse espaço. Aponta para a existência de uma agência escrava sustentada por meio de uma circulação de pessoas e informações que geravam boatos e rumores até chegar à mesa da Inquisição. Investiga as interações entre os membros dessa sociedade pautando as relações entre os vizinhos, escravos, cristãos-velhos e cristãos-novos. Nesse sentido, tanto como acusadores, quanto acusados, os escravos em sua agência tornaram-se importante vetor de comunicação utilizado pela comunidade baiana e Inquisição, o que demonstra certa complexidade em relação à circulação de informações e ideias existentes na época.

Palavras-chave: visitas; interações; informação; escravos.

ABSTRACT

Based on the records of visitations of the Holy Office to the captaincy of Bahia, this study makes an analysis of the role of slaves in the stream of information, from late sixteenth and early seventeenth century. It outlines how the visitations were normalized by the regiments of 1552 and 1613 and how this body of standards was engaged in the daily lives of local people. This text also points the existence of a slave agency supported by a movement of people and information, a grid of gossip and rumors that used to end on Inquisition's table. The interactions between the members of that society, mainly relations between the neighbors, slaves, Old Christians and New Christians, are also investigated for the purposes of this text. In this sense, as accusers and as accused as well, the slaves by their agency became important vector of local communication used by the Inquisition and Bahian community, this shows the complexity of the stream of information and ideas that existed in that time.

Keywords: visits; interactions; information; slaves

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1 – Capitania da Bahia e Recôncavo	23
1.1 Ocupação	29
1.2 Cristãos novos e cristãos velhos	33
1.3 Mamelucos, negros e índios	39
1.4 Circulação espacial na cidade Salvador e Recôncavo	50
CAPÍTULO 2 - As fontes da Inquisição: os regimentos como objeto de análise	63
2.1 Os registros de Visitas: o Monitório e o Édito da Graça	73
2.2 As Visitas.....	80
CAPÍTULO 3 – Em tempos de Visitas: a circulação de ideias e escravos informantes.	88
3.1 Excomunhão como ruído.....	97
3.1.1 Quando o escravo é o informante principal.....	100
3.1.2 Açoites de retábulo	102
3.1.3 Blasfêmias	104
3.1.4 Judaísmos	109
3.1.5 Somitigos.....	112
3.2 Quando o escravo é assunto e testemunha, ou sobre como os escravos participavam das tramas sociais.	118
3.2.1 Desacatos	119
3.2.2 Fama de feiticeiro	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	131
Fontes Primárias	131
Referências bibliográficas	131
ANEXOS	139
Anexo 1	140
Anexo 2	144
Anexo 3	147
Anexo 4	148
Anexo 5	149

TABELA DE ILUSTRAÇÕES

Figura	Autor	Fonte	Página
1 - Salvador no final do século XVI	Desconhecido	Desconhecida	25
2 - Cidade de Salvador, 1624	Desconhecido	GIRARD, A.; HONDIUS, H.; HONDIUS, H.; C Q. <i>Description & breve declaration des Regles Generales De La Fortification, de l'Artillerie, des Amunitions, & viures, des Officiers, & de leurs commissions. Des retranchemens de Camp, des Approches, avec la maniere de se deffendre, & des feux artificiels.</i> Hagae-Comitis: Hondius, 1625.	52
3 - Proporção entre ruas e quadras em Salvador, cerca de 1605	João Teixeira Albernaz I	<i>Rezão do Estado do Brasil no GVOVERNO do norte somete asi como teve Dõ Diogo de Meneses até o anno de 1612.</i> Biblioteca Pública Municipal do Porto.	52
4 - Proporção entre ruas e quadras em detalhe da figura 3	*	*	53
5 - Planta da Restituição da Bahia (1625)	João Teixeira Albernaz I	<i>Estado do Brasil Coligido das. mais: sertas notícias q pode aivntar, Dõ Jerônimo de Ataíde. Por João Teixeira Albernaz, Cosmographo de Sva Magde. Anno: 1631.</i> Mapoteca do Itamaraty, Rio de Janeiro.	53
6 - Perfil de Salvador entre 1609 e 1612	Desconhecido	Manuscrito do holandês Algemeen Rijksarchief. Publicado por LEÃO, Joaquim de Souza. <i>Salvador da Bahia de Todos os Santos: Iconografia seiscentista desconhecida.</i> Rio de Janeiro/Haia: Livraria Kosmos, 1957.	54
7 - Vista geral da praça da Sé e Misericórdia em detalhe da figura 6	*	*	55
8 - Praça da cidade antes	*	*	55

de 1629 em detalhe da figura 6			
9 - Recôncavo da Bahia em 1630.	Desconhecido	<i>PINHO, José Wanderley de Araújo. História Social de Salvador. Salvador: Publicação da Prefeitura Municipal, 1968.</i>	61
10 - Mapa recente de Portugal	*	Fonte desconhecida	66

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PVB-C - Primeira Visitação do Santo Ofício – Confissões da Bahia, 1591/1592.

PVB-D - Primeira Visitação do Santo Ofício – Denúncias da Bahia, 1591/1593.

SVB-C - Segunda visitação do Santo Ofício – Confissões e Ratificações da Bahia, 1618/1620.

SVB-D - Segunda visitação do Santo Ofício – Denúncias da Bahia, 1618/1620

.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é fruto de dois anos de trabalho. Ao longo desse tempo, foram realizadas modificações significativas em relação à proposta inicial de pesquisa. O saldo dessa mudança foi positivo: se a preocupação inicial baseava-se em averiguar o modo como a inquisição julgava e incriminava suas vítimas (tema já bastante aprofundado por historiadores), com a mudança de foco, o mais importante tornou-se a identificação do espaço dos escravos como comunicadores do que ocorria ou não em termos de “heresia” e nas denúncias e confissões do período de *visitas* do Santo Ofício à capitania da Bahia.

A população não era indiferente à informação dada pelos escravos. Desse modo, a forma de interpretar notícias advindas dos escravos sofreu muitas variações para garantir a fiabilidade dos fatos narrados na mesa da Inquisição. Nesse trabalho, investigamos como esses rumores variaram e contribuíram para legitimar a “voz” dos escravos.

Apesar das renovações das pesquisas sobre a ação da Inquisição nos trópicos, o papel da figura dos escravos durante o período de visitas foi pouco pesquisado. Quase nada se tem escrito sobre esse assunto no tocante aos séculos XVI e XVII, muitas vezes por carência de fontes. Muita informação foi perdida e ainda que haja iniciativas no sentido de disponibilizar registros inquisitoriais no *site* da Torre do Tombo, tende-se a escolher temas mais gerais. No entanto, no tocante ao século XVIII, existem fontes variadas e de muitos lugares, é nelas que os historiadores optam por pesquisar.

Em relação aos escravos, várias pesquisas¹ apresentam balanços sobre a sua atuação e seu cotidiano no mundo colonial. Essas fontes questionam sua representação sem agência, sujeita à passividade e à aculturação, “só deixando de ser quando lutando de maneira clara contra a instituição escravista”.² Alguns trabalhos sobre a escravidão se caracterizam por apresentar uma nova ótica sobre esses estereótipos e comprovam que, apesar de qualificados sob tais rótulos, os escravos foram agentes ativos, muitas vezes à revelia dos senhores de escravos.

¹ LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência*. São Paulo: Paz e Terra, 1988; SLENES, Robert. *Na senzala uma flor - esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos - Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, entre outros.

² FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento - Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 290.

Os indícios presentes nas fontes das visitas comprovam que nem aqueles que conviviam com os escravos nem os próprios escravos se viam dessa forma. De modo geral, como sugere a imagem que ilustra a capa desta dissertação, os escravos participavam, por meio de informações e conversas, de uma comunidade que não estava absolutamente fechada em si. Dentro desta sociedade, os escravos conviveram com pessoas distintas e, em seu cotidiano, trabalhavam, “andavam por caminhos e ruas, conversavam e tramavam”.³ Seguindo tais referências, e concordando com os autores que consideram os escravos como agentes históricos, partimos do ponto de vista de que a eles cabia portar ações individuais, criar situações em que era permitido se expressar, nos mais variados sentidos, mesmo no momento de visitas do Santo Ofício.

No Brasil, o estudo das *visitações* do Santo Ofício, salvo engano, só foi iniciado a partir do interesse de pesquisadores sobre o funcionamento da justiça inquisitorial na metrópole portuguesa e seus domínios. Não é o caso de partirmos aqui da longa trajetória do Santo Ofício português, numa perspectiva institucional que, forjada desde o período medieval, ainda hoje se constitui como um campo de estudos do período colonial. Nem tampouco nos deteremos nas obras clássicas que marcaram as décadas de 1960 e 1970, de Anita Novinsky e Sônia Siqueira, que apresentam questões já exploradas por diferentes estudiosos. Partiremos, portanto, dos desdobramentos historiográficos que se desenvolveram na década de 1980 e que são a principal fonte de inspiração para as reflexões feitas ao longo desse trabalho.

Na década de 80 do século XX, a história da Inquisição portuguesa nos trópicos passou por modificações profundas, que redimensionaram a abordagem das interações entre indígenas, portugueses, africanos e afrodescendentes. Recuperando ambiguidades e nuances antes silenciadas, a experiência de *visitações* nos domínios lusos passou a ser questionada, de modo a evidenciar o papel desses *atores* sociais em contato. Nesse contexto, historiadores se atualizaram e passaram a elaborar concepções próprias do que foi ou teriam sido esses encontros.

Esse momento correspondeu, ainda, a uma notável expansão do curso de História nas universidades, com a profissionalização da atividade do historiador no Brasil, o que marcou um aumento de produtividade dos programas de pós-graduação e consequente aprimoramento em temas específicos. No interior dessas opções teóricas e metodológicas, temas como religiosidades, idolatrias, parentesco e sexualidade passaram a ser objeto de

³ Ibidem, p. 291-2. Produzida por Johann Rugendas no século XIX, a litogravura da capa intitula-se *Negro e Negra n'uma Fazenda*. Fonte: Acervo Artístico-Cultural dos Palácios do Governo, São Paulo.

estudos críticos. Já não bastava mostrar apenas os aspectos institucionais do Santo Ofício. Era necessário demonstrar as variações de um processo da Inquisição, compreender seu significado, perceber os ecos da justiça inquisitorial no cotidiano, por meio dos relatos das pessoas acusadas, mesmo que pelo filtro do notário.⁴ Aos poucos, houve certa renovação no que diz respeito ao estudo de novos temas, “não necessariamente totalmente novos, mas com perspectivas renovadas para análise das questões colocadas e das novas interpretações a que foram submetidas”.⁵

Nesse mesmo período, embora resultado de outros desdobramentos teóricos, a produção historiográfica brasileira relativa à história da escravidão também se modificou. Houve o surgimento da nova historiografia da escravidão que, inicialmente, buscou reavaliar as relações entre senhores e escravos nas diferentes partes do Brasil. Foi o momento em que os historiadores buscaram “recuperar a perspectiva dos sujeitos em confronto” e temas como as formas de trabalho, família escrava, tráfico negreiro, quilombos, mulheres e crianças escravas, irmandades e outras religiosidades vieram a tona sob novas perspectivas de análise.⁶

Assim como a historiografia sobre a ação do Santo Ofício nos trópicos, essa tendência foi reforçada, principalmente com as pesquisas sobre o período colonial, o que possibilitou que os estudos estivessem cada vez mais centrados nos *sujeitos* que habitaram o Brasil nas primeiras décadas de colonização, embora existissem significativas diferenças em termos de abordagens históricas, a primeira por uma visão culturalista e a segunda, social. Desse modo, as relações entre colonizadores, nações indígenas, povos africanos e, posteriormente, afrodescendentes pode ser reavaliada, “entendendo esse processo como algo complexo” e não simplesmente dicotômico.⁷

Na década de 90 do século passado, a partir dos estudos sobre as relações de poder no mundo colonial, novas possibilidades foram criadas para investigar as interações e os confrontos entre os povos, principalmente lidando com aquilo que envolveu as tensões entre metrópole e colônia. No entanto, devido às discussões do Império Português, esses estudos foram redimensionados em conexão com a História da África. Foi um momento

⁴ FICO, Carlos. Algumas anotações sobre historiografia, teoria e metodologia ao Brasil dos anos 1990. In GUAZZELLI, César Augusto Barcellos e outros (org.). *Questões de teoria e metodologia da história*. Porto Alegre: UFRGS, 2000, p. 37.

⁵ RAGO, Margareth. O efeito Foucault na historiografia brasileira. *Tempo social*. Revista de Sociologia da USP, v. 7, n. 12, p. 65-87, out. 1995, p.79.

⁶ LARA, Silvia Hunold. O teatro do poder. *Fragmentos setecentistas - escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 22.

⁷ SCHLEUMER, Fabiana. Cenários da Escravidão Colonial - História e Historiografia. *Revista Ultramares*. Nº 1, Vol. 1, jan-Jul/2012, p. 97.

de questionamento da dualidade Portugal-Brasil (centro-local) e novos estudos pautaram-se nas relações entre colônias (Brasil-África), o que possivelmente inspirou o surgimento de pesquisas de brasileiros conectados com os eventos ocorridos na África.⁸

Nos últimos anos do século XX, tornaram-se relevantes as pesquisas sobre as ações da inquisição nos trópicos e suas relações com a escravidão. No contexto em que se discute a legitimidade ou não das políticas afirmativas no Brasil, ficou clara a necessidade de se atualizar as pesquisas sobre escravidão, visto que a validade dessas políticas depende também da compreensão daquilo que se interpretou como “escravo” e “senhor” nas décadas de escravidão.

Dessa forma, este trabalho situa-se nas zonas de fronteira de ambos os desdobramentos historiográficos aqui esboçados e, resguardadas suas especificidades, busca uma perspectiva de História Social. Diante de tantos questionamentos investigativos das fontes históricas, torna-se necessário voltar aos documentos de *visitas* da Inquisição, retomar antigos questionamentos e verificar até que ponto outras pesquisas nos levam a novas respostas. Tratou-se, portanto, de formular duas perguntas-chave que, juntas, perpassam a escrita dos três capítulos.

Primeiramente, investigou-se o que caracterizava e legitimava a ação da Inquisição nos trópicos, como *os regimentos, o monitório e o édito da fé*, em uma busca sobre o que distinguiu a ação da Inquisição na metrópole e nos trópicos, no conjunto de normas jurídicas e no cotidiano das pessoas, por meio das *visitas*. Em segundo, tentou-se compreender como as pessoas interagiam, circulavam e se relacionavam entre si e com os escravos e como essas interações permitiram que os escravos fossem integrados à sociedade por meio da informação, usando a oralidade como mote. A resposta a essas duas questões estão ao longo desta dissertação.

A primeira questão certamente não é nova, pois se situa no centro dos debates da historiografia sobre a ação do Santo Ofício português na América na década de 1980 e 1990, sendo encontradas análises nesse sentido em autores do período colonial. Claramente houve diferenças no modo como a Inquisição atuou na colônia, apesar de todo o corpo de leis que estruturou sua atuação nos trópicos. A direção da resposta continua a ser a dificuldade dos visitantes em lidar com o modo como as pessoas vivenciavam a religião católica. Nas *visitas*, atuaram mais no sentido de demonstrar sua autoridade para repreender o modo de as pessoas experimentarem a religião do que na

⁸ LARA, 2007, Op. Cit.

condenação dos acusados, na *queima às bruxas*. Entretanto, se a resposta aponta que houve um abrandamento no tocante à vinda do Santo Ofício ao Brasil, é preciso perguntar como as pessoas comuns e os escravos, no modo como interagiam, aproveitaram-se desse momento específico.

Partindo desse questionamento, obtém-se a segunda questão deste trabalho: em nossa opinião, é incorreto afirmar que os escravos não tinham voz nesta sociedade ou que eles eram somente objeto de seus senhores. Essa assertiva é comum para o século XVIII e se sustenta para os dois séculos anteriores. Tal questão tem implicações relevantes e aponta caminhos de pesquisa sugeridos pela reflexão das fontes primárias. Escolheu-se, portanto, compreender o lugar dos escravos na circulação de informações na Bahia do final do século XVI e início do século XVII. O período vai de 1591, momento em que se iniciam as visitas na capitania, até cerca de 1620, quando ocorre a última visita à Baía de Todos os Santos. Esse é o tema central desta dissertação.

Baseado nisso, em vez de investigar a circularidade de saberes e práticas religiosas de indígenas, africanos e afrodescendentes, como vem sendo feito por historiadores⁹ que estudam as crenças desses grupos, a intenção é focalizar na circularidade das informações e dos *sujeitos* escravos em um espaço social circunscrito, como foi o da capitania baiana. A variabilidade dessa comunicação supõe “vozes contraditórias”, que aparecem em relatos “dialógicos” e “polifônicos”,¹⁰ entretanto, utilizamos essas informações com o fim de tentar compreender relatos que elucidam tramas que envolviam escravos.

Como dito anteriormente, a pesquisa orientou-se nos últimos dois anos, combinando muita leitura com análise das fontes e configurou-se em procedimentos de uma descrição densa¹¹ do documento. Não se pretendeu estudar a Inquisição de modo geral, interessaram os modos de pensar e agir coletivos, mas também individuais, num contexto bastante específico, como foi o das visitas. Para tanto, buscamos realizar a leitura de um conjunto de documentos cheios de incoerências e estruturas conceituais complexas, no sentido de construir uma interpretação do período das visitas e apresentá-las ao

⁹ CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas* - religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. São Paulo: Editora Garamond, 2008; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico* - Século XVIII. São Paulo: USP, 2008. Tese de Doutorado.

¹⁰ GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo e suas implicações”. In ____ *A micro história e outros ensaios*. Lisboa: Bentrand Brasil, 1989, p. 208.

¹¹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. In ____ *Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura*. Rio de Janeiro: LTC editora, 1973, p. 3.

leitor. Optamos por iniciar com as informações daqueles que apareciam à mesa da Inquisição e, depois, passamos a sistematizá-las.

Juntando-se sinais e procedimentos de análise pouco convencionais, devagar foi possível a atribuição de sentido e a descoberta de vestígios. Tais indícios permitiram tecer considerações a fim de interpretar experiências humanas diferentes.

Os documentos utilizados consistiram nos livros de *confissões* e *denúncias* da primeira e segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. São fontes conhecidas e estudadas desde a primeira metade do século XX, quando foram descobertas no arquivo da Torre do Tombo. Trata-se de quatro livros, dois de cada visita, com relatos que recuperam histórias diversas acontecidas antes e depois das visitas, avaliadas como heresias.

Dessa fonte, construímos uma base de dados que considerava todos os envolvidos: o interrogado, os sujeitos mencionados, os acusados, os locais, os testemunhos e demais informações que a fonte relatava.¹² Esses relatos totalizaram 159 casos, que envolviam escravos índios e africanos. Foi difícil apontar os critérios de escolhas dos testemunhos, pois eram depoimentos bastante diferentes entre si. No entanto, inicialmente, privilegiamos os depoimentos que tinham relação direta ou indireta com os escravos, excluindo, portanto, aqueles que se referiam à heresia indígena, já muito estudada por Ronaldo Vainfas.¹³

Um ponto importante a ser ressaltado é que analisamos tais documentos como um conjunto, apesar de ser uma série documental com grande número de relatos. Como conjunto “único”, buscamos tecer comparações, cruzar testemunhos e contrastar histórias. Além de observar quem eram os depoentes da Inquisição, consideramos também *quem disse* o quê e para quem, com o fim de provar a veracidade da história contada ao Santo Ofício.

Por trás desses vestígios, identificamos a participação de escravos como grandes informantes. A partir desses relatos, elaboramos uma lista com o nome de escravos ou simplesmente referências com o rótulo “escravos”, todos motivadores e informadores de rumores sobre a heresia. Privilegiamos esses casos, buscando compreender a participação dos escravos nessa sociedade, por meio da oralidade.

¹² Ao longo do texto utilizaremos a numeração gerada na base de dados como referência para identificar os interrogados. A referência completa desta numeração encontra-se na lista de abreviaturas e siglas e no anexo 5 desta dissertação, respectivamente no início e final da mesma.

¹³ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Primamos por privilegiar as palavras contidas nas fontes. Assim, utilizamos determinados termos, como “escravo preto”, “negro da Guiné”, “negro da terra”, “escravo”, “negros e índios”, entre outros. Em alguns casos foi possível identificar os nomes de tais escravos, em outros não. Essa opção “não implica pensar que houve uma naturalização de tais termos”, pois compreendemos o seu conteúdo, usos e significados ao longo do tempo, sujeitos a alterações, dependendo do contexto e conteúdo específicos.¹⁴

Utilizamos, ainda, os regimentos promulgados pelo Santo Ofício em 1552 e 1613, o monitório e o edital da fé, que foram documentos usados pela justiça inquisitorial para regulamentar as visitas nos domínios coloniais portugueses desde o século XVI. São fontes primárias e disponíveis em formato impresso. Além disso, nos servimos, ainda, do *Tratado Descritivo do Brasil*,¹⁵ de Gabriel Soares de Souza, para descrever o espaço da cidade de Salvador e o Recôncavo, num período anterior à época de visitas, o que requereu atenção às condições de produção do documento.¹⁶

As fontes revelaram modos de agir, pensar e até de escrever claramente distintos, que eram “próprios dos sujeitos históricos que os produziram” num determinado momento da história.¹⁷ Desse modo, “o que é dito, escrito e desenhado está diretamente relacionado ao modo como, em determinada sociedade, as coisas podem ser ditas, escritas, faladas”.¹⁸ Desse modo, um conjunto de relatos escritos de testemunhos orais de *visitas* possibilita um vislumbre das relações sociais do período colonial, das formas de interação entre vizinhos, da maneira como estava organizado o espaço físico, do que era considerado crime, das relações entre escravos e pessoas comuns e da vida cotidiana, entendida aqui, nos termos de Sheila de Castro Faria, como as formas de se relacionar, morar, morrer, perceber, comunicar, celebrar, conviver dessas pessoas.¹⁹

¹⁴ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem* - as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007, p. 40.

¹⁵ SOUSA, Gabriel Soares de. (1540 -1591) *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, companhia Editora Nacional, col. Brasileira, v. 117 (edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Adolfo de Varnhagen).

¹⁶ O *Tratado Descritivo do Brasil* é uma obra composta por Varnhagem cuja autoria foi atribuída a Gabriel Soares de Souza. Foi publicada no século XIX apesar de já ter circulado em manuscritos na Península Ibérica e outros países europeus. SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Hedra, 2010.

¹⁷ LARA, 2007, Op. Cit, p. 25.

¹⁸ Idem.

¹⁹ FARIA, Op. Cit, p. 385.

É evidente que o ponto de vista dos colonos e dos escravos aparece, pelo menos no caso dos documentos das *visitas*, registrado pelo filtro do notário. No caso das documentações do Santo Ofício, são as percepções dos notários e dos inquisidores, familiares da inquisição, que servem de ponto de partida. No entanto, aprendendo a trabalhar com esses filtros, é possível “captar por trás da superfície lisa do texto um jogo sutil de ameaças e medos, de ataques e retirada, aprendendo a desembaraçar os fios multicores que constituíam o emaranhado desses diálogos”.²⁰

A pesquisa abrangeu, portanto, fontes do final do século XVI e da primeira metade do século XVII, ainda que, em certo sentido, tenha buscado fontes produzidas anteriormente. Isso fica patente nos regimentos, édito de fé e monitório da Inquisição. O foco dessa investigação foi a capitania baiana no período acima referido, no qual conviviam cerca de 800 habitantes (três vezes mais negros e índios, o que conforma o maior número de escravos até então).²¹

A oralidade em *tempos de visitas* foi um tema pouco explorado, ainda que ele revele outras relações entre a população, o Santo Ofício e os escravos. Este trabalho não teria sido possível se não fosse pela contribuição de autores importantes, como Jan Vansina, Carlo Ginzburg e Allport e Posstman, que produziram textos importantes sobre a oralidade, valendo-se também de relatos escritos de testemunhos orais.

Essas investigações, apesar de tratarem de espaços e temas diferentes, seguem uma linha de análise sensível ao trabalho com testemunhos orais. De um modo geral, na reflexão que tece sobre a tradição oral em África, a contribuição de Vansina foi inestimável, principalmente no que identificamos nas fontes de visitas a partir de suas reflexões.

Allport e Posstman, que escrevem especificamente sobre as “teorias do rumor”, contribuíram para elucidar como e porque a circulação de rumores, boatos e ruídos ocorreram em momentos de insegurança, como foi nos *tempos de visitas*. Segundo eles, “a atmosfera de medo que envolvia a Inquisição, por causa dos autos-de-fé, dos degredos, sermões e leitura dos monitórios, incentivava as delações e apresentações voluntárias” que, frequentemente, baseavam-se na transmissão “notória” ou “pública”.²² Essa evidência estudada despertou o interesse por esses “ruídos da oralidade”, que “talvez

²⁰ GINZBURG, 1989, Op. Cit, p. 287.

²¹ MOTT, Luis. *Bahia - Inquisição e Sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 19.

²² SCHEMES, Elisa Freitas. *Mestiçagens e hierarquias sociais na colônia - o Grão-Pará na segunda metade do século XVIII*. Florianópolis: UFSC, 2008, p. 7. Monografia de Graduação.

respondam à lógica do medo como determinante nas confissões e denúncias” do Santo Ofício na capitania baiana.²³

Essa dissertação agrupa-se em três capítulos. O primeiro capítulo trata do modo como estava organizado o espaço colonial baiano, como as pessoas interagiam e por onde circulavam neste período. A cidade de Salvador e Recôncavo são cenários privilegiados para tratar dessa discussão. Nesses espaços, encontramos os mais diversos tipos de pessoas e interações, na convivência com os vizinhos, amigos, comadres, compadres, nas alianças simbólicas, nas ruas e tipos de moradia, enfim, nos diversos espaços da vida cotidiana. As análises foram realizadas com o auxílio do *Tratado Descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa, das fontes de visitas e de leituras bibliográficas.

O segundo capítulo avança no sentido de tratar o modo como as visitas foram organizadas e estavam legalmente estruturadas nos *Regimentos* de 1552 e 1613, no *Monitório* e no *Édito da Fé*, todos documentos do Santo Ofício. O Édito, particularmente, era divulgado antes e moldava as ações da comunidade. A Inquisição portuguesa elaborou um sistema ritual complexo, voltado para as visitas em Portugal, composto de cerimônias de recepção dos visitantes, publicação de éditos, leitura do monitório e ritos de capela cotidianos. Entender como esse conjunto de cerimônias estava normatizado na capitania baiana e no Recôncavo permitiu entender a posição dos visitantes no campo dos poderes do Santo Ofício.

O terceiro capítulo aprofunda os argumentos anteriores e dedica-se a demonstrar como ocorria a circulação das informações de escravos até a Inquisição, diretamente ou por meio de terceiros. Nesse capítulo, indícios de como os negros contaram e observaram histórias são explorados recorrentemente e usados como eixo de análise para identificar aquilo que chegava à mesa da Inquisição. A proximidade física e cotidiana entre as pessoas comuns e os escravos explica muito da sociedade baiana, que baseava sua verdade na “fama pública”, no “ouvir dizer” ou no que era “notório”.

De maneira geral, pode-se afirmar que os temas de análise que norteiam as linhas desta dissertação se deslocaram da macro para a microanálise, e esta foi uma opção que partiu da análise das fontes e fundamentou o argumento principal desta pesquisa. Com isso, pretendemos contribuir com as discussões e estudos sobre o período colonial brasileiro, mediante os vestígios deixados por mulheres e homens que tiveram suas vidas alteradas com a chegada da Inquisição.

²³ SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca e. *Modos de pensar, maneiras de viver - cristãos-novos em Pernambuco no século XVI*. Recife: UFPE, 2007, p. 61. Dissertação de Mestrado.

CAPÍTULO 1 – Capitania da Bahia e Recôncavo

Nos dois primeiros séculos da história do Brasil colonial, a vida social no território que, atualmente, é denominado Bahia foi quase exclusivamente rural.²⁴ A cidade de Salvador²⁵ era a sede do governo geral e vice-reinados, centro religioso, militar e comercial para onde convergiam as pessoas e onde ficavam os edifícios públicos, praças, igrejas principais, lojas de comércio e um ativo porto de embarque de açúcar e fumo.²⁶ Os visitantes da Bahia colonial afirmavam ser a cidade um “dos melhores ancoradouros do mundo, de fundo firme e com proteção dos ventos prevalecentes”.²⁷

Era o lugar onde os senhores de engenho realizavam seus negócios, mantinham suas residências e cultivavam uma íntima associação com o Recôncavo. A maioria dos proprietários vivia em sobrados ou casas, em grandes propriedades que produziam para subsistência, onde cultivavam alimentos e especiarias, ente eles o milho e a mandioca. De acordo com Russell Wood, em 1550, houve um total de cinco engenhos de açúcar no Brasil. Em 1584, cerca de 36 engenhos no Recôncavo da Bahia. Durante os quarenta anos seguintes, ele computou o aumento do dobro desse número, anualmente.²⁸

Segundo ele, durante a metade do século XVII, a cidade de Salvador cresceu em importância, tamanho e prosperidade. Tornou-se um lugar autogovernante, conquistado, em primeira instância, pelo governador-geral da capitania e por outros que, em muitos casos, agiam de forma independente, com sua própria autoridade, sem se reportar à Coroa. Autoridade esta que não diminuiu nem mesmo com a união das Coroas espanhola e portuguesa em 1580.²⁹

Com o primeiro bispado criado no Brasil colonial, a vida religiosa da cidade era enriquecida pela construção de igrejas e mosteiros, o que fortaleceu a presença dos padres na educação, formação espiritual e moral dessa comunidade. Para o século XVI, Schwartz

²⁴ TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo: Editora Ática, 1987, p. 73.

²⁵ Os historiadores tenderam a caracterizar a cidade colonial como mero aparelho administrativo, um meio caminho entre os engenhos e os centros europeus de comercialização do açúcar. (...) Sérgio Buarque de Holanda aponta o contraste entre a pujança dos domínios rurais e a mesquinhez urbana. Os proprietários descuidavam de suas habitações urbanas e privilegiavam as moradias rurais. (...) Por outro lado, era nas cidades que os colonos residentes em pontos distantes se encontravam e relatavam suas vivências, ao mesmo tempo em que tomavam conhecimento de fatos ocorridos em outras regiões. Desse modo, boatos, mexericos e informações espalhavam-se com mais intensidade nas vilas. VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário de História colonial* (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 118.

²⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos - engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 79.

²⁷ RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e filantropos - a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 35.

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

²⁹ *Ibidem*, p. 39.

levanta um total de 16 paróquias, 9 delas mantidas pelo erário régio.³⁰ Ainda hoje existem, em Salvador, algumas das igrejas mais antigas do Brasil, quase todas nos mesmos locais.³¹

Junto com as igrejas e os mosteiros, o centro administrativo de Salvador localizava-se na Cidade Alta, zona residencial onde “concentravam-se os prédios públicos e as casas que, nos primeiros anos, foram erguidas em estilo indígena com cobertura de palha, confirmando o privilégio às funções administrativas e residenciais da parte elevada de Salvador”.³² Entretanto, o ritmo da cidade era determinado pela vida à beira-mar, zona comercial, lugar onde também funcionava o bairro da praia, formado pela rua à direita da Ribeira das Naus e as casas comerciais, lojas, armazéns e outros estabelecimentos, como a alfândega.³³

Com ritmos próprios, Salvador representava a vida urbana, cosmopolita e comercial; já o interior estava mais associado à ideia de um lugar rudimentar, distante e também arissocrático, pelo menos no período colonial. A maior parte das terras do Recôncavo situava-se a um dia ou menos de viagem de Salvador. Segundo Schwartz, “isso era uma dádiva do mar interior e criava uma intimidade entre os engenhos e o porto de exportação que era benéfica a ambos”.³⁴

Como a maior parte do litoral nordestino, o Recôncavo possuía florestas densas, mas teve sua vegetação original destruída para dar lugar à agricultura nascente e à exploração colonizadora. Apenas no sul da Bahia, próximo ao Jaguaripe, permaneceram grandes matas e, juntamente com Ilhéus, transformou-se em local de exploração de madeira e lenha.³⁵

³⁰ A primeira paróquia da cidade foi Nossa Senhora da Vitória, criada em 1549, logo em seguida deu-se a fundação da Sé, em 1552. No litoral mais ao sul, em Ilhéus, estabeleceu-se a paróquia de São Jorge, em 1556, e a de Nossa Senhora da Assunção foi erguida em Camamu, em 1560. Datam de 1563 a de Santa Cruz, em Itaparica, a de Santiago, no Paraguaçu (posteriormente chamada de Santiago de Iguape) e a de Santo Amaro de Ipitanga. Em 1578 foram criadas mais três paróquias: Nossa Senhora da purificação de Santo Amaro, São Bartolomeu de Pirajá, e Nossa Senhora do Ó de Paripe. Outra série de fundações teve lugar em 1610, com criação de São Miguel de Cotegipe, Nossa Senhora do Socorro, São Sebastião do Passé, Nossa Senhora do Monte e Nossa Senhora da Piedade de Matoim. No extremo sul do Recôncavo foi criada a paróquia de Nossa Senhora da Ajuda, centralizada na cidade de Jaguaripe. Fonte: SCHWARTZ, Op. Cit. p.81.

³¹ Como exemplo, Tavares cita a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, a Igreja de Nossa Senhora da Graça e a atual catedral Basílica. TAVARES, Op. Cit. p. 26.

³² ANDRADE, Adriano Bittencourt; BAQUEIRO, Paulo Roberto. *Geografia de Salvador*. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 32.

³³ SCHWARTZ, Op. Cit.

³⁴ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 79.

³⁵ *Ibidem*, p. 78.

Em 1549, antes da fundação de Salvador, existiram vilas, entre as quais são exemplos das mais antigas: a Vila do Pereira, a de São Jorge dos Ilhéus e a de Porto Seguro, construídas nas capitânicas, ao longo da costa. Ao referir-se às primeiras ruas e praças da cidade de Salvador, Tavares aponta que a cidade possuía uma praça quadrada, onde existia a casa dos governadores, o Palácio dos mercadores (atual Rua do Chile) e a Rua da Ajuda.³⁶ Nas ruas transversais, havia a do Tira Chapéu e a das Vassouras. Além disso, partiam da praça também dois caminhos para a praia, um ao sul, onde ficava a ladeira da Igreja da Nossa Senhora da Conceição e outro, ao norte, a ladeira da Fonte do Pereira. Do lado sul, havia um caminho por terra para a Vila Velha do Pereira e da Graça, já da ponta norte, situavam-se o colégio dos padres jesuítas e a ladeira do Monte Calvário.³⁷

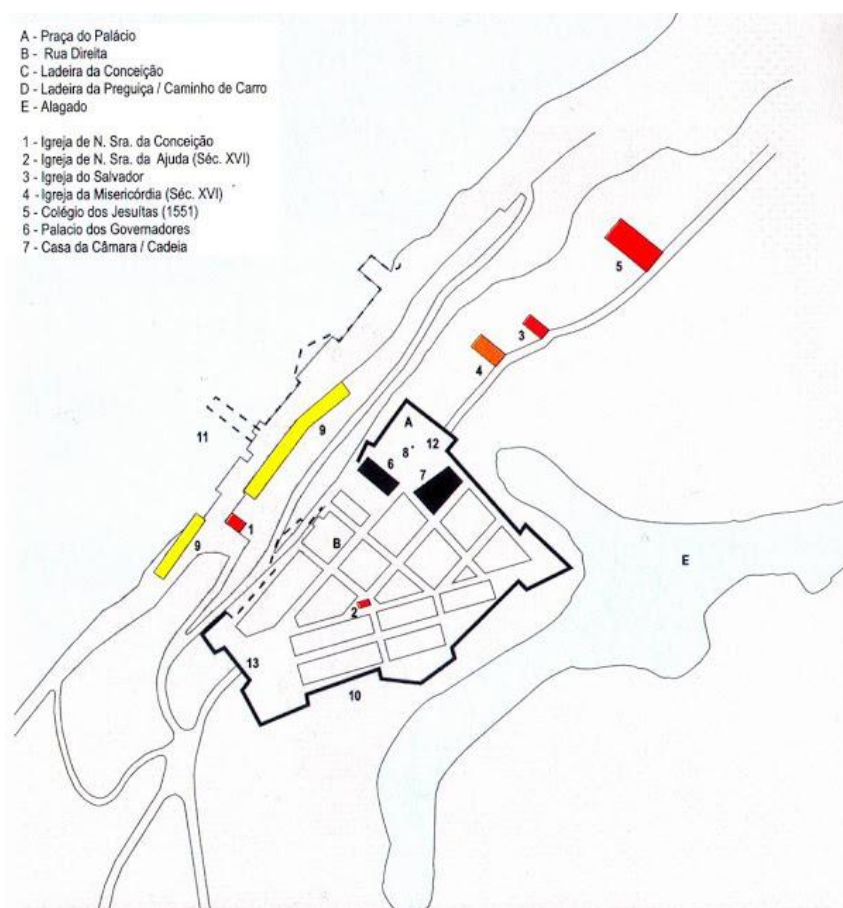


Figura 1: Salvador em meados do século XVI. Fonte desconhecida.

³⁶ TAVARES, Op. Cit. p. 121.

³⁷ As plantas e ilustrações a seguir não descrevem a cidade tal como ela era, embora sirvam de apoio para entendermos como estava organizado o espaço no momento histórico estudado. “Trata-se, de um modo geral, de um olhar que seleciona e projeta, anota ou controla, a partir de registros cartográficos muitas vezes já existentes e adaptados”. LARA, 2007, Op. Cit. p. 44.

No entanto, para esta pesquisa, quem melhor informa sobre a localização, ruas e vilas da capitania da Bahia é Gabriel Soares de Souza, em cuja descrição se encontra as localizações citadas nos livros de denúncias e confissões aqui analisados posteriormente.³⁸ Em seu tratado, esse autor realiza uma descrição pormenorizada da capitania baiana e, por meio de um memorial, relata o estado de ocupação da região, “partindo do norte da cidade, dando a volta pelo Recôncavo e terminando no norte da capitania de Ilhéus, incluindo as diversas ilhas da baía”.³⁹ Além de um detalhamento geográfico, realiza seu relato registrando atividades econômicas, costumes, paisagens, plantações, entre outras informações de relevância.

Soares de Souza foi senhor de engenho e escreveu seu tratado, antes de 1587, enquanto esperava obter concessões da Coroa em Madri. Ele foi um observador atento e perspicaz.⁴⁰ Sua obra tem sido muito utilizada por historiadores interessados no período em discussão, sendo considerada uma das grandes descrições sobre a Bahia no século XVI.

Não obstante, é um documento que deve ser utilizado com atenção às suas condições de produção. O relato de Soares de Souza é de natureza promocional,⁴¹ ufanista e contém alguns exageros, como “terra próspera, fértil, bem povoada”,⁴² “igrejas muito concertadas, limpas e providas de ornamentos”,⁴³ “igreja a qual os padres têm sempre limpa e cheirosa”,⁴⁴ ainda que outros estudos indiquem a dificuldade de manutenção de algumas igrejas em meados do século XVI e princípios do XVII.

Outro ponto explicitado por Schwartz, também de natureza ambígua, é o modo como Soares de Souza descreve Salvador.⁴⁵ Para esse autor, é difícil acreditar que a

³⁸ SOUSA, Op. Cit.

³⁹ RICUPERO, Rodrigo Ricupero. Governo-geral e a formação da elite colonial baiana no século XVI. In FERLINI, Vera Lúcia Amaral; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *Modos de Governar - Idéias e Práticas Políticas no Império Português séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 122.

⁴⁰ Gabriel Soares de Souza chegou à Bahia em 1569. Foi lavrador de cana de açúcar e senhor de engenhos nos vales dos rios Jaguaripe e Jequiçá. Teria recebido do seu irmão João Coelho de Souza um roteiro para as jazidas de ouro e esmeraldas do rio São Francisco. Foi para obter licença e recursos para explorar essas minas que esteve em Madri (1584), onde permaneceu cinco anos, período no qual escreveu o seu famoso livro *tratado descritivo do Brasil em 1587*. Morreu no decurso de uma expedição no alto Paraguaçu. Fonte: TAVARES, Op. Cit.

⁴¹ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 83.

⁴² SOUSA, Gabriel Soares de. (1540-1591) *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Editora Nacional, col. Brasiliana, v. 117 (edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Adolfo de Varnhagen).

⁴³ *Ibidem*, p.162.

⁴⁴ *Ibidem*, p.132.

⁴⁵ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 83.

cidade fosse tão agradável como Souza dá a entender, se os insetos e o calor do verão de hoje em dia tivessem a mesma intensidade da época.

Entretanto, buscamos recuperar Salvador mais detalhadamente a partir deste tratado, embora exista uma diferença de alguns anos entre a data de publicação do documento e das *visitas inquisitoriais à Bahia*.⁴⁶ Ainda assim, para Schwartz,⁴⁷ foi apenas no decorrer do século XVII que o desenvolvimento urbano e populacional de Salvador e do Recôncavo ocorreu, aumentando a área efetivamente ocupada, e se multiplicou o número de engenhos. Nesse sentido, essa descrição nos permite uma apresentação da cidade neste período, além da imersão do leitor em um passado ausente, porém atual em vestígios.

Em sua descrição, Gabriel Soares de Souza⁴⁸ relata que, em 1587, a cidade possuía “oitocentos vizinhos” ou chefes de domicílio residentes e número quase três vezes maior de negros e índios, o que totaliza uma população de cerca de mais de três mil habitantes.⁴⁹ Segundo sua descrição da cidade, em Salvador havia:

(...) duas praças, a da Casa dos Governadores e a do Terreiro de Jesus, e três ruas que as ligavam à Igreja da Sé, continuando-se até o Terreiro. A que se estendia à direita alcançava o Mosteiro de São Bento em construção. Nesse conjunto estreito ficava a cidade. Destacavam-se os prédios da Vereança, do Governo, da Alfândega, do Colégio dos Padres Jesuítas e as igrejas da Ajuda e da Sé. (...) na ponta de Itapagipe localizavam-se duas olarias e os currais pertencentes à Garcia D’Ávila. Na ribeira chamada Água dos Meninos ficava o engenho de moer cana e fabricar açúcar de Cristóvão de Aguiar Daltro. Existiam nos arredores da cidade muitas plantações de algodão e cana.⁵⁰

Além da descrição geográfica, Gabriel Soares narra que o colégio dos padres da Companhia de Jesus ficava de frente para o mar, local onde aconteciam cultos religiosos, hospedavam-se os inquisidores e eram recebidas pessoas da comunidade baiana e do Recôncavo, obrigadas a se apresentar, confessar e delatar heresias e comportamentos suspeitos à Igreja Católica da Espanha e de Portugal. Soares informa que, nessa época, o

⁴⁶ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia, 1591/1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935; *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia, 1591/1593*. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

⁴⁷ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 85.

⁴⁸ SOUSA, Op. Cit. p. 133.

⁴⁹ O número de escravos e índios levantado por Mott refere-se ao ano de 1591, época em que ocorreu a primeira visitação. MOTT, Luis. *Bahia - Inquisição e Sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

⁵⁰ TAVARES, Op. Cit. p. 121-123.

colégio possuía 80 religiosos, os quais também eram responsáveis por corrigir pecados contra a fé católica.

Ele contabiliza, em Salvador e no Recôncavo, 62 igrejas, inclusive a Sé e três mosteiros de religiosos. Descreve que a terra estava quase toda ocupada com roças, onde se lavravam mantimentos, frutas e hortaliças, de onde se abastecia a população da cidade. Na praça, vendia-se o pão feito com as farinhas do reino, os vinhos da ilha da Madeira e das Canárias, outros mantimentos de Espanha, drogas, sedas, panos e outras mercadorias vendidas em lojas abertas.

Segundo Soares de Souza, Salvador possuía muitos moradores ricos, donos de fazendas, com grandes quantias de prata e ouro. Descreve que mais de cem moradores recebiam, a cada ano, entre um e cinco mil cruzados de renda e outros que tinham, ainda, cavalos, criados e escravos, além de fazendas que valiam entre 20 e 50 mil cruzados.

O autor faz uma extensa lista de fazendas do Recôncavo, com nomes de proprietários rurais, algumas informações sobre a produção das fazendas, currais e olarias. Com um pouco de atenção é possível constatar a identidade de alguns senhores de engenho, mencionados por Gabriel Soares de Sousa, que aparecem também entre aqueles que compareceram à mesa da Inquisição.

Ao descrever Cotegipe, por exemplo, refere-se a uma ilha que é a de Nuno Fernandes e a um engenho de bois, de Jorge Antunes: os dois indiciados posteriormente pelo Santo Ofício. Entre outros apontados por Gabriel Soares como senhores de engenho e indiciados pela Inquisição, podemos destacar Cristovão D'Aguiar D'Altero, Heitor Antunes, Leonor Antunes e Henrique Moniz Teles ou Barreto.

No Recôncavo, Gabriel apresenta um total de duas mil famílias portuguesas. Suas descrições sobre as ilhas ao redor de Salvador eram sobre a “localização, o número de engenhos, a adequação da terra à cultura do açúcar e as possibilidades de crescimento adicional”.⁵¹ Calculava 36 engenhos, que moíam mais de 120 mil arrobas de açúcar por ano. Afirmava que não havia um fazendeiro que não tivesse pelo menos uma embarcação, e mesmo assim, segundo o autor, não era suficiente para atender a demanda.

No tratado de Soares de Souza, fica patente que a maioria dos engenhos localizava-se no litoral da Baía de Todos os Santos. Schwartz⁵² afirma que, aproximadamente, metade dos engenhos ficava em Pirajá, Matoim, Paripé e Cotegipe,

⁵¹ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 82.

⁵² Idem.

região situada ao norte de Salvador, onde também havia atividade pesqueira.⁵³Essas regiões são citadas frequentemente por depoentes da Inquisição, moradores desses locais, aqui expostos em algumas descrições esmiuçadas ao longo do terceiro capítulo.

A segunda maior concentração de engenhos situava-se nas ilhas de Marapé, assim intitulada por Soares de Souza. Posteriormente, essa região se tornou grande centro da região açucareira. Era uma região destinada, ainda, à pastagem e à produção de mandioca. Nas margens do Rio Paraguaçu, o maior rio do Recôncavo, acima de sua foz, encontravam-se solos adequados para canaviais. Schwartz aponta que as terras do Paraguaçu era uma região com solos arenosos, centro ativo da indústria do fumo na Bahia.⁵⁴

Ao norte da posterior ilha de Paraguaçu estava outra região denominada Maré. Segundo Soares de Souza, era uma região de terra fértil apropriada para canaviais, algodoeiros e todos os tipos de mantimentos.⁵⁵ Ao sul do Paraguaçu, localizavam-se os rios Pirajuía e Jaguaripe, local onde Soares de Souza e Fernão Cabral de Taíde residiram. Este último, posteriormente, enfrentou problemas com a Inquisição por permitir que indígenas celebrassem, em sua fazenda, rituais ditos pagãos. Essa região não chegou a “ser grande produtora de açúcar e especializou-se, primordialmente, no cultivo de mandioca e no fornecimento de lenha e madeira para Salvador e para as demais áreas do Recôncavo”.⁵⁶

1.1 Ocupação

Nesse primeiro século de colonização portuguesa, o número de imigrantes que aportaram na capitania baiana foi grande. Eram pessoas de todos os tipos, desde homens e mulheres que responderam ao chamado das capitanias que se expandiram para além-mar. Uns buscavam riquezas e ascensão social, outros a liberdade; uns eram refugiados da justiça e vieram tentar a vida em terra desconhecida, outros queriam simplesmente manter práticas religiosas perseguidas em seus locais de origem, outros tiveram sua vinda forçada, entre outros motivos.

⁵³ SOUSA, Op. Cit. p. 146-51.

⁵⁴ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 83.

⁵⁵ Ibidem, p. 144.

⁵⁶ Ibidem, p. 81-3.

No princípio de século não temos muitas informações sobre tais imigrantes, no entanto, nas documentações de visitas à Bahia, informações esparsas e diversificadas nos permitem identificar algumas dessas pessoas, que exemplificam muito dessa possibilidade do viver em colônia. Embora nos primeiros anos houvesse um predomínio de pessoas solteiras, no final do século XVI “famílias inteiras emigraram para o Brasil vindas das ilhas superpovoadas do Atlântico e do norte de Portugal”.⁵⁷

Em termos mais amplos, ocupar esses espaços significava uma atividade lucrativa para a Coroa portuguesa, e salvaguardava o território no apogeu da expansão marítima.⁵⁸ Além disso, representava a possibilidade de *excluídos do reino*⁵⁹ ocuparem novos cargos e funções sociais, principalmente no período da União Ibérica, época em que houve a emigração de muitos cristãos-novos para o Brasil, onde a princípio não se estabelecia uma filiação direta com o Tribunal da Inquisição.

Fernando Vieira entende que a vinda do cristão-novo para a colônia denotava a ambivalência das estratégias da Coroa que, de um lado, na metrópole, atendia a interesses do clero e da nobreza, criando o Tribunal do Santo Ofício, por outro, na colônia, planejava povoá-la e torná-la rentável com a participação do cabedal e do esforço de cristãos, de “origem”, batizados ou convertidos, no sentido amplo do termo.⁶⁰

Isso nos leva a entender que houve diferentes interesses na ocupação do território brasileiro de modo que não há como refletir sobre este povoamento apenas do ponto de vista das necessidades mercantilistas, “num cálculo que junte ocupação, povoamento e produção, síntese do que era interessante para a coroa portuguesa”.⁶¹ As pessoas que ocuparam esses espaços, aqui aportaram e constituíram uma história de vida, se depararam com um mundo novo que abrigava uma população nativa sem paralelos imediatos com o Velho Mundo. A distância da Coroa e, em alguns casos, mesmo dos centros administrativos da colônia, tornaram impossível reproduzir *ipsis litteris* o modo de se viver no reino.

Tais motivos explicam a larga sociabilidade e práticas de “heresias” reveladas nas denúncias e confissões colhidas pelos visitantes do Santo Ofício na Bahia, entre os

⁵⁷ RUSSELL-WOOD, Op. Cit. p. 40.

⁵⁸ VIEIRA, Gil Fernando Portela. Análise historiográfica da primeira visita do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-5). *História, imagens e narrativas*. Nº 2, ano 1, abril/2006 APUD ALENCASTRO, Luis Felipe de. O Aprendizado da Colonização. *Economia e Sociedade*. Revista do Instituto de Economia da UNICAMP, nº 1, ago./1992, p. 135-62.

⁵⁹ PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino - A inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

⁶⁰ VIEIRA, Op. Cit. p. 48.

⁶¹ SILVA, Op. Cit. p. 61.

períodos de 1591-1620, refletida, principalmente, nos inúmeros casamentos entre cristãos-novos, alguns judaizantes, e cristão velhos, na existência de cristãos novos de origem mameluca, na circulação de ideias e costumes de diferentes lugares, na ascensão de ex-degredados em espaço colonial, nas ligações rituais, como eram os laços entre compadres e comadres, entre outros casos levantados nos livros acima referidos.

Essas delações levantavam expressões de uma vivência religiosa e social pouco comum na capitania baiana. Foi de onde emergiu uma confusão de falas e práticas peculiares à colônia. Muitos contatos estabelecidos entre pessoas vindas do Reino, navios mercantes da Coroa, pessoas de diferentes locais nas ruas de Salvador contribuíram para uma circulação de ideias que posteriormente endossavam os registros do Santo Ofício.

A inserção de inúmeras pessoas mandadas do reino, entre cristãos velhos, cristãos novos, africanos, degredados e outros que se constituíram em solo brasileiro como mamelucos, mestiços e posteriormente os mulatos, além da população nativa que aqui já estava, povoou Salvador, a princípio, como Gabriel Soares de Souza expõe, uma comunidade pequena com número reduzido de habitantes. Um local onde as pessoas se conheciam, pertenciam à mesma vizinhança, comunicavam-se e trocavam informações.

Muitos desses se tornaram grandes senhores de engenho e de currais. Alguns, lavradores, artesãos e pequenos comerciantes que naufragavam no litoral brasileiro, aqui se estabeleciam e constituíam famílias. Alguns chegavam à condição de sesmeiros; para outros recém-emigrados, estar em solo brasileiro significava um recomeçar de vida.⁶²

Não se pode negar, por exemplo, a impressionante quantidade de pessoas que sob a mácula do degredo chegavam aos trópicos.⁶³ Tavares comenta sobre a presença de “quatrocentos degredados” ao lado dos homens de armas no desembarque de Tomé de Souza na Bahia, em 1549.⁶⁴ O que à primeira vista supõe a vinda de uma grande quantidade de vagabundos, ladrões, vadios, criminosos de lesa majestade, falsificadores

⁶² A concessão de sesmarias era uma das prerrogativas mais importantes dos donatários. Entregavam lotes de terra para beneficiados que tinham o dever de povoar, defender, produzir riquezas e pagar taxas de concessão. Caso a terra não fosse utilizada dentro do prazo de cinco anos deveria ser devolvida e novamente repassada a outro beneficiário. Todo e qualquer cristão podia requerer sesmarias em Portugal e suas colônias, mas tinha que atender à exigência de ser em terras desocupadas. TAVARES, Op. Cit, p. 87.

⁶³ No Império português, o degredo foi um sistema jurídico de expulsão penal que assumiu características específicas no período de colonização. Como a justiça penal portuguesa foi utilizada tanto pela Justiça Civil quanto pelo Tribunal do Santo Ofício, referindo-se respectivamente às penas de foro secular e divino, apesar de não existir uma clara distinção entre ambas as justiças. No âmbito civil a pena era regulamentada nas ordenações do Reino, entre as mais importantes e aqui de especial interesse as Manuelinas (1521) e as Filipinas (1603).

⁶⁴ TAVARES, Op. Cit. p. 74.

de textos e moedas, de *desclassificados sociais*⁶⁵ que, uma vez punidos por degredo, nos tribunais leigos ou inquisitoriais, convergiam para os domínios lusos, significava o alargamento da presença portuguesa em Salvador, uma fase inicial desta representação.

No entanto, é necessário relativizar a imagem do bandido expulso de Portugal para o Brasil por crimes contra a pessoa humana e a propriedade. Tavares afirma ser frágil a ideia de um colonizador degredado, perverso, social e negativo.⁶⁶ Segundo o autor, estudos como os de Oliveira Lima, R. Simonsen, Gilberto Freyre e Adolpho Varnhagem comprovam ser comum que a legislação portuguesa punisse severamente faltas como “cortar árvore de fruto”, comprar “colmeias para matar as abelhas”, furtos pequenos, o que terminava em penas de degredo para o Brasil, solução utilizada também com o objetivo de forçar o povoamento do Brasil.⁶⁷

Esses, ao deixar a metrópole de maneira forçada ou em busca de um lugar longe dos Tribunais do Estado e da Inquisição, não viveram fechados numa bolha, participaram da construção deste mundo novo convivendo cotidianamente com outros de universos simbólicos distintos, porém cada vez mais articulados entre si.⁶⁸ Nesse sentido, em parte, concordamos com Anita Novinsky ao afirmar que:

Na pluricultural sociedade brasileira, de Norte a Sul, coexistiram mundos diferentes que corriam paralelos ao mundo oficial da Igreja: mundo dos negros, mundo dos mulatos, dos índios, dos mamelucos, dos judeus. Cada qual se nutrindo com as reminiscências de sua cultura original.⁶⁹

Como dito, concordamos com Novinsky em parte, pois a partir das análises realizadas nos livros das visitas e da própria descrição de Soares de Souza sobre Salvador e Recôncavo entendemos que na interação entre esses indivíduos não havia mundos tão bem delimitados e estanques, como quis e delineou a Inquisição Ibérica ao tipificar crimes de natureza religiosa tais como o judaísmo. O que observamos foi que a partir das múltiplas trocas entre esses “Mundos” de pessoas diferentes, até por serem

⁶⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro - a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

⁶⁶ TAVARES, Op. Cit. p. 73-4.

⁶⁷ Ordenações Filipinas. Disponível em <http://www1.ci.uc.pt>. Acesso em 21/02/2014.

⁶⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução - missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 16.

⁶⁹ NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição - Prisioneiros do Brasil, Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 23.

emigradas de localidades díspares e estarem num mundo desconhecido, criaram-se outras possibilidades de se enxergar o mundo, cujo resultado na vida concreta nem sempre condizia com as formas de viver a religião católica.

Muito provavelmente por isso, também por motivos políticos, já que uma grande gama de pessoas, entre elas as que obtinham privilégios religiosos e políticos como os padres, governadores e demais representantes do Estado português, estava envolvida com desvios da fé, a Inquisição estava mais preocupada com o modo como as pessoas vivenciavam a religião do que necessariamente com as próprias “consciências”, ou seja, mais com o exemplo e menos com a culpa.

Sobre essa consciência de culpabilidade, vários são os casos em que os Inquisidores encaminhavam as pessoas para se confessar junto à Companhia de Jesus, no colégio dos Jesuítas, considerando suas denúncias ou confissões de menor importância. Para Sônia Siqueira e Eduardo França foi uma “técnica de reequilíbrio mental e social, terapêutica de restituição dos indivíduos aos cânones da civilização cristã católica, permitiam a elas uma certa recomposição da ordem social ameaçada pelos desvios dos pecados da heresia”.⁷⁰

1.2 Cristãos novos e cristãos velhos

Algo que a fonte insiste em tratar é a diferença entre cristãos novos e cristãos velhos. É uma diferenciação patente no documento, gerada tanto pela necessidade dos Inquisidores em identificar por meio da ascendência aquele que era ou não cristão novo, quanto dos próprios cristãos velhos, que a fim de se diferenciarem dos novos conversos, usavam de tal classificação para se distinguir, também com o objetivo de obter benefícios políticos e divinos, já que nesta comunidade ser cristão velho representava um *status social*.

Tais classificações, e outras que mais à frente serão esmiuçadas, geraram um processo de criação de diferenças na medida em que uns se categorizavam a si mesmos e a outros com fins de interação e identificação na mesa da Inquisição, criando fronteiras

⁷⁰ SIQUEIRA, Sonia Aparecida; FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. Introdução. *Confissões da Bahia* (1618-1620). João Pessoa: Ideia, 2011, p. 3-4.

entre as pessoas.⁷¹ Nesse sentido as conversas e informações que se desenvolviam naquele espaço social tiveram um papel importante.

Além dos degredados, os judeus também chegaram à Bahia vindos de Portugal e da Espanha, normalmente como recém-conversos, cristãos novos, por negar ou esconder sua fé religiosa, como dito anteriormente, no tempo em que Portugal se empenhava em criar um Tribunal para punir os crimes contra a religião católica. Muitos desses judeus convertidos recebiam amparo legal para obter sesmarias, já que se tratava de cristãos convertidos, porque batizados. A permanência deles em algumas capitânicas brasileiras constituiu-se como “instrumento legítimo no esforço de manter a economia com base no ultramar e defender a terra”.⁷²

Muitos deles foram identificados como hereges por praticar em segredo o judaísmo. Dentre outros motivos, eram mandados de volta para Portugal a fim de serem processados pelo Tribunal do Santo Ofício. Como dito anteriormente, inúmeros foram indiciados nos inquéritos de visitas à Bahia, entre eles podemos citar Heitor Antunes, Nuno Fernandes, Simão Vaz, Gaspar Dias Vidigueira, Fernão Pires, “proprietários e administradores de fazendas e de engenhos de cana, negociantes, fabricantes de confecções, professores e donos de pensão”.⁷³

Nesse sentido, nos trópicos a organização e hierarquia da sociedade do Antigo Regime não foram determinadas necessariamente por privilégios e leis, num corpo de estado tradicional organizadas em nobreza, clero e povo. Esta estrutura existiu, mas em domínios lusos tornou-se menos importante em relação à organização do Reino. Outras relações sociais entraram em jogo colocando a justiça divina em nome do bem comum, dos bons costumes e modos de vida cristãos, ainda em formação.

Os cristãos novos aqui residentes possuíam a ascendência judaica, o que na relação com os outros habitantes da Bahia lhes conferia um estigma. Porém, isso não os impediu de se integrarem em redes de sociabilidades amplas e tecidas também com cristãos velhos, mamelucos, índios e negros, com os quais interagiam num espaço específico e cheio de peculiaridades.

Sobre isso, Janaína Silva afirma que o significado “da nação” que a historiografia considerou para denominar um grupo de pessoas que possuía uma identidade comum e

⁷¹ BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE, 1979. p. 11.

⁷² VIEIRA, Op. Cit. p. 48.

⁷³ TAVARES, Op. Cit. p. 76 Apud WIZNITZER, Arnold. *Os Judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1966, p. 27.

vinha para as capitanias brasileiras, tornou-se muito abrangente para refletir sobre o cotidiano, práticas e falas desses indivíduos.⁷⁴ A autora comenta que “eles tinham preocupações outras que não a manutenção de uma comunidade organizada, num momento em que estar junto de outros homens reconhecidos enquanto cristãos novos era atrair um olhar suspeito”.⁷⁵ Nesse sentido, o falado, o visto, o que se ouviu dizer, o que se expunha e questionava sobre essas e outras interações nos permitiu identificar esses indivíduos nessas redes, por meio de *denúncias e confissões*.

As interações entre cristãos novos e cristãos velhos na Bahia na primeira metade do século XVI e meados do século XVII não se constituiu de uma única forma. Alguns se ligavam por redes de parentescos já existentes na metrópole, outros, por manterem práticas comerciais e, outros ainda, por guardarem a fama de bom “cristão”, já que nem todos os cristãos novos eram judaizantes.

Para Boxer, a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos dividiu a sociedade portuguesa por quase três séculos.⁷⁶ Tal diferenciação aponta para a tendência forte desta sociedade em reduzir complexidades a dualismos contrastantes como o de cristão velho/cristão novo, senhor/escravo, católico/pagão, sagrado/profano e ao mesmo tempo conciliar realidades distintas em um mesmo mundo.⁷⁷ É o tipo de dualidade muito presente nas documentações de visitas.

A diferença entre cristãos velhos e cristãos novos se valeu dos *estatutos de pureza de sangue*. Em Portugal, tais estatutos foram adotados por diversas ordens religiosas e instituições civis que impediam o acesso de novos conversos a cargos públicos, eclesiásticos, a títulos honoríficos e universidades. Conforme destaca Schwartz, no século XVI tal distinção era usada para “distinguir o que, racial e politicamente, se enquadrava no ideal do português branco e cristão-velho, não contaminado, como se dizia, pelas raças infectas de mouros, mulatos, negros e judeus”.⁷⁸

Apesar de a origem de uma pessoa ser baseada apenas na memória oral da época, em fins do século XVI não identificamos vestígios da aplicação desta segregação na Bahia colonial, embora possamos deduzir por meio das perguntas dos Inquisidores sobre a ascendência dos confessos, denunciadores e denunciados, e respostas dos mesmos, quem era ou não cristão novo ou velho.

⁷⁴ SILVA, Op. Cit. p. 57.

⁷⁵ Ibidem, p. 58.

⁷⁶ BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

⁷⁷ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

⁷⁸ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 211.

Havia casos de confessos que se assumiam como meio cristãos novos, por terem parte de cristãos novos e cristãos velhos em sua ascendência, o que refletia vestígios dessa crescente ligação entre os conceitos de “impureza” e “desonra” com a origem de cristãos novos. Tal distinção, “desprezava o dogma da virtude regeneradora do batismo e institucionalizava uma forma de discriminação baseada no nascimento, na ascendência”.⁷⁹ Para o caso de Pernambuco, Silva aponta que a implantação desta segregação só ocorreu mesmo ao longo do século XVII.⁸⁰

Com as visitas, percebemos uma disputa crescente entre cristãos novos e cristãos velhos gerada pela publicação e divulgação de documentos do Tribunal. Esses ensinavam as pessoas a identificar a religiosidade dos cristãos novos e de outros, quando em alguns casos nem mesmo a população se importava ou sabia de fato reconhecer o que era ou não fruto de uma ritualística cristã nova.

Nos livros de visitas há relatos de pessoas que assumiam conhecer os diferentes tipos de heresias ditados pelo Tribunal somente depois de ler o *monitório*, *Édito da fé* ou ter sido comunicado na missa aos domingos e dias santos. De modo que na mesa da Inquisição era mais cômodo reconhecer-se como cristão velho ou meio cristão-novo, como aparece em alguns casos, do que assumir-se como cristão novo “inteiro” ou praticante de ritos judaicos.

Caso ilustrativo deste temor do reconhecimento é a confissão de Dona Leonor que “perguntada pelo Inquisidor se no tempo em que a sua mãe esteve doente viu ou ouviu dizer alguma coisa contra a fé católica, respondeu que nunca viu a mãe fazer nem dizer tal coisa, mas que lembra que a mãe esteve doida e falava muitos desatinos”.⁸¹ Ana Rodrigues confirma a versão da filha e relata ao Inquisidor que “estando o filho Nuno Fernandes doente, com paixão, ficou muitos dias sem comer e por isso esteve muito doente, chegando a “tresvaliar”, e falar muitos desatinos dos quais não se recorda”.⁸²

Na capitania baiana uma serie de elementos contribuíram para a interação entre cristãos-novos e velhos, “deixando em segundo plano o medo da mácula de sangue, em prol de necessidades mais imediatas”.⁸³ Como já ocorria em Portugal, os cristãos novos fortaleciam seus laços através de arranjos familiares a fim de diminuir sua impureza de

⁷⁹ VAINFAS, Ronaldo.(org). *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 5-6.

⁸⁰ SILVA, Op. Cit. p. 60.

⁸¹ PVB-C-1590-081a.

⁸² PVB-C-1590-081.

⁸³ SILVA, Op. Cit. p. 61.

sangue. Essas condições familiares faziam com que homens cristãos velhos casassem com mulheres cristãs novas e vice-versa, constituindo-se a elite dessas sociedades.

A cristã nova Clara Fernandes de 40 anos, estalajadeira, moradora em Salvador casou-se com Manuel Fernandes, carcereiro, cristão-velho.⁸⁴ O cristão novo Fernão Gomes de 60 anos, morador em Salvador, atrás da Sé, casou-se com Guiomar Lopes, sem ascendência na documentação.⁸⁵ Lucas Descobar de 20 anos, natural e morador em Matoim, diz que é filho de Diogo Vaz Escobar, cristão velho e de sua mulher Violante Antunes, cristã nova.⁸⁶ Custódia de Faria de 23 anos, natural e moradora no Engenho de Matoim, é filha de Bastião Faria, cristão velho, e de sua mulher Beatriz Antunes, cristã nova,⁸⁷ entre outros casos que demonstram cristãos novos ligando-se a cristãos velhos.

Caso de destaque são as denúncias contra a família Antunes, cujos filhos homens são solteiros, porém as filhas se casaram com homens bem situados em Salvador e Recôncavo. Das três filhas, Isabel Antunes casou-se com Henrique Nunes, lavrador, o qual não sabe ao certo se é cristão novo, mas seu primo, João Nunes, de Pernambuco, é mercador, cristão novo inteiro.⁸⁸ Dona Leonor casou-se com Henrique Muniz Teles, cristão velho, identificado por Soares de Souza como mercador.⁸⁹ Beatriz Antunes casou-se com o mercador Bastião Faria, cristão velho, e Violante Antunes casou-se com Diogo Vaz, o qual não sabemos ao certo se é cristão velho ou novo.⁹⁰ A filha de Isabel Antunes, Ana Alcoforada casou-se com Nicolau Faleiro Vasconcelos, cristão velho, lavrador.⁹¹

Em uma das denúncias contra esta família, uma das filhas mostra-se preocupada com o manejo das palavras, reputação e produção de espaços na sociedade baiana. A delação é ilustrativa, pois demonstra o cuidado por parte de alguns cristãos novos com a posição de prestígio que ocupavam facilitadas também por esses casamentos missos. Custódia Faria conta que no tempo em que Ana Rodrigues esteve doente suas filhas lhe mostravam um crucifixo e que ela não o querendo ver dizia “tiraio láa, tiraio laa” Depois disso, “Beatriz Antunes, filha de Ana Rodrigues e Heitor Antunes dissera-se: mãe, não nos deshonreis, que somos casadas com homens cristãos velhos e nobres”.⁹²

⁸⁴ PVB-C-1590-013.

⁸⁵ PVB-C-1590-003.

⁸⁶ PVB-C-1590-098.

⁸⁷ PVB-C-1590-077.

⁸⁸ PVB-C-1590-082.

⁸⁹ PVB-C-1590-081.

⁹⁰ PVB-C-1590-078; PVB-D-1590-013.

⁹¹ PVB-C-1590-114.

⁹² PVB-D-1590-166.

Alguns homens de origem cristã nova mantiveram ativas as diversas atividades produtivas em torno da produção do açúcar e de outros produtos, ascendiam socialmente, o que não quer dizer que fossem muitos, mas que os casamentos e as descendências numerosas elevaram esses números. Uma série de elementos contribuiu para este tipo de interação, entre eles a falta de mulheres brancas na colônia.

Esses aspectos constituem uma das evidências que demonstram não existir em terras baianas uma família cristã nova de origem “pura”. Aqueles cristãos novos que se casaram com cristãos velhos tiveram filhos que herdaram nomes e propriedades, não fizeram a mesma coisa que os pais e assim por diante. Neste sentido, caracterizamos a dispersão de cristãos novos por vários locais dos trópicos como sintomática desses arranjos familiares.

Outra forma de ligação entre as famílias de cristãos novos e velhos era o compadrio, aspecto relevante na vida da população colonial.⁹³ Nas visitas, era comum que os denunciante se referissem à relação que tinham com os denunciados ao longo ou ao final do depoimento. Assim, temos ocorrências de alguns casos que revelam os laços entre compadres e comadres, vínculo criado no momento do batismo, com os membros do núcleo familiar presente e comum em alguns dos relatos de visitas à Bahia.

Na concepção da Igreja eram laços tão fortes quanto os consanguíneos cabendo ao padrinho e madrinha proteger seus afilhados, dar “a benção” e exigir deles respeito como os destinados aos pais. A formação desses laços era usada também como meio de estratégia política a fim de constituir redes de solidariedade e laços mais fortes com os cristãos velhos. O padrinho era o guardião, assumia obrigações econômicas, como por exemplo, o pagamento do batizado, e de proteção para com o afilhado. A seleção da madrinha era baseada em outros critérios, mais por afinidade, considerada auxiliar na criação e como substituta da mãe.⁹⁴

Schwartz completa ao afirmar que “segundo a doutrina católica e as práticas da Igreja Católica, o papel dos padrinhos era vital para a formação da criança”, inclusive quanto à assistência econômica ou de proteção.⁹⁵ “Os laços entre o afilhado e os padrinhos

⁹³ O compadrio constituiu uma relação do fortalecimento de laços que uniam parentes consanguíneos, amigos ou aliados. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário de História da Colonização portuguesa do Brasil*. São Paulo: Verbo, 1994, p. 190-1.

⁹⁴ HAMEISTER, Martha Daisson. *Para Dar Calor À Nova Povoação - Estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da vila do Rio Grande (1738-1763)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Tese de Doutorado.

⁹⁵ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 66.

eram tão fortes quanto entre o filho e os pais”.⁹⁶ Eram vínculos estabelecidos por meio de obrigações e dependências mútuas.

São relações que aparecem na documentação, na maioria dos casos pela relação de proximidade dos compadres com as comadres e vice-versa. Assim temos a denúncia de Diogo Monteiro, cristão velho que denunciou seu “compadre e amigo” Gaspar Pacheco, cristão novo, que apesar de “bom cristão” tem uma língua ruim, pragueja e fala mal de outros. A mulher de Ignácio de Barcelos, cristão velho, que tinha ligações próximas com dona Marta, por “serem amigas e comadres” conta que Salvador da Maia, marido da segunda, cristão novo, matou sua primeira mulher e tinha um crucifixo metido debaixo dos colchões da cama e o açoitava. Isabel de Oliveira, comadre de Leonor Rosa que é irmã das denunciadas, comenta que as comadres das cristãs novas Catarina Mendes e Maria Lopes contam muitas coisas delas. Francisco Fernandes por ser “vizinho e compadre” de Francisco Luiz o qual não sabe se é cristão-novo ou velho o acusa de considerar normal dormir carnalmente com mulheres na rua. Isabel Siqueira relata que ouviu de Isabel Fonseca, “sua comadre”, que Felipa de Souza namorava mulheres e tinha dama. Belchior Fonseca conta que sua cunhada Luisa Almeida, “comadre” de Fernão Cabral, a cometeu para ter copula com ela dizendo que “compadre” não era parentesco, era mais “carontonhas que punhão [sic]”.

São relatos que demonstram a longa socialização e amizade de cristãos-velhos com cristãos-novos, construída mesmo antes das visitas. Além dessas, encontramos interações por meio da amizade, da vizinhança, enfim de laços que se construíram na vivência do cotidiano e no espaço descrito acima.

1.3 Mamelucos, negros e índios

Outro aspecto peculiar da sociedade portuguesa residiu na inserção de pessoas por meio da escravização. Isso se deu mediante a experiência colonial escravista com a vinda forçada de indivíduos de diferentes partes do continente africano, em princípios do século XVI, ainda em fluxos lentos, que aumentou em meados do século XVII. Tavares acrescenta que:

⁹⁶ Idem.

(...) as áreas da África mais ligadas ao comércio de escravos para as terras da Bahia foram a costa ocidental (do atual Senegal até a atual Angola), o interior, vales e terras das bacias dos rios Congo, Níger e Benin, e da costa oriental, do atual Moçambique até a atual Etiópia.⁹⁷

A importação de escravos africanos para a Bahia começou logo em seguida ao estabelecimento dos primeiros engenhos de açúcar. O maior fluxo fora de pessoas trazidas da África Centro-Occidental para trabalhar nas plantações de cana e nos serviços domésticos. Inicialmente de ascendência sudanesa, vindos da costa da Guiné e nas ilhas de São Tomé e Príncipe, e posteriormente, com a fundação de Luanda em 1575, numa via marítima de menor distância para a Bahia, de origem bantu, de Angola.⁹⁸

Para Tavares, é aceitável uma estimativa que date a chegada desses escravos africanos não muito depois de 1550.⁹⁹ Assim, o número de escravos teria crescido proporcionalmente ao de engenhos de açúcar e plantações de cana, de 1570 a meados do século XVII. Nesse sentido, o “engenho foi um espelho e uma metáfora da sociedade brasileira”.¹⁰⁰

Antes disso, o trabalho escravo aparecia mais associado à escravização dos povos indígenas que, anteriormente à chegada dos portugueses, já habitavam o litoral brasileiro. Na capitania baiana, Russell Wood aponta a permanência de duas populações principais, os Tupinambás e os Tupiniquins. “Os Tupinambás ocupavam o Recôncavo e o território que se estende para o norte, até o rio São Francisco. Os Tupiniquins viviam na área em direção ao sul, da Baía de Todos os Santos até Porto Seguro”.¹⁰¹ Esses grupos apareceram em diversas descrições, inclusive na de Gabriel Soares de Souza, na segunda parte de seu tratado, em Memorial das Grandezas da Bahia. Quanto aos índios que viviam no interior, eram reconhecidos como Tapuias, termo genérico para mais de setenta grupos indígenas que habitavam esta região à época da invasão.¹⁰²

Tavares comenta que “diversos fundadores das famílias do Recôncavo tiveram mulheres índias e descendentes mestiços”.¹⁰³ Além de motivos exploratórios e catequizadores, os portugueses tiveram que recorrer aos índios assim que chegaram à colônia também a fim de aprender meios de adaptação a esta nova realidade. O que não

⁹⁷ TAVARES, Op. Cit. p. 57.

⁹⁸ RUSSELL-WOOD, Op. Cit. p. 40.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰⁰ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 213.

¹⁰¹ RUSSELL-WOOD, Op. Cit. p. 36.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ TAVARES, Op. Cit.

supõe necessariamente uma relação harmônica entre índios e colonizadores, já que com o passar do tempo essa “parceria” inicial foi substituída por grande hostilidade dos europeus contra os povos indígenas.¹⁰⁴

Ainda segundo este autor, não havia escravos africanos na Bahia antes de 1549.¹⁰⁵ Afirma que existiram testemunhos em documentos e cartas que se remetiam a existência de “negros” nesta capitania, mas que se referiam aos tupinambás. Além disso, a expressão “negros da Guiné” somente apareceu na capitania na época dos governos gerais, “a exemplo do governador Mem de Sá, que trouxe 336 escravos africanos, dos quais 42 morreram na travessia do oceano Atlântico”. O autor acrescenta que no inventário do governador, escravos tupis e negros da Guiné estavam relacionados em sua lista de bens.

Para Schwartz, havia uma tendência dos europeus a reduzirem todos os índios e até certo ponto também os africanos a classificações gerais. Termos como os expostos acima, “negro da Guiné”, “índio”, “negro da terra” eram expressões criadas a partir do ponto de vista do colonizador. A palavra “forro”, por exemplo, em séculos posteriores, usada como sinônimo de escravo alforriado, era empregada para referir-se a índios libertos e também aos que, apesar de não terem sido escravizados, estavam submetidos aos portugueses, especialmente aos jesuítas.¹⁰⁶

No século XVI a palavra “negro” era sinônimo de escravo. Nos testemunhos dos livros de visitas guardava íntima associação com o servilismo e era mais usada sobre a posição social em relação aos portugueses do que à cor da pele, origem e nascimento. Ainda assim, “a cor da pele foi incorporada à linguagem que traduzia visualmente as hierarquias sociais”.¹⁰⁷

Em trabalho intitulado “No jogo das cores: liberdade e racialização das relações sociais na América portuguesa setecentista”, Silvia Lara explica que no princípio do século XVIII não havia uma associação direta entre a cor da pele e a condição social das pessoas, apesar da primeira ser um indicativo da segunda. Uma pele escura poderia significar um nascimento ilegítimo ou um passado de escravidão. Para Lara, “a cor branca podia funcionar como sinal de distinção e liberdade, enquanto a tez mais escura indicava

¹⁰⁴ Como informação histórica, Tavares aponta que quando os conflitos se estabeleceram e se ampliaram a política da coroa, exercitada pelos governos de Duarte da Costa e de Mem de Sá, foi a do extermínio, varredura do litoral ao sertão e que alcançou os Kariri nos séculos XVII e XVIII, foi a chamada “guerra contra o gentil bárbaro”. TAVARES, Op. Cit. p 27.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 54.

¹⁰⁶ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 58.

¹⁰⁷ LARA, Sílvia Hunold. No jogo das cores: liberdade e racialização das relações sociais na América portuguesa setecentista. In XAVIER, Regina Célia Lima (org). *Escravidão e Liberdade* – tema, problemas e perspectivas de análise. São Paulo: Alameda, 2012, p. 72.

uma associação direta ou indireta à escravidão”. Ainda que não se pudesse afirmar que todos os “negros” fossem ou tivessem sido necessariamente escravos, a cor da pele era um elemento de diferenciação e classificação social.¹⁰⁸

No começo do século XVI e em períodos posteriores houve uma grande variação de termos para designar os “negros”, “pretos” e “escravos”, palavras mais frequentes na documentação estudada. Essas nomenclaturas passaram a significar cada vez mais um elemento de diferenciação e tensão social. As significações, contudo, não foram únicas variaram de acordo com o tempo e contexto, com valorações positivas e negativas.

Durante o século XVI o uso da mão de obra indígena com a dos escravos vindos do continente africano aparecia associada. Na capitania baiana, a maior parte da escravaria indígena encarregava-se de limpar e consertar o sistema hidráulico, trabalhar nos barcos, nas roças, nos serviços domésticos, pesca, caça, corte de lenha, entre outras atividades. Os africanos e descendentes exerciam outros tipos de funções, trabalhavam nas plantações de cana, fumo, algodão, com enxada, foice, martelo, executavam trabalhos domésticos, eram recadeiros, canoeiros, cozinheiros, carregadores, remadores e engomadeiras. Cumpriam atividades diversas em meios rurais e urbanos, em várias frentes de trabalho que, como sintetizava Antônil, faziam deles “as mãos e os pés do senhor de engenho”.¹⁰⁹ A leitura dos registros da Inquisição na Bahia 1591-1620 chama a atenção para a presença de nativos e africanos na vida cotidiana da capitania, sua participação no interior da comunidade e papel no Recôncavo.

Essas ocupações, em seus diferentes formatos, ofereciam um lugar no regime de engenhos para esses escravos e, em última instância, faziam deles grandes detentores de informações. A penetração desses escravos em todos os aspectos da vida, sua capacidade de informar sobre a sociedade e influenciar o comportamento de seus senhores se tornara um poder manifesto pela necessidade de agir dentro dos limites da sociedade colonial.

No Brasil, a transição para a força de trabalho africana aconteceu na segunda metade do século XVI, momento de rápida expansão da indústria açucareira e grande desenvolvimento interno, quando gradativamente a escravização passou a recair sobre os africanos e seus descendentes.¹¹⁰

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Edusp, 1982.

¹¹⁰ Concorde com Schwartz ao afirmar que os africanos sem dúvida não eram mais “predispostos” ao cativeiro do que índios, portugueses, ingleses ou qualquer outro povo arrancado de sua terra natal e submetido à vontade alheia. SCHWARTZ, Op. Cit. p. 70.

No decorrer do século XVII, já com o trabalho escravo sendo predominantemente africano, percebe-se a ligação entre os conceitos de “impureza” e “desonra”, até então vinculados à mácula de sangue de cristãos novos, com a cor da pele dos indivíduos africanos e seus descendentes. A cor conferia-lhes a identidade de um grupo, embora houvesse distinções. Schwartz acrescenta que “o fato de serem os aborígenes e, mais tarde, os africanos diferentes étnica, religiosa e fenotipicamente dos europeus criou oportunidades para novas distinções e hierarquias baseadas na cultura e na cor”.¹¹¹

Na capitania baiana, em particular, o autor explica que se desenvolveram diferentes classificações para designar tais descendentes. De acordo com Schwartz, era comum encontrar mameluco (mestiço de índio com branco) “mulato, cabra (mestiço de índio e negro), pardo (mulato mais claro), e preto”.¹¹² A tez da pele poderia indicar em primeiro lugar, a ascendência africana ou indígena e, portanto, uma condição social inferior, por tratar-se de escravos; em segundo, certa ilegitimidade na existência de uma pessoa mestiça, por normalmente não ser comum os arranjos familiares entre brancos e negros ou índios; e, por último, alinhava-se às desvantagens em relação às inclinações morais dos mestiços taxados de impuros, desonrados, ambiciosos.

A combinação entre impureza e desonra com a cor negra aparece de forma muito rasteira nas documentações de visitas. Não há indícios diretos e explícitos entre este tipo de associação. Provavelmente pela característica da fonte, visto tratar-se de um documento em que apesar de ter permanecido o que os inquisidores e Tabeliões ouviram, e não de fato o que os nativos disseram, todos possuíam voz, eram potenciais testemunhas, confessos ou delatores e, ao mesmo tempo, mantenedores da ordem. Nesse quesito, é uma fonte que guarda surpresas inclusive quanto ao poder da palavra que o escravo possuía no interior da comunidade. O poder da palavra como algo terrível e ao mesmo tempo esclarecedor. Ela unia a comunidade ao mesmo tempo em que na revelação de um segredo comum poderia desencadear perseguições que, em última instância, destruía segredos coletivos.¹¹³

Sobre a associação “desonra e tez da pele”, encontramos na documentação o caso de denúncia de Domingos Oliveira, cristão velho, contra Fernão Pires, cristão novo. Narra que ao entrar na casa do denunciado, “percebeu num lugar voltado para a rua a imagem de crisso, coberta com um toldo de pano muito negro.” Conta que “a casa estava suja e

¹¹¹ Ibidem, p. 212.

¹¹² Ibidem, p. 213.

¹¹³ VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1981.

maltratada de modo que não acreditou que aquela figura estava naquele lugar”. Disse ao denunciado que “aquilo era muito indecente e que não parecia bom colocar a imagem de cristo entre negros e tanta sujeira, coberta com um pano tão sujo e que por isso se escandalizou muito e tomou aquilo como má intenção”.¹¹⁴

Outra analogia de igual teor é a realizada por Antônio Mendes, cristão velho. O confesso refere-se ao sinal da cruz, assinatura de um mestre de açúcar não alfabetizado, como uma “negra cruz”, um “negro sinal”, assim, desacatando os símbolos cristãos. Mendes é advertido pelo Inquisidor quanto ao uso de tais palavras, por soarem mal, “pois sendo a cruz coisa santa e sagrada, deveria ser tratada com vocábulos de honrarias e não como coisa profana”.¹¹⁵

Como dito, são ocorrências de pouca incidência nas documentações do Santo Ofício, no entanto, a associação entre “impureza”, sangue negro e cor da pele aparece em outros tipos de fontes em diferentes épocas e territórios. São exemplos, as ordens e irmandades religiosas que se estabeleceram no Brasil, contrárias a admissão de mulatos, às forças armadas, administração municipal, corporação de artífices, entre outros elencados por Boxer em estudo sobre o Império Marítimo Português, entre 1415-1825.¹¹⁶ O autor explica o fato de mulatos e negros serem alvo de discriminação legal e específica, pela ligação entre escravidão e sangue negro.

Contudo, em tempo é necessário ressaltar que no espaço colonial também existiram brechas para que indígenas, cristãos novos e africanos em menor incidência recebessem honrarias e mercês por prestarem serviços em favor da Coroa portuguesa simbolicamente limpando seu sangue ou então por um ato de bravura contornasse o estigma ligados à sua ascendência.¹¹⁷ Como pagãos, índios, africanos e até cristãos novos ficavam fora dos limites do sistema político da Metrópole, contudo, uma vez cristãos, tinham de ser enquadrados. Acrescenta Schwartz que

As distinções entre “gentios” e “índios aldeados” ou entre africanos “boçais” (recém-chegados) e “ladinos” (aculturados) eram essencialmente graduações culturais para demarcar os que se encontravam dentro e fora, ou quase fora, da sociedade. Ao se tornarem parte da sociedade, indígenas e africanos podiam simplesmente ser situados na hierarquia existente, em novas categorias e em posições definidas pela cor. Todavia, introduziram-se complexidade com os

¹¹⁴ PVB-D-1590-017.

¹¹⁵ SVB-C-1618-005.

¹¹⁶ BOXER, Op. Cit.

¹¹⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas* - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

índios e crioulos nascidos no seio da sociedade portuguesa e, assim, não tão facilmente discerníveis com base em diferenças culturais; essas complexidades eram ainda maiores quando se tratava de indivíduos mestiços. O problema de situar esses indivíduos na ordem social tradicional levou à criação da peculiar hierarquia social baseada na raça que passamos a associar a muitas colônias do Novo Mundo.¹¹⁸

Esses vestígios podem ser encontrados na documentação do Santo Ofício por meio do comparecimento de alguns à mesa da Inquisição e demais recomendações dadas pelos Inquisidores aos seus fieis. No caso das visitas, são “mercês” simbólicas como os batismos, perdões, conselhos, repreensões e outras “honorarias” que recebiam escravos e pessoas comuns, incluindo cristãos novos, desde que colaborassem com informações que auxiliassem nos inquéritos do Santo Ofício. A própria população indicava alguns desses escravos a depor como testemunhas e como provas oculares. Assim, na condição de informantes, exerciam uma posição estratégica. Sobre isso, temos o caso de Duarte, negro da Guiné cristianizado, que por intermédio de um tradutor contribuiu com a Inquisição prestando informações sobre Joane, também negro de Guiné.¹¹⁹

Neste sentido, no processo de contato com outros povos na capitania baiana desenvolveram-se elementos novos que fizeram com que indivíduos convertidos ao catolicismo fossem integrados ao corpo da Coroa portuguesa, também por isso, apesar de terem a mácula do sangue considerado infecto, judeus, mulatos e negros puderam integrar-se de modos diferenciados “contribuindo” com a Inquisição.

Ao pensar a participação dos escravos em sentido amplo é imprescindível nos atentarmos para as interações que esses mantinham com cristãos novos e cristãos velhos. Durante o século XVI ainda que fossem numericamente poucos, enquanto confessos, denunciantes e denunciados à mesa da Inquisição, podemos perceber a construção dessas interações a partir dos relatos sobre o cotidiano. Os depoimentos nos permitem desconstruir a ideia de segregação entre cristãos novos, mamelucos, índios e negros pelo menos nesses primeiros anos de colonização na Bahia.

Em geral, nas documentações do Santo Ofício os testemunhos apontam que foi mais frequente a miscigenação entre brancos e indígenas, mais raro entre brancos e africanos. Para o século XVI na Bahia, Schwartz aponta que não se usavam termos

¹¹⁸ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 212.

¹¹⁹ PVB-D-1590-127.

distintos para designar os filhos de índios e africanos.¹²⁰ O termo “mameluco” era usado para se referir a qualquer pessoa de ascendência mestiça, quando um dos pais era índio.

Lazaro Aranha, por exemplo, com mais ou menos quarenta e cinco anos, filho de um branco, o qual dizia ser cristão-novo, com uma negra da terra foi denunciado por diferentes pessoas. Nessas delações encontramos conflitos gerados pelo de ele ser considerado ao mesmo tempo mameluco e cristão novo.

Trata-se de um caso exemplar no que se refere ao concubinato de índias com homens brancos e cristãos novos. Aranha é mameluco, fruto da união entre uma negra da terra e um branco. Na perspectiva dos depoentes, e demais testemunhas, incrédulo quanto aos dogmas da igreja católica. Em última instância, foi um cristão novo desprovido do estereótipo de um judeu “puro”, portanto representativo do modo como essas interações, para além da miscigenação cultural, religiosas, foram compreendidas por indivíduos daquela sociedade.¹²¹

Originário do arraial, Antônio Simões, cristão velho, denuncia que ouviu Lazaro Aranha dizer em voz alta perante muitas testemunhas, que neste mundo o carvão era uma coisa imortal, pois estava debaixo da terra. Além disso, ouviu dizer de terceiros que o dito denunciado lhes dissera que *Mafoma* era um dos deuses do mundo e que teria ele continuado a afirmar isso mesmo depois de ser questionado. Soube ainda que o dito Aranha esperava diabos, escarnecia e zombava da procissão feita pelos penitentes no sertão, fazendo muito escândalo. Narrou que Antônio Mendes lhe disse que ao jogar cartas com o denunciado e tirar a primeira carta, Aranha disse que se Santo Antônio lhe dissesse qual sairia, rezaria três pais nossos e ave marias.¹²²

Em outra denúncia, João Brás relata que Aranha prometeu uma missa a Santo Antônio quando lhe fugiu um negro. Depois disso, quando o negro voltou, disse que o “velhaquinho de Santo Antônio era azevieiro, que sabia muito que lhe não quisera deparar o negro senão depois que lhe prometera a missa”. Afirmou que Aranha disse que havia mais de um Deus, o Deus dos cristãos, dos mouros, outro dos gentios.¹²³

Catarina Fernandes, em outro testemunho, completa as delações anteriores e explica que Antônio Fagundes dissera-lhe que, ao pedir um pouco de azeite a Lazaro

¹²⁰ SCHWARTZ, Op. Cit. p. 66.

¹²¹ Entendida aqui para além de seu caráter biológico e cultural, como Serge Gruzinski aponta, abrangendo identidades de grupos múltiplos e móveis que se relacionam e se fazem protagonistas deste cenário. GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

¹²² PVB-D-1590-029.

¹²³ PVB-D-1590-080.

Aranha, ele tornou a recolher o azeite e não lho deu, pois lhe pediu pelo amor de Deus. Acrescentou que Aranha lhe contou, estando a sós em sua casa, que tivera um corrimento num pé e depois se mudara ao artelho e por tal motivo Deus era o diabo.¹²⁴ Uma última denúncia contra Lazaro Aranha é de João da Vila, que soube por meio do criado de seu pai, que uma testemunha viu que o denunciado se entregara aos diabos.¹²⁵

Os testemunhos contra Lazaro Aranha sinalizam para a ausência de pureza, características de expressões religiosas na colônia, fruto de reapropriações e imbricações que não podem ser entendidas apenas do ponto de vista do que a Inquisição considerava aceitável e queria coibir. Tais denúncias contribuem para a ideia de que havia uma confusão quanto aos preceitos mais rígidos da igreja católica. O caso Aranha aponta para uma noção ambígua do que eram as ditas práticas e falas judaicas.¹²⁶

Enfatizamos dessa forma a interação entre mulheres índias e primeiros colonos, num misso cultural e religioso típico da socialização que ocorria nos trópicos. Relações essas que formaram gerações, uma vez que o número de mamelucos e mestiços encontrados na Bahia é relativamente grande. Nas documentações do Santo Ofício, aparecem em número pessoas que se autodeclararam ou são declaradas mamelucas e mestiças com base nos dados do nascimento.

Para o caso de Pernambuco, Silva faz a mesma constatação ao identificar, por meio da carta do Padre Manuel da Nóbrega, escrita em 1551, a qual relata a não necessidade da vinda de mulheres brancas para se casarem na colônia, o grande número de filhas de homens brancos com índias, ou seja, de mamelucas e mestiças, que também poderiam se casar com homens brancos.¹²⁷ O que também tornou essencial a conversão de filhos e filhas de gentios para o projeto colonizador português.

Apesar da tendência à endogamia, pelo menos nas uniões formais, sacramentadas pela igreja, como já evidenciado com o caso de Lazaro Aranha, houve arranjos familiares entre as diferentes categorias raciais. Bartolomeu Garcez, cristão novo foi casado com Maria Gonçalvez, mameluca e cristã velha.¹²⁸ Gonçalo Fernandes, mameluco e cristão velho com Inocência Nunes, mameluca e cristã nova.¹²⁹ Francisco Afonso Capara,

¹²⁴ PVB-D-1590-200.

¹²⁵ PVB-D-1590-084.

¹²⁶ SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei - Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹²⁷ SILVA, Op. Cit. p. 70.

¹²⁸ PVB-C-1590-043.

¹²⁹ PVB-C-1590-045.

mameluco e cristão velho foi casado com Maria Pires,¹³⁰ entre outros arranjos, fruto de uniões entre mulheres mamelucas e homens brancos ou vice-versa, embora em menor incidência.

No espaço colonial, as culturas indígenas ofereciam ou pareciam oferecer certas liberdades religiosas, de pensamento e de comportamento a mestiços e portugueses. Quanto mais distantes da sua terra natal, maior a tendência dos colonos e descendentes adotarem costumes diferentes dos seus, isso é característico do que ocorria na capitania baiana, quando as normas e estruturas sociais ainda estavam em formação. Nesse contexto, depoimentos como os de Lazaro Aranha, são bastante esclarecedores e demonstram que as trocas entre brancos e indígenas poderiam ocorrer em ambas as direções.

Emergem ainda da documentação interações entre cristãos velhos e cristãos novos ou entre esses mesmos grupos envolvendo escravos, como por exemplo, a delação do cristão velho Manuel Dinis que acusa a mulher de Pero Cardigo, cristã nova, de nunca ter dado carne aos seus negros;¹³¹ e de Guiomar Oliveira, cristã velha, que denuncia Antônia Fernandes, também cristã velha, de cortar a mão de um negro.¹³² Temos ainda o caso de Antônio Ferreira, cristão velho, que acusa Gonçalo Correia e João Garcia, cristãos velhos, de considerarem que dormir carnalmente com uma mulher solteira ou com uma negra não era pecado mortal.¹³³ E o caso do confesso Pero Ferreira, cristão velho, que ao buscar um lugar sagrado para enterrar seus negros que morriam de bexigas, disse que o estado dos casados era tão bom como os dos religiosos, entre outras ocorrências que expõem conflitos doutrinários e de relações entre senhores e escravos.¹³⁴

Sobre tais conflitos, Schorsch comenta, embora sem comprovação, que algumas das denúncias apresentadas à Inquisição por negros e mulatos (e também por cristãos-velhos) podem ter sido motivadas pelo desejo iminente de vingança.¹³⁵ Assim, ao espalharem condutas de cristãos novos e velhos, expunham muitas vezes práticas tidas como heréticas para a Inquisição. Apesar de encontrarmos uma realidade mais complexa, tal hipótese não é descabida.

¹³⁰ PVB-C-1590-052.

¹³¹ PVB-D-1590-187.

¹³² PVB-C-1590-033.

¹³³ SVB-D-1618-035.

¹³⁴ SVB-C-1618-023.

¹³⁵ SCHORSCH, Jonathan. Cristãos Novos, Judaísmo, Negros e Cristianismo nos primórdios do mundo Atlântico moderno: uma visão segundo fontes inquisitoriais. In COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão - missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, p. 158-9.

Nesse sentido, na documentação encontramos ocorrências que demonstram esse desejo de vingança. Temos o caso de Violante Barbosa que em seu depoimento contou à Inquisição que foi testemunha de um evento em que o marido de sua amiga morreu devido a um ferimento no pé sofrido supostamente por ações de terceiros. Segundo Violante, após a morte deste sua amiga teria dito que “não acreditaria em Deus caso ele não se vingasse de quem feriu o seu marido”.¹³⁶ Já no depoimento de Maria Reboredo, encontramos outro exemplo de retaliação em que ela confessou falar sozinha com Deus quando o marido dormia com escravas pedindo vingança, caso contrário, como São Tomé, desacreditaria nele, entre outros casos.¹³⁷

A violência que emanava da relação entre escravos e senhores cristãos novos e velhos está expressa na documentação de diversas maneiras. Foi a existência de laços e constante convivência entre ambos dentro das casas que possibilitou o registro de grande número de denúncias e confissões pelo Santo Ofício.

Como dito anteriormente, no decorrer dos encontros, essas relações não se constituíram apenas de maneira harmônica. Não podemos esquecer que foram baseadas num sistema de exclusão e dominação. Poucos foram os casamentos entre brancos, índios e negros no começo da colonização e, apesar da inclusão do mameluco e do mestiço, por meio de casamentos e da mancebia, era comum que a parcela mestiça do nascimento fosse negada. Assim, era comum que se reforçassem casamentos entre membros privilegiados e de mesma origem. Segundo Ricupero, “era necessário constituir uma elite detentora de recursos, proprietária de terras e de escravos, engajada e comprometida com o processo de ocupação e que fornecesse os quadros para a administração colonial”.¹³⁸ Nesse sentido, era uma negação estratégica já que para conseguir acesso a certos cargos e ordens religiosas era necessário esconder a mancha de sangue e da cor.

Nesse sentido, o argumento de desqualificação foi usado no intuito de diminuir o peso crescente dos descendentes de índios e negros na sociedade colonial. E se contra os mestiços foram levantadas dúvidas, é patente o fato de que na “formulação das hierarquias sociais na América Ibérica, aqueles que ocupavam o degrau mais baixo, sob quaisquer circunstâncias, foram os negros”.¹³⁹

¹³⁶ PVB-D-1590-179.

¹³⁷ PVB-C-1590-095.

¹³⁸ RICUPERO, Op. Cit. p. 120.

¹³⁹ SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Limpeza de sangue e preconceito racial contra negros na América ibérica, século XVIII. In *III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, 2007, Florianópolis. São Leopoldo: Oikos, 2007. v. 1. p. 1-7

Até aqui discutimos a expansão urbana de Salvador e Recôncavo, ocupação e adaptação de cristãos novos, cristãos velhos, mamelucos, negros e indígenas em interação, na capitania baiana. Com o intuito de entender outro elemento essencial para a configuração das visitas passaremos a uma breve discussão sobre a circulação de pessoas nas ruas de Salvador e Recôncavo, o que permitiu a circulação de informações, pessoas e ideias que deu origem a muitas denúncias e confissões realizadas à Inquisição.

1.4 Circulação espacial na cidade Salvador e Recôncavo

Ao tentarmos compreender os espaços de socialização construídos por homens e mulheres neste primeiro século de colonização na Bahia nos deparamos com as dificuldades de delimitação espacial. Investigar a Bahia colonial é também observar as regiões do Recôncavo tais como: Itaparica, Matoim, Paraguaçu, Maré, Paripe dentre outros locais indicados por Gabriel Soares de Souza e moradores (denunciante e confessos) residentes nesses lugares. Em nossa tentativa de compreender como os indivíduos interagiam entre si, onde moravam, quais lugares frequentavam, enfim entender como se constituía a vida social em Salvador e Recôncavo, optamos por esmiuçar tais locais a partir dos testemunhos de moradores.

Em linhas mais gerais, de acordo com a identificação da moradia e lugares aos quais as pessoas se referem na documentação, buscaremos transpor algumas dessas localizações para a configuração atual da cidade de Salvador e Recôncavo. A ideia aqui não é agir de maneira anacrônica, mas partir de referências atuais para facilitar o entendimento do leitor a respeito dos lugares onde nossos informantes circulavam. O importante é refletir sobre a espacialidade de então e compreender melhor a convivência e os diversos deslocamentos realizados por tais indivíduos. Fossem esses trânsitos dos engenhos no Recôncavo para Salvador, da ilha de Itaparica para o engenho de Jaguaripe, no caminho do transporte de açúcar ou no percurso que escravos faziam para ir à feira, prestar serviços em outras localidades, ou nos deslocamentos que os fieis faziam nas procissões e celebrações de festas religiosas nas ruas. As formas de habitar e interagir foram fundamentais para as denúncias à Inquisição.

O desenvolvimento da cidade, como exposto na primeira sessão deste capítulo, foi fortemente influenciado pela existência de uma planta-padrão que apontava o traçado das vilas e depois cidades com a repetição de uma praça central quadrada, igreja, casa da

Câmara, casa do Governador (atual Praça Tomé de Souza) cadeia e ruas. “As principais ruas eram a Direita dos Mercadores (atual Rua do Chile), seguindo até a ponta sul, a Rua das Vassouras, cuja denominação ainda se mantém, perpendicular à primeira e diagonal Rua dos Capitães (atual Rua Ruy Barbosa)”.¹⁴⁰ No espaço urbano até hoje é possível identificar heranças deste passado colonial (casas, ruas, igrejas) no presente.

Segundo Adriano Bittencourt Andrade, ainda no século XVI, Salvador superou e muito esta dimensão original, assumindo um crescimento linear, no sentido norte-sul.¹⁴¹ Nos séculos seguintes, deixou de cumprir qualquer planejamento urbano, pois as vilas cresceram, chegaram à cidade de modo desordenado e, como as antigas cidades de Portugal, seguiu a forma de desenvolvimento urbano de lugares como Lisboa, Coimbra, Porto e Vizeu com suas ruas, vielas e becos estreitos e desalinhados.¹⁴²

A vila de Salvador, enquanto local de convergência das demais regiões do Recôncavo foi o cenário de intrigas e falas heréticas denunciadas à Inquisição. Muitos moradores foram delatados por conversas que tiveram nas ruas da vila. Melchior Barreto, por exemplo, acusa Duarte Rodrigues de blasfêmia. Conta que ao participar junto com o denunciado de uma procissão na rua, por “serem amigos e conversarem”, junto do canto das casas del rei, na porta da cadeia, e ouvir os presos pedir esmolas pelo amor de Deus, o denunciado disse aos presos que ali não estava Jesus Crisso, por que não os tirava da cadeia.¹⁴³

Crissovão Altero denuncia João Nunes por não frequentar a igreja em dias santificados e domingos. Afirmava ter repreendido o denunciado por este motivo na rua, a caminho da missa e na porta da igreja.¹⁴⁴ Matheus Roxo narra que ouviu Luís Álvares gabar a Jerônimo Rodrigues um livro chamado *Belial*, na rua do colégio da Companhia de Jesus. Comenta que o livro era de Fernão Mendes seu vizinho a quem o pediu emprestado. Diz que ao ler o livro em sua casa, e descobrir que o mesmo era herético, pois negava o purgatório e dizia que o pensamento não era pecado mortal, chamou em sua casa o Padre frei Manuel dos óculos, pregador do Mosteiro de São Bento, que passava na rua, mostrou-lhe o dito livro e contou-lhe o que tinha nele.¹⁴⁵

¹⁴⁰ ANDRADE; BAQUEIRO, Op. Cit. p. 32.

¹⁴¹ Ibidem, p. 35.

¹⁴² TAVARES, Op. Cit. p. 74.

¹⁴³ SVB-D-1618-003.

¹⁴⁴ PVB-D-1590-207.

¹⁴⁵ SVB-D-1618-009.

Segundo Nestor Reis Filho, um dos primeiros urbanistas a observar o quanto a política urbanizadora correspondia aos interesses administrativos da Coroa portuguesa, nas povoações mais antigas, as ruas eram entendidas como meio de ligação, vias ou linhas de percurso que ligavam os domicílios aos pontos de interesse coletivo.¹⁴⁶ Nelas circulavam principalmente pessoas, pedestres, cavaleiros, redes ou cadeirinhas carregadas por escravos; em menor proporção, circulavam mercadores em carros ou transportados por escravos.¹⁴⁷



Figura 2: Cidade de Salvador, 1624.

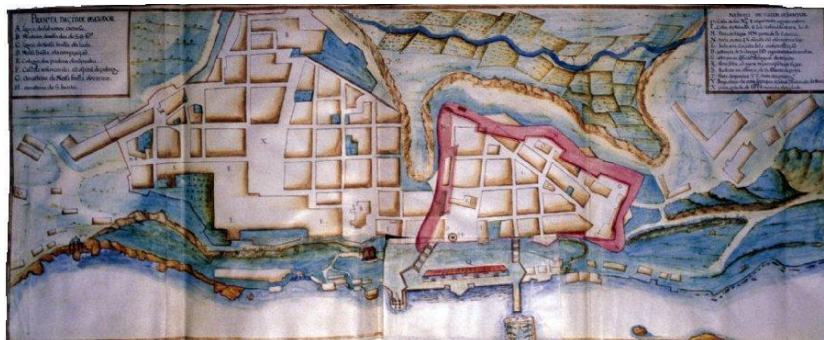


Figura 3: Proporção entre ruas e quadras em Salvador, cerca de 1605.

¹⁴⁶ REIS FILHO, Nestor Goulart. A organização espacial dos núcleos urbanos. *Evolução urbana do Brasil* (1500/1720). São Paulo: Pioneira Editora, 1968.

¹⁴⁷ As imagens abaixo relacionadas e suas respectivas referências encontram-se disponíveis também em: <<http://www.sudoestesp.com.br/file/colecao-imagens-periodo-colonial-bahia/671/>>. Acesso em 16/05/2014.



Figura 4: Proporção entre ruas e quadras em detalhe da figura 3.



Figura 5: Planta da Restituição da Bahia (1625).

O transporte sobre rodas era comum, mesmo nas condições mais complicadas. Em fins do século XVI, já nos informava Soares de Souza que desciam dois caminhos de carro para a praia, da banda do norte onde ficava a fonte chamada Pereira, o desembarcadouro da gente dos navios além da rua dos mercadores que chegava até a Sé. O outro caminho de carro, ao sul, transcorria da ladeira da igreja de Nossa Senhora da

Conceição, o desembarcadouro geral das mercadorias, por onde distintos produtos entravam na cidade.¹⁴⁸

Eram ruas estreitas e pouco regulares, normalmente utilizadas por pedestres e cavaleiros, em conjunto, para procissões e fessas religiosas, das quais participavam quase toda a população, como demonstrado nos depoimentos expostos, numa “evidente função de estimular o contato social e mesmo num sentido de recreação”.¹⁴⁹ A partir do século XVII, além do caminho que se percorre para atingir os locais de permanência e atividades em comum, é usada em função do comércio, como ponto de reunião comercial, em ruas de uso constante, quando se caracteriza com mais destaque como local de contato e discussão.

Importante também foi o uso das praças para reuniões cívicas. Realizavam-se nelas celebrações religiosas, recreativas e atividades do comércio como feiras e mercados. Nestor Filho aponta que nas povoações mais humildes, como as aldeias de índios ou paróquias reunidas em torno de modestas igrejas isoladas, desenvolviam-se grande parte de suas funções nas praças, as quais eram locais de encontro, muitas vezes origem das próprias povoações.¹⁵⁰

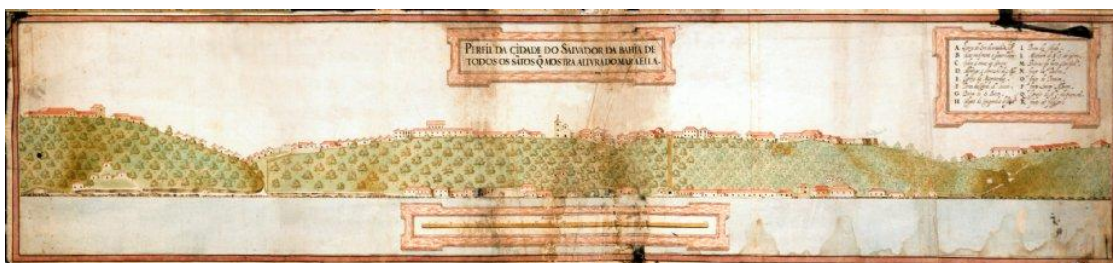


Figura 6: Perfil de Salvador entre 1609 e 1612.

¹⁴⁸ SOUSA, Op. Cit. p. 256.

¹⁴⁹ REIS FILHO, Op. Cit. p. 133.

¹⁵⁰ Idem.



Figura 7: Vista geral da praça da Sé e Misericórdia em detalhe da figura 6.



Figura 8: Praça da cidade antes de 1629 em detalhe da figura 6.

A praça era destinada às atividades e funções mais solenes da cidade, era o local onde se realizavam as fessas que poderiam ou não estar ligadas a eventos religiosos. Essas celebrações cumpriam o papel de consagração do território. Dentre as realizadas na capitania baiana destacamos a festa das Onze Mil Virgens, comemorada no dia 21 de outubro. Segundo Cymbalista, “foram uma das primeiras relíquias que chegaram à colônia, razão pela qual o bispo de Salvador declarou-as padroeiras do Brasil, e recomendou que se lhes fizessem fessas anuais onde houvesse alguma cabeça das virgens”.¹⁵¹

¹⁵¹ CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, N. Sér. V. 14 n. 2. P. 11-50. Jul-dez. 2006, p. 27.

De acordo com o autor, havia um ordenamento do calendário das cidades e a ocupação física deste território que se desdobrava numa série de demandas políticas e religiosas dentre elas o reconhecimento e inserção deste território na memória e na história cristã e a criação de mecanismos de tradução de algumas significações religiosas junto aos habitantes nativos. Explica Cymbalista que

A adoção das Onze Mil Virgens como padroeiras das cidades brasileiras não parece casual. Na segunda metade do século XVI, os portugueses já sabiam da imensidão do território a ser controlado na América portuguesa. (...) Do ponto de vista religioso, a adoção de um patrono único seria elemento de reforço dessa unidade, e as Onze Mil Virgens eram as patronas perfeitas nesse caso: poderiam vir da Europa tantas cabeças quantas fossem necessárias, cumprindo ao mesmo tempo o papel da consagração do território por meio do corpo físico do santo, e da homogeneização de um calendário festivo nos locais onde houvesse cabeças das virgens. Além de constituir parte do corpo da cristandade e do Império, as cidades da América Portuguesa constituíam em si um corpo de identidade própria, cuja coesão era dada pelas cabeças das onze mil virgens. (...) Outras cabeças das Onze Mil Virgens aportaram ao Brasil após as duas que chegaram em 1575 à Salvador.¹⁵²

Além de ser “instrumento persuasivo poderoso para afetar aqueles que demonstravam possuir fé, incitando-os a imitar os atos virtuosos dessas mártires”, o evento das Onze Mil Virgens cumpria papel importante de transferência do passado cristão, do Velho para o Novo mundo.¹⁵³

Na praça ocorriam também comemorações oficiais, festividades e representações de autos como o de 1591, em comemoração à chegada dos Inquisidores à Bahia, em que a cidade, por suas ruas e praças, tornou-se o cenário, para as atividades coletivas, de recepção dessas autoridades políticas e eclesiásticas. Completa Silvia Lara:

Lugar por excelência do exercício do poder, as vilas e cidades eram ocupadas por rituais diversos, em que se faziam presentes as várias hierarquias da administração pública local e metropolitana, da Igreja secular e das irmandades, dos regimentos portugueses e das tropas locais. (...) esse modo de ocupação do espaço urbano, com festejos que se espalhavam por toda a cidade, possuía larga tradição no reino português. (e também na Baía de Todos os Santos).¹⁵⁴

¹⁵² Ibidem, p. 28.

¹⁵³ DUARTE, Stela Beatriz. A fundação da confraria das onze mil virgens na colônia. *CLIO* - Revista de pesquisa histórica. N. 29, v. 2 (2011), p. 1-22.

¹⁵⁴ LARA, Op. Cit. p. 63-70.

Como Reis Filho esclarece, nos centros urbanos menores as ruas desenvolviam-se em torno das praças onde se acomodavam as casas de Câmara e as igrejas paroquiais.¹⁵⁵ Nos centros maiores, como Salvador, as praças ganhavam em especialização, distinguindo-se segundo suas funções cívicas ou religiosas, levantando-se a primeira na praça do palácio e a segunda no Terreiro de Jesus.

Conforme os registros de testemunhos orais, a própria configuração da cidade e demais encontros promovidos nas ruas e praças fez com que muitos vizinhos fossem denunciados, especialmente na Vila de Salvador, onde as ruas estreitas, com casas conjugadas, como exposto anteriormente, permitiam que se visse dentro da casa dos vizinhos, pela janela, e ainda se identificassem pessoas suspeitas nos espaços públicos.¹⁵⁶

Foi a vizinhança e a longa convivência que permitiu que confissões, como a de Diogo Afonso ocorressem.¹⁵⁷ Confessavam que em Porto Seguro ele fez amizade com Fernão do Campo com quem praticou sodomia, entre outros motivos, por “serem ambos da mesma rua e terem muita comunicação”. Como o já citado Fernão Mendes, denunciado por “seu vizinho muito chegado”, que por muito tempo viveu em frente à sua casa e a frequentou. Oito anos antes da segunda visitação, “por serem vizinhos” desde os anos 1610 e 1611, Belchior Basto denunciou Simão Matos, pois num espaço de um ano ou mais todas as sextas feiras e s abados fazia muita festa e traquinada em sua casa, não deixando dormir a vizinhança com tanta matinada e festa.¹⁵⁸ Frutuoso Antunes confessou que pessoas da vizinhança podem t -lo ouvido dizer, chamando sua mulher   noite enquanto ela estava rezando, que as “contas de rezar erão de pau e que se não rezav o as palavras de Deus por elas”.¹⁵⁹

Nas vilas, ou nos pequenos povoados, a sociabilidade se exercia na rua, fora das habita es. Era comum a proximidade e reconhecimento das pessoas nas ruas. Uns e outros se reconheciam por suas vesses, famílias e ofícios. Era neste espaço que circulava a “fama pública”, o “not rio”, de modo que era comum que todos soubessem ou ouvissem dizer a origem do denunciado ou confesso, se cristão velho, cristão novo, se degredado, vindo de África ou estrangeiro.

¹⁵⁵ REIS FILHO, Nestor Goulart. Op. Cit. p. 133.

¹⁵⁶ MOTT, Luis. Cotidiano e vivência religiosa - entre a capela e o calundu. In SOUZA, Laura de Mello e. NOVAIS, F. (org) *História da vida privada no Brasil* - cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁵⁷ PVB-C-1590-075a.

¹⁵⁸ SVB-D-1618-022.

¹⁵⁹ SVB-C-1618-004.

A utilização do termo “fama pública”, muito frequente na documentação, era uma forma de dizer que algo era sabido por todos, conferindo veracidade ao fato denunciado. Muitos delataram pessoas com quem não tinham muita proximidade, mas por saberem histórias que corriam de boca em boca nas ruas das vilas, nas plantações de açúcar, nas feiras, nos espaços domésticos. Longe de serem simplesmente boatos, histórias aleatórias, a propagação demonstrava o que era ou não aceito pela sociedade, o que era ou não passível de verdade, refletindo costumes e concepções de mundo.

Pelo ver e “ser notório”, Diogo Batista acusa Francisco Ribeiro por ver e servir de cozinheiro que ele comia galinha degolada e afogada com azeite. Afirma ser verdade que o denunciado não tinha imagem de santos em sua casa como costumam ter os cristãos, tinha somente painéis da história de Tobias.¹⁶⁰ Pero Gonçalves soube “por Amador Lima que Domingos Alvares Serpa, pessoa conhecida na cidade, comia carne durante todo o ano, sem excetuar os dias em que a igreja o proibia, sendo muito disposto como é publico e notório nesta terra”.¹⁶¹ Foi público e notório em Jaguaripe que Fernão Cabral de Taíde tinha na sua fazenda negros e negras que se nomeavam santos.¹⁶²

De “fama pública” também eram as notícias que corriam sobre retábulos enterrados ou açoites de retábulo. Antônia de Oliveiradiz que foi fama pública havida por verdadeira que acharam um crucifixo enterrado num “monturo” de uma casa onde morava Antônio Serrão, cristão novo e sua mulher, Maria Lopes, também cristã nova. Afirmava dizerem publicamente que Maria Lopes era a culpada daquilo, e depois ouviu dizer que com dinheiro se apaziguou tudo.¹⁶³ Guimanesa Tavares disse “que é fama pública que em casa do ferreiro da praça está um moço mourisco o qual se queixou que queria cometer com ele o pecado nefando. Disse que por esse caso foi preso e depois fugiu da cadeia”.¹⁶⁴ Maria Antunes diz que em Passé na casa de Tristão Ribeiro, cuja mãe foi queimada por judia, mora o sobrinho Pedro-Mem, cristão novo, o qual é fama pública que veio fugido do Reino por que o Santo Ofício prendeu na cidade do Porto uma irmã casada com Gonçalo Mendes, cristão novo.¹⁶⁵ Sebastião Barreto ouviu a mesma história. Afirma que soube publicamente em fama pública e geral que o dito Pedro-Mem vem fugido da Santa Inquisição de Portugal e que quando fugiu prenderam sua irmã.

¹⁶⁰ SVB-D-1618-024.

¹⁶¹ SVB-D-1618-042.

¹⁶² PVB-D-1590-011.

¹⁶³ PVB-D-1590-057.

¹⁶⁴ PVB-D-1590-086.

¹⁶⁵ PVB-D-1590-102.

Maria da Costa é outra que ouviu dizer também por fama pública que “Francisco Feio, mulato casado nesta cidade com uma negra de Francisco Araújo foi casado duas vezes”. Ouviu ainda que o genro do mulato porteiro também é casado.¹⁶⁶ Manoel Dinisouviu dizer em fama pública que Diogo Meireles, “tido por cristão velho saiu no cadafalso de Évora, condenado que com Sambenito perpétuo viesse degredado para as partes do Brasil.” Afirma testemunhar “nunca ter visto ao dito Diogo Meireles trazer sambenito e sem ele está na vila fazendo ofícios públicos”.¹⁶⁷

Com os casos mencionados não é difícil compreender o significado da “fama pública” e do “notório” nesta sociedade em formação, com pequenos povoados, onde muitas vezes o local de habitação e trabalho era o mesmo, onde a própria estrutura da sociedade fazia com que as pessoas estivessem mais próximas e soubessem histórias, inclusive de desconhecidos, levando para todos os lados e ambientes falas depreciativas e de interesse da Inquisição. Essas histórias exprimiam também um desejo de excluir certos elementos indesejáveis, ainda que apenas moralmente.

A difusão dessas histórias pode ser pensada enquanto veículos de circulação que permeavam as relações entre as pessoas que viviam nesta comunidade, principalmente entre cristãos velhos e novos. Ao investigar esta convivência, observar a organização espacial como as casas de meia parede, gente passando, circulando, falando, comerciando, torna-se fundamental para compreender como a informação circulava neste período.

Com isso, não podemos esquecer-nos de situar o Recôncavo, região para onde também convergiam senhores de engenho, índios e negros, fosse para se estabelecerem ou de passagem em direção a outros destinos. É comum encontrarmos nos testemunhos da Inquisição pessoas que afirmavam terem ouvido publicamente casos de heresias em Matoim e em Jaguaripe, por exemplo. Em outros depoimentos, há relatos que mencionam a fuga de escravos para os lados de Paripé e Maré, entre outras ocorrências que localizam pontualmente o Recôncavo deste período.

Sobre essas localidades, citaremos algumas das Freguesias mencionadas na documentação, entendendo que entre elas e a Vila de Salvador havia uma constante ligação. No Recôncavo havia as freguesias de Pirajá, Passé, Paripe, Itaparica, Tamararia, Tassuapina, Passé, Jaguaripe, Matoim, Santo Amaro, Paraguaçu, entre outras.

¹⁶⁶ PVB-D-1590-114.

¹⁶⁷ PVB-D-1590-187.

Dos relatos que investigamos é patente o fato de que várias pessoas residiram nessas localidades ou tiveram escravos que passaram por ali em algum momento. Na Vila de Salvador, por exemplo, residiram Mathias Moreira, Balthesar Pereira, Pero Garcia, Paulo Moreira, Francisca Castilho, Francisco Barbudo, Isabel Ramos, Ambrósio Carvalho, Catarina Lobo, Catarina Almeida, Jerônimo Barros, Antônio Costa, Francisco Nogueira, Pero Moura, Diogo Zorilha, Isabel Antunes, Nuno Pereira, Fernão Pires e Maria d'Eça.

Na Freguesia de Pirajá residiram João Garcez, Manuel Miranda, Matias, negro da Guiné e uma índia que foi casada com Pantaliam. Em Matoim, na Freguesia de Nossa Senhora da Piedade, habitaram Inês Barros, Heitor Antunes, Nicolau Vasconcelos, Custódia Faria, Ana Rodrigues, Leonor, Lucas Descobar, Bernardo Pimentel, João Fonseca, Fernão Luis, mulato mestre e a negra brasileira, escrava forra de Fernão Pires. Em Itaparica, na Freguesia de Santo Amaro, residiram Gaspar Freitas, Manoel Bras, Guiomar Piçarra, Paulo Nunes e negros que “não se confessaram por omissão de seu senhor”.¹⁶⁸

Em Passé, na Freguesia de Tasuapina, moraram Aleixo da Costa, Inês de Barros e Antônio Gonçalves. Em Paripe residiram Gaspar Pereira e Maria d'Oliveira. Em Maré, João Fernandes e Gaspar Lobo. Na fonte encontramos depoimentos que se referem à existência de negros e índios de Maré. Encontramos também a referência da fuga do negro André para este mesmo local.

Na fazenda de Pero Garcia em Peraugaçu residiriam às negras da terra Inês e Juliana. Há referências de que elas tenham residido também no engenho de Itapitanga. Nesta mesma povoação, nas Freguesias de Santo Antônio ou Freguesia de Santiago residiram Andressa Rodrigues, Pero Garcia, Maria de Reboredo, Felipe Alvarez e os três irmãos Álvaro Rodrigues, Rodrigo Martins e Gaspar Rodrigues. No engenho de Parnamerim, na Freguesia de Tamararia, residiu Maria Varella. Em Tapoam, próximo ao Rio Joane, residiu Cosma, negra cativa. No Monte Calvário residiram Jorge Fernandes Freire, Lourenço Fernandes, negro forro, Gonçalo Fernandes, Catarina Rois e Ana Fernandes. Em Itapõa, Maria de Góis e Antônio Correa. No Rio Vermelho, Paulo Afonso. Em Jacaracanga, Antônio Vieira. Perto do rio São Francisco Isabel D'Avila. É importante não nos esquecermos de relacionar a vila dos Ilhéus, onde residiram Dona Joana e Ana Alcoforada; e a Vila do Espírito Santo, onde morou o cônego Jacome de Queiroz.

¹⁶⁸ SVB-C-1618-010.

Esses locais constituíam-se como espaços largamente citados em diversas situações e pessoas diferentes. A concentração dessas distribuídas pelas freguesias, casas, ruas e praças representava um quadro importante para a reafirmação de laços ali se mostrariam os sinais da convivência entre escravos que estruturavam a circulação de informações sobre temas específicos.



Figura 9: Recôncavo da Bahia em 1630.

A priori parecem ser nomes de desconhecidos, mas ao longo do trabalho tornaram-se identificações importantes como *fios condutores*¹⁶⁹ desta investigação. Vale ressaltar também que as residências citadas não são habitações fixas. É comum encontrarmos referências de pessoas com o mesmo nome em dois lugares, possivelmente por terem mudado de residência, possuírem mais de uma habitação ou por serem homônimos, aumentando assim o fluxo de pessoas e informações de um lugar para o outro.

¹⁶⁹ GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In _____. *A Micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Bertrand Brasil, 1989, p. 175.

Entendemos, assim, que a presença em números de cristãos velhos, cristãos novos, índios, negros, mamelucos e mestiços com a ocupação desses espaços nos ajudaram a entender a sua organização em Salvador e Recôncavo. Não aparecem em locais segregados, mas em profunda interação no momento de formação e estruturação da cidade. No caso de Salvador, cristãos novos e cristãos velhos puderam residir na mesma rua, frequentavam as mesmas igrejas e mercados; eram vizinhos e frequentavam as casas uns dos outros, como indica a fonte. Por meio dos estudos de casos sobre essa convivência e da própria constituição da cidade no primeiro século de colonização portuguesa, pode-se inferir o quanto era difícil as pessoas viverem isoladas umas das outras.

Para entender essa interação é necessário observar a convivência que propiciava a identificação de práticas e comportamentos suspeitos, bom como as intrigas que contribuía para as denúncias, independentemente do local onde o contato entre denunciante, denunciado ou confesso ocorreu (casas, ruas das vilas, engenhos ou nas próprias igrejas). Era difícil esconder práticas heréticas em Salvador, onde os espaços públicos e privados se confundiam. As pessoas entravam umas nas casas das outras por diferentes motivos, sem que para isso precisassem de consentimento, às vezes em busca de uma informação, para conversar, ou contar alguma coisa.

Foi dentro desses espaços, onde não havia o conceito de privacidade que ocorreram as relações estudadas. Para analisá-las, aspectos como o cotidiano das relações desenvolvidas nesses primeiros séculos, a distância da metrópole bem como a expansão do território, que levava a constantes deslocamentos e fluxos de pessoas, devem ser levadas em conta. Esses pontos, aliados à precária organização religiosa, cujos preceitos contrastavam com a vida da população, modificaram costumes e geraram grandes adaptações. Os casos são exemplos do que a intensidade do convívio e as ligações podem gerar - o que possivelmente nem mesmo os Inquisidores souberam interpretar.

CAPÍTULO 2 - As fontes da Inquisição: os regimentos como objeto de análise

No livro V das Ordenações Filipinas, consta que herege é aquele que crê ou sustenta com veemência um sentimento contra a Igreja católica.¹⁷⁰ O herege é sinônimo de heterodoxo, pois se nega a seguir alguns dos dogmas da igreja, identificada como verdadeira autoridade da Santa fé. Já o apóstata é aquele que abandona a fé cristã inteiramente, rejeitando-a para seguir outra religião maometana, judaica ou pagã. O crime de heresia e apostasia foi por muito tempo motivo de grande preocupação jurídica. A religião estava tão ligada ao Estado que a heresia, de foro político ou religioso, era tratada e punida de maneira parecida. A expulsão dos Judeus da Espanha pelos reis católicos, por exemplo, por motivos religiosos, levou aproximadamente cem mil refugiados para Portugal, onde também tiveram experiências similares quando foram forçados, em 1497, por ordem de D. Manuel, a se converterem ao cristianismo, “fenômeno que deu origem à era dos cristãos-novos” e contribuiu com a criação de um tribunal religioso em Portugal.¹⁷¹

Em 1536, sob o reinado de D. João III, foi instituído o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal, um pouco mais de meio século depois de instaurada a Inquisição Espanhola. O tribunal português “beneficiou-se da experiência vizinha, assegurando desde o início um forte apoio das autoridades civis”, o que serviu também para Portugal inaugurar um tribunal com relativa independência em relação a Roma.¹⁷² No entanto, por razões de divergências diplomáticas entre a cúria romana e a monarquia portuguesa, somente em 1547, através da bula *medidatio cordis*, o tribunal foi efetivamente fundado.¹⁷³

Para Novinsky, tratava-se de uma corte de justiça baseada na união Igreja e Estado, com o intuito aparente de apurar e punir os desvios praticados por cristãos novos

¹⁷⁰ Compilação jurídica que resultou da reforma do código manuelino, por Felipe II da Espanha, durante o domínio castelhano em Portugal de 1580-1640. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt>. Acesso em: 29/03/2014.

¹⁷¹ NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição - Prisioneiros do Brasil, Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 21.

¹⁷² BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições - Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁷³ Entre o estabelecimento do Tribunal em 1536 e a submissão efetiva do Tribunal à monarquia em 1547, muitas bulas e breves foram publicados e também ignorados. A bula *medidatio cordis* confere à Inquisição portuguesa uma jurisprudência particular, permitindo o processo sigiloso.

em relação à fé católica, mas com um sentido muito mais profundo e abrangente.¹⁷⁴ O Tribunal funcionou durante 285 anos, sendo extinto definitivamente apenas em 1821.¹⁷⁵

O principal objetivo do tribunal foi prioritariamente perseguir e prender os cristãos novos suspeitos de praticarem em segredo os rituais da religião judaica, mas gradativamente esse leque se ampliou à medida que passou a abranger também “crimes menores”, que “importaram muito menos aos inquisidores do que os “crimes de consciência”.¹⁷⁶ Neste sentido, de um lado tem-se o crime contra a fé – judaísmo, islamitismo, protestantismo, deísmo, críticas aos dogmas, etc, considerados de maior gravidade e que resultam em punições mais rigorosas. De outro lado, os crimes contra a moral e os costumes como a bigamia, sodomia, feitiçaria, solitação,¹⁷⁷ dentre outros.

Em 1540, iniciaram-se as cerimônias públicas de autos-de-fé em Lisboa, momento de verdadeira exposição pública de um condenado na praça principal da cidade, ocorrendo sempre aos domingos ou dias santos.¹⁷⁸ As cerimônias eram compostas de procissões e sermões proferidos na presença das autoridades, civis e eclesiásticas e também o momento dos réus ouvirem suas sentenças, evento significativo na representação social do Santo Ofício no mundo luso. A partir das listas dos autos-de-fé podemos ter um quadro geral do rol de penitenciados com sentenças, local e data em que eram realizadas, ou seja, pode-se ter uma ideia dos períodos de maior ou menor amplitude dos mesmos na história.

Como o tribunal do reino português foi criado 36 anos após a conversão forçada, em 1492, os judeus convertidos e seus descendentes tiveram um período de adaptação à sua nova condição de cristãos e construíram um conjunto de ritos judaicos clandestinos, praticados tanto em Portugal como em suas possessões coloniais.

Importante lembrar que a grande maioria de sentenciados nos primeiros cinquenta anos do Santo Ofício Português era composta por cristãos novos obrigados à conversão ao catolicismo. Parte desses indivíduos já vivia em Portugal, outros eram perseguidos da Inquisição espanhola.¹⁷⁹ Em estudo sobre comissários, qualificadores e notários da

¹⁷⁴ NOVINSKY, Op. Cit.

¹⁷⁵ Segundo Bethencourt (2000:26), o tribunal desenvolve certa autonomia de estratégia em relação à coroa desde o final da década de 1540, momento em que surgem as primeiras divergências com a política do rei – a propósito principalmente das isenções de confisco de bens aos cristãos novos. Contudo, o apoio do poder central esteve sempre presente na fase de estabelecimento, pedindo privilégios ao papa, concedendo subvenções regulares e cedendo casas para a instalação do tribunal, como o foi o caso dos Estaus, em Lisboa, um palácio situado na praça popular do Rossio, ou seja, no coração da cidade.

¹⁷⁶ NOVINSKY, Op. Cit, p. 24.

¹⁷⁷ Crime em que o confessor solicita, faz propostas amorosas ao confidente no momento do Sacramento.

¹⁷⁸ Apesar do primeiro Auto de Fé se realizar apenas em 1540, em Lisboa, anteriormente foram despachados e concluídos processos inquisitoriais.

¹⁷⁹ SCHWARTZ, 1990, Op. Cit.

Inquisição portuguesa na Bahia, Grayce Souza aponta que nos reinados de D. Manuel I (1495-1521) e de D. João III (1521-1557) o tratamento dispensado aos judeus foi diferenciado. A autora explica que no primeiro reinado “os judeus gozaram de certa regalia” apesar de terem sido forçados ao batismo, da ameaça de se tornarem escravos e terem seus filhos entregues a famílias de origem cristã velha. No segundo, a situação dos judeus se agravou pois culminou com a instalação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal.¹⁸⁰

Foram criados quatro Tribunais da Inquisição portuguesa, cada um com jurisdição específica. O primeiro deles foi o de Lisboa, instituído em 1539, abrangendo as províncias da “Estremadura, parte da Beira, Brasil e todos os domínios e conquistas de Portugal até o Cabo da Boa Esperança”, depois foi estabelecido o Tribunal de Évora em 1541, responsável pelas províncias do “Alentejo e reino dos Algarves, Trás-os-Montes e parte da Beira, incluía ainda quaisquer outras terras que pertencessem aos bispados da mesma cidade”, e em seguida o Tribunal de Coimbra abarcando a “Guarda, província do Entre-Douro e Minho, Trás-os-Montes e parte da Beira” e terras que pertenciam ao mesmo bispado. Existiram também o Tribunal de Lamego, Porto e Tomar, logo extintos, devido a abusos e a má administração.¹⁸¹ Fora do continente europeu, fez parte da Inquisição portuguesa o Tribunal de Goa, criado em 1560, que teve sob sua alçada todos os domínios portugueses incluindo o Cabo da Esperança, as possessões da Ásia e da costa oriental da África.¹⁸²

¹⁸⁰ SOUZA, Grayce Mayre Bomfim. *Para remédio das almas - comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)*. Salvador: UFBA, 2009. Tese de Doutorado.

¹⁸¹ Pelo pouco tempo de existência produziu menos registros históricos sobre a ação destes Tribunais no período citado.

¹⁸² SIQUEIRA, Sonia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.



Figura 10: Mapa recente de Portugal. Fonte desconhecida

Tendo o Santo Ofício se instituído oficialmente em Portugal, os Inquisidores começaram a redigir as primeiras regras e instruções gerais para orientação do funcionamento e atribuições dos funcionários do Tribunal da Fé. O corpo de normas e instruções esboçado teria sofrido certa influência do *Manual dos Inquisidores* de Eymerich (1376), muito usado na experiência espanhola.¹⁸³

Para Geraldo Pieroni, existiam duas espécies de regimentos: aquele referente unicamente ao exercício de um setor específico, como, por exemplo, o *Regimento dos Comissários*, o *Regimento dos Familiares*, o *Regimento do Fisco* e, paralelamente, havia os *Regimentos maiores* que se ocupavam do procedimento da Inquisição no seu conjunto, sobre os quais nos deteremos como primeiras fontes indispensáveis para entender as *Visitações* no Brasil.¹⁸⁴

¹⁸³ Muito embora também tenham levado em consideração as várias bulas e breves papais, provisões, alvarás e outra documentação avulsa relativa à legislação do Santo Ofício.

¹⁸⁴ PIERONI, Geraldo. “A Inquisição em Portugal no Brasil: Fontes Histórias parte I: As fontes primárias”. Disponível em: < <http://www.poshistoria.ufpr.br> >. Acesso em: 06 de fevereiro de 2013.

Ao longo da atuação do Santo Ofício foram elaborados quatro regimentos maiores. O primeiro deles data de 1552 e o último é de 1774. Por meio desses regimentos podemos conhecer as formas de organização, modelos de ação, sistemas de representações e mecanismos variados de orientação para o funcionamento e atribuições dos funcionários do Santo Ofício.

O primeiro regimento da Inquisição portuguesa foi elaborado em 1552. É tecido por um conjunto de regras elaboradas pelo cardeal Dom Henrique, inquisidor geral do Santo Ofício, entre 1539 e 1578, que desenvolvia “toda uma política dinamizadora, de molde a tornar o Santo Ofício uma instituição independente, dotando-a de meios próprios”.¹⁸⁵ O regimento está dividido em 141 capítulos agrupados nos seguintes títulos: Inquisidores, “letrados” e de “boa consciência”, do ofício do promotor da inquisição, dos notários do Santo Ofício, do meirinho, do alcaide do cárcere da inquisição, dos solicitadores, do porteiro da casa do despacho e dos procuradores das partes. Segundo Pieroni, o documento não discorre sobre as penas a serem aplicadas aos culpados no caso dos crimes descritos pelo Santo Ofício, o que aumenta a autoridade dos inquisidores na punição de qualquer tipo de crime cometido.¹⁸⁶

No tocante às *Visitas*,¹⁸⁷ o documento enumera pouco mais de 15 capítulos legislando sobre a “entrada” dos Inquisidores em determinada localidade,

estipulando-se desde as condições do tempo da graça, ao apoio dado pela autoridade civil, sublinhando-se querer enfaticamente começar mais com zelo de salvação das almas e com misericórdia que com rigor de justiça.¹⁸⁸

De modo geral, o documento informa que “quando parecer tempo”¹⁸⁹ para visitar uma comarca o Inquisidor deve estar acompanhado de um notário, meirinho e solicitador, caso seja necessário. Indica que antes que ele chegue a determinado local, deve fazer saber às justiças do tal lugar para que o apresentem convenientemente. Quando o Inquisidor chegar à cidade, será recebido pelas justiças seculares; apresentar-lhes-á a patente do rei para que sejam informados do que manda Sua Alteza. Em seguida, mandará

¹⁸⁵ MEA, Elvira. “O Santo Ofício português – da legislação à prática”. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2012.

¹⁸⁶ PIERONI, Op. Cit. p. 2.

¹⁸⁷ O dicionário publicado por Antônio Moraes Silva, em 1789, atribui dois sentidos à palavra *visita*: ato de visitar com o objetivo de apresentar cumprimentos; ato de proceder a uma inspeção ou, mais literalmente, a um exame. É exatamente esse sentido de “inspeção” que nos dá a chave para a compreensão da palavra *visita* no quadro da Inquisição. BETHENCOURT, Op. Cit. (com adaptações).

¹⁸⁸ MEA, Op. Cit. p. 66.

¹⁸⁹ Capítulo 5 do regimento de 1552 do Santo Ofício.

apregoar e notificar o dia em que se publicará e ouvirá o sermão da Santa Inquisição, que será domingo ou dia santo, para que o povo e a clerezia estejam presentes.¹⁹⁰

É uma cerimônia importante, na Igreja central da cidade, onde se ouvirá um sermão em favor da fé cristã, louvor e aumento do Santo Ofício. Nesse momento, o Inquisidor declara o grande castigo que receberão os culpados no crime de heresia e apostasia. Ao final, informa que farão publicar em alta e inteligível voz o édito da Fé e o monitório geral, comunicando àqueles que souberem alguma coisa contra alguma pessoa de qualquer estado e qualidade que tenham feito ou dito contra a santa fé católica e Santo Ofício da Inquisição o venham notificar e denunciar ao inquisidor ou inquisidores dentro do tempo que lhes for assinalado. E se publicarão também o rol dos livros heréticos, suspeitos e proibidos. Depois de lidos os Éditos e monitório serão afixados na porta principal da Igreja por espaço de tempo indeterminado de “maneira que faça fé e também de publicação”.¹⁹¹

As instruções para os inquisidores, em grandes aspectos, são indefinidas, dando grande margem às decisões ao arbítrio dos inquisidores, já que lhe é atribuído poder para julgar elementos variados como as intenções de fé, “contrição e arrependimento”, “qualidade das culpas”, “confissão boa e verdadeira”,¹⁹² “precisar objetivamente qual o crédito a dar aos testemunhos, enfim, apontar quando e como atos e intenções se tornam delitos”.¹⁹³ Portanto, a ação do Santo Ofício é diferente de visita para visita, dependendo também da personalidade do Inquisidor. O capítulo 9 do regimento, por exemplo, aponta que os inquisidores imporão a todas as pessoas que se reconciliarem penitências espirituais, além de outras que serão “arbitradas como lhes parecer segundo a qualidade das culpas”.

As *Visitações*, tal como definidas no regimento, faziam-se regidas por uma triagem prévia, que não parecia estar sujeita a critérios claros, mas a situações e momentos variando também em função dos inquisidores, frequência de visitas pastorais realizadas à região, observação de comissários e familiares da Inquisição. Como não havia uma periodicidade, as visitas eram bastante onerosas e incômodas, portanto, “a sua execução concretizou-se mais a partir dos anos sessenta, mercê da atividade regular do

¹⁹⁰ Capítulo 6-7 do regimento de 1552 do Santo Ofício.

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² Capítulo 9 do regimento de 1552 do Santo Ofício.

¹⁹³ MEA, Op. Cit, p. 170.

Santo Ofício e da ação do Conselho Geral, dando-se-lhe relevo no Regimento do Conselho Geral do Santo Ofício de 1570”.¹⁹⁴

No Regimento de 1552, das visitas realizadas a vários lugares de Portugal e suas extensões coloniais, sobressai o fato dos Inquisidores receberem os depoimentos dos denunciadores e confessos como testemunhas auditivas e oculares, confrontando-se umas às outras quando houvesse necessidade e a qualidade do caso requeresse.¹⁹⁵ Esse tipo de situação pode ser um “quebra-cabeças” uma vez que o regimento era omissivo em questões relevantes, como normas para o registro de denúncias e confissões, o que analisaremos à medida que cotejarmos os livros de denúncias e confissões de uma época pouco posterior à publicação deste regimento.

O capítulo 24 do regimento, por exemplo, um dos mais ambíguos segundo os historiadores, é enfático à medida que afirma que por uma só testemunha não se procederá à prisão de um herege, salvo quando parecer aos Inquisidores que é caso para isso e que a testemunha é pessoa de crédito e que fala a verdade. É um capítulo ambivalente pois na prática da justiça do Santo Ofício, há várias facetas de uma mesma acusação, não somente em função da gravidade do delito, mas também no que concerne às pessoas, pois o depoimento de cristãos-velhos e novos não podia ser tratado de igual maneira. Desse modo, na prática dos assuntos inquisitoriais o que vigorou e constituiu prova acusatória do delito foi o somatório de acusações individuais, embora pudessem se referir a acontecimentos em locais e tempos diversos. Completa Mea,

(...) nesta como noutras situações, se coloca ainda a ressalva da “utilidade do Santo Ofício”, susceptível, portanto, de muitas interpretações, um recurso mais para forçar ou mesmo ultrapassar princípios, em função do objetivo final, o extermínio do judaísmo, como acontece com as prisões por uma só testemunha para facilitar a “entrada” em terra nova.¹⁹⁶

Este corpo de normas foi mantido até 1570 quando, por ordem de Dom Henrique, foi aprovado por Dom Sebastião um segundo regimento, este relativo ao Conselho Geral do Santo Ofício. No que concerne às *visitações*, esse código inquisitorial não sofreu

¹⁹⁴ O qual não aprofundaremos aqui por não se tratar de um regimento, de uma “carta” maior, do Santo Ofício como os outros quatro regimentos, apesar de ter contribuído com emendas ao regimento de 1613.

¹⁹⁵ Capítulo 22 do regimento de 1552 do Santo Ofício. PIERONI, Geraldo. “A Inquisição em Portugal no Brasil: Fontes Históricas parte I: As fontes primárias”. Disponível em: < <http://www.poshistoria.ufpr.br>>. Acesso em 06 de fevereiro de 2013.

¹⁹⁶ MEA, Op. Cit, p. 173.

alteração. Segundo Pieroni, era um código que não tinha a preocupação em fixar penas a serem aplicadas aos réus. Afirma o autor:

O capítulo 23 anuncia algumas poucas penalidades, porém de maneira genérica: “...o conselho poderá dispensar, comutar ou perdoar as penas e penitências postas pelos inquisidores assim de hábitos como de cárceres, degredo ou dinheiro e quaisquer outras, dando disso conta ao Inquisidor Geral e com informação dos inquisidores, sendo as tais penitências perpétuas, ou de tempo certo, porque nas arbitrarias dispensarão os inquisidores como é de costume as quais dispensações se não farão senão com grande consideração”. Os castigos não eram nomeados segundo o tipo de crime cometido, porém as punições existiam e eram severas. Ao lado das galés, o degredo constituiu-se um castigo amplamente utilizado no tempo deste Regimento e podemos constatar através da leitura dos Auto da fé que listam centenas de réus condenados com o banimento temporário.¹⁹⁷

O regimento de 1613, o segundo do Santo Ofício português, assinado pelo inquisidor geral Dom Pedro de Castilho, foi o que sofreu mais mudanças e revolucionou o funcionamento do Santo Ofício português, tornando-o em vários sentidos mais rápido, eficaz e agressivo. Substituiu e emendou o regimento de 1552.¹⁹⁸

É o regimento que entra em vigor durante a União Ibérica e estabelece um novo conjunto de normas de modo a adequar a Inquisição Portuguesa à realidade do domínio espanhol e parte de um mecanismo de padronização entre os tribunais de Portugal e Espanha.¹⁹⁹ É um código de grande importância devido às mudanças nas determinações referentes ao funcionamento do Tribunal.

Assim, em sintonia com os códigos do Santo Ofício espanhol, o regimento desdobra-se em dezessete títulos acrescidos por *Adições*, os quais se seguem: dos ministros do Santo Ofício, da ordem que se deve ter na visitação, dos que vem fora do tempo da graça pedir perdão de suas culpas, do modo de proceder e ordem que se deve ter com os culpados no crime de heresia e apostasia, dos inquisidores, das coisas que tocam os inquisidores e demais oficiais, do promotor, dos notários, do meirinho, do alcaide do cárcere, dos solicitadores, do porteiro da casa do despacho, dos procuradores,

¹⁹⁷ PIERONI, Op. Cit, p. 2.

¹⁹⁸ Para Pieroni este foi o regimento que melhor aprofundou as punições dos condenados segundo o tipo de delito, as circunstâncias pelas quais foi cometido e o nível social do culpado e da vítima. O livro III detalha pormenorizadamente as penas dos culpados.

¹⁹⁹ União dinástica entre as monarquias de Portugal e da Espanha, após a derrota e morte do rei português D. Sebastião na batalha de Alcácer - Quibir, em meados de 1580-1640, período aqui de interesse por se tratar exatamente do momento em que ocorrem as visitasções às partes do Brasil.

dos guardas do cárcere, do tesoureiro, dos homens do meirinho. Isso é, um conjunto de ofícios e oficiais que receberam o cargo *ad hoc*.

É um regimento que teve grande importância por ter especificado com mais detalhes determinações referentes ao funcionamento do Tribunal e distribuições dos cargos de seus agentes. Desse modo, define e situa com maior precisão o papel de um inquisidor geral em relação aos outros, numa ordem hierárquica de menor poder, e atribui a cada Inquisição três deputados assalariados, escolhidos pelo Inquisidor Geral, homens de “letras”, “idade”, “virtude e consciência”, um promotor, três notários, dois procuradores que defendam os presos, meirinho, alcaide do cárcere, dois solicitadores ou mais, um porteiro da mesa do despacho, um despenseiro, guardas necessários para o serviço e ministério do cárcere e qualificadores.²⁰⁰

No que se refere às *visitações*, o documento é enfático e mais específico em relação ao regimento de 1552. O capítulo I, por exemplo, indica alguns dos principais lugares de cada distrito da Inquisição, lugares principais como os portos de mar, da África, Ilhas da Madeira, S. Miguel, Cabo Verde, S. Thomé e Capitânicas do Brasil, onde, caso sejam realizadas visitas devem ser feitas por um comissário e um escrivão de seus cargos por via terrena, e nos casos marítimos, por um visitador das velas estrangeiras, com um escrivão de seu cargo que não tenha “raça de mouro”, “judeu” e de “gente convertida a Fé”. Fica claro o critério maior na escolha de seus oficiais, o que evidencia certa predominância de homens de leis e canonistas sobre teólogos, o que também aproxima este código ao de 1552.

No geral, encontra-se em torno de 20 de um total de 225 capítulos legislando sobre as *visitas*. Em relação a isso, o documento propõe que as visitas aos distritos da Inquisição bem como os inquisidores que vão fazer a visitação, devem acontecer conforme a ordem do Inquisidor geral e a visitação deverá ser feita da seguinte maneira: 1) antes que o Inquisidor chegue ao lugar de visitar deve fazer saber as justiças do tal lugar, caso pareça necessário, deverão dois inquisidores visitar, cada um por sua parte, com seu notário, meirinho e solicitador. Um desses ficará a Mesa, com os mais oficiais cumprindo com sua obrigação; 2) Ao chegar à cidade, o Inquisidor deverá se apresentar ao prelado da Diocese, apresentar a patente do rei, apregoar e notificar o dia de publicação do édito e sermão da Inquisição; 3) publicação do édito da fé e do monitório em “alta” e “inteligível voz”; 4) publicação do édito da Graça; 5) Tempo de *Denúncias e Confissões*.

²⁰⁰ Título I, capítulo II do regimento de 1613 do Santo Ofício.

De forma mais organizada e patente, as normas em relação às *visitas* sofrem alterações diversas, incrementa-se a vigilância, fazendo-se cumprir as regras da instituição. Além disso, o inquisidor parece ter mais clareza em relação ao que procura, apesar de ter o seu poder limitado em relação ao Conselho e ao Inquisidor Geral.

Sobre isso, percebe-se uma restrição maior no poder do Inquisidor da visitação neste regimento. O capítulo VI, por exemplo, ausente no primeiro regimento, afirma claramente que o Visitador só poderá despachar os casos de suspeita leve e que não requeiram a prisão, nem pena corporal, salvo quando houver fuga. De outro modo, deve-se consultar os Inquisidores na sede do Santo Ofício, em Lisboa.²⁰¹ Apesar disso, em ambos os regimentos, com maior peso no primeiro, percebe-se que é dada uma grande margem de manobra ao arbítrio dos Inquisidores, que frequentemente julgam por aspectos subjetivos, como “lhes parecer e segundo as qualidades das culpas”.²⁰²

Tratando especificamente das normas prescritas sobre as *Denúncias e Confissões*, é clara a intenção dos Inquisidores em estimular, “sob pena de excomunhão maior” as acusações contra os “inobedientes” e “contraditores”. Prescreve o regimento que no livro de registro das denúncias haverá grande repertório de todas as pessoas culpadas, de qualquer qualidade que sejam, nos ditos crimes de heresia e apostasia,²⁰³ declaradas por seus nomes e sobrenomes, e circunstâncias, por onde se possa saber quem são.²⁰⁴ Este, deverá ter suas folhas assinadas por uma das margens e numeradas pelos Inquisidores. As *Denúncias* são testemunhos de ouvido e se acontecer de alguma pessoa denunciar ao Santo Ofício coisas tocantes e pertencentes a pessoas de outro “Distrito”, recomenda-se a transferência ao distrito ao qual pertencem os denunciados.

A testemunha das denúncias deverá declarar aspectos como a idade, estado civil, ofícios, morada, naturalidade, se são criados de alguma pessoa, raça (se for judeu ou mouro), se foi reconciliada ou penitenciada pelo Santo Ofício, se são filhos ou netos de condenados pelo crime de heresia, tudo isso para constar e saber os dados da testemunha. Declararão ainda a idade da pessoa culpada, quando não consta ser maior de idade.

Nesse quesito, ambos os regimentos são enfáticos, não havendo grandes mudanças entre eles. Todavia, somente no regimento de 1613 aparecem termos como “cristão

²⁰¹ Em relação aos casos mais sérios, o Visitador funcionava como um juiz de instrução que podia intimar o indiciado e decretar sua primeira prisão preventiva e expedição para o Tribunal lisboeta.

²⁰² Título 2, capítulo VIII do regimento de 1613 do Santo Ofício.

²⁰³ Designado como crimes contra os dogmas e contra a fé.

²⁰⁴ Título 1, capítulo VII do regimento de 1613 do Santo Ofício.

velho”, que passa a ser aqueles que não têm “raça de judeu nem de mouro” e novos crimes passam a ser listados como, por exemplo, a sodomia, o crime de solicitação, a bigamia, entre outros.²⁰⁵

Relativamente aos delitos de bigamia, feitiçaria e blasfêmias, dado o seu caráter um tanto obscuro na tipificação inquisitorial, constata-se alguns problemas em ambos os códigos. Se cabe ao Santo Ofício julgar pelo que está subjacente a uma intenção herética ou heresia, é muito difícil demarcar fronteiras, assim sendo, em alguns casos, como a bigamia, por exemplo, há contestações por parte do acusado que nem sempre é um indivíduo “comum”, às vezes se trata de uma autoridade eclesiástica. De qualquer forma, surgem sempre questões que por último não determinavam de fato a fronteira da heresia em nível de intenção.

Tanto o regimento de 1552 quanto o de 1613 constituem fontes primárias de grande importância para a compreensão dos aspectos jurídicos que determinavam o funcionamento da Inquisição em Portugal e em suas extensões coloniais. Ambos estão em conformidade com as ordenações do reino que se ocupavam dos crimes seculares e normatizavam comportamentos morais e religiosos. Vale ressaltar que esses regimentos não representam um processo evolutivo e linear. Ao contrário, trata-se de documentos históricos diferenciados que demonstram o vasto dinamismo da vida cotidiana e de suas condições sociais e políticas segundo o contexto histórico da época.

2.1 Os registros de Visitas: o Monitório e o Édito da Graça

Com relação aos documentos especificamente relacionados às visitas enviadas ao Brasil,²⁰⁶ entre 1591 e 1595 à Bahia e Pernambuco, em 1618 novamente à Bahia, e entre 1763 e 1769, ao Grão-Pará, compõe parte desta documentação de cunho inquisitorial, acessível em formato impresso.²⁰⁷ Sobre a primeira visitação, Célia Tavares

²⁰⁵ Título 2, capítulo II do regimento de 1613 do Santo Ofício.

²⁰⁶ Segundo Sônia Siqueira (1978:183) a visitação era uma inspeção periódica determinada pelo Conselho Geral do Santo Ofício. Era nomeado um delegado seu para inquirir do estado da consciência em relação à pureza da fé e dos costumes.

²⁰⁷ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia, 1591/1592.* Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935; *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia, 1591/1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1925; *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, 1593/1595.* São Paulo: Paulo Prado, 1929; *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões de Pernambuco.* Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970. *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira - Livro das*

e Daniela Calainho²⁰⁸ nos explicam que, dos nove livros produzidos (quatro de denúncias, três de confissões e dois de ratificações) apenas quatro foram localizados e publicados, dois referentes às confissões e denúncias da Bahia, primeiramente, organizados e prefaciados por Capistrano de Abreu;²⁰⁹ outros dois também sobre denúncias e confissões em Pernambuco, introduzidas por Rodolfo Garcia e Gonçalves de Melo, respectivamente. Com exceção das denúncias de Pernambuco que foram publicadas apenas em 1970, todos os outros livros foram publicados e circularam nas décadas de vinte e trinta do século XX.

Sobre a Segunda Visitação do Santo Ofício ao Brasil, de 1618 a 1621, foi publicada parte das denúncias à Bahia nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, com introdução de Rodolfo Garcia, em 1927. As confissões, com introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira, foi publicada pelos Anais do Museu Paulista. A última visitação, ocorrida já na segunda metade do século XVIII, entre 1763 e 1769, foi publicada por Amaral Lapa, em 1978.

Com a abertura dos arquivos da Inquisição, sobre as Visitações do Brasil, ou as inspeções realizadas em outros pontos do Reino, observa-se uma ausência de periodicidade nas visitas. Para Sônia Siqueira, em 51 anos, foi a frequência das visitas do Santo Ofício foi a seguinte²¹⁰:

[...] 1775, visita às ilhas, por D. Marcos Teixeira; 1579, à Beira, pelo mesmo prelado; 1585, visitação ao Algarve, pelo Inquisidor Manoel Alvares Tavares; 1587, visita ao priorado do Crato, pelo Inquisidor Antônio Dias Cardosos, e a lugares da Inquisição de Lisboa; 1591, o Inquisidor Jerônimo Teixeira Cabral andava pelas Ilhas da Madeira e Terceira; 1618, o licenciado Luis Pires da Veiga, deputado do Santo Ofício ia a Angola.²¹¹

Uma vez em terras coloniais, a ação inquisitorial estava regulamentada pelo monitório e o regimento da Inquisição, que estabelecia normas e atribuições aos

Confissões e Ratificações da Bahia – 1618/1620. *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII, 1963; Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia, 1618. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. 49, 1927.

²⁰⁸ CALAINHO, Daniela; TAVARES, Célia. “Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa”. Disponível em: <<http://www.histedbr.fae.unicamp.br>>. Acesso em: 15 de Dezembro de 2012.

²⁰⁹ Também organizadas e publicadas por Ronaldo Vainfas pela editora Companhia das Letras, em 1997.

²¹⁰ Descartada esta hipótese de frequência nas visitas, fica à margem qualquer ideia de periodicidade e rotina; a menos que se realize uma pesquisa mais acurada nos livros do Conselho Geral e das correspondências dos Inquisidores para nos esclarecer a frequência ou não das Visitações em determinados locais e anos.

²¹¹ SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 192.

Inquisidores.²¹² Era o primeiro contato efetivo do Inquisidor com os moradores, além de representar um momento de advertência sobre o que devia ou não ser considerado delito grave pela Santa Inquisição.

Depois da chegada e do primeiro contato com os fiéis, era afixado na porta de cada igreja o chamado Édito da Fé, onde se listavam todos os delitos passíveis de confissões e denúncias. Eram normalmente lidos nas ditas igrejas todos os domingos e dias de fessas e afixados em locais de fácil visibilidade. Na perspectiva de Sônia Siqueira, o Edital da Fé elencava desvios e deveria ser distribuído pelas igrejas do arcebispado, lido em uma missa de domingo e depois afixado em lugar público.²¹³ “O da Graça determinava um certo número de dias nos quais a espontânea apresentação garantiria a isenção de tormentos, da morte e do confisco dos bens”. A população tinha 30 dias para confessar seus erros, assinalados, conforme a carta, em três admoestações canônicas. Dez dias pela primeira advertência, dez pela segunda e outros dez pela terceira.²¹⁴ Caso os fiéis manifestassem seu arrependimento nesse período e declarassem delitos cometidos, poderiam ter suas penas atenuadas. O Édito era lido e depois completado pelo monitório.

Com efeito, é explícito na carta do Édito e tempo da graça o objetivo dos Inquisidores em “extirpar”, “arrancar” e “apartar” dos cristãos heresias e seitas que não temessem a Deus e que estivessem apartados da Fé católica

[...] guardam ritos e cerimônias da lei de Moises. E consentem que se façam e guardem em suas casas. [...] que tem algumas opiniões heréticas e falsos erros luteranos como de outras danadas heresias e da perniciosa e muito danada seita de Mafamede e alguns outros que cometeram crimes de sortilégios e feitiçarias que manifestamente contem em si heresia.²¹⁵

Outra constante na carta do Édito é o interesse da Igreja em arrebanhar fiéis arrependidos que reconhecem, manifestam e confessam seus pecados, pedindo penitência. Sustenta a carta que aqueles retornados e incorporados à Santa Madre Igreja serão recebidos benigna e caritativamente segundo a doutrina do salvador Jesus Crisso, o qual, afirma a carta, tem sempre os braços abertos para perdoar e receber a todos aqueles que com verdadeira contrição se converterem, ainda que sejam grandes pecadores e

²¹² O regimento de 1613 está disponível em: <<http://www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt>>. Acesso em: 15 de Dezembro de 2012.

²¹³ SIQUEIRA, Op. Cit, 196.

²¹⁴ Carta do Édito e Tempo da Graça, p. 1.

²¹⁵ Idem.

tenham errado muito e o ofendido.²¹⁶ Considerava-se o “sinal de arrependimento” como um meio de apurar a “verdade”, sinal que ultrapassa o ato em si, entrando no domínio apenas da intenção, passível, portanto, do perdão do juiz.

Tendo conhecimento do Edital da Fé e do monitório, o confesso ou denunciante deveria apresentar-se à Mesa da Inquisição, solicitar audiência, declarar ter conhecimento de coisas da alçada do Santo Ofício. Admitido, declarava nome, condição, procedência, moradia, filiação, profissão, idade e estado civil. Em seguida, prestava juramento sobre os Evangelhos; narrava então os fatos, buscando precisar o mais possível os detalhes: local, hora, e tempo do acontecido, testemunhas presentes, com especificação de nomes, profissões e moradia.²¹⁷

Tais medidas eram reguladas pelo regimento de 1552, vigente na época, o monitório de 1536, formulado por D. Diogo da Silva e impresso no *Collectorio* de 1634 e a longa prática dos trabalhos inquisitoriais. São registros escritos que, ao enumerar delitos próprios do reino português, neste caso especificamente crimes relativos à “cidade de Évora”, como demonstrado no monitório, importam muito dos delitos decorrentes neste bispado, mais tarde procurados, identificados e registrados como tal no livro de visitas da Bahia, por exemplo, mas já em 1591.²¹⁸ Ou seja, além de uma importação de crimes contra a fé e os dogmas católicos, há uma digressão no tempo em 55 anos do registro escrito do monitório para a leitura do mesmo em 1591 e mais tarde nas outras visitas. O que fica dúvida, neste caso, é se haveria ou não certo afastamento na listagem dos crimes que constam no monitório da realidade descrita nos livros de visitas.

No prefácio da primeira visita à Bahia, Capistrano de Abreu aponta que entre o registro do monitório e os depoimentos desta visita, nem sempre se verifica correspondência exata na listagem de crimes considerados heréticos; de modo que, apesar de desconhecido, pode ser que houvesse monitórios parciais.²¹⁹

Porém, como o mesmo foi impresso no *Collectorio* de 1634 tudo indica que ele ainda vigorava nas duas primeiras visitas assumindo como documento histórico, junto ao papel do Inquisidor, à dupla finalidade de despertar os fiéis ao exame da consciência e, ao mesmo tempo, indicar o caminho aos espíões e delatores.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Idem, p. 245.

²¹⁸ ABREU, Capistrano. Monitório do Inquisidor Geral. *Primeira Visita do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Confissões da Bahia, 1591/1592. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935, p. 39.

²¹⁹ Idem, p. 17-27.

O monitório informava detalhadamente o que deveria ser confessado ao Tribunal; era a primeira parte de um diálogo com e entre homens e mulheres diferentes que poderiam ser importantes na identificação do que se reconhecia como um herege naquele momento.

Ao falar da Fé como único valor importante e verdadeira salvação, o Inquisidor reiterava e defendia a integridade da ortodoxia católica, prevenindo a todos contra as falsas seitas e demais pregações heterodoxas. Convocava, então, a todas as pessoas, “homens, como mulheres, eclesiásticos, clérigos seculares, religiosos e religiosas de qualquer estado, dignidade, preeminência e condição que sejam isentos e isentas, vizinhos e moradores e a todos em geral” para denunciarem o que era sinalizado na carta Monitório como passível de erro, sob pena de excomunhão maior.²²⁰ Portanto, àqueles que viram, ouviram, leram ou dela tivessem notícias tinham alegada razão para recorrer à mesa da Inquisição.

Pelo monitório de 1536, conhecemos por completo o perfil dos acusados de heresia. Num primeiro momento da carta, o Inquisidor geral cita que tem conhecimento, por meio de informações de pessoas dignas de fé e de fama pública nos ditos reinos, que há algumas pessoas residentes ali que não temendo o senhor Deus, nem o grande perigo de suas almas, apartadas da fé católica, têm dito, feito, perpetuado e cometido crimes de heresia e apostasia contra a santa fé católica.²²¹ Isso sugere uma vigília constante por parte de comissários da Inquisição, familiares e demais residentes encarregados de coibir e delatar os desvios religiosos e políticos da população.

Num segundo momento, o Inquisidor aponta quem pode ser considerado herege, arrolando características e nuanças. Lendo o documento, é possível identificar um conjunto de desvios, em sua grande maioria, apontando os judeus como culpados centrais. Neste sentido, primeiramente, o herege assume a forma de um judeu que pode ser identificado devido à sua distância do ideal de vida e dos costumes dos fiéis cristãos, por praticar ou aprovar os ritos e cerimônias judaicas. Ou seja, o herege é aquele que age sumariamente, em 10 acepções²²²: 1) Sendo cristão, seguindo ou aprovando os ritos e cerimônias judaicas, guardam os sábados, descansando nesses dias, vestindo-se com roupas e joias de festa; limpando às sextas feiras suas casas e preparando comidas; 2) os que degolam carnes e aves para comer à forma e modo judaico; 3) os que não comem

²²⁰ *Ibidem*, p. 39.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*, p. 38-42.

toucinho, nem lebre, nem coelho, nem aves, nem polvo, nem pescado, nem outras coisas proibidas aos judeus na lei velha; 4) os que observam o jejum maior dos judeus, no mês de setembro, não comendo durante o dia até que saiam as estrelas; 5) os que jejuam o jejum da rainha Esther por cerimônia judaica e outros jejuns que os judeus costumavam fazer, como os das segundas e quintas-feiras de cada semana, não comendo durante todo o dia até a noite; 6) os que celebram a páscoa dos judeus, rezando orações judaicas; 7) os que dão a benção aos filhos abaixando a mão sobre o rosto sem fazer o sinal da cruz; 8) os que mandam circuncisar seus filhos lhes dão secretamente nomes de judeus; 9) àqueles que no dito reino de Portugal foram batizados e cristianizados, seguiram ou seguem a ritos, preceitos e cerimônias maometicas, jejuando o jejum de ramadã, fazendo oração descalços, rezando orações de Mouros; 10) àqueles judeus que tentam converter ao judaísmo algum cristão novo. Enfim, os que praticam ritos ou cerimônias na lei dos judeus ou dos muçulmanos.

Neste sentido, de acordo com os traços apontados no monitório, num primeiro momento, o herege é quase exclusivamente judeu. Associa-se a isso, em 1591 e mais adiante, já em 1618, uma intensificação do fluxo de cristãos novos para o Brasil. O aumento do número de cristãos novos na colônia portuguesa inquietaria a monarquia e o Santo Ofício, motivo que alguns historiadores apontam como essencial para a vinda dos Inquisidores ao Brasil.²²³

Posteriormente, o conceito é redimensionado para os não judeus. Então, herege pode ser também os que seguem “erros” luteranos; aqueles com algum tipo de opinião herética ao afirmar, por exemplo, que não há paraíso, nem glória para os bons; os que não creem no santíssimo sacramento e nos artigos da Santa fé católica; os que negam os artigos religiosos; aqueles que afirmam que o padre não tem poder de absolver os fiéis, ou que afirmam que cada um pode se confessar em seu coração; os que dizem ou acreditam que a alma saída do corpo entra em outro e que assim continua até o dia do Juízo Final; aqueles que dizem que o judeu e o mouro, cada um na sua lei, pode se salvar como cristão; os que negam a virgindade e a pureza de Nossa Senhora, dizendo que ela não foi virgem antes do parto; os que negam que Jesus Crisso não é um verdadeiro Deus e homem, o Messias na lei prometida; pessoas que se casaram duas vezes estando o

²²³ Os historiadores brasileiros que escreveram sobre a ação do Santo Ofício no Brasil apontam diferentes explicações para o porquê das Visitações no Brasil. Vide: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados - moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; SIQUEIRA, Op. Cit.; NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia - a Inquisição no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1992; dentre outros.

primeiro marido ou mulher ainda vivos; aqueles que fazem invocações aos diabos, andando como bruxas de noite em companhia de demônios, como os maléficos feiticeiros e maléficas feiticeiras costumam fazer e fazem pactuando com Belzebu, Satanás e Barrabás, renegando a Santa Fé Católica, oferecendo ao diabo a alma ou algum outro membro do corpo, acreditando nele, o adorando e chamando; os que tem livros reprovados pela Santa Madre Igreja ou usam a Bíblia em outra linguagem; e finalmente aquelas pessoas que reconciliadas pelos crimes de heresia e apostasia, cada uma delas, tornaram a reincidir no erro.²²⁴

Depois de lido e publicado, a carta Monitório era afixada em todas as igrejas da cidade para que a todos fosse notório e manifesto o desejo da Santa Inquisição. Observa-se que o Monitório facilitava as confissões e denúncias que, associadas ao sigilo eram, em sua maioria, motivadas pela leitura do Monitório da Inquisição, “toque de clarim que despertava os voluntários”.²²⁵ O documento indicava certo “perfil” dos considerados hereges e apóstatas; de modo geral, destacando principalmente a figura dos judaizantes como heterodoxa. No entanto, em menor grau, verifica-se também certa preocupação dos Inquisidores com os delitos contra os dogmas, a moral e os costumes.

Particularmente, em relação às visitas à Bahia, verifica-se que o monitório lista muitos dos delitos cometidos na capitania. Então, num primeiro momento, haveria certa correspondência entre alguns desvios citados e os depoimentos encontrados nesta visita; no entanto, percebe-se também que ele é um registro de certa forma desatualizado em relação à listagem de muitos delitos decorrentes à época nas visitas como a sodomia, as superstições, os cultos de adivinhações; ocorrências frequentes nos depoimentos da visita. O registro não destaca, por exemplo, casos de cristãos novos cometendo crimes contra a moral e os costumes. A regressão de anos em relação à escrita do primeiro monitório justificaria esse fato? É uma questão em aberto, ainda em discussão.

Os visitantes eram mandados para inspecionar diferentes Bispos das colônias ultramarinas. Heitor Furtado de Mendonça foi nomeado Visitador em 1591 pelo Inquisidor-Geral Cardeal arquiduque Alberto para inquirir na cidade de Salvador, o Recôncavo, Olinda, Igarapu, Itamaracá e Paraíba. Marcos Teixeira, nomeado pelo Inquisidor Geral Fernão Martins Mascarenhas, já em 1618, foi encarregado da inspeção à cidade de Salvador da Bahia de todos os Santos, seu Recôncavo e Angola. A autonomia

²²⁴ ABREU, Op. Cit, p. 42-4.

²²⁵ SIQUEIRA, Op. Cit, p. 236.

dos visitantes não era grande, embora a distância em relação à sede do Tribunal, em Lisboa, pudesse sugerir isso. A sua atuação na colônia era controlada pelo Conselho e pelo Inquisidor-Geral por meio de correspondência. Neste sentido, a principal função dos Visitadores era realizar os interrogatórios e apurar as ocorrências para assim alinhar indícios, sintomas, sinais de um problema maior diagnosticado como a inexistência de uma consciência cristã.

Foi com base nesse diagnóstico que essas visitas produziram uma quantidade razoável de arquivos; resultantes de uma vigília essencialmente etnográfica das inquisições, não somente na península, mas também em outros territórios coloniais. São fontes que demonstram ser extremamente frutíferas para conhecer a sociabilidade entre os indivíduos daquele período, desde que levando em conta suas complexidades epistemológicas.²²⁶

2.2 As Visitas

No artigo, *o Inquisidor como antropólogo*, Carlo Ginzburg propõe-se a discutir as diferenças e implicações entre inquisidores e antropólogos a partir de suas pesquisas, sobre a história da feitiçaria na Europa da Idade Média e do início da Idade Moderna. Ginzburg compara os atos processuais produzidos pelos tribunais laicos e eclesiásticos com o caderno de notas de um antropólogo, como num trabalho de campo feito séculos atrás.²²⁷

Na perspectiva do autor, o valor etnográfico dessa documentação é extraordinário, pois além de revelar palavras, gestos, silêncios, reações quase imperceptíveis ao leitor comum, demonstra informações nada “objetivas”.

O conjunto de documentação das visitas do Santo Ofício ao Brasil constitui-se de registros inquisitoriais cujo valor histórico é incalculável. Ao seguir a analogia de Ginzburg, podemos dizer que resultou numa quantidade considerável de documentos escritos, mais precisamente de registros de testemunhos orais em que todo discurso citado pelos depoentes no momento do interrogatório foi remodelado por quem transcreveu e traduziu, num código diferente e menos ambíguo, uma mescla de “delitos”

²²⁶ SCHORSCH, Op. Cit.

²²⁷ GINZBURG, 1989. Op. Cit.

essencialmente estranhos à cultura do visitador, mas forçosamente enquadrados em um delito tipificado no regimento.

É o resultado da primeira e segunda visitação do Santo Ofício de Lisboa à Bahia, respectivamente realizadas em 1591-2 e 1618-20, que formam quatro livros com uma média de 430 páginas cada um, sendo um de confissões, dois de denúncias e um de confissões e ratificações.²²⁸

Na primeira visitação do Santo Ofício (1591-2) à Bahia, tem-se uma média de 121 casos de confissões e 212 de denúncias constando inúmeras justificativas que teriam levado determinados indivíduos a cometerem os crimes contra a moral e os dogmas da Igreja católica. Geralmente, nas confissões e denúncias aparece o nome do confidente, a profissão, data completa do depoimento, idade, estado civil, em alguns casos filiação, qualificação do confesso que geralmente varia entre cristãos-novos, cristãos-velhos, índios do Brasil, negros da Guiné, escravos da Guiné, crioulo, negro da terra, ciganos, mestiços, mamelucos e estrangeiros, e por último a descrição do caso, regimentalmente recomendado.

O grande momento inaugural da ação inquisitorial no Brasil foi o estabelecimento da primeira visitação na capitania da Bahia.²²⁹ Provocou um clima propício ao surgimento de diversos níveis de conflito social, como num clima de desconfiança mútua, regidos por interesses muitas vezes pessoais, por meio da vigília constante. É neste espaço de imbricação entre as esferas do público e do privado que se estabelecem as visitas na Bahia.

Autorizadas pelo Conselho Geral, as visitas se davam com a participação de comissários,²³⁰ familiares do Santo Ofício²³¹ e funcionários da Inquisição que deviam fidelidade e obediência ao Tribunal, como é o caso do licenciado Heitor Furtado de Mendonça, deputado do Santo Ofício da inquisição, visitador escolhido para primeira visita à Bahia, notário,²³² meirinho e alcaide do cárcere.²³³

Como já esboçado anteriormente, as visitas aconteciam a partir da chegada do visitador à cidade. As autoridades eclesiásticas e civis deveriam se reunir para prestar

²²⁸ Cujas referências já foram citadas anteriormente, no início deste capítulo.

²²⁹ Antes disso, tem-se notícia apenas de casos singulares de prisões e processos instruídos no tempo em que o poder inquisitorial competia ao Bispo, bispado criado na Bahia em 1551.

²³⁰ Membros do clero.

²³¹ Como pré-requisito de “pureza de sangue”.

²³² O notário era o artesão dos processos. Registrava o interrogatório e os momentos psicológicos de confidentes e denunciantes.

²³³ O meirinho e o alcaide do cárcere prendiam e tutelavam os “réus” em culpas graves. Eram acompanhantes públicos do Visitador.

juramento à autoridade maior do Santo Ofício. Feito isso, era realizada a leitura do monitório na Igreja central da cidade onde se ameaçava com excomunhão maior a todos que ousassem ofender os comissários da Inquisição ou oferecer obstáculo aos seus procedimentos da mesma.

Uma vez pregado o monitório na porta da catedral, todos os moradores de Salvador “dentro de uma légua ao redor da cidade, ficavam obrigados a denunciar e a se confessar, no prazo máximo de 30 dias”, podendo ter suas penas atenuadas.²³⁴ Após esse período, os denunciados seriam investigados e, se confirmada a culpa, sofreriam penas diversas, desde o pagamento de multas, degredo para terras longínquas, até o julgamento do processo em Lisboa.²³⁵ Para Sônia Siqueira, perpassam durante esse “período de graça” nas confissões, homens e mulheres, velhos e meninos, poderosos e humildes, momentaneamente iguados pelas mesmas culpas.²³⁶ Anacronicamente, explica a autora, “o erro é democrático, embora as consequências não o fossem. Todavia, o perigo maior corriam os ricos: os que tinham bens a serem confiscados”.²³⁷

Com a chegada de Heitor Furtador de Mendonça à Bahia, tem lugar o primeiro auto-de-fé que se celebrou no Brasil. Segundo Luiz Mott:

Fora previamente preparado, pois em todas as mais de sessenta igrejas e capelanias espalhadas pelo Recôncavo baiano, os párocos haviam estimulado previamente os fiéis que se dirigissem a Salvador [...] afim de com suas presenças, demonstrarem o respeito que tributavam à Santa Inquisição.[...] soleníssima, a procissão percorreu as principais ruas de Salvador, dela participando o Bispo, os cônegos do Cabido, todos os oficiais da Governança e da Justiça, além dos vigários, curas, capelães, clérigos, os frades de São Francisco, São Bento e da Companhia de Jesus, os membros das confrarias religiosas e mais o povo de toda a Capitania.²³⁸

²³⁴ MOTT, 2010, Op. Cit. p. 22.

²³⁵ Os Regimentos de 1552 e de 1613 eram explícitos: “serão recebidos com muita benignidade e não haverá pena corporal nem perderão os bens”.

²³⁶ Furtado de Mendonça instalou solenemente a Inquisição em Salvador aos 28 de julho de 1591, concedendo 30 Dias de Graça ao povo da cidade. Aos 11 de janeiro de 1592, concedeu 30 Dias de Graça à gente do Recôncavo; aos 24 de outubro de 1593 instalou solenemente a Inquisição em Olinda, concedendo 30 dias de Graça às freguesias do Salvador, S. Pedro Mártir, Corpo Santo e Nossa Senhora da Várzea do Capibaribe. Aos 8 de janeiro de 1594, concedeu os mesmos 30 dias aos fregueses de S. Cosme e Damião de Igarapu, S. Lourenço, Sto. Antonio do Cabo e S. Miguel da Ipojuca. Aos 9 de dezembro do mesmo ano, concedeu 12 Dias de Graça a Itamaracá, e aos 24 de dezembro 15 dias à freguesia de N. Senhora das Neves da Paraíba.

²³⁷ FRANÇA, Eduardo F. e SIQUEIRA, Sonia A. de. “Origem da visitação de 1618”. *Anais do Museu Paulista*. Tomo XVII. São Paulo, 1963, p. 10.

²³⁸ MOTT, Op. Cit. p. 20-2.

Na perspectiva de Mott, a realização de um auto-de-fé em Salvador bem como os desvios apontados no monitório afixado na porta da Sé, incentivou os moradores da Bahia a assumirem distintos compromissos mentais regidos por sentimento de temor, arrependimento e culpa, posto muitas vezes os “fiéis” incluírem-se entre os “criminosos” culpados.

Durante a visitação ocorriam confissões, denúncias, inquirições e ratificações. Na confissão, durante o período de graça ou fora dele, os “réus” movidos pela própria consciência de culpa se dirigiam à mesa da Inquisição como num confessionário: diante do visitador, expunham suas culpas, seus pecados e delitos que eram minuciosamente registrados no livro próprio pelo escrivão. Em caso de confissão de menores, tinham a assistência de um curador que era o próprio meirinho da visitação. A confissão implicava em penitências conforme a gravidade dos atos registrados. O visitador seguia normas regimentais, embora, muitas vezes, fugisse disso. Nesse momento, os “réus” também insinuavam suas denúncias.

No livro de confissões, é muito comum encontrarmos um variado conjunto de relatos, ora estimulado pelo rol de culpas apresentado no monitório, ora provocado pelo medo de que os pecados cometidos fossem de foro inquisitorial. Havia certa confusão no que se percebia como pecado sacramental e pecados da alçada da inquisição, dois tipos distintos de confissão. O primeiro, trata-se de um sacramento no qual o fiel narra seus pecados e recebe absolvição em troca de penitências espirituais; o segundo, trata-se de contar erros da fé, enganos conscientes de doutrina ou de comportamento que configuram crimes; delitos passíveis de pena. Resumidamente, a confissão sacramental relaciona-se com pecados, já a confissão inquisitorial, referia-se a uma prova judiciária, equivalente a heresias.²³⁹

Nas denúncias, despertados pelo respectivo Monitório afixado nas igrejas, os denunciantes aflitos por evitarem ser eles próprios denunciados, antecipavam-se para apontar as faltas alheias. As denúncias eram registradas e podiam representar o passo inicial de um processo em Lisboa. Ninguém estava isento da obrigação de denunciar as heresias e apostasias de que cuidava a Inquisição, qualquer que fosse o “grau, estado e preeminência” dos indivíduos. Portanto, denunciavam-se coisas que aparentavam contrariar o dogma e muitas vezes era apenas ignorância doutrinária. Leigos denunciavam

²³⁹ VAINFAS, Op. Cit, p. 24-5.

eclesiásticos. Havia denúncias de pessoas mortas que tinham sido hereges. Eclesiásticos e membros de uma mesma família, denunciavam-se entre si, por exemplo.

O próprio estilo de escrita dos documentos do Santo Ofício, como o Édito e o Monitório, no modo de incentivar as pessoas a irem à mesa da Inquisição, estava atento ao fato de que as informações corriam de boca a boca pela conversa diária, na vida cotidiana das pessoas. Neste sentido, é importante estarmos atentos ao caráter dialógico dessas fontes, baseadas em um mundo em que as conversas são essenciais.

Tanto nas confissões quanto nas denúncias, as pessoas apresentavam-se espontaneamente, sem que necessariamente fossem chamadas. O material recolhido nas denúncias era depois confrontado com o das confissões. Duas denúncias bastavam para que se iniciasse o processo, desde que essas fossem fidedignas, mediante um processo investigativo. Em casos especiais, como o de sodomia, uma denúncia era suficiente.

A averiguação da veracidade dos testemunhos dados à Inquisição era a etapa seguinte do trabalho da mesa. Na inquirição, os denunciados e as testemunhas eram convocados para depor sobre os fatos de que a Inquisição já tinha notícia. As perguntas eram mais livres.

As ratificações eram apenas operações formais de confirmação de testemunhos. Denunciantes, confidentes e demais testemunhas eram chamados à mesa inquisitorial, sendo-lhes lidas as declarações anteriormente prestadas para que as retificassem, endossassem ou completassem algo ausente no depoimento. Como documentos “são pouco expressivos pois apenas repetem qualificações já feitas e muito raramente apresentam dados novos”.²⁴⁰ Nos interrogatórios, nas confissões do “tempo da graça”, as perguntas realizadas pelos inquisidores eram regimentais, então, não se pode inferir certa condescendência por parte do visitador, havendo um maior distanciamento.

Entre os delitos na primeira Visitação da Bahia, predominavam o judaísmo, as “gentilidades”,²⁴¹ blasfêmias, omissão de práticas litúrgicas, entre outros. Para Luiz Mott, nesta primeira visitaçãõ a maior parte dos réus foi sentenciada na colônia portuguesa com penas que incluíam açoites, confisco de bens, degredo para outra capitania; em casos graves, eram remetidos a Portugal para serem julgados nos cárceres da inquisição de Lisboa.²⁴²

²⁴⁰ FRANÇA e SIQUEIRA, Op. Cit. p. 25.

²⁴¹ Fenômeno religioso em que os indígenas misturavam a hierarquia católica às crenças e rituais dos Tupinambás.

²⁴² MOTT, Op. Cit.

Na segunda visitação (1618-20), há um total de 47 confissões e 65 ratificações. Nas denúncias, registra-se um total de 135 denunciados, por 52 denunciantes. São documentos que possuem informações mais completas em relação à primeira visitação e demonstram ter tratamento diferenciado e mais amigável entre o inquisidor e o interrogado. Assinalava-se sobre o costume, em algumas situações, local exato onde ocorreu o caso, o turno em que a ocorrência era relatada e as motivações do comparecimento à mesa. Por algum motivo, o turno e as motivações são aspectos ausentes dos registros na primeira visitação.

Como na primeira visita, depois de ocorridas as cerimônias de recebimento do inquisidor, aconteciam as confissões e denúncias. Normalmente, registrava-se o nome do confesso ou denunciante, data completa do depoimento, idade, profissão, estado civil, filiação, qualificação, se cristão novo ou velho, índio do Brasil, negro da Guiné, mameluco, mestiço, cigano, estrangeiro, crioulo, dados do denunciado e descrição do caso.

Tanto nas confissões quanto nas denúncias da segunda visitação, nota-se um envolvimento maior do visitador com os casos relatados. Numa postura mais investigativa, procura esmiuçar o caso buscando compor um quadro completo do que havia ocorrido. Com esse intuito, era perguntado ao interrogado, por exemplo, se havia testemunhas do caso, se este estava em perfeito juízo ao cometer tal “delito” relatado, se tinha parentes penitenciados ou reconciliados pelo Santo Ofício por “crimes” parecidos, qual era a motivação de sua confissão ou denúncia, entre outras questões.

Como não houve um tribunal do santo ofício no Brasil, cabia, além dos moradores da Bahia, aos comissários e familiares do Santo Ofício a tarefa de denunciar os suspeitos enquadrados no rol de “delitos”. Em linhas gerais, a tentativa de controle da ordem e vigilância acerca dos “desvios” da fé católica teve maior efetividade na segunda visitação, apesar dos moradores já terem em vista o que representava uma visita do Santo Ofício, tendo certa margem de manobra em relação à ação da Inquisição nos trópicos.

Em 1618 já estava em vigor o regimento de 1613, como visto anteriormente, mais rigoroso que o anterior. Estabelecia um conjunto de normas para adequar a inquisição portuguesa à realidade do domínio espanhol, simbolicamente expresso pela União Ibérica (1580-1640). É quando o Santo Ofício busca controlar mais o que era da sua alçada. As perguntas dos inquisidores, por exemplo, eram mais direcionadas no sentido de entender as motivações que levavam o denunciado a praticar tal heresia.

Por outro lado, no rastro do Concílio de Trento (1545-1563), marco da Contra Reforma, houve uma ampliação do leque das heresias, além da principal delas: o judaísmo. As Inquisições passaram então a se preocupar com o perigo protestante e a defender a pureza dos dogmas da igreja católica. Soma-se a isso, a ampliação de “crimes” da alçada da Inquisição, passando a perseguir os que duvidavam da virgindade de Maria, os que cometiam o pecado da fornicção, os que negavam a existência do purgatório, os que questionavam os sacramentos, os bígamos, os delitos sexuais, a feitiçaria, as irreligiosidades, dentre outros casos mais marcantes na Segunda Visitação que na Primeira.

Vários autores abrem a discussão sobre a suposta justificativa das visitas do Santo Ofício em terras coloniais. Com relação à Segunda Visitação, no texto intitulado *As origens da Visitação de 1618*, escrito por Eduardo Ferreira França e Sônia Aparecida Siqueira, aparece a seguinte pergunta: por que teria o Santo Ofício determinado a Visitação ao Brasil em 1618.²⁴³ Lançando um debate historiográfico sobre este assunto, percebem-se diferentes considerações sobre as motivações de tal visitaçção.

Para Vainfas, por exemplo, não haveria motivações específicas para a instalaçção das visitas do Santo Ofício na colônia.²⁴⁴ No entanto, a corrente migratória de muitas famílias cristãs novas para o Brasil, atuando na ocupaçção do litoral brasileiro e exploraçção do açúcar, teria estimulado a vinda dos visitantes.²⁴⁵ Comenta o autor que os documentos das visitaçções “demonstram farta e importante presença de cristãos novos no Nordeste açucareiro e, não por acaso, vale dizer, foi ali que se concentrou a açção inquisitorial do visitante”.²⁴⁶

Outra autora renomada que problematiza esta questão é Sônia Siqueira.²⁴⁷ Em *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial* a historiadora é enfática ao explicar que a Visitação de 1618 situa-se na confluência dos interesses do Santo Ofício com os da Coroa portuguesa. Acrescenta-se a isso o grande fluxo de cristãos novos para o Brasil procedentes da Península Ibérica ou dos Países Baixos, a negócios, ou fugitivos. Na Bahia, como em toda a área de engenhos, o número de cristãos novos era muito grande. Segundo a autora, nas origens da visitaçção de 1618 estava, de um lado, o empenho do

²⁴³ FRANÇA e SIQUEIRA, Op. Cit. p. 122.

²⁴⁴ VAINFAS, Op. Cit. p. 7.

²⁴⁵ Imensa maioria obrigada à conversão ao catolicismo no reinado de D. Manuel, em 1497.

²⁴⁶ VAINFAS, Op. Cit.

²⁴⁷ FRANÇA e SIQUEIRA, Op. Cit. p. 126-8.

Santo Ofício em sondar a situação dos cristãos novos; de outro, pelas disposições da metrópole de prevenir as conivências de ordem política e também econômicas.

Anita Novinsky trabalha com a perspectiva de que o envio das Visitações estava ligado a vigilância das terras mais prósperas da Coroa portuguesa, sobretudo as capitânicas da Bahia e Pernambuco. Comenta Novinsky, que o interesse dos inquisidores pelo Brasil teria sido despertado, por um lado, pelo progresso econômico da colônia, por outro, pelas cartas que seguiam para Portugal denunciando o grande número de heresias difundidas na colônia, e o comportamento libidinoso dos moradores. Sobre os cristãos novos seguiam notícias alarmantes, como por exemplo, o fato de constituírem três quartos dos habitantes, ocupando as melhores terras e praticando o judaísmo livremente.²⁴⁸

Embora os cristãos novos tenham sido o cerne da perseguição do Santo Ofício, vale ressaltar que a visitação não tinha o objetivo exclusivo de perseguir os judeus convertidos nos trópicos. No entanto, a documentação evidencia que os que mais sofreram com os castigos do tribunal foram os cristãos novos. A historiografia também nos mostra que eles eram de extrema importância para a formação econômica do Nordeste açucareiro garantindo tanto o desenvolvimento da economia colonial quanto a fonte de renda do Santo Ofício que se apropriava de seus bens, por meio do confisco.

Ainda assim, nas duas visitas à Bahia os visitantes tiveram que lidar com uma realidade muito diferente da encontrada em Portugal até então. O surgimento de “desvios” de outra ordem possivelmente impactou os inquisidores. Um caso de heresia indígena, por exemplo, conhecido como Santidade, notório durante a primeira visitação, se destacou na historiografia brasileira através dos estudos do historiador Ronaldo Vainfas.²⁴⁹ É um caso emblemático, pois além de se tratar de um fenômeno desconhecido para o visitante, diz respeito às Santidades, fenômeno religioso em que os indígenas misturavam o culto e a hierarquia católica com elementos da religiosidade Tupinambá, ausente nas visitas portuguesas até então.²⁵⁰ Em linhas gerais, em ambas as visitas realizadas na capitania baiana observa-se uma realidade diferente e multifacetada.

²⁴⁸ NOVINSKY, Op. Cit.

²⁴⁹ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios - catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁵⁰ O caso mais importante se estabeleceu no engenho de Fernão Cabral de Taíde, na região do Recôncavo baiano.

CAPÍTULO 3 – Em tempos de Visitas: a circulação de ideias e escravos informantes

Na sociedade baiana do final do século XVI e das primeiras décadas do XVII o principal vetor de comunicação eram os escravos. Tratava-se de uma comunidade na qual o veículo de informação basilar era a expressão oral, conferida por um testemunho, que viu ou ouviu coisas públicas e notórias de interesse da Inquisição. Nesse quesito, no que tange aos espaços dos escravos enquanto informantes, a transmissão oral cumpre um papel importante na circulação de ideias e informações.

Ao referir-se às civilizações africanas, Vansina nos explica que uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, expresso por meio de uma tradição. Esse testemunho transmitido ocasionalmente, como no caso de certas declarações presentes nas *visitações*, ou de uma geração para outra, atribui à palavra um poder misterioso no qual “dizer” é “fazer”.²⁵¹ A própria produção da fonte se baseava em tal poder, como vimos com o Édito no capítulo dois.

Apesar de tratar-se de situações distintas em que a narrativa oral é meio de transmissão de informações, em referência às tradições africanas e à missão inquisitorial, é importante salientar que para os inquisidores a palavra proferida era a principal fonte de provas e os escravos, em alguns casos, eram seus maiores informantes. Assim, temos um quadro em que 32 pessoas relatam ocorrências em que os escravos aparecem como interlocutores principais, outras 32 narram casos que tocam à participação de escravos como principais informantes. Existem ainda outros casos em que a figura dos escravos aparece em diferentes contextos, mas não foram aqui analisados. Alguns por se referir à participação de escravos no culto da Santidade indígena já bastante analisado por historiadores brasileiros.

Um documento oral compreendido por meio de um testemunho pode ser utilizado de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper seu testemunho, recomeçar, corrigir-se, emocionar-se, etc. Para a documentação em discussão, o testemunho oral poderia ser as declarações feitas por uma mesma pessoa ou por pessoas diferentes sobre

²⁵¹ VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1981, p. 1.

um acontecimento passado ou presente, traduzido por informantes diferentes, mas sobre um mesmo assunto: a heresia e suas várias implicações.

Em ambas as situações, estamos diante de declarações *dialógicas* ou *polifônicas* a depender do relato esboçado que pontuam conversas entre informantes e a Inquisição, pois como sublinha Ginzburg, “não existem textos neutros: mesmo um inventário notarial implica um código que temos de decifrar. Todo discurso citado, como observa Jakobson, é feito seu e remodelado por quem cita”.²⁵² Trata-se de vozes diferentes no interior de um mesmo texto, e não de realidades díspares.

De acordo com Vansina, o *testemunho ocular* trata de algo imediato, não necessariamente transmitido, de modo que os riscos de dissorção do conteúdo podem ser mínimos.²⁵³ O *boato*, embora cumpra a função de transmitir uma mensagem, é resultado, por definição, do ouvir dizer, mas nem por isso menos importante, que ao final pode se tornar tão dissorcido que seu valor como expressão recebe inúmeras versões. Ambos os tipos de testemunhos serão aqui considerados dentro dos seus limites.

O testemunho é resultado da observação de um informante, nele estão evocadas “tendências temperamentais, sentimentos, recordações, suscetibilidades e sugestões”.²⁵⁴ Segundo Allport e Postman, é formado por três etapas: perceber, recordar e informar que em última instância indicam a transmissão de um rumor que se repete em cadeia depois do simples ato de escutar algo que foi dito.²⁵⁵ Seu caráter consiste em dar informações sobre algo que acontece mais frequentemente no presente, na emergência de uma situação de tensão e insegurança quando os canais de comunicação se apresentam confusos.²⁵⁶

O rumor, na acepção com que empregaremos ao longo do texto, é um termo específico relacionado ao tema da heresia que passa de pessoa a pessoa, transmitido de boca em boca. É uma notícia urgente, sobre temas suspeitos concernentes a uma realidade atual. Na documentação, há rumores e ruídos, mais à frente esmiuçados, que servem a importantes objetivos sentimentais. A exata origem desses boatos é misteriosa, pois em alguns casos não saberíamos identificar nem o emissor e nem o receptor. Apesar disso, na transmissão do testemunho está implícita a ideia de um feito verdadeiro, por isso os rumores vão e vêm, às vezes voltam e circulam mais de uma vez na comunidade baiana.

²⁵² GINZBURG, 1987, Op. Cit. p. 285-8.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ ALLPORT, Gordon W; POSTMAN, Leo. *Psicologia del Rumor*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1953.

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ VANSINA, Jan. *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor, 1968, p. 34.

Alguns testemunhos da Inquisição se caracterizam por uma transmissão incontrolada, de boca em boca, num percurso no qual a forma do testemunho se perde e seu conteúdo é variável e indeterminado.²⁵⁷ Neste trabalho, trataremos esta informação oral como uma fonte histórica não necessariamente desprovida de verdade, mas, dentro dos seus limites, merecedora de algum crédito pelo seu valor de informação.

Em tempos de *visitas*, as condições para a propagação do rumor são ótimas. O sucesso do Santo Ofício é de grande importância. No entanto, o que a Inquisição toma como heresia junto com a confusão natural do que as pessoas entendem sobre este tema e as práticas imprevisíveis daqueles que não são cristãos ou são ditos convertidos ajudam a criar uma profunda ambiguidade no que toca à propagação de boatos.

No período prévio e simultâneo às *visitações* foi principalmente por essa maneira que se perpetuou o medo e a insegurança com relação ao estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício nos trópicos. Antes da vinda dos Inquisidores as notícias chegavam sobretudo por degredados, pessoas originárias do reino com familiares presos pelo Tribunal, jesuítas, padres, viajantes, entre outros. Essas notícias circulavam por via oral e despertavam curiosidade atípica. A fonte oral era a mais acessível para a maioria dos moradores da capitania baiana, pois como consta na documentação muitos deles não eram alfabetizados.

Este meio de transmissão favorecia “pela própria natureza, a multiplicação das falsas notícias, o aumento dos fatos, e a germinação das lendas. As pessoas deixavam-se impressionar, a menor narrativa encontrava uma ressonância e se tornava palavra do Evangelho”,²⁵⁸ o que tomou grande força com a presença e leitura públicas de documentos do Santo Ofício como o *Édito de Graça* e o *Monitório* contra práticas consideradas heréticas.

Esse clima de insegurança adquiriu características próprias. Uma delas foi a propagação rápida daquilo que foi considerado proibido, esse rumor se ramificou por Salvador, Recôncavo e demais capitanias. Outra foi que o espírito de insegurança parecia mais ameaçador com a presença de representantes do Santo Ofício do que em qualquer outra época.

Muitas vezes a insegurança foi disseminada por pessoas comuns. Alguns acreditavam cumprir um dever religioso indo até a Inquisição denunciar alguém; outros queriam proteger seus parentes e vizinhos; pessoas contavam o que testemunharam de vista

²⁵⁷ VANSINA, 1968. Op. Cit, p. 17.

²⁵⁸ LEFEBRE, Georges. *O Grande Medo de 1789 - os camponeses e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Campus, 1979, p. 80.

ou ouvido, era grande o número de pessoas que não queria estar atreladas à prática de crimes contra a religião. No contexto das *visitas* correram muitos rumores no quais também se reconheceu a opinião e crença popular. Esses boatos se ligavam às circunstâncias políticas e religiosas da época.

Segundo Allport e Postman existem duas condições básicas para que haja uma circulação dos rumores. Em primeiro lugar a notícia do rumor deve ter certa importância tanto para quem transmite como para quem o escuta; em segundo os efeitos reais de tal rumor devem estar revestidos de certa ambiguidade: sem ambiguidade não existe rumor. A natureza contraditória do rumor ou alguma tensão emocional vinculada à informação do boato cria o contexto da aceitação ou não da notícia revelada, numa análise individual de pessoa a pessoa. Nesse sentido, os autores consideram que a quantidade do rumor circulante varia conforme a importância do assunto para os indivíduos afetados e pode ser multiplicada pela ambiguidade da prova do testemunho. Isso indica que a relação entre ambiguidade e importância é multiplicativa, posto que se a importância e a ambiguidade fossem iguais a zero não haveria rumor.²⁵⁹

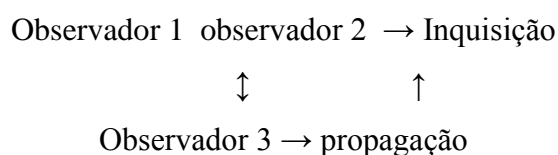
Em outras palavras, a fórmula aponta as relações possíveis entre o acontecimento inicial e as suas reverberações por meio do depoimento. Neste sentido, o testemunho é entendido por uma pessoa que o narra, o conta a uma segunda pessoa que, por sua vez, o divulga a uma terceira e, desta forma, constrói uma cadeia de boatos. Assim, os rumores podem ficar na memória e mais tarde, caso se constituam como testemunhos do passado, podem dar lastro ao nascimento de uma *tradição oral*.²⁶⁰ No caso aqui estudado a sequência de rumores pode ser representada por dois esquemas:

Acontecimento → observador 1 (inicial) → observador 2 (testemunho ocular ou auditivo) → observador 3 (testemunha) → propagação → inquisição

²⁵⁹ Os autores desenvolveram uma fórmula sobre a relação entre a ambiguidade e a importância que seria **R ~ i x a** que “traducida em palavras significa que la **cantidad del rumor** circulante **variará** con la **importância** del assunto para los individuos afectados, **multiplicada** por la **ambigüedad** de la prueba o testimonio tocante a dicho assunto. La relación entre importancia y ambigüedad no es aditiva sino multiplicativa, puesto que con importancia o ambigüedad igual a cero, no hay rumor.” ALLPORT, Gordon W. e POSTMAN, Leo. Op. Cit. p. 2. (Tradução nossa).

²⁶⁰ VANSINA, 1968. Op. Cit.

Num segundo momento, as pessoas podem ouvir o rumor não necessariamente por uma lógica linear, mas múltipla:



Desta sequência resulta a transmissão verbal com os testemunhos oculares e os rumores que tratam na medida do possível de uma série de acontecimentos realizados por uma única ou por um grupo de pessoas.²⁶¹ Como dito anteriormente, no rumor há um grau de verdade que no curso de sua transmissão, de boca em boca, vem carregada de adornos que tornam o motivo inicial irreconhecível de modo que, nas vozes que circulam como rumores, não conseguimos identificar com precisão quais são as causas primárias e nem se tais causas existiram em algum momento.²⁶²

Neste trabalho não dispomos de fontes suficientes para correlacionar o que identificamos por meio de rumores com elementos de prova indubitáveis. No entanto, o mais relevante aqui não é isso, importa notar a complexa finalidade da qual o rumor esteve a serviço neste período de visitas. Surgem rumores curiosos que servem para trazer alívio, protegem e justificam estados de ânimos, contribuem para uma interpretação de acontecimentos circunscritos e tornam inteligível o ambiente da capitania baiana nos seus dois primeiros séculos de existência. Nos documentos de visitas, o rumor explica, justifica e atribui significado ao tema circulante. É por definição um fenômeno social típico do momento de visitas. Precisa de pelo menos duas pessoas para acontecer e se multiplicar. O rumor seria então uma forma de *liberação social*.²⁶³

Nos testemunhos analisaremos o rumor pode ser tanto um relato que transmite uma notícia como uma narração ou avaliação que decorre dessa notícia.²⁶⁴ No caso do relato de uma notícia podemos citar o depoimento de Maria Gois que contou ao visitador que as escravas da terra, Guiomar e Clara, lhe disseram que Bento, também negro da terra, praticava sodomia.²⁶⁵ Já no caso de avaliação de uma notícia, podemos utilizar outro

²⁶¹ VANSINA, 1968, Op. Cit. p. 34-6.

²⁶² Embora não seja o foco deste trabalho, existe também a Inquisição como ator de boatos para atestar fatos narrados ou ainda estimular pessoas a denunciarem ou confessarem assuntos de interesse do Santo Ofício.

²⁶³ REUMAUX, Françoise. Um rito oral urbano. *Proj. História*. São Paulo, (19), nov. 1999, p. 17.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ PVB-D-1590-129.

exemplo, como o de Vitória Barros, que “ouviu dizer em rumor público” não se lembra de quais pessoas que depois que o marido de Ana Rodrigues morreu, ela ia à tarde chamar por ele em sua cova.²⁶⁶ Nesse caso, a denunciante afirma não saber de quem ouviu a história, baseando-se na circulação de boatos. Diferentemente do primeiro relato, em que mesmo sabendo da notícia por outra pessoa, afirmava-se saber de quem se ouviu.

Essas narrativas ou a circulação delas pode originar-se tanto da necessidade de modificar uma realidade prática quanto da simples descrição de uma determinada situação. Não se trata simplesmente de fofocas; no rumor, “notícias, previsão ou revelação se distingue de trocas verbais habituais pelo afastamento com que ele significa a banalidade, pela distância que ele toma com relação aos relatos de todos os dias, como aos comportamentos e às experiências costumeiras”.²⁶⁷

Nesse sentido, nos livros de visitas temos as notícias de padre Pedro Madeira que ouviu dizer em “rumor público” que quando morreu o marido, Ana Rodrigues o pranteou ao modo judaico. Ouviu ainda “em fama pública” que Maria Lopes, cristã-nova, também pranteou o seu marido ao modo judaico.²⁶⁸ Maria Antunes é outra que conta que “ouviu em rumor do povo” que depois que morreu o marido da sogra de Bastiam Faria, ela não comeu carne, não foi à igreja, não se deitou na cama e não vestiu camisa lavada. Afirma que por ser cristã-nova não parecia “bem essas cerimônias e se murmurava que era judia”.²⁶⁹

Um testemunho pode, portanto, ancorar-se num testemunho ocular, num boato ou em outra criação baseada em distintos discursos orais, combinados e adaptados a fim de criar uma nova mensagem. Notamos, portanto, que os depoimentos analisados em forma de transmissão oral fornecerão detalhes sobre acontecimentos passados e cotidianos, fonte importante para a história da Inquisição, das religiosidades, da habilidade oral e do tema aqui proposto, o espaço de atuação dos escravos enquanto informantes. Há diversas maneiras de fazer circular informações a partir da oralidade e a identificação de algumas dessas formas pode contribuir para compreender como a sociedade baiana se organizava.

Na documentação analisada e em alguns testemunhos o escravo é um agente destacado na circulação de informações, particularmente no que toca a experiência prévia com o autor da confissão ou denúncia. Sabe-se que os escravos circulavam com grande

²⁶⁶ PVB-D-1590-150.

²⁶⁷ REUMAUX, Op. Cit. p. 28.

²⁶⁸ PVB-D-1590-090.

²⁶⁹ PVB-D-1590-102.

frequência na cidade de Salvador e freguesias do Recôncavo durante o período aqui analisado. Como demonstrado anteriormente, por cumprir diferentes funções nas lavouras dos engenhos, nas igrejas, fessas, feiras, espaços domésticos e públicos desta sociedade possuíam grande mobilidade sócio-espacial, o que teria favorecido a ressonância das vozes distintas desses escravos acerca dos desvios de fé da população.

O escravo cumpria, portanto, um papel importante no acesso e propagação da informação e aquele que não contribuísse com a Inquisição, que eventualmente não honrasse a confiança depositada ou agisse de uma forma não-cooperativa, seria devidamente punido pelo Santo Ofício. Dos livros de *Confissões* e *Denúncias* nos interessa compreender o espaço dos escravos nesta comunidade usando a informação como mote principal; na forma como escravos narravam seus conhecimentos, por ser *notório*, pelo *ver*, por *ver e ouvir*, para usar a expressão de alguns dos indivíduos que compareciam à mesa da Inquisição, argumentos fundamentais para aquele mundo.

Nos depoimentos de visitas identificamos uma rede de relações sociais de diferentes grupos que não são movidos necessariamente por uma hierarquização social, mas por situações de vivência cotidiana numa relação diferente criada pelo contexto extraordinário das visitas.

Na fonte percebe-se um contexto em que a disseminação de informações é dinâmica, onde se encontra a presença de escravos tanto em circuitos fechados de relacionamentos, como em núcleos parentais, bem como numa convivência não tão próxima, mais ampla, vinculando-os a diferentes espaços: do trabalho, da lavoura, dos serviços domésticos e outras atividades.

Neste universo os escravos ocupam uma posição central de informantes. Como veremos, isso permite entender o seu papel para além da relação de servidão inerente à sua condição social, pois na relação privada ou pública com os agentes da confissão ou denúncia, se expressavam, dialogavam, relacionavam-se e interagiam com o restante da comunidade e, em situações distintas, apareciam como vítimas, algozes, testemunhas oculares e comparsas.

Entre outras atitudes, um agente faz escolhas, seleciona um assunto e interlocutores ao transmitir a informação. Independentemente de sua condição social, sua função mais aparente é a interlocução de um conhecimento específico, compreendido como uma dialética de escravos na relação com os outros habitantes da Bahia.

Não se tratava apenas de receber ou repassar as informações à mesa da Inquisição. As próprias intrigas e curiosidades manifestadas nos diálogos dos depoimentos informam

ao leitor sobre as intenções de uns em relação aos outros. A presença da Inquisição cumpria assim a função de dispersar ideias, por meio de diferentes interlocutores, além de também representar para a comunidade um momento de “acertos de contas”, vinganças e intrigas, em que donos de escravos poderiam ser acusados por eles, ou o contrário.

A circulação de ideias e pessoas à mesa da Inquisição contribuía para a difusão da informação e de algum modo alinhava os vínculos entre os indivíduos daquela comunidade de modo que a proximidade espacial e de afetividade entre os diversos interlocutores (por meio da amizade, parentesco, etc) acabava fazendo com que a própria comunidade dispersasse a Inquisição, confundindo-a, ou ao menos tentando, mesmo sem ter isso como objetivo claro.

Na fonte há evidências de relatos que comprovam que argumentos construídos na mesa da Inquisição eram questionáveis e, como dito anteriormente, tinham como princípio esconder práticas e intrigas familiares. Neste quesito, usa-se a mesa da Inquisição com diferentes interesses e finalidades, também com o intuito de resolver ou mesmo esconder tramas familiares.

Isso nos leva a perceber que na convivência entre os indivíduos daquela comunidade entravam em jogo relações sociais que estavam além da *confissão* ou *denúncia* à mesa da Inquisição e mesmo do que vigorava sob um ponto de vista jurídico nos regimentos do Santo Ofício português. Deste ponto de vista é necessário observar a diferença existente entre as pretensões de uma legislação inquisitorial, já esmiuçada no segundo capítulo, e aquilo que é realmente apropriado e praticado pelos indivíduos, que a lei tenta disciplinar.

Tal jurisdição investiu de autoridade determinados inquisidores, testemunhas e outros informantes, encarregados do controle religioso daquela sociedade. Essa relação de poder tornou-se, nas mãos de determinados grupos, um instrumento de definição do que era ou não passível de acusação e em última instância do que era ou não considerado heresia, além de guardar relação com formas alternativas de autodefesa e manutenção de um status moral frente à Inquisição. Deste ponto de vista, a circulação de informações acerca dos delitos contra os dogmas e a fé católica não se constituíram de forma unívoca.

Para este estudo específico entendem-se os escravos como atores sociais, uns mais outros menos, integrados em redes de sociabilidade amplas e continuamente tecidas a partir de relações também com cristãos velhos, cristãos novos, ciganos, mamelucos, com

os quais interagem num espaço circunscrito. O escravo como um ator social provoca mudanças, adapta-se ao sistema e transforma a realidade em que vive.²⁷⁰

Sobre isso, no documento, a palavra “escravo” aparece associada a diferentes situações, em algumas delas ligadas a termos como “negro”, “cativo”, “criado”, “brasis”, “mamaluco”, “negro da terra” o que nos permite identificar se são indígenas ou africanos, e descendentes. Na fonte nem sempre esta especificação é clara, apesar de tratar-se de relatos ocorridos no século XVI e primeira metade do XVII onde o trabalho escravo é em sua maioria indígena, o que nos leva a identificar muitos desses escravos como tais.

Em outros casos, esses escravos se apresentam como atores sociais específicos, indicando nome, local de nascimento, filiação, entre outras informações de relevância ao Santo Ofício. Identificar esses escravos é importante quando assim aparecem na fonte. Caso não haja esta especificação trabalhamos com a categoria genérica “escravo”, focando principalmente no conteúdo e reverberação de notícias, tomando os casos que têm a atuação escrava como o principal vetor de informação.

No livro de *Denúncias* encontram-se acusações feitas por amigos, vizinhos, cônjuges, filhos, pais, mães, padres, escravos, entre outros, na maioria deles realizados por pessoas próximas ao denunciado. Essa situação do contexto que envolve o parentesco e a vizinhança do denunciado é traduzido pela Inquisição como *costumes*.

Nas *Confissões*, por detrás de declarações realizadas espontaneamente, também são feitas delações que muitas vezes referem-se a uma teia de intrigas já denunciadas e registradas, ao mesmo tempo ou dias depois, no livro de *Denúncias*. É a respeito de tais análises que exporemos os casos abaixo, analisando as situações de ambos os documentos, em conjunto.

Os depoimentos são em si inconsistentes, pois as impressões de cada informante são diversificadas e além disso submetidas ao crivo discursivo do notário. No entanto, ao analisarmos tais documentos como um conjunto único, passível de comparação, identificamos escravos em diferentes frentes, como um vetor de comunicação, ligando a comunidade na costura de histórias.

Para tanto, entendemos as interações entre esses indivíduos a partir de mútuas e múltiplas trocas, o que nos permite enxergar outras possibilidades de entender o mundo

²⁷⁰ LARA, 2007, Op. Cit.; SLENES, 1999, Op. Cit.; dentre outros.

colonial baiano, cujo resultado nem sempre é parecido com o que a Inquisição ibérica esperava.

A fim de entender a atuação dos escravos como informantes em vários relatos, procuramos, por meio de alguns casos pontuais, verificar como a interação entre escravos e comunidade ocorria na visão de terceiros; não apenas na forma de interpretar o problema, mas igualmente na forma de combatê-lo ao colocar um indivíduo testemunhando contra o outro.

Mais do que um testemunho, grande parte dos relatos apontam a atuação dos escravos, em diferentes situações de convivência, como informantes, em última instância, como *espiões*. Isso não significa necessariamente que eles sejam portadores da verdade, mas que na relação com os outros indivíduos da Bahia, eram vistos como atestadores de situações determinadas, ora como testemunhas, ora como vítimas, ora como interlocutores, entre outros papéis definidos a depender do contexto.

Esta atividade escrava aponta para a complexidade das relações e interesses que indivíduos distintos possuíam com o intuito de criar vínculos em diferentes setores da sociedade. Para Gil, poderiam significar também “formas de negociar bens imateriais como favores, apoios e alianças, garantir a sobrevivência além da produção material”.²⁷¹

As relações são ambíguas e processuais daí o interesse em entender esses atores no contexto de seus testemunhos. Para tanto, a ideia é apresentar algumas dessas situações em dois grandes blocos intitulados *Quando o escravo é interlocutor* e *Quando o escravo é assunto e testemunha*.

Provavelmente, será difícil acompanhar a narrativa diante de tantos nomes e atores envolvidos, porém o essencial é focalizarmos o olhar na atuação dos escravos enquanto informantes.

3.1 Excomunhão como ruído

Em confissão, Gerônimo de Barros, cristão velho, expõe o seguinte caso: seu padraсто vendeu um pedaço de terra a Manuel Ferreira, que usou a terra na lavoura de milho, algodão e sete tarefas de lenha. Narrou que seu padraсто vendeu a terra sem ter

²⁷¹ GIL, Tiago Luís. *Infiéis transgressores - os contrabandistas da fronteira (1760-1810)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002, p. 157. Dissertação de Mestrado.

feito partilhas da mesma com ele e as irmãs. Por tal motivo, seu cunhado, Pero Dias, o mandou “desforçar, arrancar e danar toda a dita lavoura e obra do dito Manuel Ferreira.” Depois de receber o conselho do cunhado, o confessante foi à terra com Bastião, negro de Guiné, Gonçalo, Ongico, Joane Ongico, Duarte Angola, Crissovão Angola, Antônio de Guiné, todos negros da Guiné, e seu cunhado Pero Dias, puseram fogo, arrancando e destruindo toda a lavoura. O comprador da terra, Manuel Ferreira, “tirou uma carta de excomunhão, a qual se publicou, e nunca ele nem os ditos ajudadores saíram à dita excomunhão, e do dito tempo até agora se passaram já duas quaresmas e nunca confessou este pecado” e sobre tal dano silenciou e nunca declarou que ficou excomungado ao longo deste tempo.²⁷²

Em outro caso, mas relacionado ao mesmo evento, Pero Dias denuncia o irmão de sua mulher, Gerônimo de Barros, aquele que teria ateado fogo à lavoura: relata que foi publicado na Sé da cidade uma carta de excomunhão conseguida por Manuel Ferreira, que teve sua lavoura queimada. “O qual dano Gerônimo de Barros, cunhado dele denunciante, lhe disse que ele fizera e também o disse assim a sua mulher, irmã do denunciado e por essa razão ele está excomungado.” Nesse sentido, ele alega que o irmão de sua mulher fora o único culpado pelo incêndio, eximindo-se. Explicou que no tempo da carta de excomunhão declarou o caso ao cura da Sé que Gerônimo de Barros cometeu o dano e por “inadvertência deixou de lhe declarar” que queimou a lavoura com alguns negros que levou consigo. Declarou não ter mandado Barros cometer tal dano, nem se sentir excomungado. Contou que “sua cunhada Inês de Bairros lhe disse que um escravo que ela tinha do gentio desta terra por nome Francisco Tapujaa fora um dos que foram com o dito Gerônimo de Barros ao dito dano e que não sabe quais são os outros”.²⁷³

Esses depoimentos sugerem que o ruído expressa a ocorrência de uma comunicação que, particularmente neste caso é falho, contraditório e incompleto. As circunstâncias em que ocorriam as denúncias eram baseadas no ruído em sua plenitude: no “disse me disse”, no “ouvi falar”, entre outras situações. Esta situação evoca uma outra questão presente nos relatos em relação às condições de trabalho dos escravos que supõe uma interação direta, como no caso dos que auxiliaram na queima da lavoura, e indireta, como no caso em que são testemunhas, em situações muitas vezes confusas.

Paulo Nunes, cristão velho, confessa: havia passado um ano desde que foi excomungado por colocar fogo num pouco de lenha que foi de Crissovão Rabelo. Explica

²⁷² PVB-C-1590-009.

²⁷³ PVB-D-1590-109.

que se “passava de um ano ou dois que se deixava andar excomungado por não mandar confessar a dois negros seus.” Contou que foi “excomungado por mandado do Ordinário na dita freguesia de Santo Amaro em Taparica por ter queimado a dita lenha e por deixar de mandar confessar os ditos seus negros” pela obrigação da quaresma conforme ditam os preceitos da Igreja e assim foi excomungado, embora a excomunhão não tenha sido declarada. Disse ainda que “só ele sabia que os dois negros estavam por confessar e por descuido, negligência e inadvertência não procurava benefício de absolvição no caso dos negros.” Foi-lhe mandado que retornasse à mesa da Inquisição, que cuidasse melhor de suas culpas e desencarregasse sua consciência, “fazendo antes de tudo confessar os ditos seus negros”.²⁷⁴

Nesse caso, Paulo Nunes sabendo de suas obrigações religiosas para com a Igreja católica, mesmo assim, deixou de mandar seus escravos se confessarem. O ruído aqui ocorre entre o que é estabelecido como preceito religioso cristão e sua prática cotidiana. É essa “disfunção”, entre a obrigação e seu cumprimento, que leva o confesso e denunciante à mesa da Inquisição. Nesse sentido, o ruído ocorre de diferentes modos.

O denunciante, Diogo Zorilha, cristão velho, acrescenta e denuncia os sobrinhos de Felipa Alvares: Álvaro Rodrigues, Rodrigo Martins e Gaspar Rodrigues.²⁷⁵ Contou que publicou “uma carta de excomunhão por parte de sua filha Antônia Fogaça e de sua neta Margarida Adorno sobre muitas peças de escravos e outras muitas coisas que lhe furtaram e roubaram e sonegaram por morte de seu genro Antônio Dias Adorno,” marido da sua filha e pai de sua neta, a qual foi publicada na Sé e nas Paróquias de “Peroabaçu, e em muitas outras igrejas e paróquias deste recôncavo” e nunca saiu a excomunhão dos que “tem em seus poderes índios e índias escravos e forros e outras coisas da dita fazenda.” Acrescenta que é certo e público que os acusados possuem a carta de excomunhão e “sendo lhe ela notória nunca saíram e nunca até agora restituíram nada a sua filha e neta e por essa razão a alguns seis anos que estão excomungados”.²⁷⁶

Por meio dessas denúncias identificamos um grande desnível entre o que foi elencado como heresia no Monitório e no Édito do Santo Ofício e o que era vivenciado no cotidiano dessa população colonial. De fato, denúncias estavam sendo feitas com o objetivo de responsabilizar pessoas que cometiam crimes religiosos, mas elas ocorriam também de modo indiscriminado, no boca a boca, através de boatos nem sempre

²⁷⁴ SVB-C-1618-010.

²⁷⁵ PVB-D-1590-111.

²⁷⁶ Neste caso a carta de excomunhão é um meio de resolver problemas civis e crimes: fogo, roubo, etc.

correspondentes a uma realidade factível. Nesse quesito, o ruído cumpre papel fundamental.

3.1.1 Quando o escravo é o informante principal

São várias as confissões e denúncias identificam os escravos como informantes centrais. Nesse quesito, aparecem nos testemunhos articulando grupos e histórias, normalmente por terem vivenciado os acontecimentos, ou referidos em depoimentos de terceiros, por atuarem como testemunhas ao conferir veracidade ao fato descrito.

Em grande parte dessas narrativas, histórias contadas à mesa da Inquisição deveriam ser confirmadas por testemunhas oculares ou auditivas, baseando-se fundamentalmente em experiências vivenciadas num cotidiano passado ou presente. A Inquisição nutria-se do interrogatório de suas testemunhas e a condução desse interrogatório não exigia necessariamente distanciamento e imparcialidade.

É o que se verificou nos testemunhos expostos a seguir em que escravos destacam-se por contar, dizer, ouvir de muitas pessoas, ver, enfim, presenciar histórias e acontecimentos da comunidade baiana. Muitas vezes, na voz de outro, a comunicação escrava aparece dissimulada em prol daquilo que se interpretava como um bem moral e deste modo apresenta notícias, casos secretos, ameaças, entre outros.

Neste sentido, buscamos compreender os espaços dos escravos por meio da informação. Tal investigação é difícil e passível de erros, pois em muitos casos nos baseamos em rumores, notícias propagadas por terceiros e, mesmo em situações em que os escravos apareciam como principais interlocutores, nos deparamos com o problema da tradução, daquilo que a Inquisição registrava e considerava passível de entendimento, mas eram histórias possíveis, mesmo se não forem verdadeiras. Para explicar o conteúdo de tais boatos utilizaremos temáticas como eixo de análise.

De maneira informal, as evidências de tais eixos sugerem a importância e circulação dos escravos na vizinhança, no lar, freguesias, ruas e nos lugares comuns, espaços onde escravos aparecem, às vezes delatando ou sendo alvo de denúncias. Completa Sidney Mintz e Richard Price:

(...)Para que o trabalho fosse executado era preciso dar aos escravos responsabilidades diferentes, como artesãos, “feitores”, criadores de

animais, vigias, etc. Os escravos cuidavam de seus próprios doentes, (...) pescavam, caçavam iguarias para a mesa dos senhores e a deles mesmos, construíam suas casas e faziam os móveis e utensílios nelas utilizados. Eram não apenas a “mão-de-obra pesada” que mantinha cultivados os canaviais, mas também (...) os carpinteiros e mecânicos, os cozinheiros e cocheiros das colônias. Muitas dessas tarefas podiam ser executadas apenas com um mínimo de contato com os senhores europeus, mas outras exigiam uma interação social frequente, às vezes reiterada ou até ininterrupta com os detentores do poder. A principal via de contato, portanto, foi criada pela comunicação e pela delegação do comando. Embora o poder se originasse no topo do sistema, ele não podia ser empregado sem levar em conta a natureza da reação.²⁷⁷

A variedade e a natureza dos encontros entre os escravos e o restante da sociedade eram múltiplas. Um escravo, evidentemente seria um ator com ótimos contatos para a propagação de notícias, embora elas circulem também por outras razões.

Em tempos de *visitas*, numa situação de vigília e punição obviamente havia um sentimento de intensa insegurança e disputas cujos detalhes talvez nunca sejam recuperados embora tenham deixado pistas aqui e ali. Como veremos, as informações de escravos eram fornecidas por motivos não só religiosos, mas também por interesse pessoal. O que estava em questão não era quem usava a informação, mas como e a serviço do que ou de quem ela estava sendo utilizada. Tal consideração pressupunha dois pré-requisitos: em primeiro lugar a contribuição com o Tribunal, ao extrair vantagens das dificuldades do próprio Santo Ofício para encontrar os hereges de então, e em segundo lugar a consideração pela opinião dos escravos, demais pessoas e testemunhas para alcançar tal objetivo.²⁷⁸

Em situações de *visitas* muitas pessoas se envolviam em histórias duvidosas, atrás de informações. A confiança que o rumor transmitia nem sempre era validada e por diferentes interesses era aproveitada para fins específicos. O rumor poderia ser dissorcido numa direção “racional” ou “irracional”. Assim, o rumor distribui-se em cadeia num processo dialético em que novos boatos vão ganhando novos significados. Quanto mais vezes a informação é repassada de um para outro, maiores são as chances dela ser considerada verdadeira. Nessa situação, o rumor é uma bola de neve.²⁷⁹

²⁷⁷ MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana - Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 44.

²⁷⁸ Tal análise é influenciada por THOMPSON, E. P. *Transgressores e Adversários. Senhores e caçadores - a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

²⁷⁹ BUCKNER, Taylor H. A Theory of Rumor transmission. *The public opinion Quarterly*. Vol 29, n. 01 (Spring, 1965), p. 61.

É muito provável que existisse a possibilidade de que algumas pessoas se sentissem profundamente indignadas com o número crescente de cristãos novos cuja vivência religiosa era muitas vezes duvidosa, por exemplo, na capitania baiana. Talvez por isso muitos escravos fossem acionados como testemunhas. Por meio de evidências fragmentárias, os depoimentos comprovam e explicam que por meio das informações de escravos muita coisa poderia ser revelada sobre esta sociedade. Com este propósito apresentamos os casos seguintes a fim de desvelar novas informações importantes sobre o período de visitas.

3.1.2 Açoites de retábulo

Na documentação existem algumas recorrências de denúncias feitas por escravos contra indivíduos que teriam açoitado retábulos, uma referência à prática de fustigar o crucifixo e outros objetos sacros. É uma ocorrência frequente nos livros de visitações, embora apareça em menor quantidade em denúncias nos quais o escravo é o interlocutor.

É o que se constatou no depoimento de Inês de Barros, cristã velha, e Catarina Loba, também cristã velha: conta a primeira que Maria Barbosa, moradora no engenho do reino, comprou um negro da terra, cristão, pescador na capitania de Porto Seguro.²⁸⁰ Tal negro contou que na época em que ele foi cativo de um mercador cristão novo, “uma noite vindo ele da pesca, deitando-se na sua rede, sentira ao senhor andar com umas deceprinas nas mãos com muita fadiga açoitando um retábulo o qual tirou debaixo do colchão, passeando e retornando a dar no retábulo com as deceprinas”. O dito *escravo disse* ainda que “sentindo o mercador que ele o espreitava, empurrou a porta” e não pode o negro sair sem que o senhor o visse. Por esta suspeita, por ter sido visto pelo negro, o senhor o vendeu para a capitania de Porto Seguro. Perguntada, “disse que não lembra as pessoas presentes perante quem a dita Maria Barbosa contou o caso nem declarou o nome do negro e do mercador.” Em outra denúncia, Catarina Loba diz que soube da mesma pessoa que “o *negro o viu* açoitar o crucifixo e com o trabalho de açoitar suava e não declarou mais”.²⁸¹

Num outro depoimento, Felipe Estácio Sintra, sacerdote e tesoureiro-mor da Sé, denuncia contra Nuno Fernandes: ouviu dizer que este pedia candeia (vela) à noite às

²⁸⁰ PVB-D-1590-196.

²⁸¹ PVB-D-1590-123.

suas negras e essas ao *observarem* pela fresta da porta “o viram tirar debaixo da cama um crucifixo e depois açoitá-lo, não se sabe bem se cada noite ou nas sextas-feiras”.²⁸²

A narrativa de Jorge Almeida, cristão velho, é outro relato ilustrativo no que tange à atuação de escravos e ex-escravos como interlocutores informantes em denúncia contra João Nunes: em Olinda, informa “que passando uma tarde pela rua que chamavam de Carapina viu de longe na porta uma mulher de meia idade, sentada e agastada falando contra outra mulher que não nomeava”. Em outra casa, ele viu “chegando à janela uma *mulata* de alcunha *Gita* que *perguntou* à dita mulher que estava sentada à porta cujo nome não sabe que agastamento era aquele”. Ela respondeu que ela era como a outra que açoitava o crucifixo debaixo da cama. Um tempo depois, ao encontrar a mulata Gita, que é mulher forra, lhe perguntou “se ela conhecia aquela mulher que lhe dissera aquelas palavras perante ele e que se lembrasse para denunciar a Santa Inquisição”.²⁸³

Outra denúncia de “açóite de retábulo” em que se destaca a ação de escravos como informantes diante da Inquisição é a de Isabel Ramos, mulher parda e cristã velha: relata que “estando ela presa na cadeia pública da cidade”, sob custódia do carcereiro Manuel Fernandes, casado com Clara Fernandes, cristã nova, ouviu de Maria, filha do carcereiro e enteada de Clara Fernandes, “que a dita sua madrasta, era uma cadela judia que açoitava um crucifixo de prata da grandeza de um palmo, que comia carne e galinha fria molhada no azeite.” Disse-lhe a enteada que “quando ela açoitava o crucifixo dizia essas palavras “as me de dar de comer que tu me trouxeste qua”.²⁸⁴ *Soube* disso também *através de* presidiários que estavam juntos com Clara Fernandes, e de *uma negra cativa* chamada Cosma que ora estava no Tapoam. *Soube também* por meio “de Jorge Fernandes Freire e um negro *forro* por nome *Lourenço Fernandes*, de apenas uma mão, morador no Monte Calvário, que a dita Clara Fernandes nunca ia à igreja”. Disse que ela e as outras presas observavam se a denunciada rezava.²⁸⁵

Nos relatos expostos até aqui os escravos configuram-se como essenciais para conferir veracidade aos fatos narrados. Em configurações diferenciadas, eles conversam, ouvem, observam e estão na condição de agentes da informação, fazendo circular notícias. Mesmo não sendo prática judaica, nem mesmo pelo Édito, o rumor fazia crer que era.

²⁸² PVB-D-1590-050.

²⁸³ PVB-D-1590-193.

²⁸⁴ Hás de me dar de comer , já que me trouxestes aqui.

²⁸⁵ PVB-D-1590-015.

Nesse sentido a presença da Inquisição nos domínios lusos tendia a estimular boatos, nem sempre condizentes com o que era previsto nos documentos do Tribunal.

3.1.3 Blasfêmias

Outro tema que marca a atuação de escravos, enquanto informantes, é a blasfêmia. É nesse campo que eles mais aparecem como observadores e testemunhas. Em grande parte dos relatos constam também como *espíões* da comunidade. Tecem histórias sobre abusos contra a moral, nem sempre coerentes, o que se coaduna com as características do rumor.

Mais do que uma característica dos depoimentos da fonte, esta tentativa de construir uma história coerente, com provas baseadas na linguagem de um testemunho, nos parece ser a marca de uma época, própria do contexto de visitas do Santo Ofício.

No âmbito desta postura investigativa houve a oportunidade de alguns indivíduos interpretarem livremente o que consideravam importante a Inquisição saber, fazendo com que os próprios inquisidores por vezes fossem manipulados. Nessa interpretação livre das variações de uma heresia, os indivíduos se beneficiavam estrategicamente, tentando usar a Inquisição com diferentes interesses. Veneno e antídoto, possivelmente, acabavam se misturando.

Um caso notável é a denúncia de Gonçalo Fernandes, cristão velho, contra Nuno Franco, cristão novo, e Ana Aredo, cristã nova: disse que “*indo* à casa de seu vizinho Nuno Franco buscar um cálix que ele tinha pedido para a festa de São Francisco *com os negritos de Ana Aredo*, achou o cálix sagrado” debaixo da cama, “em pé, envolvo em um pano de linho do referido denunciado”. Relata que “ficou escandalizado, pois lhe pareceu muito mal o fato do cálix sagrado ocupar o lugar do urinol”.²⁸⁶ Catarina Rodrigues, cristã velha, completa a denúncia dizendo que toda segunda feira Anna Aredo “açoitava seus negros muito cruelmente” e testemunhou ela fazer isso “todas as segundas feiras, no tempo em que foram vizinhas fronteiras”.²⁸⁷ Maria da Rodrigues, cristã velha, acrescenta que a referida acusada já “foi presa nesta cidade porque dormiu carnalmente com seu

²⁸⁶ PVB-D-1590-116.

²⁸⁷ PVB-D-1590-046.

genro. Alegou que *ouviu dizer* ao dito seu marido e *à sua escrava* que no dia de Corpo de Deus e no dia D'ascensão mandou lavar roupa de emfundiço [sic]”.²⁸⁸

Outro caso de acusação de blasfêmias que envolve escravos como testemunhas e interlocutores tem como denunciante Joana Bitencourt, cristã velha, que acusa Ana Rodrigues, cristã nova: afirma ter presenciado o momento em que a denunciada, doente, depois de bater na borda da cama *dizendo* “tan, tan e isso lhe pareceu mal e depois o ouviu dizer que ela chamava por uma negrinha da casa” de mesmo nome. Disse também que *assistiu Francisco*, negro da terra, *cativo*, “*rogando* à acusada que fizesse uma coisa pelo amor de Deus”. Ana Rodrigues responde ao escravo que “Deus era feito de barro” e o repreendendo sorriu dizendo que estava zombando e mandou açoitá-lo. Relatou que “alguns escravos lhe disseram que na casa de Simão ajuntavam-se alguns pescadores, todos negros da terra, e faziam a abusão da Santidade”.²⁸⁹ Uma forma de culto estudada por Ronaldo Vainfas.²⁹⁰

Em situações distintas é grande a recorrência de pessoas que dizem ter ouvido histórias de escravos. Parte das narrativas que chegou à mesa da Inquisição tem o escravo como agente principal. Nas entrelinhas dos depoimentos percebe-se um reconhecimento tanto por parte da comunidade quanto da Inquisição daquilo que era comunicado pelos escravos. A comunidade utilizava diferentes recursos linguísticos para evidenciar suas denúncias. Aqui entra o escravo como portador de uma “veracidade”, utilizada como estratégia de informação perante o tribunal.

Direta ou indiretamente, ao escravo caberia intrigar, opinar, investigar e atestar. Nesse sentido, atuavam dentro de espaços conquistados ou concedidos e obtinham o poder da informação que, apesar de instável, de maneira implícita, atuavam de modo a tecer acordos e negociações frente à Inquisição. Desse modo, ao escravo era permitido “falar” e, mais do que isso, eles eram minimamente confiáveis o que fica muito claro nos testemunhos da documentação. Por meio da informação, nas ruas e praças das vilas e cidades eles apareciam como parte do corpo social, apesar de não se constituírem, por sua condição social, como um segmento da sociedade baiana.

Em outra denúncia, Bernardo Velho denuncia a Duarte de Sá, meio cristão novo: expõe que indo a Olinda visitar um amigo por causa da morte de seu filho, “veio um *negro chocarreiro* chamado *Jorge o Fanosca* que começou a *contrafazer pregações*”. Ele o

²⁸⁸ PVB-D-1590-027.

²⁸⁹ PVB-D-1590-201.

²⁹⁰ VAINFAS, 1995. Op. Cit.

repreendeu dizendo que parasse ou procuraria a Inquisição de Pernambuco. Foi quando “Duarte de Sá, senhor de engenho, que estava presente disse para o dito negro as palavras seguintes: *fala Jorge, fala*, que se tu tiveras cento ou duzentos mil cruzados tu te calaras, mas não tens nada podés falar”.²⁹¹

Esse caso sugere uma situação em que um escravo teria mais liberdade de se expressar pela sua condição de “não ter nada a perder”; havia ainda uma espécie de confiança mínima da comunidade nas palavras, ou pelos menos nos boatos dos escravos. De outro modo, não seriam apontados como testemunhas ou acusados por *ver, ouvir, dizer* e *concluir* na mesa da Inquisição. Os ecos da comunicação escrava eram tão fortes que houve ocorrências de indivíduos que afirmaram acreditar mais nas palavras dos escravos que no próprio Evangelho, o que foi apontado como blasfêmia aos Inquisidores.

Um caso que evidencia esse exemplo é a acusação de Gaspar de Palma, sacerdote, ao acusar Gaspar Pacheco: narra que foi fama pública há quinze ou dezesseis anos que Pacheco fugiu de São Thomé por causa do Santo Ofício. Afirma ter ouvido dizer que “há dez ou onze anos ele disse a certo propósito”, ou seja, com intenção, “que *mais cria na mentira do seu negro que no Evangelho*, por isso e por outras coisas ruins foi denunciado na visitação, há autos dele, e por tal motivo o tem por mal cristão”. Além disso, acrescenta que mesmo o denunciado morando perto da Sé nunca foi à missa e que quando se confessava era por obrigação da Quaresma, “sempre por força e depois do Espírito Santo”.²⁹²

Outra denúncia relevante quanto à credibilidade da palavra dita por um escravo é a acusação de Paulo Moreira, meirinho, contra Rui Teixeira, cristão novo: informa que “há quatro anos atrás, de frente à Sé, junto dos sinos, Rui Teixeira, cristão novo, mercador, disse perto dele denunciante que *tanto cria ele no seu negro como no evangelho de São João*”. Narrou que quando Teixeira lhe disse tais palavras “ele se escandalizou muito”. Entre outros questionamentos, foi perguntado pelo tribunal “se quando o dito Rui Teixeira disse tais palavras estava quieto, com razão de deliberar o que dizia. Se tinha alguma paixão ou lesão do juízo, que horas eram, com que propósito disse isso e em que conta o tem”. Respondeu que não sabe o “propósito do qual o denunciado estava falando o sobredito quando ele chegou”. Afirmou que o denunciante “estava em seu siso, é homem de bom entendimento e não lembra se era pela manhã ou à tarde”.²⁹³

²⁹¹ PVB-D-1590-214.

²⁹² PVB-D-1590-054.

²⁹³ PVB-D-1590-035.

Francisco Roiz Castilho, cristão velho também acusa Rui Teixeira em relação ao mesmo delito: afirma que em conversação com o denunciado, “ouviu certas coisas” dele “contra Duarte Oscre, mercador, dizendo que lhes dissera tais coisas fora um negro e replicando-lhe ele que não cresse no seu negro, ele respondeu que *jura aos Santos Evangelhos que o que meu negro diz é evangelho*”. O denunciante e outros presentes se “escandalizaram de tais palavras”. Foi perguntado pelo visitador “se quando Rui Teixeira disse as ditas palavras tinha razão de deliberar o que disse e a que horas o disse, se estava tomado de vinho ou tinha alguma lesão do juízo.” Respondeu que Rui Teixeira “estava em seu siso e sem razão de agastamento, pois estavam quietos indo para missa, em dia santo e que é homem de bom entendimento”.²⁹⁴

A última acusação²⁹⁵ contra Rui Teixeira é de Ilena da Fonseca, cristã velha degredada para a Bahia por ter espancado um homem: afirmou que “antes da publicação do auto da publicação da Inquisição, na Sé da cidade, Dona Maria de Vasconcelos contou que uma pessoa disse essas palavras: por nosso mal veio esta Inquisição”. Ao afirmar isso “outra pessoa respondera mal o sabeis ainda que ha nesta terra homem que mete o crucifixo debaixo de sua mulher quando dorme com ela”. Acrescentou ainda que soube “que Rui Teixeira dissera na praça, contando umas novas que um negro lhe dera, no tempo que os ingleses estiveram aqui, que *mais crê o que diz o seu negro que o evangelho de São João*”.²⁹⁶

Encontramos ainda na documentação confissões e denúncias contra outros indivíduos abordando o mesmo assunto: pessoas que dizem acreditarem mais em seus escravos do que nas palavras do evangelho. Temos a confissão de Roque Garcia, cristão velho, que declara: tendo estado em Sergipe, onde é capitão Tomé da Rocha, ter ouvido uns *negros dizerem* que os gentios mataram quatro ou cinco homens que estavam em um barco, o qual fora queimado, no rio São Francisco. “E dizendo o capitão que os negros mentiram, respondeu ele confessante que *tanto cria ele no que diziam aqueles negros como nos Evangelhos de São João*”. Foi repreendido por Antônio Fernandes, soldado em Sergipe, quando “ele se calou”. No depoimento afirma ter dito aquelas “palavras parvamente, e por isso pediu perdão e penitência saudável com misericórdia”. Assegurava não ter se dado conta disso antes. Foi-lhe mandado “ter segredo, que fale palavras de bom

²⁹⁴ PVB-D-1590-036.

²⁹⁵ Existem outras denúncias contra Rui Teixeira que não foram exploradas aqui.

²⁹⁶ PVB-D-1590-199.

cristão, que não deem escândalo, não causem dano em sua alma, que se confesse a um padre da Companhia e traga escrito, e cumpra a penitência que lhe derem”.²⁹⁷

Além da confissão exposta acima, Roque Garcia, cristão velho, denunciou Pero de Mendonça e Manuel da Rocha. Em sua denúncia, declara que um criado de nome Manuel da Rocha ao contar que um *mulato* lhe *dissera* certa coisa e dizendo ele denunciante que não cresse em tal, ele respondeu que o “*cria tanto como no Evangelho de São João*. Ele denunciante o repreendeu e ele se calou”. Sendo mais perguntado disse que “o dito Manuel da Rocha quando disse as ditas palavras era antes de jantar e estava em seu siso e agastado”.²⁹⁸

A mesma recorrência aparece em duas confissões. Na primeira, Maria Varella, cristã velha, conta que: “um dia, com agastamento sobre certa coisa que sua negra veio dizer, mandando-a com um recado ao seu mestre do engenho, sem ela considerar o que dizia, *disse que cria tanto à sua negra como o Evangelho de São João*”, por isso pediu perdão. Perguntada “que pessoas estavam presentes e se alguém a repreendeu, respondeu que não lembra se alguém estava presente, nem se foi repreendida.” Disse que “estava em seu siso, porém que com muita cólera e agastamento disse as ditas palavras, das quais lhe pesou muito e por isso se confessou delas”. Foi aconselhado pelo visitador a não dizer semelhantes “blasfêmias” porque os “Evangelhos são verdades infalíveis que não podem errar, os quais devem os cristãos crer muito mais que em uma pessoa pecadora humana, que tem por natureza errar e enganar-se”.²⁹⁹

Na segunda confissão, Andressa Rodrigues relata que: em casa “há dois anos, *dizendo-lhe Felipa, sua negra da terra*, certas coisas ruins de seu cunhado, ela, agastada contra cunhado, que lhe negava o que a negra dissera, disse que *tanta verdade falava a dita sua negra como o Evangelho de São João*”. Foi perguntada “se ela sabe que a verdade do Evangelho é infalível, que nunca pode haver engano, e que a sua negra, ainda que fale a verdade, pode se enganar”. Responde ao visitador “que bem crê na certeza infalível do Evangelho, mas que *sem considerar disse a blasfêmia*”. Foi recomendada a voltar à mesa da Inquisição. No final da confissão Andressa Rodrigues confessa ainda que “o dito seu cunhado a repreendeu, dizendo-lhe que era caso da Santa Inquisição, e ela se não desdisse, mas arrependeu-se”.³⁰⁰

²⁹⁷ PVB-C-1590-017.

²⁹⁸ PVB-D-1590-094.

²⁹⁹ PVB-C-1590-091.

³⁰⁰ PVB-C-1590-097.

A última denúncia, que classificamos neste eixo temático é o do padre Lourenço Doutel, que conta: no engenho de Moribara na capitania de Pernambuco “metendo no tronco Simão Franco, cristão novo, e feitor dele *Antônio Marinheiro*, escravo preto *cativo* de Jorge Lopes Brandão; e *chamando* o dito *escravo* por nosso senhor, Simão Franco lhe respondeu a *ver se vos vale*”. Lourenço Doutel explica que “tomou muito escândalo de tais palavras e o murmuravam por aí e por isso o disseram a ele denunciante”.³⁰¹

Os casos expostos até aqui demonstram a possibilidade de pessoas acreditarem em escravos. É claro que esta confiança dependia muito das relações e interesses em questão, a depender de cada caso específico, mas não deixam de expressar as diferentes formas de como os escravos poderiam ser considerados seriamente confiáveis.

3.1.4 Judaísmos

Acusações contra cristãos novos envolvendo escravos é outra recorrência na documentação. Somam-se a isso tensões religiosas e domésticas que acrescidas à prática do judaísmo muitas vezes geravam testemunhos perante a Inquisição. Por exemplo, na fonte é grande o número de casos em que cristãos novos ou acusados de judaísmo derramam água de cântaros quando morre algum escravo ou familiar da casa.³⁰² Além disso, existem casos em que se manda amortalhar o defunto, inclusive escravos.³⁰³

Em confissão à mesa da Inquisição, Ana Alcoforado relata um diálogo que teve com o criado Baltasar Dias Azambujo: confessou que ele perguntou o porquê de se lançar água fora quando morria alguém em casa, “se era por nojo ou se por algum outro motivo”. Dona Ana respondeu não saber e nem ter ouvido até aquele momento “que por morte de alguém se lançava água fora” e perguntou a Baltasar o porquê da pergunta. Azambujo respondeu que “o dizia porque vira já na sua terra entornar a água fora nas casas onde alguém morria, mas não sabia o porquê, nem lhe declarou mais”. Dona Ana, “cuidando que aquilo fosse coisa boa”, após a conversa com o criado, “mandou entornar e lançar fora a água que havia em casa quando alguém morria achando que não havia mal naquilo”. Repetiu a prática em diversos tempos quando morreram sete ou oito escravos e

³⁰¹ PVB-D-1590-190.

³⁰² PVB-C-1590-002; PVB-C-1590-078; PVB-C-1590-081; PVB-C-1590-082; PVB-C-1590-098.

³⁰³ PVB-C-1590-078 e PVB-C-1590-081.

que “isso fez sem ter ouvido nem aprendido de nenhuma pessoa, senão somente por ouvir dizer o dito seu criado”.³⁰⁴

O diálogo entre Dona Ana e seu criado Azambujo, que pode ou não ser um escravo, termina nesta confissão por não termos mais informações sobre o segundo. Há uma lacuna na documentação no que tange ao envolvimento deste criado em outros ciclos de convivência. No entanto, é um depoimento ilustrativo no que tange ao envolvimento de cristãos novos e criados em relação aos ritos mortuários pretensamente judaicos.

Com relação a esse tema, encontram-se apenas informações de terceiros em denúncias e algumas confissões que assumem terem feito tal práticas. No entanto, em nenhum desses testemunhos encontramos informações mais completas a respeito de quem eram esses escravos, apesar de atestar a circularidade deles em vários ambientes da comunidade.

Até aqui já apresentamos casos em que existiu uma relação de confiança entre o *denunciante* e os *informantes*, como nos exemplos em que o escravo é o interlocutor principal. Outro depoimento que sugere essa relação é o de Francisca da Costa, mameluca forra, presa na cadeia da cidade, que denunciou dona Leonor, cristã nova, e seus parentes: informa saber que *Isabel, negra da terra*, e *Maria, negra da Guiné, escravas ladinas* de Henrique Monis, “*testemunharam-lhe* que Dona Leonor e suas irmãs e mãe eram judias e que as sextas-feiras a tarde” reuniam-se em uma dispensa e “não saiam de lá, senão no sábado seguinte e que estavam nela fechadas por dentro da sexta feira até sábado e que não sabiam o que lá faziam”. Disseram ainda que as referidas denunciadas não fizeram mais isso depois que o Santo Ofício chegou à capitania. A denunciante afirma que Dona Leonor nunca mandava seus escravos e escravas aos domingos e nem dias santos à igreja, e assim *disseram* as ditas *escravas* que “Dona Leonor, suas irmãs e mãe mandavam derramar a água dos potes e quartos quando alguém morria em casa”.³⁰⁵

É um testemunho que evidencia o diálogo entre uma mameluca forra e escravas. Como ocorreu em outros depoimentos, a informação veio de uma interlocutora pouco convencional, escrava forra e presa na cadeia pública da cidade. É uma narrativa que mostra a circulação de informação entre escravos de origem africana e indígena. Deste ponto de vista, é uma descrição rara por não encontrarmos muitos testemunhos deste tipo na documentação. Neste testemunho, as relações sociais se mostram relevantes no que

³⁰⁴ PVB-C-1590-114.

³⁰⁵ PVB-D-1590-209.

concerne ao escravo enquanto indivíduo, que constrói sua realidade, e atua dentro dos espaços possíveis.³⁰⁶

No depoimento de terceiros, os escravos faziam a informação circular com testemunhos que podiam incriminar seus senhores cristãos novos e, em alguns casos como praticantes passivos e acusados. É interessante ressaltar que existe a possibilidade do denunciante dizer que ouviu certa coisa de um escravo para se eximir da responsabilidade de seu testemunho perante a inquisição e seus vizinhos. No entanto, o interesse nesta dissertação não é saber se tal notícia aconteceu ou não de fato, mas discutir as formas e os usos da informação potencialmente fornecida por escravos.

João da Rocha Vicente, cristão velho, é autor de outra denúncia, contra Henrique Mendes, homem “mouco”, cristão novo, também acusado de judaísmo: conta que Henrique Mendes vinha da sua roça às sextas-feiras à tarde para a referida cidade e que aos sábados não trabalhava e se vestia como se fosse a uma festa, com camisa lavada, diferentemente do que fazia na roça. Aos domingos voltava para o sítio. Disse saber que o denunciante entrava tarde na missa, depois de iniciado o culto. Declara que Mendes possui um companheiro cristão-velho por nome Vasco Lopes, morador na capitania do Espírito Santo, com quem dividia os dias da semana para irem ao corretor do pau-brasil, o qual lhe disse e testemunhou algumas vezes Henrique Mendes guardar os sábados.

Narra que é testemunha de que Henrique Mendes não trabalhava aos sábados e “que o via em suas práticas contar histórias ordinariamente da bíblia, da lei velha”. Informa que sabe dessas coisas por ser vizinho da família Mendes e “ver” as ditas coisas com seus olhos. Perguntado, disse que “do referido Henrique Mendes não ficaram filhos mas que ficou uma *negra da Guiné* que era sua *cativa*, crioula desta terra ladina, a qual *poderá saber algumas coisas* dos ditos seus senhores” por ter vivido na casa dele, e ora morar “segundo lhe disseram, em casa de Diogo Lopes Ilhoa, cristão-novo, mercador nesta cidade”.³⁰⁷

Nesse caso, a informação da denúncia veio do próprio denunciante que, para reforçar sua delação, indica a possibilidade de se convocar uma escrava que mora com o denunciado para que esta seja testemunha da prática de judaísmo do referido Henrique Mendes.

³⁰⁶ CARDOSO, Rosilene Costa. As relações sociais na sociedade escravista brasileira. *Revista caminhos da história*. V. 7, n. 1, 2011. Disponível em: <http://www.uss.br>. Acesso em: 15 de Janeiro de 2014.

³⁰⁷ PVB-D-1590-152.

Além deste caso, outro de destaque é a de Ambrósio Peixoto de Carvalho, cristão velho, prestada à Inquisição: conta que “ouviu dizer, não se lembra de quem, que uma *negra vendedeira* moradora em uma das casas no Terreiro de Jesus, *vira e sabia certas coisas ruins* que fizera um cristão novo contra a fé católica”.³⁰⁸ Em outra denúncia, Catarina Fernandes, cristã velha, também soube de Izabel Pesqueira que “uma *cozinheira negra* de Diogo Lopes Ilhoa, cristão novo, *lhe dissera* que ele comia galinha aos sábados”.³⁰⁹

Outra denúncia é a de Belchior Azevedo, cristão velho, contra Pero Cardoso, cristão novo: disse que no juízo do vigário geral estão uns autos de apelação em que Catarina da Costa, cristã nova, se desquita do seu marido Pero Cardoso. Nesses autos ele diz que viu o nome de *testemunhas que provam* que o referido denunciado “fazia trabalhar a dita sua mulher e suas escravas nos domingos e dias santos”, dizendo “a quem o repreendia que Deus não mandava guardar as fessas a quem tinha necessidade e aos ditos autos se reporta”.³¹⁰

Em outra denúncia, Maria d’Eça acusou Maria Lopes, cristã nova: conta que do “seu quintal, no quintal de Maria Lopes, viu uma cruz de pau grande das que se costumam por nas estradas, deitada no chão, e viu por as *negras* da dita Maria Lopes *andaram* por cima dela e *lavarem* a louça em cima dela na lama e sujidade,” até que a cruz foi levada para outro lugar. A denunciante afirmou ter ficado escandalizada pelo fato da denunciada ser cristã nova.³¹¹

Até aqui percebemos, por meio da exposição de alguns depoimentos, que os escravos traçavam teias de comunicação. Eram ou foram feitos como “emissários” e transmissores de todo tipo de informação à Inquisição, isso pela grande circulação e ciclos de convivência intrínsecos às diferentes funções que desempenhavam em solo brasílico.

3.1.5 Somitigos

Sodomia é mais uma das acusações que envolvem escravos. É o tipo de referência que encontramos em maior quantidade nos documentos da segunda visitação, quando

³⁰⁸ PVB-D-1590-101.

³⁰⁹ PVB-D-1590-200.

³¹⁰ PVB-D-1590-153.

³¹¹ PVB-D-1590-055.

comparada com a primeira, por ser mais detalhista, informativa e ter mais notícias sobre a circulação de escravos na Bahia daquele período.

Bartolomeu Vasconcelos, por exemplo, denuncia Felipe Tomas, “da nação”, pelo crime de sodomia: Disse o denunciante que “ouvira dizer” nesta cidade “em sua casa a *Manuel de Brito*, mulato *forro*, **homem de crédito**, que estava preso, que *Francisco*, mulato *escravo* do denunciado, lhe *contou*” que viu Tomas cometer o delito de sodomia “com um fulano Rodrigues, seu criado, casado com a enteada de sua mulher”. Acrescenta que Tomas persuadiu o dito mulato a cometer o mesmo pecado, e que por isso teria fugido para a fazenda de Antônio Cardoso de Barros. Declarou que uma das testemunhas do caso narrou diante de algumas pessoas “que o dito *mulato Francisco se* lhe *queixara* que o denunciado o mandava ficar sem camisa e calças quando lhe escrevia a noite”.³¹²

Em outra acusação Matias Moreira, cristão velho, denuncia Joane, negro da Guiné e Francisco Manicongo: declara que uma noite entraram dois negros, Joane de Guiné, escravo de Bastião Faria, e outro, cujo nome não sabe, mas que tem uma perna inchada, escravo de Guiomar Fernandes, no Colégio da Companhia de Jesus para furtar. E ao prender os referidos negros no Colégio, “o *escravo* da perna inchada *disse* que o dito Joane o trouxera ali e tinha cometido com ele o pecado nefando ao que responde o dito que mentia”. Falavam na língua deles, a qual o denunciante entendia. Relatou que “antes disso acontecer, foi o dito Joane escravo do Colégio da Companhia da cidade e nele descobriu-se que cometeu o pecado nefando com outro negro da Guiné, conhecido como Duarte, também escravo do dito Colégio”. Por tal motivo os padres do Colégio venderam o dito Joane a Bastião de Faria.³¹³

Matias Moreira também denunciou Francisco Congo, cativo de Antônio Pires:

Afirmou ter ouvido dizerem na cidade e foi fama entre os negros que Francisco era *somitigo* e, depois de ouvir esta fama, viu ele denunciante ao dito negro trazer um pano cingido, assim como no Congo trazem os *somitigos* pacientes, e logo o repreendeu disso e o dito Francisco lhe respondeu que ele não usava de tal e também o repreendeu por que não trazia vestido o vestido de homem que lhe dera seu senhor, dizendo que em ele não querer trazer o vestido de homem mostrava ser *somitigo* paciente, pois também trazia o dito pano do dito modo e, contudo lhe negou que não usava de tal. E depois o viu nesta cidade duas ou três vezes com o dito pano cingido e o repreendeu novamente e agora anda vestido em vestido de homem e quando o repreendeu não estava outrem presente.³¹⁴

³¹² SVB-D-1618-004.

³¹³ PVB-D-1590-125.

³¹⁴ James Sweet versa sobre este caso num capítulo específico da obra abaixo em que disserta sobre as

Em outra denúncia, Luísa Fernandes narra que: depois de ter denunciado Joane, índio Brasil, escravo de João Fernandes, “*ouviu dizer dos negros e índios de Maré, e assim todos eles dizem em comum e publicamente, que o dito Joane comete o pecado nefando com Constantino, também índio Brasil pertencente a Gaspar Lobo*”. Afirmou estarem amancebados como se fossem homem e mulher. Narra que o *negro Joane* angola, escravo de Manuel Antônio, “*os viu fazendo atualmente o dito pecado e disso são muito infamados*”.³¹⁵

Duarte, negro da Guiné, já acusado por sodomia, é outro que depõe contra Joane. É um relato que expressa a voz direta de um escravo, também em presença física, diante da Inquisição, embora por intermédio de um tradutor. Ao denunciar, afirma que antes dos padres da Companhia de Jesus venderam Joane, “o cativo o perseguiu e o cometeu com dádivas que fizesse com ele o pecado nefando, o qual nunca consentiu, mas o repreendeu e lhe disse que era caso de o queimarem”. Disse ainda que *ouviu de Joane* que Francisco Manicongo também fazia o pecado com outros negros. E afirmou que mesmo “depois de vendido, Joane o persegue, o busca com dádivas, e o comete para o dito pecado e ele não consente. Perguntado, disse que de vista nenhuma outra pessoa sabe disso”.³¹⁶

Com esses casos, percebe-se que o rumor não é uma mensagem comprovada, mas sim *transmitida* de um primeiro para um segundo e terceiros. Tem como tema um “objeto”, “pessoa” ou “situação” específica, como no caso das pessoas acusadas de sodomia. Em última instância os ruídos, boatos e rumores “incluíam” os escravos nesta sociedade e se as pessoas realmente acreditavam que os rumores eram verdadeiros, raramente poderiam ser falsos, por que o importante na *transmissão* de uma informação era a credibilidade, experiência ou possível contato com o sujeito do rumor.³¹⁷

Em outra denúncia, Bras, cristão velho, informa que: “ouviu dizer” que dois negros gentios, Duarte e Joane, que ora são de Gaspar de Freitas, “não sabe que sejam cativos antes sabe que são forros,” são somitigos e “*nomeados entre os negros da terra pela palavra “tapiro”, somitigo paciente, e isso ouviu dizer deles a outros negros, dos*

relações entre escravos africanos do mesmo sexo. Ver: SWEET, James H. *Recrutar África - Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

³¹⁵ PVB-D-1590-215.

³¹⁶ PVB-D-1590-127.

³¹⁷ BUCKNER, Op. Cit.

quais não se recorda”. Soube dessa informação também através de Alexandre, escravo de Guiné de Gaspar de Freitas, que “lhe *contou alguma coisa*”.³¹⁸

Nos relatos que envolvem acusações de “sodomia” é comum encontramos uma predominância de troca de informações entre escravos. Em vários relatos, aparecem referências, como “ouviu dizer de negros e índios”, “foi fama pública entre negros”, tal escravo de Guiné ou Brasil *disse*, o que pressupõe a circulação de informação entre escravos neste contexto.

Nesses relatos, os escravos aparecem como informantes de modo destacado e formam um elo entre o Tribunal da Inquisição e o agente da confissão ou denúncia. Nesse sentido, aparecem muito mais como instigadores de delações do que são propriamente os delatores. Por essas razões, representam um impacto grande com sua presença nas ruas, nas casas, nas prisões, nas confissões, denúncias, enfim, nas mentes da população colonial.

Exemplo disso é o de Paulo Afonso, cristão velho, que acusa Pero Garcia, “da nação”: narra que o denunciado cometeu o pecado nefando com um mulato forro de nome Joseph. Perguntado pela Inquisição como soubera do caso, “respondeu que duas *negras cativas* do denunciado uma chamada Inês, e outra Juliana *disseram* a ele que sabiam por ver, o que ele denunciante tem por ser verdade”. Declarou também que passado algum tempo, o denunciado lhe entregou as negras referidas e pediu que matasse ambas “com muito açoite, má vida e trabalho”. O visitador pergunta sobre a “razão por que as tirava de seu serviço sendo lhe tão necessárias”. O denunciante “respondeu que por chamarem ao dito mulato Joseph sua manceba, das quais palavras e do que depois lhe disseram as ditas negras soube o denunciado”. Foi questionado se tais negras eram tementes a Deus, se falariam a verdade, o que foi feito delas e onde estavam. Disse “que conhece e sabe pelo ver que são ladinas e criadas entre gente branca”. Depois de perguntado, acrescentou que elas lhe contaram que “o caso sucedera depois do jantar nas ditas casas, e que *elas o viram* entrando por acaso na câmara do denunciado, estando ele em cima do dito cúmplice, e que não disseram a ele denunciante quantas vezes”. Relatou ainda que ouviu dizer que Inês, uma das cativas, estava casada na aldeia que o denunciado tem perto do engenho velho de Peraugaçu e a outra, Juliana, estava na casa do denunciado.³¹⁹ Na

³¹⁸ PVB-D-1590-135.

³¹⁹ SVB-D-1618-006.

denúncia de Gaspar Afonso³²⁰ e confissão do próprio Pero Garcia³²¹ o caso acima exposto é referido novamente, mas sem novidades sobre o mesmo.

Outra acusação de temática similar é a de João Garcez, cristão velho: disse que “ouviu em Matoim geralmente a muitas pessoas não se lembra quais que o seu cunhado Marcos Pires cometeu o pecado nefando de sodomia com Fernão Luis, mulato mestre dos filhos de Bastião Faria”. Contou que “ouviu dizer” também que “o dito mulato já cometeu o pecado nefando com um moço das ilhas e depois de cometido o pecado matou o moço, pai e mãe com peçonha que lhes deu em uma galinha para comer”. Morreram para os lados de Matoim ou Jacaracanga. Perguntado, “disse que não tem em boa conta ao dito mulato Fernão Luís pela ruim fama que dele tem ouvido”. Narrou que o mulato Mateus Duarte, “segundo diziam”, foi preso por cometer tal pecado, mas que fugiu da cadeia. Informou ainda que soube, por meio do capitão de uma companhia da cidade, depois de poucos dias que o mulato havia fugido, que quando Duarte foi preso “ele estava na sua fazenda em Quotigipe, quando o esperavam para dar seu testemunho contra o dito mulato, para o queimarem”.³²²

Ao confessar, Antônio Gomes, cristão velho, diz à mesa da Inquisição:

Nesta cidade, no Juízo Eclesiástico se tratou um auto de uma denúncia que se fez contra Gaspar Rodrigues, criado que foi de Manuel de Melo por pecar no pecado nefando com Matias, negro de Guiné, do qual auto de culpas do dito Gaspar Rodrigues foi escrivão Belchior da Costa, que foi nesta cidade escrivão do eclesiástico. E vindo depois ter as ditas culpas à mão dele confessante, as queimou, e por isso lhe deram dez cruzados, e isso negociou com ele Bartolomeu de Vasconcelos, irmão do amo do dito culpado, os quais dez cruzados lhe pagou pelo dito culpado Pero de Vila Nova, francês, a quem naquele tempo servia o dito culpado, e não se afirma ele confessante se sabia o dito Pero de Vila Nova a razão por que ele recebia os ditos dez cruzados, e desta culpa pede perdão dentro neste tempo de graça. Sendo mais perguntado, disse que as ditas culpas não estavam ainda em termos de despacho final, nem houve, segundo sua lembrança, nenhuma pronúncia, e que o dito culpado poderá ora ser de idade de trinta anos pouco mais ou menos e é homem baixo do corpo e magro, e poderá dar razão donde ele esteja o dito Pero de Vila Nova, morador em Sergipe, e quanto é ao negro Matias, não sabe onde está mas poderá dar razão dele o dito cônego.³²³

³²⁰ SVB-D-1618-040.

³²¹ SVB-C-1618-050.

³²² PVB-D-1590-161.

³²³ PVB-C-1590-027.

Em outras palavras, o cônio Bartolomeu Vasconcelos, cristão velho, completa a história de Antônio Gomes afirmando que:

Estando o dito Gaspar Rodrigues na fazenda do dito Manuel de Melo, seu irmão, um *negro de Guiné*, por nome Matias, que então poderia ser de dezoito anos, cativo do dito seu irmão Manuel de Melo, que ora está na dita fazenda de Jaguaripe em poder de sua cunhada, *descobriu e declarou* a ele confessante que o dito Gaspar Rodrigues pecava com ele no pecado nefando de sodomia, tendo ajuntamento carnal com ele, penetrando com seu membro desonesto no seu vaso traseiro e tendo aí poluição e cumprimento, com efeito, e consumação, assim como faz um homem com uma mulher, sendo sempre ele, Matias negro, o paciente, *e lhe disse mais*, que o dito Gaspar Rodrigues o forçara para fazer o dito pecado e o fizera com ele algumas vezes. E que uma vez, querendo ele forçar a ele dito negro para fazer também este pecado, lhe fugiu de noite da fazenda, onde o dito Gaspar Rodrigues era feitor, e se veio fugindo para Pirajá à casa de Manuel de Miranda, onde daí a pouco espaço, e pelo dito negro declarar então ao dito Manuel de Miranda todo o sobredito de como o dito Gaspar Rodrigues pecava com ele e o constringia a pecar no dito nefando, e o descobrir também e declarar a ele confessante e ao dito seu senhor Manuel de Miranda, seu irmão, o dito seu irmão despediu e lançou fora da dita fazenda ao dito Gaspar Rodrigues.³²⁴

Nos testemunhos elencados, os escravos, na forma como estavam integrados, abriam teias de comunicação. Eram tipos sociais que transmitiam informações, atestavam histórias e, em geral, divulgavam e espalhavam as notícias públicas e privadas da cidade com liberdade de trânsito e de comunicação nas ruas. Os escravos colocavam-se ou eram postos com frequência nesses espaços e alimentavam o falatório geral. Paradoxalmente, investiam-se desta tarefa também as pessoas cuja condição social, em geral, excluía a liberdade dos escravos.³²⁵ Na qualidade de informador, não havia distinções entre o informante e a testemunha, cumpriam, portanto, ambos os papéis.

Todos esses aspectos têm relação com o envolvimento da sociedade baiana com os escravos e ao mesmo tempo, na forma de boatos, pode representar uma reação frente à Inquisição. Embora de modo indireto, o depoimento escravo se configurou como fundamental para o desvendar de eventos sociais, na imposição de uma ordem disciplinar e divina, por meio dos testemunhos que chegavam à Inquisição.

³²⁴ PVB-C-1590-029.

³²⁵ CAMPOS, A. P. Jurados nos santos evangelhos: escravos informantes (1841-1871). In *Anais do IV Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009.

3.2 Quando o escravo é assunto e testemunha, ou sobre como os escravos participavam das tramas sociais.

Além de figurar como informantes, nos depoimentos de terceiros, o escravo é também tema e testemunha.³²⁶ Então, ao mesmo tempo em que aparecem elucidando delitos, enquanto testemunhas, atuam ainda como acusados. A questão é complexa, mas é um passo inicial para compreendermos como se davam as interações frente às subjetividades que havia naquele espaço social, não apenas nas formas de encarar o problema, que em última instância era a heresia, mas igualmente na forma de combatê-lo.

Se num primeiro momento buscamos investigar a atuação escrava como vetor de comunicação, um elo, entre o Tribunal e os atores que promoviam a denúncia e/ou confissão, nesta seção, pretendemos identificar as relações entre os escravos e o restante da comunidade, por meio das acusações contra os primeiros. Ou seja, no primeiro bloco identificamos acusações de diferentes indivíduos contra um terceiro que guarda relação direta ou indireta com um escravo, daí configurar-se como informante principal; no segundo analisamos denúncias e confissões contra escravos ocasionadas por terceiros, numa lógica inversa à do primeiro momento do texto.

Nesta seção o escravo é o alvo da delação ao mesmo tempo em que, em alguns casos, testemunha contra indivíduos que, juntamente com os escravos, cometeram algum delito relatado à Inquisição. Nos casos que se seguem constata-se uma tentativa de tipificar os escravos. No entanto, evidencia-se uma vulnerabilidade por parte de quem faz a denúncia ou confissão sobre a atuação dos escravos cujo protagonismo configura-se de modo efetivo no testemunho ou informação à mesa do Santo Ofício.

Nessas tipificações, *escravos* aparecem *zombando*, *blasfemando*, *curando*, *adivinhandando*, *escutando* e, em alguns casos, são alvos de acusações, enquanto informantes, e também testemunhas. Sobre isso, alguns boatos são mais frequentes que outros e alguns deles mesmo sendo interessantes e validados são expostos de forma embaraçosa.

Como a comunidade baiana de princípios de século era pequena, segundo Luís Mott, com uma população de aproximadamente 800 habitantes e número três vezes maior

³²⁶ Testemunha em sentido duplo: no primeiro deles quando o escravo “depõe” cumprindo a função de atestador de um fato narrado; no segundo quando ele é testemunha ocular, por ter vivenciado a situação esboçada.

de índios e negros, existiu um grande fluxo de informações, ou seja, um intenso vai e vem entre os indivíduos e os grupos dessa época, fazendo com que o rumor fosse de um para o outro e depois voltasse.³²⁷ Se esses ruídos afetavam membros das famílias, vizinhos, amigos, entre outros, as pessoas se mostravam interessadas. E quanto maior fosse o interesse e o envolvimento no assunto do boato, maior era a motivação para denunciá-lo à Inquisição.³²⁸

3.2.1 Desacatos

Maria d'Oliveira, cristã velha, denuncia a negra de João Fernandes: diz que no tempo da Santidade dos gentios, a “*negra do Ferreiro, zombando dos cristãos brancos, tomou um papel e fez dele uma figura redonda com a feição da hóstia e tomou-a nas mãos e levantou como faz o sacerdote dizendo que aquele era o Deus dos brancos*”.³²⁹

Em outro caso, Maria Góis, cristã velha, denuncia a mulata de Correa Colaça: primeiro, narra “que *Guiomar e Clara, escravas da terra, suas cativas, lhe disseram que um negro da terra por nome Bento, cativo de um cristão novo, era somitigo e cometeu o pecado nefando com outros negros*”. Depois, denuncia que “*ouviu dizer em fama pública nesta cidade que a mulata Correa Colaça, de Fernão Cabral, era feiticeira e que tinha uma cobra dentro de uma botija que levantou o navio no qual ela veio degredada*”.³³⁰

Em denúncia contra Fernão Cabral, cristão velho, e uma escrava, Nuno Pereira, cristão velho, relata que: foi fama pública que Fernão Cabral mandou para a fornalha do seu engenho uma *escrava da terra, cristã, “a qual se queimando chamou por Deus e por nossa Senhora e por todos os anjos e santos do Paraíso”* e por ver que não recebeu ajuda, pois “*todos da fazenda estavam com medo do dito senhor do engenho, disse a escrava que se nem Deus, nem os Santos, nem os cristãos lhe acudiam que lhe valessem os diabos do inferno*”, e assim foi queimada e se “*desfez em cinzas*”.³³¹

Maria Carvalha, mameluca, relata outra situação que envolve Fernão Cabral e uma escrava: conta que no tempo da Santidade na fazenda de Cabral em Jaguaripe, “*estando*

³²⁷ MOTT, Op. Cit. p. 19.

³²⁸ BUCKNER, Op. Cit.

³²⁹ PVB-D-1590-201.

³³⁰ PVB-D-1590-129.

³³¹ PVB-D-1590-039.

ela espanando um retábulo de Nossa Senhora, *Petronilha, negra de Guiné*, crioula, desta da terra, cristã, *deu uma bofetada* na imagem de Nossa Senhora do dito retábulo, *dizendo* que aquela senhora não prestava por que era de taboa”. Acrescentou ainda que Petronilha fazia cerimônias religiosas com gentios e negros.³³²

Com base nos depoimentos esboçados percebemos que, além do detalhamento do cenário e do modo como ocorreu o caso relatado o papel dos escravos, ou seja, o modo como eles atuam nesses testemunhos, causa pré-disposição para fabricação de rumores em série, às vezes na busca de se averiguarem os fatos narrados. Apesar de serem o alvo das denúncias, esses relatos possibilitam perceber modos diferenciados de atuação dos escravos nesta sociedade, principalmente quando questionam, por meio do relato de terceiros, a realidade religiosa em que viviam.

Nessas narrações ainda que os denunciados compartilhem a condição de escravização, atuam dentro dos limites possíveis “batendo em imagem de santo”, “conversando e rogando a Deus e pessoas físicas”, “denunciando pessoas conhecidas” e “zombando de cristãos”. Tais relatos eram construídos com base em determinadas interações sociais específicas, algumas delas já expostas anteriormente. É importante notar que algumas denúncias ocorrem por causa das interações que acontecem na capitania baiana. A partir dessas, eles se posicionam em relação aos dogmas e vivência do cristianismo e apresenta facetas próprias deste momento de visitas. Por exemplo, a de um escravo rebelde que mesmo numa situação de submissão difere em opinião e práticas sociais do que prega a Inquisição, como demonstraram os relatos expostos.

Em outra denúncia, Bernardo Pimentel, cristão velho, conta que: viu Frutuoso Alvares, vigário da igreja de sua fazenda, “receber em um domingo ou dia santo uma negra brasila escrava ou servente forra de Fernão Pires com um negro também índio ao qual também não sabe o nome”. O denunciante “ouviu dizer que a dita negra era casada com outro negro o qual tinha ido para Ceregipe e ainda estava vivo”. Sabendo disso, avisou ao referido vigário de “como *diziam publicamente* que a dita *negra* tendo um marido vivo em Ceregipe, *casou-se novamente*”. Afirmou que “vizinhos e moradores no Matoim, são testemunhas do fato.” Acrescentou também que Fernão Pires esteve em Sergipe com o primeiro marido dela e o deixou vivo, sabendo disso, vindo à Matoim, deixou-a casar pela segunda vez com outro negro, “seu segundo marido”.³³³

³³² PVB-D-1590-203.

³³³ PVB-D-1590-170.

Catarina de Almeida, segundo a fonte, testemunha que não é de crédito, tem outro depoimento contra Fernão Pires: a testemunha conta que casou a filha de doze anos de idade com Fernão Pires, cristão novo, segundo rumores, não sabe se de pai ou mãe. Relata que desde o casamento, depois de ter a moça em seu poder, a mantém trancada, “e a não deixa falar com ela denunciante sua mãe nem com outra pessoa alguma e ora esta tarde veio e achou a porta do dito seu genro fechada e ele fora de casa e a dita sua filha dentro fechada”. Para conversar com a filha, “chegou ela então à janela que é baixa e daí falou” com a moça “pedindo que lhe contasse e manifestasse todas as coisas que viu o dito seu marido” fazer.

A testemunha narra que a filha respondeu que foi ameaçada pelo marido de morte caso ela falasse alguma coisa, “mas que ela que não podia dizer nada senão em confissão e que não avia de estar casada, e que não queria por marido um judeu, e por que a dita sua filha *tinha em casa negras em guarda* não poderia falar mais”. Por isso quis denunciá-lo a mesa do Santo Ofício. Segundo a denunciante, outros fatos confirmaram sua suspeita de judaísmo.

Narra que nos primeiros dias em que ele casou com sua filha, ao comentar que Fernão Cabral foi preso pela Santa Inquisição, o referido genro disse contra o Senhor Visitador e mais seus oficiais, afirmando “esses que nam vem qua senão a emcher se mas que depois que forem cheos seçarão e ir se am”. Contou que não sabe se disse essas palavras com/para os diabos, “das quais palavras ela denunciante o repreendeu e o genro zombou dela e tornou a retificar e outro vez disse também que este meirinho da Inquisição é um grande esfolo caras e má coisa”. Relatou que outras pessoas testemunharam este fato. Do costume “disse que lhe tem ódio por vê-lo pouco temente a Deus por que em um dos primeiros dias de seu casamento dizendo-lhe que se confessasse e se aproximasse de Deus, ele a pegou pelo braço” e pediu que não voltasse a expressar tais palavras e isso denunciou também.³³⁴

Outra acusação de temática similar é a de João Garcez, cristão velho, que conta:

Em Pirajá, termo desta cidade, em casa de Francisco Soares está uma índia deste Brasil ora casada com Pantaliã, *mulato escravo* do dito Francisco Soares e mesmo em Pirajá, *ouve* a seu cunhado João Teixeira que a dita brasileira cujo nome não lembra antes de casar com o dito Pantaliã, mulato forro, já casada com dois homens um branco e outro negro do gentio deste Brasil chamado Gaspar e que sendo ela casado com o primeiro não sabe se era o branco se o negro, e sendo o primeiro vivo se, casou segunda vez com o segundo e que deste caso sabe

³³⁴ PVB-D-1590-192.

particularmente para informar nesta mesa Baltasar Fernandes, padre da Companhia de Jesus, do colégio desta cidade, que costuma andar em missões por esta capitania, porque já falaram ambos sobre este caso, e também devem saber dele o dito Francisco Soares e seu irmão Diogo de Morim.³³⁵

Em sua confissão, Antônio Gonçalves, cristão velho, relata que: há oito anos pouco mais ou menos fugiram doze ou quinze escravos índios deste Brasil os quais logo depois acharam. E “voltando com eles no mesmo dia, que era sexta feira, *acharam uns gentios* à montaria que *lhes deram* um pedaço de carne de porco assada, e todos a comeram no dito dia, podendo recusar e desta culpa pede perdão e misericórdia”.³³⁶

Em confissão, Antônio Correa, cristão velho, explica: sendo ele frade da ordem de São João Evangelista no mosteiro de Vilar de Frades, foi perguntado por outro frade sobre como se benzia e persignava. E logo lhe respondeu fazendo-o do modo como a Santa Madre Igreja ensinava, dizendo, “em nome do Padre, na testa, e do Filho, abaixo dos peitos, e do Espírito Santo, nos ombros, e o dito frade lhe disse que era heresia nomear o Filho abaixo dos peitos, na barriga”, ao invés disso, lhe ensinou que deveria se benzer “nomeando o Padre na testa até a barriga, juntamente, e nomeando o Filho em um ombro e o Espírito Santo em outro ombro”. Por acreditar que tal explicação era verdadeira, afirmou ter feito da maneira como o frade ensinou e assim se benzeu sempre.

Tempos depois, em Pitanga, “em casa de Francisca de Almeida ensinando ele uns seus *negrinhos* a benzer da dita maneira, eles *disseram* à dita sua senhora que ele os não ensinava a benzer da maneira que ela os ensinava”. Quando a dita senhora lhe disse que aquela forma de benzer não era correta, “pois era contra o costume da Igreja, e perguntou a um clérigo, e também assim disse o mesmo com ela”. Por isso deixou o dito modo de benzer ensinado pelo frade. Foi-lhe mandado retornar à mesa da Inquisição.³³⁷

Em outro caso, Padre Antônio da Rocha diz à mesa da Inquisição que: Inácio Barcelos “disse a ele denunciante que mais queria que os seus negros fossem gentios que cristãos porque os cristãos pecavam contra a lei e os gentios batizando na hora da morte salvavam-se”. Disse também que foi fama pública que o mameluco Gaspar Gonçalves fugiu com uma negra para o sertão e ficou lá por muito tempo vivendo como gentio.³³⁸

³³⁵ PVB-D-1590-161.

³³⁶ PVB-C-1590-072.

³³⁷ PVB-C-1590-066.

³³⁸ PVB-D-1590-089.

3.2.2 Fama de feitiçeiro

Ao denunciar, Baltasar Pereira diz que viu um escravo da Guiné por nome Andre Buçal, cristão, fazer uma feitiçaria da seguinte maneira:

Punha uma panela ou tigela no chão e afastado um pouco dela punhase a bolir com os dedos e com a boca dizendo na sua língua umas palavras em voz baixa que ele não entendeu. Depois, dizendo as ditas palavras e tendo dito parte delas, a dita panela ou tigela se tomava fúria para se mover e ele denunciante pós também a mão nela, sentira nela força de se querer mover e ele denunciante pós também a mão nela para experimentar e sentiu ter a dita panela ou tigela muita fúria para se mover como quem tirava alguém por ela. E, perguntado uma vez por Gaspar Pereira onde estava o seu negro que fugiu, o dito negro André respondeu que estava para banda de Maré, e que depois o acharam para a mesma, e isso sabe porque lhe contou o referido Pereira e assim disse que diziam que quando o dito André queria adivinhar onde estava alguma coisa que perguntavam fazia aquilo da panela ou tigela e para onde ela se movia para aí dizia que estava a tal coisa, e que este negro feitiçeiro ele denunciante o vendeu a Antônio Vaz de Matoim quando lhe vendeu o engenho.³³⁹

Em sua confissão, Antônio da Costa, cristão velho, informa à Inquisição: se acusava pois ao adoecer sua filha, e suspeitando que de peçonha ou feitiços, chamou por duas vezes dois negros considerados feitiçeiros, um deles Jorge Ferreira, cristão velho, e o outro não estava lembrado quem era, e pediu que adivinhassem que doença tinha a filha. “E o negro Jorge Ferreira lhe dissera que lhe haviam dado peçonha, e lhe fizera umas menzinhas com umas ervas para efeito de adivinhar a dita doença, mas que a dita sua filha não se achava bem.” Confessou também que no ano de 1615, “estando muito doente”, um *negro* de nome *Mateus*, escravo de Pedro Alvarez Aranha, “*mandara* ele confidente chamar um negro de Inês de Barros que diziam ser feitiçeiro o qual negro veio e curou o outro negro doente e no mesmo dia o deixou são, tirando-lhe a dor com uma ventosa sarjada um gudilhão de cabelos, que dizia serem os feitiços”, a causa da doença do negro referido.

Disse ainda que se acusava por que “esperando uns papeis do Reino consultara um moleque por nome *Bartolomeu*, escravo de Luis Mendes Pinto, ao qual falava no peito, usando um modo de assobio, *dizendo* se haviam de vir os papeis logo ou não”.

³³⁹ PVB-D-1590-037.

Explicou que depois, pelo o que disse o moleque, entendera que mentia porque nunca os ditos papéis chegavam. Perguntado pela Inquisição sobre os negros curadores, disse que “podiam saber a dita Inês de Barros, suas filhas, todos seus parentes e seu genro Garcia da Câmera.” Sobre o negro do assobio, “sabem do caso Domingos de Andrade, sua mulher e o dito seu senhor Luís Mendes Pinto, sua mulher e filhos”.³⁴⁰

Em sua confissão, Francisco Nogueira, cristão velho, se acusa: contou que sua negra cativa sumiu por três meses, e tendo notícia que um negro velho dos padres do mosteiro de São Francisco desta cidade era feiticeiro e adivinhava, o procurou para saber onde sua negra estava.³⁴¹ O confidente fez isso duas vezes.

Na primeira, a negra “lhe fugira por que de uma fugida até outra não se meteram mais que quinze dias, e o dito *negro respondera* de uma vez que a negra viria para casa em certo que logo assinou”. Na segunda vez, o “feiticeiro lhe respondera que ela viria para casa e traria o Padrinho e assim sucedera ambas as vezes”. Foi perguntado pelo Inquisidor como se chamava o negro, se tinha fama de feiticeiro, o viu fazer feitiços e se havia testemunhas e escândalo do caso. Respondeu “que não sabia o nome do dito negro, mas que era muito conhecido e o mais velho negro de que os ditos padres se serviam, e que por ter fama de feiticeiro o buscara, que não o vira mais depois que o caso acontecera nas ditas duas vezes”. Explicou ainda que o “feiticeiro” adivinhava colocando em uma “tigela da primeira fez vinho, e da segunda água. Depois era “só falar um pouco, e logo lhe adivinhara como acima fica dito”. O Inquisidor perguntou se quando aconteceu o caso ele entendeu que o Diabo podia adivinhar coisas futuras, e que “por meio dele adivinhara as sobreditas o dito negro, e se sabia que os futuros contingentes são reservados somente a Deus, e que a Santa Madre Igreja Católica assim o crê e manda crer”.

Respondeu que “procurou o negro movido pelo desejo de encontrar sua escrava cativa e por isso consultara o feiticeiro”, mas que entendeu que foi por obra do demônio que ele adivinhou tudo e que isso era uma prática proibida pela igreja católica. Disse que não sabia se o negro tinha feito pacto do demônio, “nem que coisa isso era”. Afirma que soube apenas depois que isso era caso pertencente ao Santo Ofício e que “se arrependera tanto que sucedendo fugir-lhe outra negra não quisera aproveitar de semelhantes feitiçarias”. O visitador perguntou ainda se sabia de mais culpados em casos do santo ofício. O denunciante disse que “dizem geralmente nesta cidade que um *negro torto de*

³⁴⁰ SVB-C-1618-051.

³⁴¹ SVB-C-1618-054.

um olho, de André de Freitas, capitão do Campo, o *adivinhava* por feitiçaria e que por se aproveitar da misericórdia desta mesa se viera acusar”.³⁴²

Pero de Moura, cristão velho, relata outro caso: narra que foi a mesa da Inquisição acusar-se e “confessar sua culpa, para usar da misericórdia e graça prometida”. Conta que estava arrependido e pronto para a penitência que lhe desse pela confissão de tal culpa. Explica que estando o seu irmão Paulo Correa muito doente e “desconfiado dos médicos mandara chamar um negro de São Thomé por nome Francisco Cucana, forro, morador em Pirajá, o qual negro tinha fama de feiticeiro, e estivera já preso no Aliube desta cidade”. Relatou que vindo o referido *negro* à sua casa na frente de testemunhas “fizera as cerimônias de feitiçarias com um ovo [sic] chamando pelo doente e dizendo que lhe não respondesse”. Declarou que o irmão, sarou com a cura que o negro fez, “mas que não lhe parecera aplicação das ervas e de outras menzinhas com que o curara coisa de feitiçaria”. Depois de questionado, disse “que não sabia que a santa madre igreja proibia o sobredito, mas que ele por remediar a necessidade do dito seu irmão fizera então pouco escrúpulo disso, pelo pouco que nesta terra se costuma fazer das semelhantes coisas”.³⁴³

As denúncias relatadas comprovam que as pessoas baseavam-se nos rumores públicos para resolver problemas cotidianos. Se o boato partia de um estranho poderia não ter credibilidade, mas caso o escutassem de um amigo, de alguém conhecido, ou mesmo de um escravo, poderiam confiar no que se dizia ou mesmo “adivinhava”.³⁴⁴ Era comum que o rumor circulasse num núcleo fechado, referindo-se a alguém que precisava de auxílio médico, ou mesmo a um negro fugido.

Os “feiticeiros” são figuras importante que fornecem elementos para compreender como alguns escravos foram percebidos neste período. Eles não sofreram o maior número de denúncias nas visitas à capitania baiana, no entanto, foram citados em algumas delações. Eram pessoas que tinham contato com cristãos-velhos, cristãos-novos e mestiços, mas principalmente com cristãos velhos. Não compunham um grupo coeso, como muitas vezes a Inquisição deu a entender, eram pessoas dispersas e heterogêneas que usavam conhecimentos para resolver problemas da vida cotidiana e como tal foram muitas vezes procurados, por diferentes motivos. “Mas o papel que tinham os

³⁴² Em SVB-C-1618-084, Francisco Nogueira Ratifica sua confissão. Não muda, acrescenta e nem emenda sua declaração.

³⁴³ SVB-C-1618-055.

³⁴⁴ BUCKNER, Op. Cit.

desprovidos de poder, afetando e até controlando partes importantes da vida dos senhores, também era típico das colônias escravagistas”, embora pouco explorado.³⁴⁵

Nesse sentido, na relação de escravos com outras pessoas da capitania baiana, percebe-se uma dinâmica de mudança e atualização, elaboração e criatividade a fim de serem incluídos e terem seus conhecimentos reconhecidos neste contexto. É baseado nisso que os conhecimentos indígenas e africanos tenderam a ser “agregados” e não simplesmente “excluídos” do cotidiano e das denúncias de visitações.

Ao denunciar, Sebastião Barreto, cristão velho, informa que: “*sabia pelo ver e ser notório* que os negros que vem da Guiné quando tem alguma dor por alguma morte fazem uma superstição matando animais e untando-se com o sangue deles e dizendo que a alma sobe ao céu”; o que deu escândalo. São disso testemunhas todos os moradores de Jacaracanga e de Matoim. Foi perguntado se sabia em particular que negros estavam envolvidos no caso. Disse que não estava lembrado.³⁴⁶

As mensagens que chegavam à mesa da Inquisição descreviam situações aparentemente verdadeiras. Traziam uma mensagem de algo que alguém escutou no passado, soube de um vizinho ou mesmo presenciou como testemunha ocular. Novos boatos eram frequentemente reportados à Inquisição. Parecia haver uma necessidade de se acreditar naquilo que se depunha ao Santo Ofício, mesmo baseando-se num boato. Ainda assim, nesta sociedade o rumor se tornava cada vez mais preciso a cada transmissão, principalmente em decorrência de sua averiguação e fontes de conhecimento da própria Inquisição.

O principal destinatário da informação que percorria os diferentes espaços da cidade era a Inquisição. Escravos criaram e sustentaram uma rede de informação que permitiu ao Santo Ofício um poder de ação. Esta informação surgia dos mais diferentes pontos e foi estruturada em função de testemunhos oculares e boatos, nas memórias e participações de indivíduos comuns. Essas informações contribuía para o conhecimento global do território e costumes baianos.

Muitas vezes, eram os escravos que tinham um conhecimento imediato do que acontecia naquele espaço e mais diretamente controlavam os acontecimentos e informações que podiam ser determinantes na mesa da Inquisição. Nesse sentido, tanto fazendo acusações, quanto sendo alvos delas, sua participação configura-se como vetor de comunicação.

³⁴⁵ MINTZ, S. PRICE, R. Op. Cit. p. 51-2.

³⁴⁶ SVB-D-1618-036.

Essas e outras perspectivas sobre os desvios da fé na Bahia desse período apontam uma rede de intrigas que vai além das visitas da Inquisição, já que muitos dos delitos elencados nos documentos do Santo Ofício também foram utilizados por indivíduos daquela sociedade com o fim de obter vantagens em situações de foro público e privado, situações que apresentam escravos atuando em diferentes situações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrevo essas considerações por motivos de finalização da dissertação e reafirmação de algumas ideias que, de maneira implícita, acompanharam as linhas deste trabalho. O objetivo maior desta pesquisa foi combater, mais uma vez, aquilo que a historiografia denominou de “escravo-coisa”, ou seja, a ideia de que as condições duras da escravidão destituíram os escravos da sua capacidade de pensar e viver o mundo a partir de suas próprias referências. Neste trabalho, busquei enfatizar a participação dos escravos na sociedade baiana por meio da oralidade, a qual foi empregada para que os escravos tivessem suas vozes reconhecidas pelo Santo Ofício.

Tal proposta enfocou papéis de escravos pouco explorados na historiografia, os de intermediários e os de informadores. Esse papel dos escravos, relacionado com a informação, demonstrava sua plena integração na sociedade da época, apesar de muito recente. A ideia foi destacar uma forma sutil dos escravos se afirmarem como pessoas humanas, de fazerem parte da sociedade, como sujeitos ou participantes dela, por meio da comunicação oral. Isso fica patente nos depoimentos das *visitações*.

Com isso não tive a intenção de calcar meu trabalho em polos extremos, ou seja, fazer um discurso sobre a violência e vitimização dos negros e indígenas, escravos no começo do século XVI e meados do XVII, privilegiando suas informações “heroicas”. Busquei expor a forma como a informação aparecia para a Inquisição e, por meio de indícios diferenciados, descobri uma forma possível de atuação escrava.

Sem deixar de tecer críticas sobre o que considero relevante que o leitor saiba sobre o processo de colonização e momentos de visitas na capitania baiana, busquei recuperar a variedade dos temas que chegavam à mesa da Inquisição e, assim, evidenciar a forma como os escravos se expressavam. Com isso, além de perceber como as vozes dos escravos foram legitimadas pelo visitador, compreendi como as interações e circulações no espaço social contribuíram para produzir visões e percepções sobre a heresia na comunidade baiana.

A circulação de escravos no espaço físico da capitania baiana da época permitiu que ideias sobre heresia e outros temas fossem difundidos e tivessem um grande alcance, chegando à mesa da Inquisição. Isso contribuiu para que um sem-número de escravos, longe de estarem passivos ou conformados com a condição social a que lhes era atribuída, mudassem sua condição, depondo na mesa da Inquisição ou “fazendo” com que outros depusessem por eles.

É evidente o fato de algumas pessoas usarem o delito religioso de outros em benefício próprio, às vezes por vingança ou tramas particulares desconhecidas. Houve uma série de fatores que influenciaram denúncias e confissões. Os interesses e a suspeita de heresia não se minimizaram com a vinda do visitador, ao contrário, já vinham se desenvolvendo ao longo do tempo e se acirrava com a chegada da Inquisição.

Em *tempos de visitas*, tal fato contribuiu para que as pessoas fossem mais vigiadas, tivessem medo, se sentissem inseguras e ocorresse um levante de boatos. Assim como essas pessoas, os escravos utilizavam o Santo Ofício com o objetivo de se beneficiar, dizer o que *viram, observaram, sentiram*. Apesar da falta de liberdade e integração à sociedade, os escravos se incluíam por meio da circulação de informações, como informantes e agentes de uma oralidade que, frequentemente, os ligava à sociedade. Para tanto, suas condições foram minimizadas pela capacidade que tinham de informar, simultaneamente, as pessoas da comunidade e o Santo Ofício. Essa hipótese percorreu as linhas do terceiro capítulo.

É evidente que existiram casos de pessoas que usaram a voz de escravos com medo das punições do Santo Ofício, no intuito de se eximir da responsabilidade perante a Inquisição, mas creio que isso não tenha sido predominante, já que aos escravos era dado o direito de denunciar, testemunhar e se confessar na mesa do visitador. Nesse caso, por meio de estratégias mais ou menos ousadas para a época apontada, usaram a informação em seu benefício, possibilitando que sua palavra fosse minimamente confiável. Em última instância, por meio dos testemunhos, trouxemos *sinais* de sujeitos históricos que se fizeram ouvir por meio da oralidade, o que para os limites sociais da época apontada representa grande artimanha.

A Inquisição se fez presente na vida cotidiana das pessoas de diferentes formas, mas isso não significou que elas estabelecessem uma relação uniforme com o Santo Ofício. Como vimos no segundo capítulo, depois do Concílio de Trento, a maior preocupação da Igreja Católica foi a exteriorização da fé, ou seja, como o modo como as pessoas vivenciavam a religião, daí, portanto, a importância das visitas nos trópicos. Os reflexos dessa vivência religiosa aparecem nas fontes da Inquisição, nos relatos sobre a vida corriqueira.

Nesse sentido, o próprio estilo de escrita da documentação do Santo Ofício evidencia o relato como seu principal veículo de informação. Não à toa, para os séculos posteriores, há casos em que os familiares da inquisição cumpriram papel central como “vigias” e usavam a palavra como uma fonte de prova.

Na historiografia, já foram feitas muitas considerações a respeito do encontro entre os povos no Brasil. A partir dos documentos de visitas, neste trabalho sublinhei alguns desses encontros no primeiro capítulo. Restou-me considerar o caráter violento e preconceituoso de tais relações e do processo de colonização.

Este trabalho buscou trilhar caminhos que permitissem tecer novas reflexões sobre o papel dos escravos no período colonial, conectando a circulação nos espaços físicos com a circulação de informações que se podem recuperar por meio dos depoimentos de visitas. Nesse contexto, o estudo das visitas do Santo Ofício ofereceu a chave de análise para compreender as tensões que ocorreram na sociedade baiana com a vinda da Inquisição. Certamente, todos queriam falar e ser ouvidos, inclusive os escravos.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

ABREU, Capistrano. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia, 1591/1592*. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935.

GARCIA, Rodolfo. Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil Denúncias da Bahia (1618 - Marcos Teixeira) In. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, 1927.

Primeira visitação do santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia - 1591-1592. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. Os regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set.1996.

SIQUEIRA, Sonia; FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador licenciado Marcos Teixeira - Livro das Confissões e Ratificações da Bahia -1618-1620 In *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII.

SOUSA, Gabriel Soares de. (1540? -1591) *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Editora Nacional, col. Brasileira, v. 117.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas - mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750 – 1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ALLPORT, Gordon W. e POSTMAN, Leo. *Psicologia del Rumor*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1953.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígena - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANDRADE, Adriano Bittencourt; BAQUEIRO, Paulo Roberto. *Geografia de Salvador*. Salvador: EDUFBA, 2009.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Edusp, 1982.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Feitiçarias da Colônia - Magia e prática de feitiçaria na América portuguesa e na documentação do Santo Ofício. *Mneme – Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, set/out. 2008.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Cidade do México: FCE, 1979.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 2000.

BASTIDE, Roger. Bastide. *Elementos de sociologia religiosa*. São Paulo: Cadernos Pós-Graduação de Ciências da Religião, 1990.

BETHENCOURT, Francisco. Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI. In AZEVEDO, Joaquim. (org.). *Estudos contemporâneos – religiosidade popular*. Portugal: Porto, 1984.

_____. *História das Inquisições - Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUCKNER, Taylor H. A Theory of Rumor transmission. *The public opinion Quarterly*. Vol 29, n. 01 (Spring, 1965).

CALAINHO, Daniela. *Agentes de fé - familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2006.

_____. *Metrópole das mandingas - religiosidade negra e inquisição portuguesa*. São Paulo: Ed. Garamond, 2008.

_____; TAVARES, Célia. *Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa*. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br>. Acesso em: 15 de Dezembro de 2012.

CAMPOS, A. P. Jurados nos santos evangelhos: escravos informantes (1841-1871). In *Anais do IV Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009.

CARDOSO, Ciro F. S & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 45-59.

CARDOSO, Rosilene Costa. As relações sociais na sociedade escravista brasileira. In *Revista caminhos da história*. V. 7, n. 1, 2011. Disponível em: <http://www.uss.br> Acesso em 15 de Janeiro de 2014.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna In *Anais do Museu Paulista*. vol.14 no.2 São Paulo Julh./Dec. 2006.
- DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o medo - a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- DUARTE, Stela Beatriz. A fundação da confraria das onze mil virgens na colônia. *CLIO - Revista de pesquisa histórica*. N. 29, v. 2 (2011).
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Paulus, 1989.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ELIAS, NORBERT. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento - Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FERNANDES, Alécio Nunes. *Dos manuais e regimentos do Santo Ofício português - a longa duração de uma justiça que criminalizava o pecado (séc. XIV-XVIII)*. Brasília: UnB, 2011. Dissertação de Mestrado.
- FICO, Carlos. Algumas anotações sobre historiografia, teoria e metodologia ao Brasil dos anos 1990. In GUAZZELI, César Augusto Barcellos e outros (orgs.). *Questões de teoria e metodologia da história*. Porto Alegre: UFRGS, 2000, p. 27-40.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FRANÇA, Eduardo F.; SIQUEIRA, Sonia A. de. Origem da visitação de 1618 In *Anais do Museu Paulista*. Tomo XVII. São Paulo: sem editora, 1963.
- FRANZINI, Fábio e GONTIJO, Rebeca. Memória e história da historiografia no Brasil - a invenção de uma moderna tradição, anos 1940-60. In SOIHET, Rachel e outras (org.). *Mitos, projetos e prática política - memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 141-160.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- GIL, Tiago Luís. *Infieis transgressores - os contrabandistas da fronteira (1760-1810)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 157. Dissertação de Mestrado.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *A microhistória e outros ensaios*. Lisboa: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *O queijo e os vermes* – O universo de um moleiro no século XV. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Os andarilhos de bem* - feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GOMES, Plínio Freire. *Um Herege vai ao Paraíso* - Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição. (1680-1774). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GORENSTEIN, Lina. *Heréticos Impuros*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Sobre a história da historiografia brasileira como campo de estudos e reflexões. In NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira dias e outros (org). *Estudos de historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

HAMEISTER, Martha Daisson. *Para Dar Calor À Nova Povoação* - Estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da vila do Rio Grande (1738-1763). Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Tese de Doutorado.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e das religiosidades. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História* - Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1994, p. 329-354.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso* - os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado* - Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LARA, Silvia Hunold. *Fragments setecentistas* - escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Campos da violência*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

_____. No jogo das cores - liberdade e racialização das relações sociais na América portuguesa setecentista. In Regina Célia Lima Xavier (org). *Escravidão e Liberdade* – tema, problemas e perspectivas de análise. São Paulo: Alameda, 2012.

LEFEBVRE, Georges. *O Grande Medo de 1789* - os camponeses e a Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

LEVI, Giovanni. *Herança Imaterial* - Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feitiçeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História* 155. São Paulo, 2º, 2006, 97-124.

MEA, Elvira. O Santo Ofício português – da legislação à prática. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt> Acesso em: 06 de fevereiro de 2012.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana - Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003

MONTEIRO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo : Ática, 1986.

MOTT, Luis. *Bahia - inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In SOUZA, Laura de Mello e NOVAIS, F. (org.) *História da vida privada no Brasil - cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Rosa Egípcaca – Uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1993.

_____. *Santos e Santas no Brasil Colonial*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mulheres na historiografia brasileira: práticas de silêncio e de inclusão diferenciada. In STEVENS, Cristina e et. al. (orgs.). *Gênero e feminismos: convergências (in) existe esse espaço? disciplinares*. Brasília: Ex Libris, 2012, p. 65-78.

NEVES, Maria de Fátima Rodrigues. Informações sobre arquivo. A nova morada do Tombo. *Revista de História*. São Paulo, n. 125-126, p. 193 -196, ago-dez/91 a jan-jul/92.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Inquisição - Prisioneiros do Brasil, Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 21

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, 2ª edição.

PIERONI, Geraldo. A Inquisição em Portugal no Brasil: Fontes Histórias não tem nenhuma pontuação? parte I: As fontes primárias. Disponível em: < <http://www.poshistoria.ufpr.br>>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2013.

_____. *Os excluídos do reino - A inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Editora Universidade de Brasília, 2000.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. *Universo Mágico Colonial - Feiticeiros e inquisidores nos dois primeiros séculos da colonização do Brasil*. Brasília: UnB, 2005. Tese de Doutorado.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução* - missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.

PRIORI, Mary del. *Ao sul do corpo* - condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

RAGO, Margareth. A “nova” historiografia brasileira. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 11, julho de 1999.

_____. O efeito Foucault na historiografia brasileira. In. *Tempo social*. Revista de Sociologia da USP, v. 7, n. 12, out. 1995, p. 65-87.

REIS FILHO, Nestor Goulart. *Evolução urbana do Brasil (1500/1720)*. São Paulo: Pioneira Editora, 1968.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasília de História*. São Paulo, v. 8, nº. 16, p. 57-81, março-agosto/88.

REUMAUX, Françoise. Um rito oral urbano. *Proj. História*. São Paulo, (19), nov. 1999.

RICUPERO, Rodrigo. Ricupero. Governo-geral e a formação da elite colonial baiana no século XVI. In FERLINI, Vera Lúcia Amaral, BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *Modos de Governar - Idéias e Práticas Políticas no Império Português séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e filantropos* - a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

SCHEMES, Elisa Freitas. *Mestiçagens e hierarquias sociais na colônia* - o Grão-Pará na segunda metade do século XVIII. Florianópolis: UFSC, 2008. Monografia de Graduação.

SCHLEUMER, Fabiana. Cenários da Escravidão Colonial: História e Historiografia. *Revista Ultramares*. Nº 1, Vol. 1, jan-Jul/2012.

SCHORSCH, Jonathan. Cristãos-Novos, Judaísmo, Negros e Cristianismo nos primórdios do mundo Atlântico moderno - uma visão segundo fontes inquisitoriais. In COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão* - missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2005.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei* - tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Segredos internos* – engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

_____. O poder da inquisição e a inquisição como poder. In *Revista brasileira de histórias das religiões* (Dossie Identidades Religiosas e História) Ano 1.

_____. O Santo Ofício e o Mundo Atlântico. Ação inquisitorial na Madeira. In VAINFAS, Ronaldo e outros (orgs.). *A Inquisição em xeque*. Rio de Janeiro: Uerj, 2000.

SILVA, Dayane Augusta Santos da. *Vivência Religiosa Feminina no Brasil Colonial*. Brasília: UnB, 2009. Monografia de Graduação.

SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca e. *Modos de pensar, maneiras de viver - cristãos-novos em Pernambuco no século XVI*. Recife: UFPE, 2007. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Vanicléia. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico - Século XVIII*. São Paulo: USP, 2008. Tese de Doutorado.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário de História da Colonização portuguesa do Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor - esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Laura de Melo e. *Inferno Atlântico - Demonologia e colonização séculos XVI - XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O Diabo e Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Grayce Mayre Bomfim. *Para remédio das almas - comissários, qualificadores e notários da inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)*. Salvador: UFBA, 2009. Tese de Doutorado.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Limpeza de sangue e preconceito racial contra negros na América ibérica, século XVIII. In *III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. São Leopoldo: Florianópolis, Oikos, 2007. v. 1. p. 1-7.

SWEET, James H. *Recriar África - Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa, Edições 70, 2007.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. Editora Ática: São Paulo, 1987.

THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia - crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, E. P. *Senhores e caçadores - a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Dicionário de História colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. História cultural e historiografia brasileira. *História: questões e debates*. Curitiba: Editora UFPR, n. 50, p. 217-235, jan/jun. 2009.

_____. História das mentalidades e História cultural. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História - Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1994. (Parte I, pp. 127-164).

_____. *Trópico dos pecados - moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VANSINA, J. *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1981.

_____. *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem - as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

VIEIRA, Gil Fernando Portela. Análise historiográfica da primeira visitaçao do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil (1591-5). *História, imagens e narrativas*. Nº 2, ano 1, abril/2006.

ANEXOS

ANEXO 1

Cód. Referência	Núcleo de boatos	Motivo
PVB-D-1590-196 PVB-D-1590-123	Negro (cativo de um mercador cristão novo) → Maria Barbosa → Inês de Barros e Catarina Loba → Inquisição	Açoites de Retábulo
PVB-D-1590-050	Felipe Estácio Sintra → Inquisição (diz que negras <i>observam</i>)	Açoites de Retábulo
PVB-D-1590-193	Jorge Almeida → Inquisição (viu <i>conversa</i> de uma mulata c/outra mulher)	Açoites de Retábulo
PVB-D-1590-015	Cosma (negra cativa) → Isabel Ramos → Inquisição Jorge Fernandes Freire (negro forro); Lourenço Fernandes (forro) → Isabel Ramos → Inquisição	Açoites de Retábulo
PVB-D-1590-116	Bernardo Gonçalves → Inquisição (viu com os negrinhos de Ana Aredo)	Blasfêmias
PVB-D-1590-046	Caterina Roiz → Inquisição (<i>denuncia</i> açoite de negros)	Maus tratos
PVB-D-1590-027	Negra → Maria da Costa → Inquisição	Trabalho em dia santo
PVB-D-1590-201	Joana Bithencourt → Inquisição (Tan, negra, é chamada por Ana Roiz); (Francisco, negro da terra, cativo, <i>conversa</i> com Ana Roiz); (Escravos <i>disseram</i> que na casa Simão (negro da terra) acontecia a Santidade)	Blasfêmias
PVB-D-1590-214	Bernardo Velho → Inquisição (Duarte Sá manda o negro Jorge, o Fanosca, <i>falar</i>)	Blasfêmias
PVB-D-1590-054	Gaspar de Palma → Inquisição (Afirma ter ouvido dizer que Gaspar Pacheco <i>acredita mais na mentira do seu negro que no Evangelho</i>)	Blasfêmias
PVB-D-1590-035	Paulo Moreira → Inquisição (Em conversação, Rui Teixeira disse: <i>tanto cria ele no seu negro como no evangelho de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-D-1590-036	Francisco Rois Castilho → Inquisição (Em conversação com o denunciado e depois de Rui Teixeira ouviu certas coisas de Duarte Oscre, negro, disse: <i>tanto cria ele no seu negro como no evangelho de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-D-1590-199	Maria dos Vasconcelos → Ilena da Fonseca → Inquisição (contando umas novas que uns negros lhe deram Rui Teixeira disse que mais <i>rê o que diz o seu negro que o evangelho de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-C-1590-017	Roque Garcia → Inquisição (Depois de ouvir negros falarem uma morte provocada por gentios, Tomé da Rocha diz que <i>tanto cria ele no que diziam aqueles negros como nos Evangelhos de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-D-1590-094	Roque Garcia → Inquisição (após um mulato dizer certa coisa a Manuel da Rocha ele diz que <i>cria tanto como no Evangelho de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-C-1590-091	Maria Varela → Inquisição (com agastamento sobre certa coisa que uma negra disse, falou que <i>cria tanto à sua negra como o Evangelho de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-C-1590-097	Andressa Rodrigues → Inquisição (depois de Felipa, sua negra da terra, dizer certas coisas disse a Manoel Góis que <i>tanto verdade falava a dita sua negra como o Evangelho de São João</i>)	Blasfêmias
PVB-D-1590-190	Lourenço Doutel → Inquisição (Simão Franco toma a Antônio Marinheiro, escravo preto cativo por <i>nosso senhor</i>)	Blasfêmias
PVB-C-1590-114	Ana Alcoforada → Inquisição (diálogo com o criado Baltasar Dias Azambujo, água fora dos cântaros quando morre um escravo)	Água fora dos Cântaros

PVB-C-1590-002	Nicolau Vasconcelos → Inquisição (deixou sua esposa jogar água fora dos cântaros quando morre um escravo)	Água fora dos Cântaros
PVB-C-1590-077	Dona Custódia → Inquisição (água fora dos cântaros ao morrer escravos)	Água fora dos Cântaros
PVB-C-1590-081	Ana Rodrigues → Inquisição (água fora dos cântaros ao morrer parentes)	Água fora dos Cântaros
PVB-C-1590-081	Dona Leonor Muniz → Inquisição (água fora dos cântaros ao morrer escravos além de amortilhar escravos quando morrem)	Água fora dos Cântaros
PVB-C-1590-082	Isabel Antunes → Inquisição (água fora dos cântaros ao morrer escravos)	Água fora dos Cântaros
PVB-C-1590-098	Lucas Descobar → Inquisição (água fora dos cântaros ao morrer escravos)	Água fora dos Cântaros
PVB-D-1590-209	Isabel, negra da terra e Maria, negra da Guiné, escravas ladinas → Francisca da Costa → Inquisição (Dona Leonor e irmãs são judias/ Não mandava suas escravas à igreja em domingo e dias santos)	Judaísmos
PVB-D-1590-152	João da Rocha Vicente → Inquisição (de Henrique Mendes ficou uma negra da Guiné, que <i>poderá saber algumas coisas dos ditos seus senhores</i>)	Judaísmos
PVB-D-1590-101	Ambrósio Peixoto de Carvalho → Inquisição (negra vendedeira sabe certas coisas ruins que fizera um cristão novo contra a fé católica)	Judaísmos
PVB-D-1590-153	Belchior Azevedo → Inquisição (viu autos que prova que Pero Cardoso fazia trabalhar sua mulher e suas escravas)	Judaísmos
PVB-D-1590-055	Maria d'Eça → Inquisição (viu negras de Maria Lopes andarem e lavarem em cima de uma cruz de pau grande no chão)	Judaísmos
PVB-D-1590-205	Isabel D'vila → Inquisição (denuncia Mecia Roiz por jogar fora a água dos cântaros ao morrer um escravo)	Judaísmos
SVB-D-1618-004	Francisco (mulato escravo) → Bartolomeu Vasconcelos → Inquisição (na casa de Manuel de Brito, mulato forro, Francisco contou que viu Felipa Tomas cometer o pecado nefando de sodomia)	Somitigos
PVB-D-1590-125	Disse ter ouvido na cidade/foi fama entre os negros → Matias Moreira → Inquisição (denuncia Joane e Francisco Manicongo de cometerem o pecado nefando, e de usar um pano cingido, assim como no Congo como trazem os somitigos pacientes)	Somitigos
PVB-D-1590-215	Disse ter ouvido dos negros e índios de Maré e de Joane, angola → Luísa Fernandes → Inquisição (denuncia Joane, índio Brasil, por cometer o pecado nefando e estar amancebado com Constantino)	Somitigos
PVB-D-1590-127	Duarte, negro de Guiné → Inquisição (Joane o perseguiu para cometer com ele o pecado nefando)	Somitigos
PVB-D-1590-135	Ouviu dizer → Brás → Inquisição (ouviu dizer que Duarte e Joane são somitigos e nomeados entre os negros da terra pela palavra "tapiro")	Somitigos
SVB-D-1618-006	Inês e Juliana → Paulo Afonso → Inquisição (denuncia Pero Garcia de cometer o pecado nefando com um mulato forro por nome Joseph. Inês e Juliana, duas negras do denunciado testemunham o caso)	Somitigos
SVB-D-1618-040 SVB-C-1618-050	O mesmo acaso acima referido é explicitado	Somitigos
PVB-D-1590-161	Ouviu em Matoim de muitas pessoas → João Garcez → Inquisição (denuncia o cunhado Marcos Pires por cometer o pecado nefando)	Somitigos

	com Fernão Luís, mulato mestre; narrou que esteve preso na cadeia Mateus Duarte, mulato)	
PVB-C-1590-027	Antônio Gomes → Inquisição (viu autos que provam que Manuel de Melo cometeu o pecado nefando com Matias, negro da Guiné)	Somitigos
PVB-C-1590-029	Bartolomeu Vasconcelos → Inquisição (descobriu e declarou que Gaspar Rodrigues pecava com Matias, negro de Guiné.	Somitigos
PVB-D-1590-129	Guiomar e Clara, escravas da terra → Maria Góis → Inquisição (denuncia que Bento, cativo de um cristão novo, era somitigo e cometeu o pecado nefando com outros negros) Ouviru dizer geralmente em fama pública → Inquisição (denuncia Correa Colaça, mulata, por cometer feitiçaria	Desacatos
PVB-D-1590-201	Maria d'Oliveira → Inquisição (denuncia que uma negra zombou dos cristãos brancos com um desenho da hóstia)	Desacatos
PVB-D-1590-039	Foi fama pública → Nuno Pereira → Inquisição (na fornalha, a escrava da terra, de Fernão Cabral, desacata a Deus, aos Santos e à igreja)	Desacatos
PVB-D-1590-203	Maria Carvalha → Inquisição (denuncia Petronilha, negra da terra, por ter dado uma bofetada na imagem de Nossa Senhora do dito retábulo)	Desacatos
PVB-C-1590-019	Fernão Pires → Inquisição (relata que fala palavras descorteses às suas negras na quaresma)	Desacatos
PVB-D-1590-170	Ouviru dizer → Bernardo Pimentel → Inquisição (denuncia Fernão Pires por conceder que a sua negra que se casasse duas vezes)	Desacatos
PVB-D-1590-192	Catarina de Almeida → Inquisição (denuncia Fernão Pires por maltratar sua filha e colocar negras em guarda dela e desacatos à Inquisição)	Desacatos
PVB-D-1590-161	João Garcez → Inquisição (denuncia índia deste Brasil ora casada com Pantaliam, mulato escravo, por casar-se mais de duas vezes com homem branco e negro)	Desacatos
PVB-C-1590-072	Antônio Gonçalves → Inquisição (comeu carne dada por gentios em dias santos)	Desacatos
PVB-C-1590-066	Antônio Correa → Inquisição (em confissão, relata que os negrinhos de Francisca de Almeida contaram à sua senhora que ele os não ensinava a benzer da maneira que ela os ensinava)	Desacatos
PVB-D-1590-089	Inácio Barcelos → padre Antônio da Rocha → Inquisição (denuncia Inácio que disse que mais queria que os seus <i>negros</i> fossem <i>gentios</i> que cristãos)	Desacatos
PVB-D-1590-037	Gaspar Pereira → Baltasar Pereira → Inquisição (denuncia André Buçal por adivinhar o paradeiro do negro fugido André)	Fama de Feiticeiro
SVB-C-1618-051	Antônio da Costa → Inquisição (se acusar por pedir negros que adivinhassem a doença de sua filha; por chamar um negro “feitiçaria” para curar outro negro doente; por confiar em Bartolomeu, moleque escravo “do assobio” que diziam que chegariam logo uns papeis dele do reino)	Fama de Feiticeiro
SVB-C-1618-054	Francisco Nogueira → Inquisição (se acusa de ter procurado um negro velho dos padres do mosteiro de São Francisco, considerado feiticeiro e adivinho para descobrir o paradeiro de sua negra fugida)	Fama de Feiticeiro
SVB-C-1618-055	Pero de Moura → Inquisição (se acusa de ter procurado Francisco Cucana, um negro de São Thomé, forro, o qual tinha fama de feiticeiro, para curar seu irmão Paulo Correa)	Fama de Feiticeiro
SVB-D-1618-036	Viu e é notório em toda a Bahia → Sebastião Barreto → Inquisição (denuncia que os negros que vem da Guiné quando tem alguma dor por alguma morte fazem uma superstição matando alguns animais)	Fama de Feiticeiro

PVB-C-1590-009	Gerônimo de Barros → Inquisição (confessa que colocou fogo nas tarefas de lenha, arrancou e destruiu toda a lavoura de Manuel Ferreira, comprador das terras vendidas por seu padrasto, juntamente com alguns escravos de Pero Dias, seu cunhado).	Motivo de excomunhão
PVB-D-1590-109	Ouviu publicar na Sé da cidade → Pero Dias → Inquisição (denuncia Gerônimo de Barros por ter queimado as tarefas de lenha de Manuel Ferreira junto com escravos e por ter sido excomungado. Acusa Francisco Tapuja, escravo gentio desta terra, por ter cometido o dano junto com Gerônimo de Barros)	Motivo de excomunhão
SVB-C-1618-010	Paulo Nunes → Inquisição (se acusa de ter sido excomungado por colocar fogo num pouco de lenha em Itaparica no porto e não mandar confessar seus escravos pela obrigação da quaresma)	Motivo de excomunhão
PVB-D-1590-028	Fernão Ribeiro de Sousa → Inquisição (denuncia Felipa Alvares e mais três sobrinhos dela por terem em sua posse muitas peças de escravos do gentio desta terra e outros índios forros que desapareceram de sua casa)	Motivo de excomunhão
PVB-D-1590-111	Diogo Zorilha → Inquisição (denuncia os três sobrinhos de Felipa Alvares. Diz que depois de publicada uma carta de excomunhão os ditos sobrinhos não foram excomungados e ainda possuem índios e índias escravos e forros e outras coisas de sua filha)	Motivo de excomunhão

Legenda

→ contou/disse/soube/observou/ouviu dizer/pediu/confessou/denunciou/testemunhou

ANEXO 2

Escravos	Senhores	Referência de lugares
Negra da terra, cristão	Cativo de um mercador cristão novo	Pescador na capitania de Porto Seguro
“pedia candeia às suas negras”	Nuno Fernandes	
Mulata forra Gita	Vive na casa de Miguel Gonçalves	Olinda
Cosma, negra cativa		Rio Joane em Tapoam
Lourenço Fernandes, negro forro		Morador no Monte Calvário
“Negritos de Ana Aredo”	Nuno Franco e Ana Aredo	
Tan/ “escravos”	Ana Rodrigues	
Francisco, negro da terra, cativo.	Ana Rodrigues	
Jorge, o Fanosca, negro chocarreiro	Duarte Sá	Olinda
“Cria mais no seu negro”	Gaspar Pacheco	
“Cria mais no seu negro”	Rui Teixeira	
“Cria mais no seu negro”	Roque Garcia	
“Cria mais no seu negro”	Manuel da Rocha	
“Cria mais no seu negro”	Maria Varella	
Felipa, negra da terra	Andressa Rodrigues	
Antônio Marinheiro, escravo preto.	Cativo de Jorge Lopes Brandão	Engenho de Moribara na freguesia de São Lourenço
Francisca da Costa, mameluca forra		Preso na cadeia da cidade
Isabel, negra da terra	Henrique Monis	
Maria, negra da Guiné	Henrique Monis	
Negra da Guiné	Cativa de Henrique Mendes	
Negra vendedeira	Cristão novo	Moradora no Terreiro de Jesus
Cozinheira negra	Diogo Lopes Ilhoa	
Escravas	Pero Cardoso	
Negras	Maria Lopes	Quintal de Maria Lopes
Manuel de Brito, mulato forro, homem de crédito		
Francisco, mulato escravo	Phellipe Tomas	
Joane, negro da Guiné	Colégio da Companhia de Jesus/Bastião Faria/Gaspar de Freitas	
Francisco Manicongo		
Escravo que tem uma perna inchada	Guiomar Fernandes	
Duarte, negro da Guiné	Colégio da Companhia de Jesus/Gaspar de Freitas	
Francisco Congo	Cativo de Antônio Pires	
Joane, índio Brasil	Escravo de João Fernandes	
Negros e índios de Maré		Maré
Constantino, índio Brasil	Gaspar Lobo	
Joane Angola	Manuel Antônio	
Joseph, mulato forro		
Inês, escrava ladina	Pero Garcia	Engenho de Itapitanga
Juliana, escrava ladina	Pero Garcia	Engenho velho de Peraugaçu
Fernão Luis, mulato mestre	Filhos de Bastião Faria	Matoim

Mateus Duarte, mulato		Preso na cadeia da cidade/fugido para fazenda em Quotigipe
Matias, negro de Guiné	Cativo de Manuel de Melo	
Negra brasila, escrava forra	Fernão Pires	Moradores no Matoim
Negras em guarda	Fernão Pires	
Negro índio, casado com negra brasila.		
Pantaliã	Mulato escravo de Francisco Soares	
Índia casada com Pantaliã		Pirajá
Correa Colaça, mulata	Fernão Cabral de Taíde	
escrava da terra, cristã, queimada na fornalha	Fernão Cabral de Taíde	
Guiomar, escrava da terra	Cativa de Maria Góis	
Clara, escrava da terra	Cativa de Maria Góis	
Bento	cativo de um cristão novo	
negra que zomba dos cristãos brancos	João Fernandes	
Maria Carvalha, mameluca		
Petronilha	cativa de Ambrósio Peixoto	
Doze ou quinze escravos índios deste Brasil		
Negrinhos	Francisca de Almeida	Pitanga
Preferia que os seus negros fossem gentios que pagãos	Inácio Barcelos	
Gaspar Gonçalves (mameluco que fugiu com uma negra para o sertão)		
Andre Buçal, escravo de Guiné, cristão.	Baltasar Pereira/ Antônio Vaz de Matoim	
André, negro.	Gaspar Pereira	Fugiu para a banda de Maré
Jorge Ferreira, cristão velho. (negro considerado feiticeiro)		
Negro(adivinhador)		
Mateus, escravo.	Pedro Alvarez Aranha	
Negro(considerado feiticeiro)	Inês de Barros	
Bartolomeu (negro do assobio)	Escravo de Luis Mendes Pinto	
Negra cativa	Francisco Nogueira	
Negro velho	Padres do mosteiro de São Francisco	
Francisco Cucana, forro	São Thomé.	
negros que vem de Guiné		moradores de Jacaracanga e de Matoim
Bastião, negro de Guiné	Pero Dias	
Gonçalo	Pero Dias	
Ongico	Pero Dias	
Joane Ongico	Pero Dias	
Duarte Angola	Pero Dias	
Cristovão Angola	Pero Dias	
Antônio de Guiné	Pero Dias	
Francisco Tapujaa	Inês de Bairros	

Negros (não se confessaram por omissão do senhor)	Paulo Nunes	Freguesia de Santo Amaro em Taparica
escravos do gentio desta terra e outros índios forros que desapareceram	Antônia Fogaça	Paroquias de Peroabaçu

ANEXO 3

FileMaker Pro Advanced - [Dialogicas_REVISADO]

File Edit View Insert Format Records Scripts Tools Window Help

PRINCIPAL FICHAS TESTEMUNHOS LISTA AGENTES LOCAIS

Fonte: Confissões da Bahia (1591-1592)

Descrição: A partir de 29 de julho de 1591 se publicou na Sé de Salvador o édito da dita graça e o alvará de Sua Magestade, perdoando as fazendas e as pessoas que, no dito tempo, fizeram inteira e verdadeira confissão de suas culpas

Vidro original

CONFISSÃO DE FRUTUOSO ÁLVARES, VIGÁRIO DE MATOIM, NO TEMPO DA GRAÇA, EM 29 DE JULHO DE 1591

Aos vinte e nove dias do mês de julho de mil quinhentos e noventa e um anos, nas casas de morada do senhor visitador Heitor Furtado de Mendonça, perante ele apareceu em esta mesa o padre Frutuoso Álvares, vigário de Nossa Senhora da Piedade de Matoim, dizendo que tinha que confessar nesta mesa, sem ser chamado.

Pelo que lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos em que pôs sua mão direita, sob cargo do qual pro-meteu dizer verdade.

E, confessando-se, disse que de quinze anos a esta par-te que há que está nesta capitania da Bahia de Todos os Santos, cometeu a torpeza dos tocamentos desonestos com algumas quarenta pessoas pouco mais ou menos, abraçando, beijando, a saber, com Cristóvão de Aguiar, mancebo de dezotoito anos, então que era ora há dous ou três anos, filho de Pero d'Aguiar, morador na dita sua freguesia, teve tocamentos com as mãos em suas naturas ajuntando a uma com a outra e havendo poluição da parte do dito mancebo duas vezes.

E assim também tocou no membro desonesto a Antônio, moço de dezessete anos, criado ou sobrinho de um mercador que mora nesta cidade que chamam fuão de Siqueira e com este moço não houve poluição, haverá um mês ou pouco mais ou menos.

E assim também teve congresso por diante ajuntando os membros desonestos um com outro sem haver poluição com um mancebo castelhano que chamam Medina, de idade de dezotoito anos, morador que era na ilha de Maré, sendo feitor do mestre de capela desta cidade, e por outra vez com este mesmo teve abraços e beijos e tocamentos nos rostos, e isto com este castelhano foi há três ou quatro anos.

E assim com outros muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes, nem onde ora estejam, teve tocamentos desonestos e torpes em suas naturas e abraços, e beijando, e tendo ajuntamento por diante e dormindo com alguns algumas vezes na cama, e tendo cometimentos alguns pelo vaso traseiro com alguns deles, sendo ele o agente, e consentindo que eles o cometessem a ele pelo seu vaso traseiro, sendo ele o paciente, lançando-se de barriga para baixo e pondo em cima de si os moços e lançando também os moços com a barriga para baixo, pondo-se ele confessante em cima deles, cometendo com seu membro os vasos traseiros deles e fazendo da sua parte por efetuar, posto que

Interrogado: Padre Frutuoso Álvares acusado Idade: Vigário da Piedade de Matoim Interrogador: Heitor Furtado de Mendonça Incidente: Padre Frutuoso inquisidor que com desonestos

Qualificativo: Cristão-velho Escrivão: Manuel Francisco Outro presente: Morador em... Data: 29/07/1591 Local exato: capitania da Bahia Horário ou turno: costume sabe assinar: Sim

Contra quem: Mencionados: Locais citados: Cônjuge: Filiação: Atividade:

Cristóvão de Aguiar
Pero d'Aguiar
Antônio fuão de Siqueira
Medina
Gernimo
Manuel Viegas
Francisco Dias
Antônio Álvares
Manuel Álvares
João Álvares
Aires Dias
Diogo Martins

Padre Frutuoso Álvares
Cristóvão de Aguiar
Pero d'Aguiar
Antônio fuão de Siqueira

rumor: 0,000 1000 buscar marcar remover

AUTOS análise NOVO

Recortes Observações Recortar

Foi aconselhado que se "afaste da converção destas pessoas e de qualquer outra que lhe possa causar dano em sua alma, sendo certo que fazendo o contrário será gravemente castigado, e lhe foi mandado que tome a esta mesa no mês que vem e assinou aqui com o senhor visitador" - p. 49

(...) "teve ditos tocamentos desonestos, Antônio Álvares, seu irmãos, os quais ora são mestres-de-aguçar (era um especializado, vai de regra, assalariado, nos engenhos coloniais)" - p. 50

PVB.C-1590-001 qualidade do original: resp. transcrição: Não dar "enter" ou espaço após o número!!!

Recomendações do inquisidor

todos_os_nomes Padre Frutuoso

100 Browse

Modelo da base de dados produzida por meio do programa *Filemaker*. Temos aqui o exemplo do depoimento de um confesso da primeira visitação (1591-1592).

ANEXO 4

FileMaker Pro Advanced - [Dialogicas_REVISADO]

File Edit View Insert Format Records Scripts Tools Window Help

PRINCIPAL FICHAS TESTEMUNHOS LISTA AGENTES LOCAIS

Fonte: Segunda Visitação da Bahia - 1618 - Denúncias

Descrição

Vidro original

Antonio Nunes, cuja denúncia se converteu em confissão.

Aos treze dias do mês de Setembro de mil seiscientos e dezoito anos na cidade do Salvador da Baía de Todos os Santos na igreja do Colegio da Companhia de Jesu estando ahi em audiencia de pola manhã no tempo da Graça o senhor Inquisidor Marcos Teixeira perante ete apareceu sem ser chamado Antonio Nunes que diz que he christão velho natural da cidade de Lisboa na rua das Flores, filho de Antonio Fernandes que foi alfaiate e depois marinheiro da nao Bom Jesus que se perdeu, e de Ana Nunes sua mulher que vivia á Boa Vista e era padeira e tirava seda, e faleceu o ano passado e deixou duas filhas chamadas, húa Maria Nunes e outra Joana Nunes ambas casadas no mesmo bairro, e húa delas he casada com hu homem que agora cegou, segundo disserão ao confitente que disse ser de idade de mais de trinta anos, ho Pifano de alcunha vendeiro, casado e morador nesta cidade na rua Dereita. E sendo presente para em tudo dizer verdade e ter segredo lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos em que poz a mão sob cargo do qual assi o prometeo. E disse que se accuzava que estando. Não se acabou de tomar esta confissão, por pertencer ao Livro das confissões onde estaa tomada folhas quinze. Manuei Marinho o escrevi.

Interrogado: Antonio Nunes, Denunciante, Idade: cristão velho, morador da Bahia, Incidente: Interrogador

Qualificativo: Escrivão, Outros: presente

Naturalidade: Data: Local exato: Horário na turma:

Morador em: costume: sabe assinar: Sim

Contra quem: Antonio Nunes, Marcos Teixeira, Antonio Fernandes, Ana Nunes, Maria Nunes, Joana Nunes

Mencionados: Antonio Nunes, Marcos Teixeira, Antonio Fernandes, Ana Nunes, Maria Nunes, Joana Nunes

Locais citados:

Cônjuge: Antonio Nunes, Marcos Teixeira, Antonio Fernandes, Ana Nunes

Filiação:

Atividade:

rumor: 0 0,00 232 buscar marcar remover

AUTOS < > análise NOVO

Recortes Observações Recortar

SVB-D-1618-011 qualidade do original: resp. transcrição: Não dar "enter" ou espaço após o número!!!

Recomendações do inquisi: < >

todos_os_nomes Antonio Nunes

100 Browse

Temos aqui o exemplo do depoimento de um denunciante da segunda visitação (1618-1620).

ANEXO 5

Interrogado	Código da acusação	Página do caso nos livros de visitasões.
Nicolau Faleiro de Vasconcelos	PVB-C-1590-002	p. 51
Fernão Gomes	PVB-C-1590-003	p. 54
Melchior Gonçalves Barreto	SVB-D-1618-003	p. 104
fructuoso Antunes	SVB-C-1618-004	p. 359
Antonio Mendes	SVB-C-1618-005	p. 362
Paulo Affonso	SVB-D-1618-006	p. 11
Jerônimo de Barros	PVB-C-1590-009	p. 74
Matheus Mendes Roxo	SVB-D-1618-009	p. 119
Paulo Nunes	SVB-C-1618-010	p. 376
Domingos de Almeida	PVB-D-1590-011	p. 251
Joam Alvares Pireira	PVB-D-1590-013	p. 256
Clara Fernandes	PVB-C-1590-013	p. 83
Maria Lopes	PVB-C-1590-114	p. 85
Isabel Ramos	PVB-D-1590-015	p. 260
Gonçalo Barroso	PVB-D-1590-116	p. 262
Domingos de Oliveira	PVB-D-1590-017	p. 264
Roque Garcia	PVB-C-1590-017	p. 91
Belchior Fernandes de Basto	SVB-D-1618-022	p. 149
Pero ferreira	SVB-C-1618-023	p. 404
Diogo Baptista	SVB-D-1618-024	p. 153
Maria Rodrigues	PVB-D-1590-027	p. 278
Antônio Gomes	PVB-C-1590-027	p. 116
Antonio Simões	PVB-D-1590-029	p. 283
Bartolomeu de Vasconcelos	PVB-C-1590-029	p. 121

Guiomar d'Oliveira	PVB-C-1590-033	p. 132
Paulo Moreira	PVB-D-1590-035	p. 292
Antonio Ferreira	SVB-D-1618-035	p. 176
Francisco Roiz Castilho	PVB-D-1590-036	p. 293
Sebastião Barreto	SVB-D-1618-036	p. 178
Balthesar Pereira	PVB-D-1590-037	p. 295
Nuno Pireira de Carvalho	PVB-D-1590-039	p. 297
Gaspar Affonso	SVB-D-1618-040	p. 185
Pero Gonçalves	SVB-D-1618-042	p. 190
Bartolomeu Garcez	PVB-C-1590-043	p. 175
Caterina Rois	PVB-D-1590-046	p. 307
Gonçalo Fernandes	PVB-C-1590-045	p. 181
Felipe Estacio Sintra	PVB-D-1590-050	p. 313
Pero Garcia	SVB-C-1618-050	p. 392
Antonio da Costa	SVB-C-1618-051	p. 408
Francisco Afonso Capara	PVB-C-1590-052	p. 205
Gaspar de Palma	PVB-D-1590-054	p. 319
Francisco Nogueira	SVB-C-1618-054	p. 451
Maria d'Eça	PVB-D-1590-055	p. 323
Pero de Moura	SVB-C-1618-055	p. 453
Antonia de Oliveira	PVB-D-1590-057	p. 325
Antônio Correa	PVB-C-1590-066	p. 235
Antônio Gonçalves	PVB-C-1590-072	p. 256
Diogo Afonso	PVB-C-1590-075a	p. 268
Dona Custódia de Faria	PVB-C-1590-077	p. 271
Beatriz Antunes	PVB-C-1590-078	p. 275
João Brás	PVB-D-1590-080	p. 350
Ana Rodrigues	PVB-C-1590-081	p. 281
Dona Leonor	PVB-C-1590-081a	p. 299

Isabel Antunes	PVB-C-1590-082	p. 294
Francisco Nogueira	SVB-C-1618-084	p. 480
João daVilla	PVB-D-1590-084	p. 355
Guimanesa Tavares	PVB-D-1590-086	p. 357
Antonio da Rocha	PVB-D-1590-089	p. 360
Pedro Madeira	PVB-D-1590-090	p. 364
Maria Varella	PVB-C-1590-091	p. 311
Roque Garcia	PVB-D-1590-094	p. 369
Maria de Reboredo	PVB-C-1590-095	p. 319
Andressa Rodrigues	PVB-C-1590-097	p. 322
Lucas Descobar	PVB-C-1590-098	p. 324
Ambrosio Peixoto de Carvalho	PVB-D-1590-101	p. 376
Maria Antunes	PVB-D-1590-102	p. 410
Pero Dias	PVB-D-1590-109	p. 386
Diogo Zorrilha	PVB-D-1590-111	p. 389
Ana Alcoforada	PVB-C-1590-114	p. 358
Maria da Costa	PVB-D-1590-114	p. 394
Mathias Moreira	PVB-D-1590-125	p. 406
Duarte negro de Guiné	PVB-D-1590-127	p. 408
Maria de Gois	PVB-D-1590-129	p. 412
Manoel Bras	PVB-D-1590-135	p. 420
Victoria de Bairros	PVB-D-1590-150	p. 437
João da Rocha Vicente	PVB-D-1590-152	p. 442
Belchior Mendes de Azevedo	PVB-D-1590-153	p. 448
Joam Garcez	PVB-D-1590-161	p. 465
Custodia de Faria	PVB-D-1590-166	p. 477
Bernaldo Pimentel	PVB-D-1590-170	p. 487

Violante Barbosa	PVB-D-1590-179	p. 500
Manuel Dinis	PVB-D-1590-187	p. 511
Francisco Pinto Doutel	PVB-D-1590-190	p. 516
Catherina de Almeida	PVB-D-1590-192	p. 529
Jorge de Almeida	PVB-D-1590-193	p. 530
Ilena da Fonseca	PVB-D-1590-199	p. 542
Caterina Fernandes	PVB-D-1590-200	p. 543
Joanna de Sa Betanqur	PVB-D-1590-201	p. 545
Maria Carvalha	PVB-D-1590-203	p. 550
Cristovão Pais dAltero	PVB-D-1590-207	p. 555
Francisca da Costa	PVB-D-1590-209	p. 561
Bernardo Velho	PVB-D-1590-214	p. 568
Luisa Fernandes	PVB-D-1590-215	p. 569