



MINEMOSINE REVISTA

ISSN 2237-3217
VOLUME 12, N. 1, JAN/JUN 2021

Dossiê

A Inquisição em fogo,
dois séculos após sua extinção:
estruturas, personagens, vítimas
e possibilidades de análise





MNEMOSINE REVISTA

ISSN: 2237.3217

DOSSIÊ DE DOCUMENTAÇÃO

**A Inquisição em foco, dois séculos após sua extinção:
Estruturas, personagens, vítimas e possibilidades de análise**

Coordenação do dossiê
Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis
Prof. Dr. Marcus Vinícius Reis

MNEMOSINE REVISTA / Programa de Pós-Graduação em
História. Centro de Humanidades
Universidade Federal de Campina Grande. V. 12 n.1 (2021).
Campina Grande: CH / UFCG, 2020 - Semestral
ISSN 2237-3217

1. História I. Universidade Federal de Campina Grande.
Centro de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em
História

CDD 900

Rua Aprígio Veloso, 822, Bodocongó
58.439-900 – Campina Grande – PB – Brasil
e-mail: mnemosinerevista@gmail.com

Edição de Texto:
Helder Moraes Mendes Barros

Edição de Arte:
Helder Moraes

EDITORA CHEFE

Juciene Ricarte Cardoso (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

EDITOR CHEFE ADJUNTO

José Otávio Aguiar Editor-Adjunto (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

EQUIPE TÉCNICA

Helder Moraes Mendes Barros (Campina Grande – PB – Brasil)

Mara Karinne Lopes Veriato Barros (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

COORDENAÇÃO DO DOSSIÊ

Angelo Adriano Faria de Assis (Universidade Federal de Viçosa - UFV)

Marcus Vinícius Reis (Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA)

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Gomes Ferreira, Faculdade de Educação, Universidade de Coimbra, PORTUGAL

Cristian Wick, Lecturer for European and Atlantic History, University of the West Indies, TRINIDAD E TOBAGO

Elizeth Payne Iglesias, Escola de História/CIHAC, Universidad de Costa Rica, COSTA RICA

Iranilson Oliveira Buriti, Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

Jean-Frédéric Schaub, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, FRANÇA

Joanildo Albuquerque Burity, Pesquisador Sênior, Fundação Joaquim Nabuco, BRASIL

João Marcos Leitão Santos - Universidade Federal de Campina Grande

José Otávio Aguiar, Universidade Federal de Campina Grande

Martin Norberto Dreher, Professor Emérito de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BRASIL

Paulo Donizeti Siepierski, Professor Titular de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, BRASIL

Regina Coelli Gomes Nascimento, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Ronald P. Morgan, Professor of History, Abilene Christian University, Abilene/TX, UNITED STATES

CONSELHO CIENTIFICO

André Figueiredo Rodrigues, Universidade Estadual Paulista/Assis, São Paulo, BRASIL

Ângela Maria Vieira Domingues, Universidade Nova de Lisboa, PORTUGAL

Antonio Carlos Jucá de Sampaio, Universidade Federal do Rio de Janeiro, BRASIL

Antônio Torres Montenegro, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Brigitte Thierion, Universidade da Sorbonne, Paris 3, França

Carla Mary S. Oliveira , Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Carmem Margarida Oliveira Alveal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Dilton Cândido Santos Maynard, Universidade Federal de Sergipe, BRASIL

Durval Muniz de Albuquerque Junior, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, BRASIL

Edson Hely Silva, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Eduardo França Paiva, Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL

Elizabeth Christina de Andrade Lima, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Iris Kantor, Universidade de São Paulo, Brasil

Juan Marchena, Universidade Pablo Olavide, Espanha

Marcos Fábio F. Montysuma, Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, BRASIL

Maria Adelina Amirim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Mary Catherine Karasch, Oakland University, Rochester/MI UNITED STATES

Patrícia Cristina Aragão Araújo, Universidade Estadual da Paraíba, BRASIL

Pedro Cardim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Paulo Knauss de Mendonça - UFF

Regina Celestino de Almeida, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Regina Célia Gonçalves, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Valdei Lopes de Araujo, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

REALIZAÇÃO

Programa de Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

APOIO

Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Centre de Humanidades da UFCG

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ/PB)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

CONTATO

Programa de Pós-Graduação em História

Rua Aprígio Veloso, 822, Bloco CH, 5º Andar, Sala 506 Bairro: Universitário

CEP 58 429-900 - Campina Grande/PB – BRASIL - Telefone: (83) 2101-1495

<http://www.mnemosinerevista.com>

mnemosinerevista@gmail.com

MISSÃO

A Mnemosine Revista se constitui em um espaço facultado a todos os campos disciplinares, especialidades, temporalidades e problemáticas históricas, esforço expresso a cada número, tem oferecido ao público geral e especializado a diversidade de abordagens em seus dossiês temáticos, especialmente.

SUMÁRIO

Apresentação **08 - 09**

ARTIGOS DO DOSSIÊ

Judeus sob suspeita: a tríade de Judeus novos magnatas do Brasil Holandês.

Regina de Carvalho Ribeiro da Costa **10 - 27**

“Pessoas eclesiásticas de prudência e virtude conhecidas”: Comissários e Notários do Santo Ofício na Amazônia colonial

João Antônio Fonseca Lacerda Lima **28 - 40**

Acervos digitais e o tribunal do santo ofício: uma nova presença do passado a partir de Paula de Sequeira e William Shakespeare.

Elizama Almeida **41 - 51**

“O Diabo esteve aqui”: Feitiçaria, Religiosidade Popular e Ação Inquisitorial na capitania do Rio Grande (Séc. XVIII)

Halyson Rodrygo Silva de Oliveira **52 - 66**

A Inquisição nas histórias do teatro português: Uma ausência

Carlos Gontijo Rosa **67 - 78**

Transgressão do matrimônio: um índio nas garras da inquisição portuguesa

Luana Souto Cavalcanti & Juciene Ricarte Apolinário **79 - 91**

As comunicações entre as inquisições de Portugal e Espanha: Circuitos e intermediários

Lucas Maximiliano Monteiro **92- 109**

ARTIGOS CORRENTES

Os Tiriyo no quadrinho: da “Guiana Brasileira” ao Imaginário Alemão

Joanan Marques de Mendonça **110 - 120**

A relação entre mulher e diabo no gênese b do manuscrito de Junius

Ayanne Larissa Almeida de Souza **121 - 133**

As mudanças arquitetônicas na Fortaleza de Santa Catarina (PB) entre os séculos XVI ao XVIII

Leandro Vilar

134 – 149

Kung Fu em tela: uma leitura de elementos da história marcial chinesa a partir dos filmes de Kung-Fu

Rodrigo Wolff Apolloni & José Otávio Aguiar

150 - 162

Vulnerabilidade Habitacional Urbana em Campina Grande-PB: Uma Perspectiva Metodológica Aplicada

Josué Barreto da Silva Júnior & Sérgio Murilo Santos de Araújo

163 – 182

Governo Religioso da Vida: A Imprensa Espírita Brasileira Pensando o Envelhecimento Humano

Alarcon Agra do Ó

183 – 192

APRESENTAÇÃO

O dossiê que aqui apresentamos à *Revista Mnemosine* é fruto de um convite feito aos organizadores pelos responsáveis pela Revista e foi proposto e pensado a partir dos esforços de reflexão em torno de uma data marcante para os estudos acerca do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal: em 2021, comemorou-se os 200 anos de sua extinção, ocorrida por votação unânime das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação portuguesa em 31 de março de 1821, naquele alvorecer da monarquia constitucionalista lusa.

O encerramento das atividades inquisitoriais, após 285 anos de atuação e milhares de denúncias, confissões e processos, foi dos mais importantes desdobramentos da Revolução Liberal do Porto, ocorrida em 1820, e que teve ainda como uma de suas consequências, na outra franja do Atlântico, a independência do Brasil, em 1822 – data marcante da qual agora celebramos igualmente o bicentenário, apesar de outras independências que se fazem cada vez mais urgentes em nossa realidade – a dar fim aos mais de três séculos de dominação política portuguesa na América. Ventos de liberdade, cada um ao seu modo, que permitiam a Portugal e Brasil novos rumos e sonhos de progresso, sabemos bem, nem sempre concretizados.

A importância da efeméride pode ser medida pelo conjunto de atividades e produções que se preocuparam em discutir a Inquisição e seu mundo: eventos acadêmicos, projetos de pesquisa, dissertações e teses, livros, artigos e dossiês em várias revistas científicas, envolvendo pesquisadores do Brasil, Portugal e de outros países, dentro e fora do alcance de atuação da Inquisição portuguesa. Sinal de que o tema continua a despertar interesses.

Neste sentido, seria equivocado afirmar que o tema só ganhou força pela data que ora é lembrada: nas últimas décadas, os estudos sobre a Inquisição portuguesa, seus agentes e personagens têm ganhado cada vez mais destaque, espalhados por universidades de todo o Brasil (isso sem falar, como frisado acima, nas universidades estrangeiras – Portugal em especial, mas não só), consolidado como área de pesquisa das mais relevantes sobre a Modernidade.

Em boa parte, estes avanços têm sido possíveis pelos esforços tecnológicos; de cooperação internacional seja entre entidades governamentais, entre pesquisadores ou ainda, entre instituições de pesquisa; de democratização do acesso às fontes, como a digitalização e disponibilização de acervos documentais referentes à Inquisição portuguesa (em especial, no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal), bem como, para citar o caso brasileiro, aos altos investimentos no ensino superior e processo de crescimento e interiorização dos programas de pós-graduação durante os governos Lula da Silva e Dilma Rousseff e que, infelizmente, regrediram a números muitíssimo menores no período pós-golpe de 2016.

O fato é que a recente historiografia inquisitorial, alçada a lugar de destaque a partir dos estudos de Anita Novinsky, Eduardo de Oliveira França, Sonia Siqueira, Elias Lipiner, José Antônio Gonsalves de Mello e José Gonsalves do Salvador, entre as décadas de 1960 e 1970, ganharam entusiastas que foram, aos poucos, sedimentando o campo de estudos. Cada vez mais mergulham nesta documentação explorando possibilidades variadas, para além dos estudos de caso e das análises acerca da estrutura e funcionamento do Santo Ofício, utilizando-se de novas teorias e metodologias de pesquisa, de relações interdisciplinares, com cruzamentos de fontes diversas, abordando questões cada vez mais atuais na sociedade e na historiografia, como os estudos culturais, étnicos e os de gênero. Passou-se a olhar a Inquisição e o seu mundo para além das análises clássicas, dos estudos de caso envolvendo suas vítimas, da estrutura de funcionamento do tribunal, cruzando fontes do Santo Ofício com outros materiais, envolvendo novas perspectivas de pesquisa e avanços metodológicos, propondo abordagens inovadoras inclusive de documentos e casos já analisados sobre outros vieses.

A cartela de textos que aqui o leitor tem ao alcance é uma venturosa prova desta variedade de possibilidades. Nela, os autores apresentam discussões sobre o Santo Ofício e seus personagens já concluídas ou ainda em desenvolvimento em programas de pós-graduação espalhados por todo o país, num claro sinal de como o tema se renova e ainda tem imensas possibilidades de expandir-se em novas e inéditas análises. Neste dossiê, encontram-se assim organizados:

A historiografia brasileira tem se dedicado há algumas décadas na temática acerca da presença judaica – e cristã-nova – no processo de formação social, econômica e religiosa na América portuguesa. O artigo que abre o dossiê, de Regina Costa, cujo título é *Judeus sob suspeita: a tríada de judeus novos magnatas do Brasil Holandês*, aborda uma dessas facetas, localizando as trajetórias de Duarte Saraiva, Moisés Navarro e Benjamin de Pina no contexto do domínio neerlandês no Nordeste durante a primeira metade do século XVII.

No trabalho de João Antônio Fonseca Lacerda Lima, *“Pessoas eclesiásticas de prudência e virtude conhecidas”*: *Comissários e Notários do Santo Ofício na Amazônia Colonial*, a extensa rede de agentes do Santo Ofício presentes na

América portuguesa é o ponto de partida. Para isso, são analisadas algumas das trajetórias de uma série de indivíduos, incluindo clérigos, que atuaram na Amazônia Colonial como representantes da Inquisição portuguesa.

Publicada originalmente em 1559, a obra de Jorge de Montemayor, *Los siete libros de Diana*, é utilizada por Elizama Almeida, como ponto de partida para as análises realizadas no artigo intitulado *Acervos digitais e o Tribunal do Santo Ofício: uma nova presença do passado a partir de Paula de Sequeira e William Shakespeare*. Estes dois personagens, uma processada pela Inquisição e, o outro, um dos principais representantes da literatura inglesa, além do próprio Montemayor, servem como argumento para a revisitação do passado como “reativação” de memórias a partir da digitalização.

A religiosidade construída no universo colonial, principalmente no processo de formatação das crenças sobre o Diabo na América portuguesa, é alvo dos objetivos de Halysen Rodrigo Silva de Oliveira, no artigo *“O Diabo esteve aqui”: feitiçaria, religiosidade popular e ação inquisitorial na Capitania do Rio Grande (séc. XVIII)*. Ao partir da documentação inquisitorial produzida pelos comissários locais, o autor percebeu uma ampla religiosidade colonial marcada pela relação entre diversos rituais e crenças e as demandas cotidianas protagonizadas por indígenas, negros e brancos.

Já Carlos Gontijo Rosa, em *A Inquisição nas histórias do teatro português: uma ausência*, trata da problemática da falta de quaisquer referências, entre algumas obras clássicas da história do teatro em Portugal, acerca da presença da Inquisição e dos variados mecanismos de censura vigentes quando o século XVIII é abordado. O artigo observa como essa ausência, na verdade, refletiu o interesse de variados autores em abordar esse período como um mero período de contradições pautadas no conflito estético.

Transgressão do matrimônio: um índio nas garras da Inquisição portuguesa, de Luana Souto Cavalcanti e Juciene Ricarte Apolinário, através do estudo de caso do indígena Miguel Dias Lopes, acusado, preso e processado pelo Santo Ofício por bigamia em inícios do século XIX em Olinda, analisa a percepção e atuação inquisitorial contra as presumíveis heresias cometidas pelos povos indígenas na América portuguesa.

Em *As comunicações entre as Inquisições de Portugal e Espanha: circuitos e intermediários*, Lucas Maximiliano Monteiro aborda a circulação de correspondências entre os tribunais inquisitoriais de Portugal e Espanha (incluindo os tribunais localizados nos domínios hispano-americanos) como ferramenta de colaboração no combate às heterodoxias e para a construção de uma rede de agentes e representantes que atuava em nome dos tribunais.

Como se pode ver, a diversidade de análises demonstra que a Inquisição é tema de abordagens plurais, longe de esgotar-se. Convidamos o leitor a aprofundar-se nas leituras, complementando-as com outras análises, consultando os trabalhos citados pelos autores em suas referências. Afinal, passados duzentos anos, as intolerâncias movidas pelo Santo Ofício fazem-se desgraçadamente atuais no mundo de negacionismos, incompreensões e falta de respeito ao próximo em que vivemos, e conhecer esse passado é uma forma de entendermos aonde chegamos.

A completar esta edição da Revista Mnemosine, os artigos livres que, embora não sejam diretamente ligados aos estudos sobre o Tribunal do Santo Ofício, também auxiliam na compreensão da nossa realidade e despertam o interesse por uma história crítica, consciente e reflexiva – estendemos a eles, o convite à leitura atenta por nosso público.

Por último, os organizadores deste dossiê o dedicam à Professora Anita Novinsky, nossa mestra maior dos estudos inquisitoriais no Brasil, falecida recentemente. De algum modo, todos os textos aqui presentes devem – e muito – aos seus ensinamentos contra todos os tipos de intolerância.

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis

Universidade Federal de Viçosa (UFV)

Prof. Dr. Marcus Vinícius Reis

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

JUDEUS SOB SUSPEITA: A TRÍADE DE JUDEUS NOVOS MAGNATAS DO BRASIL HOLANDÊS

**JUDÍOS BAJO SOSPECHA:
EL TRÍO DE LOS JUDÍOS NUEVOS MAGNATES DE BRASIL HOLANDÉS**

**JEWS UNDER SUSPICION:
THE TRIAD OF JEWS NEW TYCOONS OF DUTCH BRAZIL.**

COSTA, REGINA DE CARVALHO RIBEIRO DA

Doutora em História pela UFF, Mestre em História Social pela UFRJ e Historiadora e Bibliotecária pela UFF;
E-mail: regininhacribeiro@gmailcom

RESUMO

Investigando os interstícios da “Babel Religiosa” que se configurou o território sob domínio neerlandês na primeira metade do século XVII, a proposta do presente artigo é cruzar as fontes inquisitoriais com as calvinistas, além das documentações administrativas e das crônicas do período, a fim de pensar a dimensão persecutória existente em tempos coloniais. A partir da reconstrução de três casos particulares, dos judeus Duarte Saraiva, Moisés Navarro e Benjamin de Pina, nomeados como “judeus graúdos”, “capitalistas” e até “magnatas” pela historiografia corrente, o trabalho visa questionar como tais indivíduos escaparam das hostilidades religiosas dirigidas aos membros da comunidade judaica do Recife, a qual teve alguns nomes processados pelo tribunal inquisitorial. Homens de negócios, posses e grandes cabedais, politicamente influentes e práticos no judaísmo, conseguiram escapar das suspeições católicas e calvinistas e continuavam a congregar junto à comunidade judaica enquanto prosperavam economicamente a ponto de adquirirem uma esfera de influência política capaz de blindá-los das acusações recebidas. A avaliação de sua circulação no território permite supor que, além da capilaridade econômica e do poder político, as relações pessoais com as autoridades neerlandesas possibilitaram a estas figuras ilustres judaizarem com alguma segurança. A análise dos casos reaviva o debate acerca dos limites e das fronteiras das instituições disciplinares modernas no mundo atlântico.

PALAVRAS-CHAVE: Brasil holandês; judeus portugueses; instituições disciplinares modernas; Inquisição de Lisboa; Sínodo da Igreja Reformada de Recife.

RESUMEN

Investigando los intersticios de la “Babel Religiosa” que formó el territorio bajo dominación holandesa en la primera mitad del siglo XVII, el propósito de este artículo es cruzar las fuentes inquisitoriales con las fuentes calvinistas, además de la documentación administrativa y las crónicas del período, para en la dimensión persecutoria existente en la época colonial. A partir de la reconstrucción de tres casos particulares, de los judíos Duarte Saraiva, Moisés Navarro y Benjamín de Pina, denominados “grandes judíos”, “capitalistas” e incluso “magnates” por la historiografía actual, el trabajo tiene como objetivo cuestionar cómo estos individuos escaparon de las hostilidades religiosas dirigidas a miembros de la comunidad judía de Recife, que tenía algunos nombres procesados por el tribunal inquisitorial. Hombres de negocios, medios y grandes capitales, políticamente influyentes y prácticos en el judaísmo, lograron escapar de las sospechas católicas y calvinistas y continuaron congregándose con la comunidad judía mientras prosperaban económicamente hasta el punto de adquirir una esfera de influencia política capaz de escudarlos de las acusaciones recibidas. La valoración de su circulación en el territorio permite suponer que, además de la capilaridad económica y el poder político, las relaciones personales con las autoridades holandesas han hecho posible que estas ilustres figuras judaícen con cierta seguridad. El análisis de casos revive el debate sobre los límites y fronteras de las instituciones disciplinares modernas en el mundo atlántico.

PALABRAS CLAVES: Brasil holandés; judíos portugueses; instituciones disciplinares modernas; Inquisición de Lisboa; Sínodo de la Iglesia Reformada de Recife.

ABSTRACT

Investigating the interstices of the "Religious Babel" that formed the territory under Dutch rule in the first half of the 17th century, this article aims to cross the inquisitorial and Calvinists sources, in addition to the administrative documentation and chronicles of the period, to think persecutory dimension existing in colonial times. From the reconstruction of three cases, the Jews Duarte Saraiva, Moisés Navarro and Benjamin de Pina, named as "big Jews", "capitalists" and even "magnates" by current historiography, the work aims to question how these individuals escaped from religious hostilities directed to the members of the Jewish community of Recife, which even had some names processed by the inquisitorial court. Businessmen, with properties and fortune, politically influential and practical in Judaism, they managed to escape Catholic and Calvinist suspicions and continued to congregate with the Jewish community while prospering economically to the point of acquiring a sphere of political influence capable of shielding them from the charges received. The assessment of their circulation in the territory suggests that, in addition to economic capillarity and political power, personal relations with the Dutch authorities have made possible for these illustrious figures to practice Judaism with some security. The analysis of the cases revives the debate about the limits and boundaries of modern disciplinary institutions in the Atlantic world

KEYWORDS: Dutch Brazil; Portuguese Jews; modern disciplinary institutions; Lisbon inquisition; Synod of the Reformed Church of Recife.



INTRODUÇÃO

[...] the Jews of Amsterdam were responsible for the capture of the Pernambuco and the principal one Antonio Vaez Henriquez, aliás Moses Cohen, who went with the said Hollanders and instructed them and gave them plans showing how to take said place [...].ⁱ

A acusação do capitão português Estevam de Ares da Fonseca, convertido ao judaísmo em Amsterdã e, posteriormente, regresso ao cristianismo, realizada em depoimento a Inquisição espanhola datado de 15 de março de 1634, que abre o presente artigo confirma a tradicional culpabilização dos judeus pelo ataque holandês às capitanias açucareiras.

Entre as fontes do próprio século XVII, o testemunho de Ares da Fonseca não parece ter sido voz isolada, é exatamente por isso que a atuação dos judeus no contexto da dominação holandesa do Brasil merece um exame particular. É preciso salientar que dentro do grupo genericamente identificado como judeu existia uma infinidade de categorias profundamente distintas entre si. A quase totalidade dos judeus que residia nas capitanias açucareiras era proveniente da diáspora sefardita.

A diáspora sefardita não é a primeira diáspora judaica, a que ocorreu no século VI a. C., quando os hebreus migraram do reino de Judá para a Babilônia devido à destruição do templo de Jerusalém por Nabucodonosor. O resultado dessa grande diáspora foi o estabelecimento de um grupo de judeus no norte e centro da Europa (nos atuais territórios da Alemanha, França, Inglaterra, Países Baixos, Suíça e norte da Itália), conhecidos como *ashkenazim*, falantes do iídiche; e de outro grupo concentrado na Península Ibérica, chamados *sefardim*, falantes do ladino ou *judezmo*. É a respeito da saída desse grupo de sefardim da região da Ibéria que a diáspora sefardita se refere (VAINFAS, 2010, p. 26-27).

A história da dispersão da comunidade judaica estabelecida na Península Ibérica durante a Época Moderna remonta às perseguições sofridas no final do século XIV, quando os judeus foram obrigados a se converter ao cristianismo, primeiramente nos reinos de Castela, Aragão e Catalunha, dando origem à comunidade espanhola de *conversos* (BODIN, 1999). Com a determinação dos Reis Católicos, a maioria dos judeus rejeitou a conversão e migrou para Portugal, onde os sefarditas vinham desempenhando importante papel nas navegações. Neste sentido, a determinação espanhola de 1492 ficou conhecida como decreto de expulsão dos judeus (BETHENCOURT, 2000).

Contudo, em 1496, Dom Manuel, pressionado pelos Reis Católicos e desejoso de esposar a infanta espanhola Isabel, promulgou uma ordem similar à espanhola chamada de decreto de conversão forçada. Neste caso, o rei português estimulou a promoção de batismos em massa, pois, economicamente, não estava interessado que os sefarditas abandonassem seu reino. Por isso, a maioria dos judeus de Portugal se transformou na comunidade dos cristãos-novos portugueses.

Graças a um processo de entrelaçamento dos cristãos-novos portugueses e dos conversos espanhóis, sobretudo por alianças familiares, econômicas, religiosas e culturais, fortaleceu-se uma espécie de família *sefardi*. Então, esses cristãos-novos hispano-portugueses, ao menos em Portugal, passaram a possuir certas liberdades, o que os possibilitou a permanecer com algumas práticas judaicas na esfera doméstica de suas casas ou em esnogas improvisadas.

Entretanto, a instituição da Inquisição em Portugal no ano de 1536, no reinado de Dom João III, modificaria radicalmente a situação dos judeus estabelecidos no reino (BETHENCOURT, 2000). Seguindo a linha da Inquisição espanhola, fundada em 1478, o Tribunal do Santo Ofício português também perseguiria cristãos-novos suspeitos de judaizarem em segredo, ou seja, os batizados que estariam cometendo a heresia judaica como erro de féⁱⁱ. Assim, o recrudescimento da perseguição aos cristãos-novos portugueses provocou a diáspora sefardita rumo a outros destinos europeus.

Então, as levas migratórias da comunidade sefardi hispano-portuguesa dirigiram-se, ao longo do século XV e XVI, para o Marrocos; a Península Itálica, sobretudo Nápoles, Roma e Veneza; o Império Otomano; e a região da Flandres, principalmente a Antuérpia. De modo que a comunidade sefardi se difundiu integrada às poderosas redes comerciais judaicas europeias (KAPLAN, 1996). A partir da primeira metade do século XVII, como a Holanda recebeu grande parte do fluxo de capitais flamengos, substituindo a Antuérpia como centro do capitalismo comercial, é possível considerar, conforme Vainfas (2010, p. 35), que “Amsterdã estava preparada para se tornar a ‘Jerusalém do Norte’.”



Nesta segunda diáspora sefardita, os cristãos-novos portugueses chegaram à Amsterdã no século XVII com a pretensão de, sob a tolerância holandesa, assumirem de vez o judaísmo de seus ancestrais, no entanto, possuíam uma identidade religiosa criptojudáica. Como esclareceu Nathan Wachtel (2002), eram católicos batizados, de formação cristã, que viviam como judeus, conservando costumes judaicos, os quais, pela distância com o passado judeu e pelos anos de prática restrita aos círculos privados, não possuíam mais que a lembrança da fé.

Como pode-se perceber, a história da diáspora sefardita, bem como do surgimento de novas categorias judaicas, oriundas de fraturas identitárias, tais como conversos, cristãos-novos, judeus novos, judeus novíssimos têm atraído a atenção dos historiadores. Há mais de cinquenta anos importantes pesquisas vêm descortinando a importância do período de dominação neerlandesa nas capitanias açucareiras da América Portuguesa para pensar as identidades fragmentadas sefarditas, tais como as desenvolvidas por Isaac Emmanuel (1962), Hermann Kellenbenz (1966), Arnold Wiznitzer (1966), Elias Lipiner (1969), Anita Novinsky (1972), Sônia Siqueira (1972), José Antônio Gonsalves de Mello (1990), Ângela Vieira Maia (1995), Yosef Kaplan (1996), Ronaldo Vainfas (2010), Bruno Feitler (2019).

A par as divergências teóricas, os historiadores são unânimes em apontar os arquivos inquisitoriais como fundamentais para reconstruir redes comerciais ou trajetórias individuais dos judeus nos tempos coloniais. Nas últimas décadas, também a importância dos registros deixados pela experiência da Igreja Reformada no Brasil vem sendo demonstrada para conhecer os meandros do estabelecimento do calvinismo no Brasil, através de pesquisas de Frans Leonard Schalkwijk (1986), Po-Chia Hsia e Henk van Nierop (2002), João Henrique dos Santos (2007), Maria Aparecida Barreto Ribas (2007), Mariana Dantas Batista (2014), entre outros.

A proposta do presente artigo é cruzar as fontes inquisitoriais com as calvinistas, além das documentações administrativas e das crônicas do período, para pensar a dimensão persecutória existente no território do Brasil holandês a partir da reconstrução de três casos particulares, a saber, dos judeus Duarte Saraiva, Moisés Navarro e Benjamin de Pina. Nomeados como “judeus graúdos”, “capitalistas” e até “magnatas” pela historiografia corrente, o trabalho visa questionar como tais indivíduos escaparam das hostilidades religiosas dirigidas aos membros da comunidade judaica do Recife, a qual chegou a ter alguns nomes processados pelo tribunal inquisitorial.

JUDEUS NOVOS EM FACE DA DOMINAÇÃO NEERLANDESA

De acordo com Wachtel (2002, p. 354), os criptojudeus viviam em uma dicotomia interna entre a fé judaica e a fé católica que se expressava numa dualidade de comportamentos muito comum: entre o passado de uma fé lembrada pela tradição oral e uma religiosidade cristã vivida visivelmente de modo barroco. A respeito desta ambivalência, Wachtel (2002) tratou ainda do surgimento da figura marrana, ligada ao dever de lembrança de ritos praticamente esquecidos pela recusa de uma fé imposta, inevitavelmente assimilada. O marranismo, portanto, caracterizou grande parte das identidades dos judeus novos, híbridas entre a escolha consciente pelo judaísmo, fazendo até bastante esforço para seguir os preceitos desta religião e os traços inegavelmente cristãos de sua formação.

Como tais cristãos-novos estavam a gerações de distância da Lei de Moisés, acabaram passando por um processo de reconstrução do judaísmo em Amsterdã, que envolveu a organização institucional da comunidade e deu origem a um judeu novo. Segundo Yosef Kaplan (1996), o criptojudeu recém-convertido em Amsterdã era, acima de tudo, um judeu em formação, em busca de uma identidade religiosa que desconhecia, mas carregando uma marca de origem, de sua formação cristã, por mais frágil que fosse.

Assim, “a primeira comunidade judia que conheceram foi a que eles mesmos haviam criado” (KAPLAN, 1996, p. 26). Viveram estes judeus novos imersos em verdadeiros dilemas pessoais e crises de consciência repletas de dualidades, inseguranças, radicalismos e hesitações (KAPLAN, 1996, p. 51). Sobre este terreno de difícil definição identitária, Vainfas (2010, p. 48) resumiu: “o fato é que muitos filhos dos judeus novos continuariam católicos por toda a vida, embora nascidos em meio judeu, marcados pela cultura ibérica, pela língua portuguesa, pela formação cristã”.

Neste interim, reconhecemos o livro *Jerusalém Colonial* como um importante referencial teórico no que toca ao surgimento da figura do “judeu novíssimo”. Convém ressaltar que percebemos que Ronaldo Vainfas (2010) se baseou na obra de Yosef Kaplan (1996) sobre a história social da comunidade sefardi no século XVII, para operar com o conceito de “judeu novo”, referindo-se ao grupo de cristãos-novos portugueses que assumiram o judaísmo em Amsterdã e emigraram para o Brasil já como judeus; bem como para propor o conceito de “judeus novíssimos”, relacionado aos



cristãos-novos da terra que se converteram ao judaísmo no Brasil, no tempo da administração holandesa, sobretudo pelo contato com os judeus portugueses vindos de Amsterdã.

A partir da distinção de tais categorias, cumpre assinalar que o presente trabalho segue na análise dos casos particulares de judeus novos, que emigraram para o Brasil juntamente com a WIC, particularizando três figuras de notável protagonismo econômico, político e religioso no seio da comunidade judaica do Recife dos tempos dos flamengos. Chamados por Vainfas (VAINFAS, 2010, p. 110) de “magnatas”, o protagonismo de Duarte Saraiva, Moisés Navarro e Benjamin de Pina já havia sido reconhecido por José Antônio Gonsalves de Mello (1990, p. 225) como “capitalistas” ou “homens de negócio”.

Como alertou a historiografia especializada, a transformação de judeus novos em “judeus velhos” poderia demorar gerações. Neste sentido, é preciso atentar para não se pense que houve uma transição natural e harmoniosa dos cristãos-novos portugueses em judeus novos de Amsterdã como um processo imediato, absoluto e definitivo, conforme salientou Miriam Bodin (1999, p. 24). Trata-se de uma “ilusão de continuidade” que escamoteia as porosas fronteiras entre o mundo judeu e católico que garantia o vaivém dos judeus em termos identitários (BODIN, 1999, p. 77).

Ademais, convém demarcar que os próprios judeus portugueses de Amsterdã se reconheciam mesmo como “gente de nação” (VAINFAS, 2010, p. 59). Trata-se de um conceito de época criado para gerar uma distinção do cristão-novo, neófito ou impuro, em relação ao cristão-velho. Todavia, com a instalação da Inquisição, a expressão agregou a suspeita da heresia judaica, ou seja, de que “a gente da nação” judaizava às escondidas. Na Holanda, os próprios judeus, sobretudo portugueses, recuperaram esta nomenclatura para exprimir sua identidade fragmentada, simultaneamente judaica e ibérica. Portanto, a gente de nação era a gente da nação hebreia, de origem; portuguesa ou espanhola.

O problema de grande parte dos estudos que se dedicaram aos judeus novos do Brasil holandês foi se basearem na existência de uma “essência judaica” como núcleo ideológico da comunidade, desconsiderando as metamorfoses identitárias dos cristãos-novos que fugiram para Holanda. Os sefarditas de Amsterdã eram muito heterogêneos, havendo casos de cristãos-novos que se recusaram a regressar ao judaísmo e de judeus novos com propensão para recaídas ao catolicismo.

Enfim, toda uma sorte de sujeitos com identidades distintas e sempre a meio caminho entre o que seria percebido rigidamente como católico ou categoricamente como judaico, mas que só é percebido na análise particular de cada sujeito histórico. Estabelecidas assim as balizas vocabulares que serão operadas, isto é, a compreensão do significado das categorias de “conversos espanhóis”, “judeus portugueses”, “cristãos-novos”, “criptojudeus”, “judeus novíssimos”, “marranos” e “gente de nação”, deve-se esclarecer que o cerne da problemática do presente artigo.

Convém ressaltar, ainda, que a migração de muitos judeus novos de Amsterdã para o Brasil ocorreu no esteio das atividades desenvolvidas pela Companhia das Índias Ocidentais na colônia. Entre as décadas de 1630 e 1650, a presença de judeus portugueses em território tão próximo ao da ação inquisitorial deveu-se às garantias concedidas pelo governo holandês estabelecido na colônia. Contudo, às vezes, nem a proteção de uma figura tão importante quanto o Conde Maurício de Nassau era capaz de evitar que denúncias fossem feitas sobre o comportamento destes cristãos-novos e judeus.

A partir das denúncias registradas nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa, é preciso investigar as ambivalências entre os judeus portugueses de Amsterdã agarrados à Companhia das Índias Ocidentaisⁱⁱⁱ (WIC), mormente ao Conde Maurício de Nassau, e os cristãos-novos da terra, discriminados por aqueles em vários graus; entre os cristãos-novos da terra aderentes à sinagoga e os cristãos-novos da terra leais ao catolicismo; e entre os judeus novos portugueses que lutavam pelos holandeses e os judeus novíssimos que abjuravam do judaísmo e regressavam ao catolicismo.

No presente artigo, o intuito é apresentar três casos singulares de grandes mercadores judeus que, mesmo denunciados ao Santo Ofício português ou suspeitos pelo Presbitério da Igreja Reformada, na esfera micro-analítica da interação dos sujeitos que coabitaram a “Babel religiosa”, conforme a expressão de Ronaldo Vainfas (2010, p. 15), continuavam a congregar junto à comunidade judaica e a prosperar economicamente a ponto de adquirirem uma esfera de influência política capaz de blindá-los das acusações recebidas.



“MAGNATAS” DO BRASIL HOLANDÊS

A princípio, podemos destacar Frei Manoel Calado (2004) como um dos que mais se empenhou em convencer vários “judeus novíssimos”^{iv}, recém-convertidos, a regressarem ao catolicismo. Neste sentido, o religioso se evidenciou como um verdadeiro bastião na defesa da fé católica, travando uma batalha discreta contra o judaísmo abertamente praticado nos anos de dominação holandesa, motivo pelo qual pode se suspeitar que tenha levado a Inquisição a arquivar as difamatórias denúncias recebidas contra o próprio frei.

Ao contrário de Calado, o bispo da Bahia neste tempo, D. Pedro da Silva e Sampaio, possuía uma ação mais incisiva contra os cristãos-novos habitantes do território dominado pelos holandeses. Apesar do frei e do bispo atuarem na defesa do catolicismo e no combate ao judaísmo no Brasil, eles não se relacionavam muito bem um com o outro. O procedimento de ambos também fora distinto: enquanto Calado “sabotava o proselitismo da *Zur Israel*, reconvertendo judeus ao catolicismo”, D. Pedro da Silva e Sampaio “agia como inquisidor, mais preocupado em prender e castigar os apóstatas do que em reduzi-los à fé católica” (VAINFAS, 2010, p. 194).

D. Pedro da Silva e Sampaio era ex-inquisidor do Tribunal de Lisboa que parece ter sido escolhido a dedo em 1632 para o bispado do Brasil para vigiar os cristãos-novos, numa época em que o Conselho Geral do Santo Ofício estava particularmente preocupado com a situação colonial, chegando a recomendar a instalação de um tribunal na Bahia. A nomeação de bispos inquisidores foi mesmo uma recomendação do Santo Ofício de Lisboa^v. Assim, mesmo de longe, fora da zona de ocupação flamenga, D. Pedro da Silva e Sampaio reuniu denúncias contra diversos cristãos-novos que se tornaram judeus públicos neste tempo, principalmente no Recife e na Paraíba, grande parte das quais acabaram por engrossar processos inquisitoriais algum tempo depois^{vi}.

Dentre os denunciados, Duarte Saraiva é um caso bastante emblemático. Natural de Amarante, Portugal, mudou-se para Amsterdã, onde assumiu o judaísmo com o nome de David Senior Coronel provavelmente na década de 1590. Gonsalves de Mello (1990, p. 18) apontou para Duarte Saraiva, ao lado de Manuel Lopes Homem, como os mercadores pioneiros no estabelecimento dos judeus portugueses em Amsterdã. De acordo com o historiador, a família de Duarte Saraiva possuía bens em Pernambuco, tendo o judeu novo aproveitado a entrada holandesa para mudar-se para a colônia a fim de reivindicar as propriedades de sua família (MELLO, 1990, p. 417).

Muitos foram os pedidos apresentados à Câmara de Amsterdã para obter passagem gratuita ao Brasil em 1634. A WIC encorajou as imigrações coletivas de judeus ao Brasil, arcando, inclusive, com os custos das passagens conforme acordado na *Ordem e Regulamento dos Estados Gerais para estimular o povoamento do Brasil*^{vii}. Este não parece ter sido o caso de Duarte Saraiva, que, por volta de 1635, já se encontrava no Brasil e teria pago a sua própria passagem, prescindindo da ajuda da WIC (MELLO, 1990, p. 222). Duarte Saraiva arrendou o Engenho Santa Madalena de seu parente Manuel Saraiva de Mendonça, quem lhe devia certa soma^{viii}.

Ativo no seio da comunidade sefardita do Recife, antes da instalação da primeira sinagoga, datada de 1636, serviu a casa de Duarte Saraiva de ponto de reunião e de culto dos judeus portugueses vindos de Amsterdã e dos cristãos-novos convertidos de Pernambuco. A realização de culto em casas particulares, como bem observou Gonsalves de Mello (1990, p. 226), não era novidade, pois prática semelhante ocorreu com as primeiras sinagogas de Amsterdã.

A Santa Congregação do Rochedo ou Recife de Israel, *Kahal Kadosh Zur Israel*, foi a primeira congregação judaica em Pernambuco e funcionou até 1641, na casa alugada por David Senior Coronel (Duarte Saraiva), quando a construção da nova sinagoga foi concluída^{ix}. Ronaldo Vainfas (2010, p. 145) explicou que a mudança nas instalações da sinagoga marcou a organização institucional da *Zur Israel*, que possuía um rabino (*haham*) e um oficiante (*hazan*) com a responsabilidade religiosa e um conselho (*Mahamad*) formado por quatro administradores (*parnassim*) e um tesoureiro (*gabay*) com a responsabilidade administrativa.

De qualquer modo, o uso da casa de Saraiva para o culto judaico foi denunciada pelos moradores de Recife. Foi Gonçalo de Almeida um dos primeiros a acusar Duarte Saraiva de fazer sinagoga em sua casa. De acordo com a testemunha, os judeus portugueses entravam, trancavam as portas e “se dizia publicamente que estavam a fazer sua sinagoga” (ANTT, IL, CP 19, Livro 220, fól. 411v-412).

Em agosto de 1636, o depoente fez uma lista de todos os judeus que frequentavam a casa de Duarte Saraiva acreditando que “ali estaria o caminho da salvação”, cujos nomes constavam: “Simão Correia mercador, Rodrigo Álvares da Fonseca, Miguel Rodrigues Mendes, e Simão Rodrigues irmão de Vicente Rodrigues Vila Real, Gaspar Francisco irmão de Rodrigo



Álvares, e João de Mendonça sobrinho do dito Duarte Saraiva, e seu irmão Gaspar de Mendonça, Baltasar da Fonseca” (ANTT, IL, CP 19, Livro 220, fól. 412).

Além de Gonçalo de Almeida, outro depoente foi João de Siqueira, escrivão da alfandega, e almoxarifado da Capitania de Pernambuco. Em depoimento de 25 de novembro de 2636, Siqueira afirmou solidamente que se reunia “a judiaria em casa de Duarte Saraiva” (ANTT, IL, CP 19, Livro 220, 402-402v). Manuel Álvares da Costa, em 3 de dezembro de 1636, confirmou que Duarte Saraiva fazia sinagoga em sua casa, isto no período anterior ao estabelecimento das instalações próprias da *Zur Israel* (ANTT, IL, CP 19, Livro 220, fól. 403-404).

É interessante perceber que o depoente descreveu Duarte Saraiva tanto como “cristão novo que se veio de Flandres para Pernambuco no princípio das guerras”, quanto “judeu público que mora no Recife” ((ANTT, IL, CP 19, Livro 220, fól. 403v). De qualquer maneira, Álvares da Costa informa acerca do estado de saúde de Saraiva à época: “homem já velho de mais de meia estatura e cheio de cãs”. Diogo Coelho de Albuquerque acrescenta a informação de que Saraiva era viúvo por volta de 1642, em depoimento datado de 1º de junho de 1644 (ANTT, IL, CP 26, fól. 213-227).

Datada de 31 de maio de 1645, o Conde de Alegrete Matias de Albuquerque, de Lisboa, em referência aos fatos do ano de 1636, citou que Duarte Saraiva “dogmatizava aos judeus, ensinando-lhes a lei de Moisés e isto era certo e tido por infalível entre todos” (ANTT, IL, CP 19, Livro 220, fol. 409v). No entanto, esclareceu Gonsalves de Mello (1990, p. 226-227) que Duarte Saraiva, apesar de prático no judaísmo, era pregador leigo, e quem se tornou verdadeiramente *haham*, ou seja, rabino e mestre-escola entre os judeus portugueses do Recife, foi seu filho, chamado Isaac Saraiva Coronel, de nome cristão Pedro Homem Coronel.

Outra denúncia sobre Duarte Saraiva foi feita por Antônio Muniz da Fonseca (ANTT, IL, CP 31, Livro 230, fól. 256-260). Em depoimento de janeiro de 1650, a testemunha declarou ter ouvido do senhor de engenho Antônio de Mendonça que seu irmão Duarte Saraiva era “profitente público da Lei de Moisés, o qual viera de Holanda com os holandeses” (ANTT, IL, CP 31, Livro 230, fól. 259). O depoente ressaltou, entretanto, que teria ouvido que o irmão de Duarte Saraiva, Antônio de Mendonça, “era tido em reputação de muito bom cristão”, motivo pelo qual a relação de ambos andaria abalada.

A prática do judaísmo na casa de Duarte Saraiva parece não ter incomodado apenas aos católicos, conforme as denúncias acima mencionadas, registradas nos Cadernos do Promotor, mas também ao Conselho da Igreja Reformada. Os predicantes Schagen e Poel, em 23 de julho de 1636, apresentaram queixas ao Conselho Político^x: “[...] observa-se que os judeus que residem aqui começam a estabelecer uma assembleia em forma de sinagoga, o que deve ser impedido”^{xi}.

Além das propriedades de sua família, Duarte Saraiva, vindo para o Brasil com a WIC, tratou de arrematar alguns engenhos leiloados pela Companhia, segundo o relatório do alto conselheiro da WIC Adriaen van der Dussen. Duarte Saraiva enriqueceu de tal forma que na altura do ano de 1636, o judeu novo emprestou dinheiro ao Conselho Político de Pernambuco a juros de 12% a serem pagos na Holanda^{xii}. De acordo com Vainfas, Duarte Saraiva integrava o grupo dos “três principais magnatas dentre os judeus”^{xiii}.

Em 1637, imediatamente após a chegada do Conde de Nassau e de sua determinação de confisco e venda dos engenhos abandonados, Duarte Saraiva figura como importante “capitalista” à época, nas palavras de Gonsalves de Mello (1990, p. 225). Nesta ocasião, o judeu contratou a compra do Engenho Velho de Beberibe, em 17 de junho, por 10.000 florins em seis prestações anuais; do Engenho Bom Jesus, no Cabo, na mesma data, por 60.000 florins, também em seis prestações; e do Engenho Novo, também no Cabo, por 42.000 florins, a ser pago em sete prestações^{xiv}.

Neste mesmo ano, Duarte Saraiva esteve entre os mercadores participantes da redação de um regulamento para corretagem nos territórios holandeses. Há dois anos o judeu já participava como corretor no comércio de açúcar e de tabaco^{xv}. Ao lado de Saraiva, assinaram o projeto datado de 20 de janeiro de 1638 outros importantes mercadores como Jacques Hack, Joost van der Bogaert e Michiel Henricx^{xvi}.

O prestígio que os judeus de grande porte ocupavam ao lado das autoridades neerlandesas do Recife foi explicado pelo Frei Manoel Calado em sua crônica:

[...] sabiam falar a língua flamenga, serviam de línguas entre os holandeses e portugueses, e por esta via granjearam dinheiro; e como os portugueses não entendiam os flamengos, nem eles aos portugueses, e não podiam negociar nas compras e vendas, aqui metiam os judeus a mão, comprando as fazendas por baixo preço e logo, sem risco nem perigo, as tornavam a revender aos portugueses;



com o ganho certo, sem trabalho algum. Também tomaram todos os ofícios de corretores, dados por flamengos, e por esta via não havia cousa de proveito que lhes não passasse por as mãos. (CALADO, 2004, p. 113)

Por outro lado, a prática do culto judaico em sua casa incomodava aos predicantes, que reclamou tal ousadia em sessão do Presbitério do Recife de novembro de 1640:

[...] acrescentando que a sua ousadia, quanto à religião, torna-se tão grande que não somente se reúnem publicamente no mercado, aqui no Recife, apesar da proibição do governo, dando assim escândalo aos outros, mas também se preparam para construir uma sinagoga; casam-se com cristãos, servem-se de cristãos para criados em suas casas e de cristãos para suas concubinas; portanto, a classe, por voto unânime, julga ser de sua jurisdição e estrito dever não só representar contra isso a Sua Excelência e ao Supremo Conselho, mas também rogar, em nome de Jesus Cristo, nosso único Salvador, que é o mais difamado pelos Judeus do que por todos os outros inimigos, para o que ficou descrito seja remediado.^{xvii}

Apesar dessa perseguição dos predicantes reformados dirigida aos judeus do Recife, foi, pois, Duarte Saraiva um dos intermediários entre holandeses e portugueses que sabia aproveitar de sua posição e, nas palavras do religioso, “metia a mão” nos negócios. Ainda 1638, acresceu seu patrimônio com a compra de uma parte do Engenho da Torre, localizado na Várzea do Capibaribe, e do Engenho São João Salgado, a partir de 1639^{xviii}.

A prosperidade financeira do judeu se expressou na diversificação de seus investimentos, desde terras a escravos. Nos negócios do grosso trato, Duarte Saraiva aparece em uma série de documentos da WIC sumarizados por Gonsalves de Mello (1990, p. 416-419), como carregador em diversos navios, tais como do *Westwouder Kerck*, em 1637; *Eendracht*, em 1638; *São Miguel*, em 1639; *Moriaen, St. Pieter e Fortuna*, em 1640 e 1641; *Soetelande*, em 1643; *Walcheren*, em 1645.

Foi Duarte Saraiva um dos judeus novos que arrematou a cobrança dos dízimos do açúcar de Pernambuco, em 1639^{xix}, afiançando sua parceria com a Companhia na exploração econômica do Brasil. Na década de 1640, o judeu novo era um dos anciões da nação judaica do Recife e se dispôs a declarar os serviços do Conde de Nassau em 1641 (MELLO, 1990, p. 418-219). José Gonçalves Salvador (1981) explicou que, a partir de 1642, a participação judaica no tráfico africano aumentou muito, chegando os judeus a, em 1643, comprarem mais escravos que os demais comerciantes ou senhores de engenho católicos ou protestantes do Recife. Segundo Ronaldo Vainfas (2010, p. 120), “os negociantes judeus atuaram no comércio de escravos desde 1637, após a conquista holandesa de São Jorge da Mina, e sobretudo a partir de 1641, com a conquista de Luanda”, mas nunca trataram diretamente com os reinos africanos, pois a WIC mantinha esse monopólio no sistema do tráfico de escravos.

Seja como for, ainda em 1641, Duarte Saraiva aparece assinando, ao lado de outros importantes nomes da nação judaica do Recife, um memorial dirigido ao Conde Nassau a respeito do “agradável, prudente e feliz governo”, no qual a comunidade gozava de “benefícios, honra e favores”, oferecendo uma contribuição de três mil florins anuais pela sua permanência à frente do governo flamengo^{xx}. Vale lembrar que é com o nome hebraico, ou seja, David Senior Coronel, no caso de Duarte Saraiva, que os judeus assinavam tais documentos produzidos pela Congregação Judaica, o que demonstra não só o engajamento identitário, quanto a margem relativa de autonomia concedida aos judeus pela WIC.

A aliança destes grandes judeus com os holandeses foi testada sobretudo quando estourou a insurreição pernambucana em 1645. Frei Calado (2004, p. 142) narrou que a rapidez com a qual os judeus, ao chegarem as primeiras notícias dos conjurados, começaram a “cobrar com grande rigor e extorsões todos os açúcares e outras dívidas que os moradores lhes deviam”. Politicamente ativo, mesmo durante a insurreição, o judeu manteve contato frequente com as autoridades da WIC, sendo citado nas Atas Diárias entre 1645 e 1649 aproximadamente dezesseis vezes em assuntos diversos^{xxi}.

Além da liquidez nos negócios, também os judeus portugueses colaboraram com os neerlandeses na tentativa de atrair os revoltosos ao Recife, situação que se envolveu pessoalmente Duarte Saraiva, tentando atrair Amador de Araújo, um dos líderes da conjuração em Ipojuca (CALADO, 2004, p. 173). Apesar de seus préstimos, o nome de Duarte Saraiva não escapou da lista dos principais devedores da WIC, datada de 31 de dezembro de 1645, ao lado da soma de aproximadamente 112.127 florins, dívida atribuída aos engenhos adquiridos anos antes (MELLO, 1990, p. 349).



Gonsalves de Mello alertou que poucos judeus conseguiram ultrapassar as dificuldades econômicas destes tempos. No saldo da aliança com os holandeses, a experiência desenvolvida na América Portuguesa não foi economicamente vantajosa para todos os judeus portugueses do Recife.

A partir de 1646, com as primeiras vitórias dos luso-brasileiros em Tabocas, Casa Forte e Cabo de Santo Agostinho, a dificuldades que abateram os holandeses, abateram aos judeus portugueses aliados também. No exame da listagem dos bens dos moradores de Recife e Maurícia daquele mesmo ano^{xxii}, estando sob cerco os holandeses, Duarte Saraiva era um dos que melhor se saíram, resistindo com o patrimônio de 1 alqueire de farinha de trigo, 70 alqueires de farinha de mandioca e 200 libras de bacalhau.

Segundo Gonsalves de Mello (1990), a vida do judeu novo teria terminado em 1650, mas deixara alguns herdeiros para receber os créditos que a Coroa portuguesa lhe devia^{xxiii}. Os registros, portanto, testemunham a vitalidade dos negócios de Duarte Saraiva e a vasta participação, sobretudo econômica, que o judeu novo tivera na manutenção financeira da exploração holandesa das capitanias açucareiras do Brasil.

Outro judeu novo possuidor de grandes cabedais foi Moisés Navarro. Judeu português natural do Porto, Navarro teria chegado no Brasil, já como judeu, assim que a conquista holandesa foi assentada, solicitando dispensa do serviço militar para atuar como particular do Recife^{xxiv}. Navarro era cadete naval (*adelborst*) na companhia do capitão Bonet e passou à cidadão livre (*vrijelujden*), isto é, indivíduo economicamente independente. Por isso, o nome de Moisés Navarro consta entre os primeiros soldados judeus que chegaram na América, de acordo com Wiznitzer (1957), ao lado de Antônio Manuel e David Testa.

O interesse de Moisés Navarro era operar como comerciante, agenciando os negócios do açúcar e do tabaco, “no que era versado”, como comentou Gonsalves de Mello. À solicitação feita por Navarro ao Conselho Político de Recife para se tornar corretor destes dois gêneros, a Companhia forneceu parecer favorável^{xxv} e o judeu novo se tornou grande parceiro comercial durante a dominação das capitanias açucareiras. Seguindo a explicação do cronista Manoel Calado, Gonsalves de Mello (1990, 244) esclareceu que:

Como corretores exerceram os judeus uma atividade para a qual podiam oferecer condições excepcionais, por meio do conhecimento das línguas portuguesa e holandesa, o que os colocava em situação ideal como intermediários entre os dois grupos da colônia, os dominadores holandeses e os moradores luso-brasileiros.

Além das atividades relacionadas à economia canavieira e ao tráfico de escravos, o judeu novo passou a atuar também como contratador da cobrança de impostos sobre vinho e outras bebidas, carregador de navios, exportador de pau-brasil, arrematador dos dízimos dos senhores de engenho e representante comercial. Como carregador, Navarro lidou com os navios *Westwouder Kerck*, em 1637; *Regenbooge*, em 1638; *Thoolen e Hoop*, em 1639, dos quais comprou escravos; *Thollen e Fortuna*, em 1641; *Middelburg*, em 1642; *Mauritius e De Princesse*, de 1642, dos quais comprou escravos trazidos de Angola; *Zeelandia*, em 1645 (MELLO, 1990, p. 495-496).

Moisés Navarro ainda adquiriu o engenho Juriçaca no Cabo em 1637, investindo 45.000 florins na propriedade rural, a ser paga através de prestações anuais de 5.000 florins (DUSSEN, 1981a). Ativo na comunidade judaica, assim como Saraiva, Navarro figura como o primeiro representante, escolhido em 1639, da Santa Companhia de Dotar Órfãos e Donzelas, estabelecida em Recife como um braço da instituição de Amsterdã. A missão do importante judeu na instituição era zelar pela concessão de dotes a órfãos e jovens judias pobres^{xxvi}.

Nos Cadernos do Promotor da Inquisição portuguesa, Navarro aparece lateralmente na denúncia apresentada por Salvador das Neves, datada de 23 de outubro de 1637, contra o cristão-novo Fernão do Vale. O depoente descreveu uma cena que teria vivido dentro da botica de Navarro, em Recife, um ano antes como:

[...] se achou ele declarante com o dito Moisés Navarro e com Fernão do Vale, senhor do Engenho São Bartolomeu, e estando todos juntos, entre práticas que tiveram, disse o dito Moisés Navarro a ele declarante, por ocasião de lhe perguntar como trazia espada o dito Fernão do Vale, sendo proibida aos outros portugueses Católicos, que vivia na lei de Moisés e era também da dita sua crença, ao que o dito Fernão do Vale se riu, declarando-se por esta e muitas vezes que cria e vivia na dita lei. (ANTT, IL, CP 16, fols. 512-525)



A cena flagrante do cotidiano em um estabelecimento judaico no Recife, capturada a partir da denúncia, aponta para a relativa liberdade que os judeus gozavam no território dominado pelos neerlandeses. Em primeiro lugar, cabe desconfiar da denúncia, uma vez que Salvador das Neves era filho de judeus portugueses, nascido em Amsterdã, retornado ao catolicismo no Brasil. A se acreditar na denúncia, por outro lado, é possível perceber a ascensão econômica e a centralidade de Navarro nos negócios locais em meio aos judeus graúdos. Vale lembrar que o judeu começou sua vida no Brasil como cadete naval, tendo se tornado comerciante e prosperado nos tempos nassovianos, quando se encontra, na altura de 1637, já com uma loja própria.

De fato, a diversidade dos negócios em que Navarro atuava demonstra o grande poder econômico que o judeu novo possuía em territórios holandeses, o que, por sua vez, reflete sua influência política. Neste sentido, o judeu aparece assinando, ao lado de Duarte Saraiva a *Remonstrantie vande Hebraische Natie*, traduzida como “Nova luz sobre a petição dos Judeus brasileiros a Maurício de Nassau em 1642” (WIZNITZER, 1954).

Como um judeu bem influente, Moisés Navarro foi um dos que protestou contra a pretensão de Fernandes Vieira de batizar um jovem judeu de 15 anos, em 1642 (MELLO, 1990, p. 495-496). O episódio demonstra que o judeu novo era bastante respeitado em seu meio, sendo capaz de agir politicamente, interferindo no rumo dos acontecimentos no espaço de atuação holandês.

Da colaboração com os holandeses, Moisés Navarro fornece provas quando ofertou, juntamente com outro judeu novo bem abastado do Brasil Holandês denominado Benjamin de Pina, cerca de 60 bois de carro para serem abatidos em prol da alimentação da população do Recife. Muitos foram os gestos de Navarro em auxílio ao governo holandês^{xxvii}. Em contato com as autoridades da WIC, Navarro foi citado nas Atas Diárias entre 1645 e 1649 no total de vinte vezes em assuntos diversos^{xxviii}.

Da lista dos devedores da WIC, de 31 de dezembro de 1645, Moisés e seu irmão, Arão Navarro, são responsáveis por uma dívida de 125.973 florins, quantia ainda maior que a arrolada por Duarte Saraiva (MELLO, 1990, p. 349). No livro de registro da *Haskamot*, assinado pelos judeus residentes no Brasil em novembro de 1648, importante fonte para recensear a comunidade hebraica daqueles tempos, o nome de Navarro aparece no fólio onze, segunda coluna, entre as 172 assinaturas presentes^{xxix}.

Moisés Navarro participou ainda da comissão holandesa que negociou com os militares luso-brasileiros o direito de enterrar os mortos após a Segunda Batalha dos Guararapes, ocorrida em 1649. O cronista Diogo Lopes Santiago (1943, p. 695) denota de Navarro, “um judeu muito rico”, a capacidade de falar bem o português. Novamente, a atuação política do judeu novo dá testemunho da capacidade econômica que alcançou trabalhando nos negócios ligados à Companhia das Índias na exploração do Brasil.

Na listagem dos bens dos moradores de Recife e Maurícia de 1646^{xxx}, Moisés Navarro contabilizava o patrimônio de 300 libras de bacalhau e 40 libras de peixe seco. O arrendatário de imposto chegou a pedir o cancelamento de seu contrato a fim de amortizar sua dívida. No *Inventário das armas e petrechos bélicos que os holandeses deixaram em Pernambuco e dos prédios edificadas ou reparados até 1654*, Moisés Navarro foi incluído como proprietário de dois sobrados com suas lojas na rua na qual estava situada a comunidade Zur Israel, chamada rua dos Judeus (*Jodenstraat*)^{xxxi}. Em 1654, quando findou a dominação neerlandesa, mediante derrota na guerra travada com os luso-brasileiros e portugueses, Navarro retornou a Amsterdã, escolhendo viver com seus irmãos Aaron e Jacob em Barbados.

Fechando a tríade de judeus novos magnatas do Brasil holandês, resta-nos conhecer a participação de Benjamin de Pina no tempo dos flamengos. De acordo com Gonsalves de Mello, trata-se de um judeu que ora assina como Benjamin de Pina, ora como Benjamin Safarti^{xxxii}. De qualquer modo, o judeu novo teria vindo de Amsterdã^{xxxiii} para o Brasil em 1636 e logo começara a desenvolver, com grande vitalidade, atividades comerciais.

Assim, durante o tempo de dominação holandesa nas capitanias açucareiras do Brasil, Benjamin de Pina atuou como carregador de navios, traficante de escravos, arrematador da cobrança de dízimos do açúcar no Cabo, Ipojuca e Serinhaém e algumas regiões de Pernambuco^{xxxiv}, além de ter comprado fazendas remetidas pela Câmara da Zelândia. Como carregador, o judeu lidou com os navios *Zeelant*, em 1638; *Eendracht*, de 1638, e *São Pedro*, de 1639, dos quais apenas comprou escravos; *Groote Gerrit*, *Matança* e *De Gulde Rhee*, dos quais apenas comprou escravos em 1642; *Soetelande*, em 1642; e *De Groote Gerrit*, do qual apenas comprou escravos em 1644 (MELLO, 1990, p. 394-395).

Benjamin de Pina também é um exemplo de que a vitalidade econômica no tempo dos flamengos se traduzia em poder político, como pode-se perceber no supracitado episódio de doação de bois, com Moisés Navarro, para aplacar a fome do Recife. Ademais, Pina foi um dos judeus novos, juntamente com outros representantes da congregação judaica do



Recife, que escreveram um requerimento solicitando a permanência do Conde de Nassau no governo, em 1641. Além de Benjamin de Pina, assinaram a proposta dos povos das Atas da Assembleia Geral convocada por Nassau e pelo Alto Conselho em agosto de 1640, os cristãos-novos Gaspar Dias Ferreira e Fernão do Vale (DUSSEN, 1981b, p. 342-344).

Ao lado de Duarte Saraiva e de Moisés Navarro, Benjamin de Pina também aparece assinando o memorial da comunidade judaica a Maurício de Nassau em 1642 (WIZNITZER, 1954). Foi também representante da Dotar, a filial da Santa Companhia holandesa de auxílio a órfãs e pobres judias, na década de 1640, o que demonstra seu comprometimento junto à comunidade judaica de Recife (MELLO, 1990, p. 280).

De fato, o judeu novo era bastante afortunado, chegando, inclusive, a se tornar credor de Duarte Saraiva em 1648. Quatro anos antes, o nome de Benjamin de Pina consta na lista de credores do senhor do engenho Tapacurá, Manuel Fernandes Cruz, que devia uma quantia de 10.600 florins ao judeu, como apontou o cronista Joan Nieuhoff (1981, p. 84). No Livro de Atas do Alto Conselho do Brasil, Benjamin de Pina foi citado cerca de onze vezes em assuntos diversos, entre 1645 e 1649^{xxxv}, o que denota seu envolvimento político com as autoridades neerlandesas do Recife.

De acordo com Gonsalves de Mello (1990, p. 394), Benjamin de Pina parecia praticar o judaísmo com grande afinco, tendo sido um dos responsáveis pela elaboração de documentos importantes da comunidade judaica do Recife. “Prático no judaísmo”, escolhido entre os que melhores observavam o culto divino, Pina redigiu os artigos do novo regimento da comunidade^{xxxvi}, os *Haskamot*, em 1648, ao lado de Isaac Atias, Abraão Israel Dias e Jacob Valverde.

O judeu novo foi membro do *Mahamad* do Recife e era um dos anciões da nação judaica do Recife que, em 1654, possuía muitas propriedades, como a casa com dois sobrados e três lojas na rua chamada da Balsa^{xxxvii}, onde habitou até o momento que deixou o Brasil. Gonsalves de Mello (1979) menciona que, na altura de 1654, os anciões da Nação Judaica eram, além de Benjamin de Pina, Jacob Lemos, Jacob Navarro e Fernão Martins da Silva, os quais enfrentaram as dificuldades ao lado dos holandeses até a rendição final na Capitulação da Taborda, termo assinado entre holandeses e portugueses encerrando a guerra e reconhecendo a vitória lusitana.

Apesar de não terem sido poucos os judeus que regressaram à Holanda assim que foi iniciada a insurreição contra os holandeses, como bem pontuou Ronaldo Vainfas (2010, p. 101), alguns judeus mais poderosos, a esta altura, anciões da nação, ficaram ao lado dos holandeses até a rendição final. Benjamin de Pina foi um deles, regressando à Amsterdã em segurança em 1654. Nas palavras de Gonsalves de Mello (1990, p. 354): “Chegava ao fim, assim, o domínio holandês no Nordeste; da mesma forma findava o judaísmo no Brasil no século XVII”.

SUSPEIÇÃO CATÓLICA E CALVINISTA

No Brasil holandês, ambos, cristãos-novos e judeus novos, eram vistos com muita desconfiança, ainda que fossem protegidos pelas autoridades. No momento da insurreição pernambucana, esse clima de suspeita aumentou ainda mais, quando qualquer judeu passou a ser visto como potencial espião dos holandeses, devido à aliança entre os flamengos e a gente da nação. Data possivelmente deste período as acusações contra os cristãos-novos e os judeus que chegavam aos ouvidos católicos.

De fato, os holandeses contaram com muita colaboração em meio aos judeus novos e aos cristãos-novos, seus pilares de sustentação na extração de riquezas das capitânicas açucareiras, verdadeiros parceiros comerciais. Num tempo de lealdades incertas, o auxílio destes intermediários facilitou, senão definiu, muitos destinos da dominação neerlandesa, seja dentro do campo de batalha na guerra, seja fora dele, isto é, propiciando o apoio necessário ao governo flamengo no Recife e à manutenção da ação exploratória da economia açucareira dirigida pela Companhia das Índias.

Com os comerciantes judeus de grosso trato, a parceira com a Companhia das Índias parece ter sido ainda mais profícua. Convém lembrar, no entanto, que nem todos os judeus portugueses que emigraram, eram gente de grande cabedal e riquezas. Como relatou o alto conselheiro da WIC Adriaen van der Dussen (1981b, p. 181) em seu relatório de 1640: “os judeus que emigraram e que se ocupam com a agricultura ou compram engenhos são poucos; os demais dão-se ao comércio e a maioria deles mora no Recife e souberam dominar todo o movimento de negócios”.

De acordo com o Vainfas (2010, p. 108), cerca de 40% dos judeus candidatos a emigrar ao Brasil solicitavam viagem de graça, em decorrência da falta de recursos, o que significa que nem todos da “nação hebraica” eram mercadores de grosso trato, estes não passavam de 14% nos tempos nassovianos. Nas palavras do historiador: “A imensa maioria dos comerciantes judeus no Brasil holandês estava nessa categoria, dedicados ao comércio interno ou ao pequeno



comércio, embora alguns combinassem negócios de exportação e importação com abastecimento de farinha, carne ou revenda de mercadorias vindas da Holanda” (VAINFAS, 2010, p. 113).

É por isso que Vainfas (2010) alertou sobre a necessidade de graduar a atuação judaica no comércio em níveis distintos de comerciantes. Nesta hierarquia, estariam os “homens de negócio” no topo, arrematantes do direito de cobrar impostos^{xxxviii} devidos à WIC envolvidos em variadas operações. Nas contas de Vainfas (2010, p. 110), 25 homens controlavam a compra dos direitos fiscais no Recife holandês, sendo os primeiros lugares ocupados por Moisés Navarro, Duarte Saraiva e Benjamin de Pina, “os três principais magnatas dentre os judeus portugueses estabelecidos em Pernambuco”.

Como procurou-se mostrar, foram esses três, os homens de posses e grandes cabedais, verdadeiros capitalistas a seu tempo, politicamente influentes e práticos no judaísmo. Tais judeus novos organizaram praticamente uma “rede bancária informal” (VAINFAS, 2010, p. 110), atuando como prestamistas e dinamizando a circulação monetária. Empréstavam a juros não só a senhores luso-brasileiros, como também aos holandeses. Incomodavam não só aos católicos, cujas denúncias foram registradas nos arquivos inquisitoriais^{xxxix}, como também aos cristãos reformados, que apresentavam suas queixas ao Conselho Político de Recife.

Do lado da perseguição católica, nenhum judeu graúdo chegou a ser processado pela Inquisição lisboeta, segundo Vainfas (2010, p. 221), porque não havia como alcançá-los. De fato, sobre os três personagens estudados, só foi possível colher denúncias, registradas nos Cadernos do Promotor^{xl} referente à primeira metade do século XVII, contra Duarte Saraiva, cujo uso de sua residência como sinagoga nos primeiros momentos de estruturação da Congregação Judaica do Recife chamou bastante atenção.

Por outro lado, a indignação dos predicantes com a prática aberta do culto judaico em território dominado pelos holandeses encontra-se registrada no livro de atas do Presbitério do Recife. O Presbitério queixou-se diretamente ao Conselho dos XIX Senhores da WIC da permissividade do governo de Nassau quanto ao culto judeu por volta de 1638: “não se achavam em nenhum lugar da Pátria exemplos como esses”^{xli}. Em célebre *gravamina*^{xlii} com os judeus, encontra-se registrado no livro de actas do Presbitério, em reunião de 21 de novembro de 1640:

Visto se saber que os judeus cada vez chegam em maior número a este país, atraindo a si os negócios por meio das suas velhacarias, e já se adiantaram tanto nesse ponto que estão de posse da maior parte do comércio, é de reear que tudo irá a pior, o que será uma desmoralização e prejuízo para os cristãos, escândalo para os índios e portugueses, e enfraquecimento de nosso Estado; [...] E como não há país em todo o mundo em que os Judeus não sejam refreados, deve-se fazer o mesmo aqui, e os que foram contra isso sejam púnicos convenientemente.^{xliii}

Nestes termos, Ronaldo Vainfas (2010, p. 199) entendeu as hostilidades dos predicantes contra judeus como contendas por razões econômicas e religiosas. Para João Henrique dos Santos (2007, p. 116), a perseguição da Igreja Reformada aos judeus do Brasil holandês configurou-se quase uma “Inquisição Calvinista”, fruto dos rumores circulantes na Nova Holanda, uma vez que os predicantes também se preocupavam com os aspectos morais da população.

Ademais, o historiador afirmou que os judeus portugueses não eram considerados verdadeiramente como cidadãos, apesar de toda sua participação econômica e administrativa junto às autoridades neerlandesas do Recife. Em comparação com os territórios ibéricos, onde vigia a sanha inquisitorial, no entanto, os judeus eram pensados como súditos das Províncias Unidas, gozavam de direitos e privilégios, mas ainda assim não eram respeitados como cidadãos nos territórios neerlandeses^{xliv} (SANTOS, 2009, p. 67). Devido à ausência de qualquer estrutura nos moldes no Santo Ofício, Vainfas (2010, p. 203) discordou de que a implicância do Presbitério do Brasil contra os judeus tenha se constituído como uma Inquisição Calvinista.

Como bem percebeu Vainfas (2010, p. 196), o Sínodo Reformado e a Congregação Judaica estruturaram-se ao mesmo tempo no Recife holandês. Sobre o estabelecimento da Igreja Reformada no Brasil, Frans Leonard Schalkwijk (1986) informou que a organização eclesial contou com o apoio da própria WIC, sobretudo no que tange à estratégia política de catequizar os índios. Nesta linha, convém apontar que recentes estudos vêm apontando que a experiência calvinista na catequese dos brasileiros operava sobre as bases inicianas^{xlv}.

Os calvinistas reformaram as igrejas católicas existentes, como a sé de Olinda, e construíram seus próprios templos, como a igreja dos calvinistas franceses na cidade Maurícia. O Presbitério ou *Classis* do Brasil foi criado em 1636, com sede no Recife (SCHALKWIJK, 1986). Formalmente organizado a partir de 1640 na *Classe Brasileira* ou Sínodo do Brasil,



o Presbitério funcionou entre 1642 e 1646, com poder deliberativo e executivo sobre a organização interna da Igreja, além de certa “polícia das almas”^{xlvi} (SANTOS, 2007). À medida em que a malha das igrejas calvinistas foi aumentando, a centralização avançou com o Sínodo da Igreja Reformada, criado em 1642, a partir dos presbitérios de Pernambuco e Paraíba, além das igrejas do Rio Grande do Norte, Itamaracá e Penedo (SCHALKWIJK, 1986).

Comparativamente, Mark Meuwese (2020, p. 275) apontou que a instituição responsável por garantir a ortodoxia religiosa na Igreja Reformada foi o consistório. As reuniões sinodais do Brasil neerlandês discutiam as imoralidades cometidas por soldados e marinheiros protestantes; além dos debates sobre problemas habituais com a blasfêmia, a prostituição e a embriaguez (MEUWESE, 2020, p. 278-279). Institucionalmente, Santos (2007, p. 114) distinguiu que os procedimentos que caberiam à Inquisição em territórios católicos e, por isso, seriam exercidos por um tribunal eclesiástico, eram desenvolvidos por um tribunal civil acionado por solicitação de autoridades civis ou religiosas nos territórios protestantes.

Neste debate, Christopher Black (2020, p. 56) explicou que tais instituições disciplinares tinham competências diferentes, enquanto os consistórios dos territórios protestantes interessavam-se na moralidade e na ordem social, as inquisições dos territórios católicos eram centradas em heresias teológicas. É exatamente por isso que, no Brasil holandês, as decisões do Sínodo do Brasil e as medidas da Câmara dos Escabinos de Recife e do governador Maurício de Nassau quanto às matérias religiosas e aos assuntos da vida política, econômica e social foram marcadas por uma intensa proximidade (SANTOS, 2007, p. 115). De acordo com o historiador, o Sínodo do Brasil perseguiu os colonos, de maneira geral, em quatro assuntos particulares que dizem respeito à questão matrimonial, aos ritos, à violação do domingo e à suposta liberdade religiosa.

No entanto, frequentemente o Presbitério era contestado pelas igrejas locais, que não aceitavam o domínio político em seus assuntos. Neste sentido, Meuwese (2020, p. 287) mencionou que a população habitante dos territórios sob dominação neerlandesa vivia em uma guerra quase constante, de modo que a presença católica e judaica, ao lado dos soldados e marinheiros da WIC, majoritariamente calvinistas, marcavam a multiculturalidade da colônia, o que dificultava o trabalho de qualquer instituição disciplinária, fosse católica, fosse calvinista. Ao fim e ao cabo, a convivência na “Babel religiosa” não seria tão pacífica quanto se pensou.

Nas batalhas travadas particularmente entre a Congregação judaica e o Sínodo do Brasil, Schalkwijk (1986, p. 382) considerou que a *Zur Israel* saiu vencedora da maioria, o que aponta o prestígio político dos judeus no Brasil holandês, sobretudo nos tempos nassovianos, contando os judeus estabelecidos com a proteção pessoal do próprio Nassau. Vainfas (2010, p. 213) apontou que o clima de tensão entre calvinistas e judeus era mesmo insuportável dentro do Brasil holandês.

Premidos entre as suspeitas católicas e calvinistas, representadas pelas suas instituições persecutórias que custodiam a documentação que atesta tais hostilidades, respectivamente, a Inquisição de Lisboa e o Sínodo da Igreja Reformada, cumpre lembrar da presença do sentimento descrito como “judeofobia” por Jonathan Israel (2002, p. 369) dos rebeldes da insurreição pernambucana em relação aos judeus. Neste caso, o ataque foi mais direto através de ações estimuladas pelos líderes do levante, como João Fernandes Vieira, que motivou execuções e saques, além de anular as dívidas contraídas junto aos judeus.

A truculência na captura e execução de judeus novos aliados dos holandeses explica o regresso daqueles à Amsterdã logo no início da “guerra da liberdade divina”, estandarte católico sob o qual se converteu a rebelião^{xlvii}. Outros decidiram permanecer e lutar ao lado dos holandeses, reconhecidos pelos próprios Estados Gerais. Houve, ainda, o caso dos retornados ao catolicismo que, optaram por permanecer na esperança de que recém-convertidos, seriam poupados.

Seja como for, tais credores, em grande parte judeus, reclamaram uma indenização da Coroa portuguesa após a restauração pernambucana, dívidas que só foram liquidadas na década de 1690, em benefício dos herdeiros, porque os antigos credores judeus, como apontou Vainfas (2010, p. 355), já tinham morrido. De acordo com o historiador, Benjamin de Pina e Moisés Navarro teriam conseguido se desfazer de seus bens antes de deixar o Brasil, pois não constam na lista de credores judeus de Isaac Emmanuel (1962).

Com relação ao testamento de Duarte Saraiva, consta sua execução pelo judeu Isaac Coronel em finais do século XVII. Como foi dito, Saraiva morreu em 1650, mas seus herdeiros não conseguiram reaver o capital investido no Brasil imediatamente após a derrota holandesa e, assim como outras dezenas de judeus, foram obrigados a abandonar grande quantidade de escravos, partidos de cana, engenhos, casas e sobrados na rua dos Judeus em Recife. Os herdeiros de Duarte Saraiva, donos da maior fortuna deixada em Pernambuco, avaliada em 350 mil florins por Vainfas (2010, p. 357) amargaram muito prejuízo.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das graves cizânias com a Igreja Reformada, houve aproximações religiosas e políticas entre os judeus portugueses e os holandeses de Amsterdã, como o anticatolicismo e o sentimento de ódio coletivo contra a Espanha (VAINFAS, 2010, p. 333). Entretanto, nada pesaria mais para o desenvolvimento de uma política holandesa de tolerância religiosa que os interesses em alianças comerciais vindouras. Os Saraiva, os Navarro e os Pina, como grandes mercadores que foram, tornaram-se logo os grandes compradores de escravos no Recife, arrematando os maiores carregamentos nos leilões da rua dos Judeus, como sugeriu Vainfas (2010, p. 122). Por isso mesmo, pode-se pensar em uma concentração de capital por parte destes homens de negócio.

Desta feita, em dupla via de interesses, a “diáspora pernambucana” (VAINFAS, 2010, p. 79-80), movimentou holandeses, desejosos que as redes sefarditas favorecessem os seus negócios, ao concederem proteção aos judeus portugueses em Amsterdã; e judeus, que contavam com a experiência nas colônias açucareiras e a possibilidade de expansão comercial, além da expectativa de liberdade religiosa, a qual há muito não possuíam na Europa. Nas palavras de Gonsalves de Mello (2007, p. 271): “no Brasil gozavam eles [judeus] de direitos que em Amsterdã não lhes eram concedidos, como manter lojas ou ter solicitadores seus no foro”.

Sobreviventes aos tentáculos das instituições disciplinares modernas no mundo atlântico, em relação à perseguição inquisitorial, ou no que tange às hostilidades do Presbitério da Igreja Reformada, Duarte Saraiva, Moisés Navarro e Benjamin de Pina jamais chegaram a ser presos ou responder qualquer processo, de modo que suas acusações não passaram das denúncias ou menções. Além do inevitável peso das fortunas constituídas no Brasil holandês, o que lhes abriu caminho de circulação por meio de vasta influência política, convém pontuar a proteção pessoal do Conde Nassau aos judeus graúdos daquele tempo, muitas vezes fazendo frente às queixas dos predicantes calvinistas.

Portanto, capilaridade econômica e poder político possibilitaram a tais homens de negócio judaizarem senão tranquilamente, porque ninguém estava completamente a salvo no território bélico estabelecidos nas capitânias açucareiras daqueles tempos, ao menos com alguma segurança. A posição estratégica de tais judeus foi distinta da experimentada por alguns outros, menos ilustres, que caíram nas teias do Santo Ofício^{xlviii}, estudados por Vainfas (2010), ou foram sumariamente executados pelos rebeldes da insurreição pernambucana, mencionados por Mello (1990).

Se o ano de 1645, eclosão da insurreição pernambucana, pode ser considerado como um marco na bifurcação entre as redes comerciais e a solidariedade interna, fraturando a comunidade sefardita internacional entre os judeus do norte da Europa e os judeus portugueses de Lisboa e do Porto, como argumentou Jonathan Israel (2002, p. 371), de modo que as ambivalências tornaram-se ainda mais salientes nas relações familiares das redes sefarditas, a lealdade dos judeus graúdos, estes grandes “magnatas” do Brasil holandês, manteve-se ao lado dos neerlandeses até o fim da experiência comercial ultramarina, como atesta o retorno de Benjamin de Pina à Amsterdã em 1654.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Mariana Dantas. *Presbiterium: o predicante Vicente Soler e a missão calvinista no Brasil holandês*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2014. 112f.

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

BLACK, Christopher. Inquisiciones. In: PARKER, Charles; STARR-LeBEAU, Gretchen (ed.). *Fe y castigo: inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Madrid: Cátedra, 2020. p. 48-59.

BODIN, Mirian. *Hebrews of Portuguese 'Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

CALADO, Frei Manoel. *O Valeroso Lucideno e o Triunfo da Liberdade* (Original de 1648). 5ª ed. Recife: Cepe, 2004.



- DUSSEN, Adriaen van der. Documento 5: Breve Discurso sobre o Estado das Quatro Capitanias Conquistadas no Brasil, pelos holandeses, 14 de janeiro de 1638. In: MELLO, José Antônio Gonsalves de. (org.). *Fontes para a história do Brasil holandês: a economia açucareira*. v. 1. Recife, Parque Histórico Nacional dos Guararapes; Companhia Editora de Pernambuco, 1981a, p. 73-129.
- DUSSEN, Adriaen van der. Documento 6: Relatório sobre o Estado das capitanias conquistadas no Brasil, apresentado pelo Senhor Adriaen van der Dussen ao Conselho dos XIX na Câmara de Amsterdã, em 4 de abril de 1640. In: MELLO, José Antônio Gonsalves de. (org.). *Fontes para a história do Brasil holandês: a economia açucareira*. v. 1. Recife, Parque Histórico Nacional dos Guararapes; Companhia Editora de Pernambuco, 1981b, p. 131-232.
- EMMANUEL, Isaac S. Seventeenth-century Brazilian Jewry: a critical review, *American Jewish Archives*, n. 14, p. 32-68, April 1962.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste, 1640-1750*. 2. ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
- ISRAEL, Jonathan. *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the Word Maritime Empires, 1540-1740*. Leiden: Brill, 2002.
- HSIA, R. Po-Chia; NIEROP, Henk van (Orgs.). *Calvinism and Social Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KAPLAN, Yosef. *Judíos nuevos en Amsterdam: estudio sobre la história social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- KELLENBENZ, Hermann. *A participação da Companhia de Judeus na conquista holandesa de Pernambuco*. João Pessoa: Ed. UFPB, 1966.
- LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- MAIA, Ângela Vieira. *À sombra do medo: cristãos-velhos e cristãos-novos nas Capitanias do açúcar*. Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *A rendição dos holandeses no Recife (Original de 1654)*. Recife: Parque Histórico Nacional dos Guararapes, 1979.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1990.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- MEUWESE, Mark. Instituciones disciplinarias em el mundo atlántico. In: PARKER, Charles; STARR-LeBEAU, Gretchen (ed.). *Fe y castigo: inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Madrid: Cátedra, 2020. p. 275-299.
- NIEUHOFF, Joan. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil (original de 1682)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia (Original de 1972)*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- RIBAS, Maria Aparecida Barreto. *O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil Holandês*. 228f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2007.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Os magnatas do tráfico negreiro, séculos XVI-XVII*. São Paulo: Pioneira, 1981.
- SANTIAGO, Diogo Lopes de. *História da Guerra de Pernambuco e feitos memoráveis do mestre de campo João Fernandes Vieira (Original de 1655)*. Recife: Imprensa Oficial, 1943.
- SANTOS, João Henrique dos. A inquisição calvinista: o Sínodo do Brasil e os judeus no Brasil holandês. In: ASSIS, Ângelo Faria de; SANTANA, Nara M. C.; ALVES, Ronaldo S. P. (orgs.) *Desvelando o poder: histórias de Estado, Religião e Sociedade*. Niterói (RJ), Ed. Vício de Leitura, 2007. p. 107-127.



SANTOS, João Henrique dos. *Existentes, mas não cidadãos: o status jurídico dos judeus no Brasil holandês (1630-1654)*; In: LEWIN, Helena (org.) *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. p. 48-67.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês*. Recife: Fundarpe, 1986.

SIQUEIRA, Sônia A. O cristão-novo Bento Teixeira, *Revista de História da USP*, n. 89, p. 395-467, 1972.

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

VAINFAS, Ronaldo. O Plano para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. *Clío - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-2, Recife, 2009.

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

WIESEBRON, Marianne L. (Ed.) *O Brasil em arquivos neerlandeses (1624-1654)*. Leiden: Leiden University Press, 2013.

WIZNITZER, Arnold. “Nova luz sobre a petição dos Judeus brasileiros a Maurício de Nassau em 1642”, *Revista Aonde Vamos*, Rio de Janeiro, n. 589, 1954.

WIZNITZER, Arnold. O livro de atas das congregações judaicas ‘Zur Israel’ em Recife e ‘Magen Abraham’ em Maurícia, Brasil, 1648- 1653. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, vol. 74, p. 221-236, 1953.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira, 1966.

WIZNITZER, Arnold. Soldados judeus no Brasil Holandês (1630-1654), *Revista Aonde Vamos?*, nºs. 733 e 734, 1957.

NOTAS

ⁱ Depoimento de Estevam de Ares da Fonseca a Inquisição de Toledo, datado de Madrid, 15 de março de 1634. (MELLO, 1990, p. 211-212)

ⁱⁱ Para mais informações sobre o funcionamento das Inquisições portuguesa e espanhola ver BETHENCOURT, 2000.

ⁱⁱⁱ A WIC, *West Indische-Compagnie*, ou, Companhia das Índias Ocidentais, foi uma sociedade neerlandesa acionária fundada em 1621.

^{iv} O conceito de “judeus novíssimos” foi sugerido por Vainfas (2010) para relacionar aos cristãos-novos da terra que se converteram ao judaísmo no Brasil, no tempo da administração holandesa, sobretudo pelo contato com os judeus portugueses vindos de Amsterdã.

^v D. Pedro da Silva e Sampaio não foi o único bispo do Brasil oriundo dos quadros do Santo Ofício, seus antecessores, D. Marcos Teixeira e D. Miguel Pereira, também tinham boa experiência como inquisidores (PAIVA, 2006. p. 414-416).

^{vi} Grande parte do período de dominação flamenga nas capitanias açucareiras foi compartilhado com a presença de D. Pedro da Silva e Sampaio no território de jurisdição portuguesa. O bispo governou a diocese da Bahia de 1632 a 1649 (PAIVA, 2006, p. 414).

^{vii} Originalmente, o documento foi publicado em Haia pelos impressores dos Estados Gerais em 1634 traduzido por José Honório Rodrigues (1949) pelo título *Ordem e Regulamento aprovados pelos Muito Poderosos Senhores Estados Gerais dos Países Baixos Unidos com o parecer e decisão dos Diretores da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais no Conselho dos XIX, sobre o povoamento e cultivo das terras e lugares conquistados no Brasil pela referida Companhia*.

^{viii} A negociação entre Duarte Saraiva e Manuel Saraiva em Pernambuco ela posse do engenho aparece nos documentos notariais de Amsterdã de 1617 e 1618, como informou Mello (1990, p. 249).

^{ix} Além da *Zur Israel*, o território dominado pelos holandeses contou com outra congregação judaica, a Santa Congregação do Escudo de Abraão, *Kahal Kadosh Magen Abraham*, fundada na ilha de Antônio Vaz, em 1637.

^x A administração do território holandês coube ao Conselho Político, de 1630 a 1636, seguido do Alto e Secreto Conselho, de 1637 a 1646, e do Governo Supremo ou Conselho Supremo, de 1647 a 1654. Enquanto uma espécie de governo civil da colônia, Conselho Político permaneceu apenas com funções judiciárias após 1637, mas ainda assim constituía-se uma instância superior a Câmara dos Escabinos, por exemplo (MELLO, 2007, p. 28).

^{xi} WIC. *DN de 23 de julho de 1636*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 21 de dezembro de 2019.

^{xii} Duarte Saraiva teria emprestado a quantia de 4.480 florins ao Conselho Político de Pernambuco. Cf. (MELLO, 1990, p. 418).

^{xiii} Os outros dois judeus “magnatas” do Brasil holandês, segundo o historiador, seriam Moisés Navarro e Benjamin de Pina (VAINFAS, 2010, p. 110).

^{xiv} Informação conforme o primeiro relatório geral acerca do estado da conquista no governo de Nassau, datado de 1638, apresentado pelo alto conselheiro Adriaen van der Dussen (1981a, p. 73-129).

^{xv} WIC. *DN de 6 de novembro de 1635 e de 31 de março de 1636*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 21 de dezembro de 2019.



- ^{xvi} WIC. *DN de 7 de setembro de 1637 e de 20 de janeiro de 1638*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 23 de dezembro de 2019.
- ^{xvii} “Actas dos synodos e classes do Brasil, no século XVII, durante o domínio holandês”. Edição e tradução de Pedro Souto Maior. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, nº1, p. 707-780, 1912. p. 135.
- ^{xviii} Relatório datado de 1640, de autoria do mesmo alto conselheiro da Companhia, Adriaen van der Dussen (1981b, p. 131-232).
- ^{xix} WIC. *DN de 11 de agosto de 1639*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 21 de dezembro de 2019.
- ^{xx} Além de Duarte Saraiva, assinaram José Atias, Benjamin de Pina, Isaac Castanha, Isaac da Costa, Jacob Mocata, Miguel Rodrigues Mendes, Jacob Navarro, Moisés Navarro, Arão Navarro, Isaac Semah e Abraão Abeneca a *Remonstrantie vande Hebraische Natie*, traduzida por WIZNITZER, 1954.
- ^{xxi} No Livro de Atas do Alto Conselho do Brasil, Duarte Saraiva aparece nas datas de 31 de março de 1645; 29 de abril de 1645; 26 de maio de 1645; 26 de julho de 1645; 29 de setembro de 1645; 02 de novembro de 1645; 13 de novembro de 1645; 05 de abril de 1646; 23 de junho de 1646; 24 de novembro de 1646; 12 de janeiro de 1647; 1º de abril de 1647; 22 de julho de 1647; 03 de junho de 1648; 08 de agosto de 1648; e 25 de outubro de 1649. Cf. WIESEBRON, 2013.
- ^{xxii} Listagem conforme MELLO, 1990, p. 306-308.
- ^{xxiii} Entre os bens deixados, além das três casas na Rua dos Judeus, os herdeiros de Duarte Saraiva possuíam, na altura de 1672, crédito no total de 351.502 a receber da coroa portuguesa (MELLO, 1990, p. 419).
- ^{xxiv} WIC. *DN de 24 de maio de 1635*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 10 de dezembro de 2019. De acordo com a fonte, Moisés Navarro exercia o posto de cadete da milícia holandesa em Pernambuco em 1635.
- ^{xxv} WIC. *DN de 31 de março de 1636*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 2 de dezembro de 2019.
- ^{xxvi} Além de Navarro, também ocuparam a mesma função outros reconhecidos judeus portugueses tais como David Senior Coronel, Jacob Drago, Benjamin Safarti, José de Solis, Michael Cardoso, Isaac Atias e Isaac Coronel (MELLO, 1990, p. 280).
- ^{xxvii} WIC. *DN de 21 de junho de 1641*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 5 de dezembro de 2019.
- ^{xxviii} No Livro de Atas do Alto Conselho do Brasil, Moisés Navarro aparece nas datas de 31 de janeiro de 1645; 31 de julho de 1645; 09 de agosto de 1645; 01 de setembro de 1645; 07 de setembro de 1645; 04 de outubro de 1645; 05 de outubro de 1645; 09 de outubro de 1645; 13 de outubro de 1645; 28 de maio de 1646; 05 de junho de 1646; 1º de maio de 1647; 23 de fevereiro de 1649; 04 de março de 1649; 1º de abril de 1649; 07 de abril de 1649; 14 de abril de 1649; 16 de abril de 1649; 30 de abril de 1649; e 27 de novembro de 1649 (WIESEBRON, 2013).
- ^{xxix} Através do documento, corrigindo estudos anteriores, Mello (1990, p. 341) contabilizou o total de 344 pessoas na população judaica do Recife.
- ^{xxx} Listagem conforme MELLO, 1990, p. 306-308.
- ^{xxxi} Inventário das armas e petrechos bélicos que os holandeses deixaram em Pernambuco e dos prédios edificadas ou reparados até 1654. Recife, 1839 (MELLO, 1990, p. 274).
- ^{xxxii} Livro de Atas das Congregações Judaicas Zur Israel e Magen-Abraham, p. 232 (MELLO, 1990, p. 394).
- ^{xxxiii} No Livro de Atas da Câmara de Amsterdã da Companhia das Índias Ocidentais, consta a solicitação de Benjamin de Pina, português, para ir ao Brasil como correspondente e particular, as suas próprias custas, pedido que foi deferido (MELLO, 1990, p. 219).
- ^{xxxiv} WIC. *DN de 11 de agosto de 1639*. Trad. e dig. por Marcos Galindo, P.B Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/> Acesso em 7 de dezembro de 2019.
- ^{xxxv} No Livro de Atas do Alto Conselho do Brasil, Moisés Navarro aparece nas datas de 08 de fevereiro de 1645; 31 de março de 1645; 29 de abril de 1645; 26 de maio de 1645; 31 de julho de 1645; 05 de outubro de 1645; 09 de outubro de 1645; 22 de julho de 1647; 03 de junho de 1648; 14 de setembro de 1649; e 27 de setembro de 1649 (WIESEBRON, 2013).
- ^{xxxvi} Os principais pontos abordados nos *Haskamot* foram “a administração da comunidade”, “a justiça da comunidade”, “as finanças da comunidade” e “as rendas da comunidade”. O documento foi inteiramente publicado por WIZNITZER, 1953.
- ^{xxxvii} Inventário dos prédios edificadas ou reparados pelos holandeses, organizado após a Restauração de 1654, por Francisco de Mesquita, escrivão da Fazenda Real (MELLO, 1990, p. 275).
- ^{xxxviii} No Brasil holandês, os impostos mais importantes eram o dízimo do açúcar e o imposto sobre os engenhos, mas havia também o dízimo sobre as lavouras de cana e criação de gado, o dízimo sobre a importação de bebidas, as taxas pelo serviço de pesagem de carregamentos, as taxas sobre o trânsito de mercadorias internamente, as taxas sobre o abastecimento de carne e a atividade pesqueira (VAINFAS, 2010, p. 108-109).
- ^{xxxix} Vainfas apontou para o potencial das fontes inquisitoriais no sentido de informar sobre o cotidiano sinagoga, como vêm descortinando os estudos recentes (VAINFAS, 2010, p. 165).
- ^{xl} Documentação conservada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Os cadernos relativos ao período de dominação holandesa estão codificados pelos números 16, 19, 26, 28 e 31.
- ^{xli} “Actas dos synodos e classes do Brasil, no século XVII, durante o domínio holandês”. Edição e tradução de Pedro Souto Maior. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, nº1, p. 707-780, 1912. p. 104.
- ^{xlii} Traduzida como acusações por Vainfas (2010, p. 198).
- ^{xliii} “Actas dos synodos e classes do Brasil, no século XVII, durante o domínio holandês”. Edição e tradução de Pedro Souto Maior. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, nº1, p. 707-780, 1912. p. 135.
- ^{xliv} Santos (2009, p. 67) esclareceu que a cidadania foi estendida aos judeus por Ato do Parlamento datado de 1658.



^{xlv} A análise da tradução do jesuitismo ao calvinismo foi objeto da tese de Maria Aparecida Barreto Ribas (2007). Ronaldo Vainfas (2009) apontou a ousadia da iniciativa de um ex-inaciano, o padre Manoel de Moraes, ao apresentar um plano de evangelização calvinista nos primeiros anos das guerras luso-holandesas.

^{xlvi} Para tal “polícia das almas”, Santos (2007) remete-se à influência exercida sobre as autoridades governativas para a imposição de medidas governativas e restritivas para os casos escandalosos de desvios da fé reformada.

^{xlvii} A referência da insurreição pernambucana como “guerra da liberdade divina” deve-se aos panfletos enviados secretamente por João Fernandes Vieira aos habitantes de Recife para prepararem a revolta em nome da liberdade divina, programando o início do levante para o dia de São João de 1645, informações estas a respeito do evento que vazaram em 30 de maio, graças a deserção de alguns conspiradores. Dentre esses documentos, a justificativa religiosa para a insurreição encontra-se na primeira “Razão que teve o povo e o mestre de campo para se levantar contra os holandeses”, atribuindo à “tirania dos ditos holandeses que nunca guardaram sua palavra com os portugueses, tocante à liberdade da religião católica”. Anexo à consulta do Conselho Ultramarino, de 8 julho de 1647. AHU, Pernambuco, papéis avulsos, caixa 3-A.

^{xlviii} Vainfas (2010, p. 221) mencionou que alguns judeus portugueses chegaram a ser processados e condenados à morte, *in absentia*, pela Inquisição portuguesa, tendo simbolicamente morrido para o mundo católico. A maioria deles caiu nas garras do Santo Ofício na época da restauração pernambucana ou após a rendição holandesa, a exemplo de Isaac de Castro Tartas, “jovem mercador do terceiro escalão”, preso durante passagem pela Bahia em 1644.



“PESSOAS ECLESIÁSTICAS DE PRUDÊNCIA E VIRTUDE CONHECIDAS”: COMISSÁRIOS E NOTÁRIOS DO SANTO OFÍCIO NA AMAZÔNIA COLONIAL

“PERSONAS ECLESIÁSTICAS DE RECONOCIDA PRUDENCIA Y VIRTUD”: COMISSÁRIOS Y NOTARIOS DEL SANTO OFICIO EN LA AMAZÔNIA COLONIAL

“ECCLESIASTICAL PEOPLE OF KNOWN PRUDENCE AND VIRTUE”: COMMISSIONERS AND NOTARIES OF THE HOLY OFFICE IN THE COLONIAL AMAZON.

LIMA, JOÃO ANTÔNIO FONSECA LACERDA

Doutor em História Social (UFPA), Professor substituto da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará (EA-UFPA), Professor da Faculdade Católica de Belém (FACBEL), Professor voluntário da Universitário Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)
E-mail: jafllacerda@yahoo.com.br; Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-3723-7637>

RESUMO

A Inquisição portuguesa, para se fazer presente nos diversos territórios ultramarinos, cria uma extensa rede de agentes que após passarem pela investigação de suas vidas, seriam investidos com o poder de serem um “alter ego” dela. Este artigo se ancora na trajetória de um grupo de indivíduos que tem em comum serem clérigos e servidores do Santo Ofício no contexto da Amazônia colonial. Partindo das trajetórias, evidenciaremos seus perfis e modos de seleção, bem como suas atuações nestas duas instituições – Igreja e Inquisição.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja; Clero; Santo Ofício.

RESUMEN

La Inquisición portuguesa, al estar presente en los distintos territorios de ultramar, crea una extensa red de agentes que, tras someterse a la investigación de sus vidas, serían investidos con el poder de ser un "alter ego" de la misma. Este artículo sigue la trayectoria de un grupo de personas que tienen en común ser clérigos y servidores del Santo Oficio en el contexto de la Amazonía colonial. A partir de las trayectorias, mostraremos sus perfiles y modos de selección, así como sus acciones en estas dos instituciones - Iglesia e Inquisición.

PALABRAS CLAVES: Iglesia; Clero; Santo Oficio.

ABSTRACT

The Portuguese Inquisition, to be present in the various overseas territories, creates an extensive network of agents who, after going through the investigation of their lives, would be invested with the power to be an "alter ego" of it. This article is anchored in the trajectory of a group of individuals who have in common to be clerics and servants of the Holy Office in the context of the colonial Amazon. Starting from the trajectories, we will highlight their profiles and modes of selection, as well as their performance in these two institutions - Church and Inquisition.

KEYWORDS: *Church; Clergy; Holy Office.*

INTRODUÇÃO

Dentre as formas que a historiografia tem qualificado a busca pelo serviço ao Santo Ofício, a maioria dos trabalhos tem singrado pela perspectiva da promoção social que os indivíduos habilitados passavam a ter após terem suas vidas escrutinadas pela Inquisição¹. Vista como um elemento de distinção social², marca do Antigo Regime, a carta de servidor do Santo Ofício dava aquele que a possuísse a prova que “o dito habilitando, seus pais, avós paternos e maternos apontados, são e foram cristãos-velhas, limpas de sangue e geração”. No contexto apresentado, a questão da “limpeza de sangue” era de fundamental importância. De início, podemos afirmar que a patente Inquisitorial, salvo suas especificidades em relação a outros títulos, fez parte do sistema geral de economia de mercês portugueses³.

Pelo *honor* que estes cargos auferiam, pelo restrito⁴ e estrito crivo pelo qual passavam, ser membro do corpo inquisitorial trazia ao que possuísse a prova incontestada de sua “filiação e capacidade”, o prestígio social de se dizer “cristão-velho”. Como bem lembrou D. Luís da Cunha, o Santo Ofício convencera a nobreza “que só ele tinha faculdade de canonizar a limpeza de sangue de sua ascendência”⁵. Para levar a efeito este intento, indivíduos tinham suas origens devassadas, da mesma forma que passavam pelo escrutínio daqueles que o conheciam de “ver e ouvir falar”, dando fé de seu bom nascimento e procedimento. Era sobretudo por meio de seus agentes que a Inquisição poderia estender sua raia de atuação, realizando o controle da fé nas áreas de sua jurisdição. Porém a montagem de um quadro de agentes era composta via candidatura, ou seja, ao invés de recrutar, preenchiam-se os cargos apenas com aqueles que o pleiteavam.

O PROCESSO DE SELEÇÃO

Além das exigências comuns a todos os cargos do Santo Ofício, os Comissários e notários do Santo Ofício deveriam “ser pessoas eclesiásticas, de prudência e virtude reconhecida”⁶. Por cumprirem, no caso dos comissários, o importante papel de serem assistentes da alta hierarquia inquisitorial nas localidades para as quais estavam habilitados, ocupando os lugares mais importantes da Inquisição na sua área jurisdicional, se constituíam numa espécie de *alter ego* dos Inquisidores, sendo o elo mais direto entre o poder central (Conselho Geral e Tribunal de Lisboa) e a sociedade local⁷. Por tal proeminência, suas vidas eram investigadas de modo acurado, dada a projeção de sua função. Aqui apresentaremos a trajetória de dezoito que exerceram a comissaria e notaria no âmbito do Grão-Pará e Maranhão⁸.

Quadro 1: Comissários e Notários do Santo Ofício – Grão-Pará e Maranhão

CARGO	NOME	NATURALIDADE	MORADA	DATA DA PROVISÃO
Comissário do Santo Ofício	Diogo da Trindade	Freg. da Sé, Lamego.	São Luís, Maranhão.	01/05/1731
	João da Trindade	V. Benevente, Santarém.	Convento de sua ordem, Lisboa	20/05/1743
	Caetano Eleutério de Bastos	Freg. Sacramento, Lisboa.	Belém, Pará.	14/05/1745
	Lourenço Alvares Roxo	Belém, Pará.	Belém, Pará.	06/12/1746
	João Rodrigues Pereira	Salvador, Bahia.	Belém, Pará.	30/10/1755
	Antonio Rodrigues Pereira	Salvador, Bahia.	Belém, Pará.	18/01/1763
	Felipe Joaquim Rodrigues	Lumiar, Lisboa.	Belém, Pará.	18/10/1763
	João Pedro Gomes	São Nicolau, Lisboa.	São Luís, Maranhão.	11/02/1763
	Custódio Alvares Roxo	Belém, Pará.	Belém, Pará.	10/01/1764
	Felipe Camello de Brito	São Luís, Maranhão.	São Luís, Maranhão.	15/04/1768
	Inácio José Pestana	Belém, Pará.	Belém, Pará.	20/01/1779
	João Maria da Luz e Costa	São Luís, Maranhão.	São Luís, Maranhão.	27/08/1782
	Joaquim José de Faria	Belém, Pará.	Belém, Pará.	30/03/1787
Caetano Lopes da Cunha	Freg. de São Miguel da Cachoeira, Belém.	Freg. de São Miguel da Cachoeira, Belém.	10/11/1789	
Notário do Santo Ofício	João da Rocha e Araújo	Freg. do Salvador de Pereira, Barcelos.	São Luís, Maranhão.	24/05/1757
	Felipe Jaime Antonio	Belém, Pará.	São José de Macapá, Pará.	30/03/1787
	Romualdo Lopes da Cunha	Freg. de São Miguel da Cachoeira, Belém.	Freguesia de Nossa Sra. da Piedade do Rio Irituia	10/11/1789
	João Pedro Borges de Góes	Belém, Pará.	Belém, Pará.	26/04/1793

Fonte: ANTT, TSO, CG, Habilitações para Comissários do Santo Ofício.



Do quadro acima, há alguns aspectos a serem ressaltados. O primeiro diz respeito a divisão dos clérigos entre seculares e regulares. Os primeiros, tem a característica de viverem junto aos leigos, no “século”, daí serem chamados de “seculares”. Os regulares, por sua vez, seguem a *Regra* de sua ordem. Dos quatorze comissários, doze são seculares e dois regulares.

Nos primeiros anos da Inquisição, a comissaria em geral era ocupada por clérigos regulares, dentre outras razões, a historiografia atribui ao fato de serem os regulares na maioria das vezes melhor preparados e presentes de modo mais capilar que os seculares, sobretudo em se tratando dos territórios coloniais⁹. Contudo, no século XVIII esta lógica inverte, com mais padres do “hábito de São Pedro” como comissários. Nesse sentido, o que observamos segue uma constante também presente para outras áreas do Império Português. Isso se deve, sobretudo, pelo poder simbólico do cargo. O clero local, ávido por este importante distintivo, passou a procurá-lo, conforme veremos, a maioria de nossos comissários exerceram importantes funções no âmbito dos bispados (Cabidos, Cúria da Diocese), se constituindo no que poderíamos chamar de uma “elite eclesiástica local”¹⁰. Além da projeção dentro da burocracia diocesana, tinham projeção econômica¹¹, o que nos leva a crer que para esses indivíduos, a patente do Santo Ofício era uma medalha a mais a dourar seus brasões, um poder suplementar.

Esta “virada” em favor do clero secular pode ser também explicada por outro fator, os regulares viviam em constante trânsito, não se fixando por um longo tempo a um determinado local. Ao passo que os seculares, quando ordenados para uma Diocese, permaneciam unidos a ela, na maioria das vezes, durante toda a vida. Logo, para “povoar” o Império Português de Comissários e notários, certamente um clero mais arraigado é de melhor interesse. De acordo com os Regimentos do Santo Ofício, seus deveres eram ouvir as testemunhas nos processos inquisitoriais; realizar diligências e coletar depoimentos para as habilitações de outros agentes; fazer as prisões e conduzir os presos; além de vigiar os penitenciados com o degredo para a localidade de sua atuação. Era necessário que mantivessem em seu poder o regimento próprio e demais ordens enviadas pelos inquisidores.

João da Trindade, frade mercedário, é o primeiro comissário que rastreamos. Em sua petição inicial, além de declarar sua origem e ocupação, elenca um longo currículo, como “religioso da Ordem de Nossa Senhora das Mercês”, “confessor e pregador em seu Convento”, além de “há quatorze anos serviu o prelado local duas vezes, e por ser muito perito na língua dos gentios daquele Estado o elegeram missionário no grande Rio das Amazonas e donde esteve”. É um caso interessante pois foge do *script* normal da petição inicial que costuma ser bem genérica. Além disso o habilitando louva seus feitos, sobretudo juntos aos indígenas que batizou e educou na “Santa fé Católica e Apostólica”. E ao dizer que fizera tanto em defesa da fé, pede para servir o Santo Ofício como Comissário.

Há outras duas citações que fogem à regra, o habilitando alega ter servido o “prelado por duas vezes”, o bispo citado é D. Fr. José Delgarte, que governou o bispado do Maranhão entre os anos 1716-1724. Ao citar que servira o bispo, podemos entrever a fiel colaboração entre estrutura eclesiástica e Inquisição, pois, na falta de agentes habilitados, recaía no bispo o poder inquisitorial¹². Além disso, Diogo da Trindade cita que possui um irmão clérigo, Pe. José Viegas de Brito, “cujas inquirições se acham no cartório eclesiástico da Câmara Episcopal”. É comum os habilitandos citarem parentes já habilitados, só que pelo Santo Ofício, no caso em questão, Diogo cita seu irmão, que fora habilitado de *genere*, mas no âmbito do juízo eclesiástico, cujas habilitações eram mais simples que as da Inquisição. Ainda que não siga a forma habitual, Fr. Diogo da Trindade tem seu pedido para tornar-se comissário em 1 de maio de 1731. Seu processo dura pouco mais de um ano, andamento célere em comparação a outros.

Esse fato lança luz sobre uma questão interessante, o fazer menção à vínculos familiares no ato da habilitação. No primeiro Regimento da Inquisição, de 1552, o cardeal D. Henrique determina que não houvesse parentesco entre os Inquisidores e oficiais, ao afirmar que “em nenhuma Inquisição se porá o inquisidor ou oficial que seja parente de outro oficial ou criado de inquisidor ou de outro oficial da mesma Inquisição”. O Regimento de 1640 é mais claro acerca da questão, dedicando um item ao acerca do “grau de parentesco que se proíbe entre os ministros e oficiais”. Pelo que determina o Regimento, havia a proibição do serviço em concomitante de parentes, tanto nas altas esferas da burocracia inquisitorial – Inquisidores, promotores, deputados; quanto nas esferas locais – demais ministros e oficiais. Tal fato implica dizer, que pelas normativas do Santo Ofício, irmãos, filhos e netos não poderiam ser habilitados para um mesmo cargo, o que na prática, não se aplicava. Ana Isabel López-Salazar Codes chama a atenção como nas altas esferas do Conselho Geral, havia de modo recorrente, parentes servindo juntos, o que fazia do Conselho Geral “un espacio para las familias”¹³. Se, pois, na alta burocracia havia essas exceções, a nível local o parentesco estava de fato longe de ser um impeditivo para a habilitação, pois ao contrário, era motivo que ajudava e tornava mais célere o processo.



Quadro 2: Tempo do Processo de habilitação - Comissários

NOME	TEMPO	PARENTE HABILITADO
Diogo da Trindade	1 ano, 1 mês e 3 dias	Irmão
João da Trindade	3 meses e oito dias	-
Caetano Eleutério de Bastos	1 mês e 24 dias	Irmão
Lourenço Alvares Roxo	5 anos, 9 meses e 25 dias	-
João Rodrigues Pereira	8 anos, 3 meses e 9 dias	-
Antonio Rodrigues Pereira	2 anos, 2 meses e 25 dias	Irmão
Felipe Joaquim Rodrigues	2 anos e 12 dias	Irmã
João Pedro Gomes	1 ano e seis dias	Pai e irmão
Custódio Alvares Roxo	1 ano, 8 meses e 19 dias	Irmão
Felipe Camello de Brito	4 anos, 1 mês e 20 dias	-
Inácio José Pestana	5 anos, 8 meses e 9 dias	-
João Maria da Luz e Costa	2 anos, 3 meses e 4 dias	-
Joaquim José de Faria	2 anos, 2 meses e 19 dias	-
Caetano Lopes da Cunha	1 ano, 2 meses e 27 dias	Irmã

Fonte: ANTT, TSO, CG, Habilitações para Comissários do Santo Ofício.

Do quadro acima, podemos dividir três durações dos processos: curta, dos processos que vão até pouco mais de um ano (5 processos); média, daqueles que duram de um ano e meio a três (5 processos); longa, aqueles que excedem três anos (4 processos). Se observarmos, os processos de duração curta e média tem algo em comum, a maioria dos habilitandos possuem parentes já habilitados; ainda que haja exceções, na maioria das vezes possuir um parente habilitado era certeza de um processo mais célere, pois parte das averiguações já teriam sido feitas. Tal dado, nos coloca uma questão interessante, a recorrência de parentes sendo habilitados, casos de destaque são, decerto os irmãos “Alvares Roxo”, “Rodrigues Pereira” e “Lopes da Cunha”.

COLOCAÇÕES ECLESIASTICAS

Dos dezoito eclesiásticos com que temos trabalhado, dezesseis são clérigos do “hábito de São Pedro”, sendo apenas dois “regulares”. Para a Bahia, Grayce Bonfim encontra um total bem próximo ao nosso, onde 86.44% dos clérigos habilitados são seculares¹⁴. Contudo, essa divisão entre clero secular e regular não é suficiente para pensarmos as nuances dos lugares ocupados por esses clérigos dentro do corpo eclesiástico, olharmos apenas as suas definições do ponto da disciplina eclesiástica, nos faz perder de vista a própria diferenciação dos clérigos dentro dessas duas grandes subdivisões. Para aqueles que serviram ao Santo Ofício no contexto da Amazônia colonial, encontramos a seguinte distribuição:

Quadro 3: Funções exercidas pelos habilitados Clérigos

CARGO	NOME	ASSISTE	FUNÇÕES EXERCIDAS
Comissário do Santo Ofício	Diogo da Trindade	Pará	Visitador e Comissário Provincial das Missões de Nossa Sra. das Mercês
	João da Trindade	Pará	Confessor, Pregador e Comissário Provincial dos Capuchos
	Caetano Eleutério de Bastos	Pará	Cura da Sé do Pará, Notário Apostólico
	Lourenço Alvarez Roxo	Pará	Cônego presbítero, Chantre do Cabido do Pará, Vigário Geral do Bispado do Pará, Provisor do Bispado do Pará
	João Rodrigues Pereira	Pará	Cônego presbítero da Sé do Pará, Arcediago do Cabido do Pará
	Antonio Rodrigues Pereira	Pará	Cônego presbítero da Sé
	João Pedro Gomes	Maranhão	Cônego secretário, prioste das benesses, contador, secretário do bispo, escrivão do auditório eclesiástico, Vigário Capitular do Bispado do Maranhão



	Felipe Joaquim Rodrigues	Pará	Mestre-escola do Cabido do Pará
	Custódio Alvarez Roxo	Pará	Cônego presbítero, Delegado do Bispo na Junta das Missões, Vigário Geral do Bispado do Pará, Juiz de resíduos, Vigário Capitular do Bispado do Pará
	Felipe Camello de Brito	Maranhão	Mestre-escola do Cabido do Maranhão, Juiz das habilitações de Genere, Vigário Geral do Bispado do Maranhão
	Inácio José Pestana	Pará	Reitor do Seminário do Pará, capelão do Regimento de Macapá
	João Maria da Luz e Costa	Maranhão	Cônego da Sé do Maranhão. Provisor do Bispado do Maranhão, Vigário Geral do Bispado do Maranhão
	Joaquim José de Faria	Pará	Cônego da Sé, Arcediago do Cabido Diocesano, Mestre de Moral, Juiz de Resíduos, Vigário Geral do Bispado do Pará
	Caetano Lopes da Cunha	Pará	Presbítero secular
Notário do Santo Ofício	João da Rocha e Araújo	Maranhão	Presbítero secular
	Felipe Jaime Antonio	Pará	Presbítero secular, Pároco da Freguesia de Barcarena, vigário da Freguesia de São Domingos da Boa Vista, Capelão do Regimento de Macapá
	Romualdo Lopes da Cunha	Pará	Presbítero secular
	João Pedro Borges de Góes	Pará	Presbítero secular

Fonte: ANTT, AHU, APEM, ACMB.

Conforme podemos ver no quadro 3, há uma profusão de funções exercidas por esses clérigos e algumas delas, se repetem de modo recorrente. De início, vemos que os dois primeiros são clérigos regulares, os frades Diogo da Trindade¹⁵ e João da Trindade¹⁶, mercedário e capucho da Província de Santo Antônio, respectivamente. Se notarmos, os dois, em suas ordens, tem um lugar parecido, exercendo a função de “comissário Provincial”. Este cargo, nas localidades, era o mais elevado, sendo o responsável pelo demais membros da ordem. Isso já nos faz notar, de início, uma constante do Santo Ofício na arregimentação de seus agentes eclesiásticos, a de habilitar clérigos com maior projeção. Como superiores locais de suas ordens, esses indivíduos poderiam, fazendo uso das estruturas que comandam, efetivar melhor a atuação e presença do Santo Ofício na localidade. Ainda nesse contexto, onde as dioceses, em especial a do Pará, estavam formando um clero secular próprio, são as ordens religiosas que efetivam a presença da Igreja nos lugares mais distantes dos territórios, justamente por isso, que os reitores dos colégios da Companhia de Jesus, no Maranhão e no Pará, exerciam *ex officio*, desde 1688, a comissaria do Santo Ofício¹⁷.

Agora lancemos luz àqueles que são em maior número, os clérigos seculares. Conforme já dissemos, grosso modo, os clérigos seculares estão vinculados às circunscrições eclesiásticas, em nosso caso, os Bispados do Maranhão e Pará, daí o fato de também serem chamados de padres “diocesanos” ou do “hábito de São Pedro”. Para enxergarmos de melhor modo os lugares ocupados, convém a caracterização desse ambiente eclesiástico que é uma Diocese e como, dentro delas, esses indivíduos se distribuem.

Dentro das circunscrições eclesiásticas, em nosso caso, uma diocese, o superior máximo é o bispo diocesano, a quem compete o governo do seu presbitério e os fiéis leigos¹⁸. Areladas ao bispo, chefe do poder eclesiástico local, temos duas instituições, que juntas, formariam o que poderíamos chamar de “alto clero” nas localidades: o Cabido Diocesano e a Cúria Diocesana – Juízo e Auditório Eclesiástico¹⁹. Essas instâncias assim o eram pela sua ligação muito próxima ao governo da diocese, sendo a primeira de função consultiva ao prelado e a segunda de gestão *pro spiritualibus* e *pro temporalibus* da Diocese. Os demais clérigos seculares, formariam o que chamaremos de “baixo clero” diocesano, caracterizado pelos padres que exerciam a vigaria de paróquias e das demais capelarias, não fazendo parte, portanto, das instituições eclesiásticas anteriormente citadas.

Começemos pelo primeiro, o Cabido Diocesano. Os cabidos, espécie de conselho formado por padres mais projetados no âmbito das dioceses, que ao fazerem parte desse colegiado passavam a chamar-se “cônegos”, ficavam atrelados à Sé dos Bispados, por isso a designação “cônego da Sé”. Para além de terem a seu cargo todas as atividades relacionadas com o primeiro templo da diocese, lhes cabia, em período de sede vacante ou de ausência do prelado, o governo das dioceses. Durante a Idade Média, o corpo capitular vivia em comunidade com o bispo, mas aos poucos houve a



separação entre estas duas instâncias de modo que já no século XIII não mais existia a vida comum entre o bispo e seu cabido. Dessa vida comum dos cônegos nas Sés, herdou-se o costume do comparecimento dos capitulares para rezarem juntos as horas canônicas²⁰, isto era de tal importância, que havia um capitular específico para fiscalizar seus pares na assiduidade nas orações²¹.

Para se alcançar postos canonicais, era necessário possuir alguns requisitos básicos estabelecidos pelo Concílio de Trento e pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia²². Em primeiro lugar, só eram acessíveis a eclesiásticos, portanto detentores de ordens sacras, mais precisamente do subdiaconato, diaconato e presbiterado. Dentro do corpo capitular havia uma hierarquia dividida em três níveis: O primeiro, que compreendia as dignidades (arcediogo, arcipreste, chantre e mestre-escola); o segundo nível, representado pelos cônegos prebendados e o terceiro nível formado pelos beneficiados. Arelada a esta hierarquia, estavam ofícios auxiliares.

No âmbito da Cúria Diocesana, ocorria a gestão burocrática das dioceses, funcionando através de dois órgãos que atuavam de modo complementar – a Câmara Eclesiástica e o Juízo Eclesiástico. Ao primeiro, cabia a gestão do que era de natureza “espiritual” no âmbito da diocese²³. O outro órgão da Cúria Diocesana era o Juízo Eclesiástico, também chamado de Auditório Eclesiástico, este por sua vez, legislava sobre os crimes e a querelas que envolviam o foro eclesiástico, tratando por assim dizer da vida “temporal” do bispado.

Vimos, até agora, o que denominamos de “alto clero local. Podemos ver que a grande maioria daqueles que exerceram a comissaria do Santo Ofício, no âmbito do Grão-Pará e Maranhão, tinham destaque nas suas ocupações eclesiásticas, sendo aquilo que a historiografia chama de “padres burocratas”²⁴.

No campo “intermediário”, podemos colocar três comissários que serviram no Pará, Caetano Eleutério de Bastos, Inácio José Pestana e Caetano Lopes da Cunha. O primeiro, encontramos como notário apostólico²⁵, que era uma espécie de tabelião a quem cabia “dar fé pública” e traduzir documentos eclesiásticos. Caetano Eleutério não chega muito longe no âmbito da hierarquia eclesiástica, pois função de cura da Sé, que também exercera, ainda que de maior destaque que a vigaria de paróquias, está abaixo dos clérigos capitulares.

É precisamente a “vigaria de paróquias” que une Inácio José Pestana e Caetano Lopes da Cunha aos outros quatro clérigos, que serviram como comissários e são citados apenas como “presbítero secular” ou do “hábito de São Pedro”. Esse trabalho de cura das paróquias e capelas, se construía, por assim dizer, no “baixo clero local”. Este clero era caracterizado pelos padres que serviram na “cura das almas. Em suma, esta dimensão do exercício do sacerdócio era a mais próxima das pessoas, pois além da obrigação quanto à dispensa dos sacramentos, o padre deveria pela retidão de vida ser exemplo para a comunidade que estava sob sua responsabilidade. Naturalmente essas prerrogativas estavam apenas na ideia, pois na prática, a vigaria das paróquias e capelanias era o lugar mais insalubre para o exercício do sacerdócio, quer pela enorme dimensão das freguesias, quer pela demora nos pagamentos das cômruas; como também a retidão moral não das virtudes mais presentes²⁶. No exercício dessa função vemos com destaque Inácio José Pestana, que fora Capelão do Regimento de Macapá; e Felipe Jaime Antonio, vigário da Freguesia de São Domingos da Boa Vista.

Se olharmos no quadro geral, notamos que o cargo de Comissário do Santo Ofício é exercido por clérigos mais destacados no âmbito das dioceses, havendo, portanto, uma correspondência entre as altas esferas eclesiásticas e inquisitoriais locais. Reforça ainda mais esse nosso argumento o fato de para o cargo de Notário do Santo Ofício, serem clérigos com menos projeção. Qual razão dessa predileção do Santo Ofício em habilitar eclesiásticos de destaque? Não podemos afirmar com fechamento de questão, contudo, é possível que clérigos mais projetados na burocracia curial das dioceses, pudessem pelo acesso a informações a máquina diocesana, trabalhar melhor enquanto agentes do Santo Ofício, havendo uma confluência de interesses.

ATUAÇÃO – A HABILITAÇÃO DE GASPALVARES BANDEIRA

“Dado em Lisboa no Santo Ofício sob os sinais e selo do mesmo aos três dias do mês de abril de mil setecentos e sessenta e dois anos”, assim conclui a ordem com que a mesa do Tribunal de Lisboa, faz a seu comissário no Pará, Caetano Eleutério de Bastos, de proceder se as diligências de um novo agente que pretende se habilitar, Gaspar Alvares Bandeira²⁷. Na referida data, Caetano já estava em vias de completar dezessete anos como Comissário do Santo Ofício, que conforme já sabemos, tinha como uma das atribuições, averiguar a “qualidade” dos pleiteantes para cargos no Santo Tribunal. Como o trecho remete a aspectos muito interessantes, vamos analisá-lo passo a passo. Inicialmente vemos que o “poder inquisitorial” emana dos “Inquisidores Apostólicos”, que por sua “missão” de estarem sempre vigilantes “contra a herética pravidade e apotasia”, ordenam a Caetano proceder as diligências sobre Gaspar. Se notarmos, o “fazer saber”, expressa que a instituição aciona seu agente habilitado para que proceda no que lhe



compete, contudo, os Inquisidores, em texto manuscrito²⁸, informam ainda que na ausência do agente, caberia ao “Vigário Geral do dito bispado”, proceder com a ordem emanada de Lisboa.

Conforme já vimos, dentro da estrutura diocesana, o cargo de Vigário Geral era de muita importância, pois na qualidade de “juiz episcopal”, lhe caberia o trato com os crimes *pro temporalibus* na jurisdição do bispado, isto é, no próprio exercício de seu cargo, os vigários gerais faziam, por vezes, procedimentos semelhantes aos dos comissários. Por esse exemplo, fica logo evidente que, mesmo possuindo agentes habilitados, o Santo Ofício, tento em mente que os agentes locais poderiam estar ausentes, investem agentes não habilitados para exercerem funções que em tese, caberiam apenas a agentes habilitados. Daqui, não percamos de vista que em muitos casos, eram outros indivíduos que exerciam funções que em tese competiriam apenas a agentes habilitados.

Ademais, se informa “que nesta mesa se pretende saber com toda a individuação a limpeza de sangue e geração de Gaspar...”. A “Mesa”, aqui referida, diz respeito àquela por onde passava e de onde, em tese, emanava todos os despachos da Inquisição em Lisboa. Aqui, portando, não diz respeito a uma “Mesa” física, mas à própria instituição, que procurada por um indivíduo que pretende se habilitar, no caso, Gaspar Álvares Bandeira, manda que se proceda a investigação das informações fornecidas pelo pleiteante, no ato de sua petição inicial, datada de 11 de novembro de 1760.

Ao final do formulário, se dá uma importante instrução que ilustra como, no exercício dessa que era uma de suas atribuições, os comissários poderiam “direcionar” o processo de habilitação dos pleiteantes.

E ultimamente dará a sua informação, declarando nela tudo o que souber, e alcançar, assim a respeito do que se pretende saber, como da Fé e crédito que as testemunhas se deve dar, escrevendo-a pela sua mão, sem a comunicar ao Escrivão, pelo qual mandará fazer declaração dos dias que gastarem na diligência com distinção, se foram dentro ou fora de suas residências. E feita na sobredita forma a diligência e com a possível brevidade, com a mesma nos fará a própria com esta remetida a esta mesa sem que lá fique cópia ou traslado algum.

Nesse sentido, além de escolher as testemunhas, cabia ao Comissário, ao final dos interrogatórios, dar seu parecer acerca do que ouvira. Esse é um importante dispositivo para projetarmos o papel desses agentes no exercício de suas funções, pois ainda que em tese, o “juízo” da habilitação coubesse a “mesa” em Lisboa, na prática, os comissários poderiam ajudar, ou atrapalhar, pois lhes cabia a escolha das testemunhas e depois dar crédito ou descrédito a elas. Por fim, se pede que tudo se faça com “a possível brevidade”. Conforme se prescrevia, para escrivão, Caetano associou a si o Pe. Boaventura da Costa Couto. Ao todo, os dois ouviram onze testemunhas. Vemos aqui o engendramento da instituição, o pleiteante apresenta seu nome à “Mesa”, que determina ao seu agente o início das diligências.

Pouco mais de um ano e meio separam a petição inicial de Gaspar e o início das averiguações “judiciais” na cidade de Belém do Pará. Contudo, isso não significa que a “mesa” não havia mandando antes, pedidos “extrajudiciais” em vista de colher informações sobre o pleiteante. Em seis de dezembro de 1760, portanto menos de um mês após o pedido para habilitar-se, a “Mesa do Santo Ofício” diz que “convém saber-se (...) por informação extrajudicial” se o habilitando e seus ascendentes teriam os requisitos necessários para a habilitação. A resposta a esse pedido vem em três de julho de 1761, nos seguintes termos:

M. Illes. Snres. Fiz a diligência, que vossas Snras. Me ordenaram e informando-me com pessoas fidedignas e de credito, achei que Gaspar Álvares Bandeira é natural desta cidade e morador da mesma, filho legítimo de Estevão Alvarez Bandeira natural da Villa Vianna, e de Mariana de Souza Faria natural desta cidade e moradora na mesma. Neto pela parte materna de Domingos de Faria Esteves natural do Arcebispado de Braga morador que foi desta cidade e de Josefa de Souza de Macêdo natural desta cidade e morador na mesma. Achei outrossim, que por via da dita sua mãe e avó materna é legítimo cristão velho sem raça alguma de nação infecta. Achei outrossim, que a bisavó materna foi filha de uma índia e de um homem branco, que vulgarmente se chama de mameluca. Domingos de Faria Esteves a ocupação que teve nesta cidade foi de tratar de lavouras; Estevão Alvarez Bandeira, tratou de negócio e de suas lavouras. O habilitando é de bom procedimento, vida e costumes, capaz de ser encarregado de negócios de importância e de servir ao Santo Ofício nos cargos de familiar, vive com bom trato na ocupação de capelão desta Sé com cõngrua de sessenta mil reis, e tem bens de seus pais. Sabe ler e escrever bem, representa ter idade para cima de vinte anos; é



solteiro e sem filhos, e não consta que ele nem algum dos seus ascendentes fosse preso ou penitenciado pelo Santo Ofício, nem que incorresse em pena vil de facto ou de direito e não se me oferece outra coisa.

As palavras acima foram escritas pelo comissário João Rodrigues Pereira, a quem coube, conforme podemos ver, a recolha dos depoimentos “extrajudiciais” sobre Gaspar. O comissário detecta um possível impedimento, ao afirmar que “a bisavó materna foi filha de uma índia”. Ainda que na prática possuir sangue “mameluco” não seja impeditivo, essa citação, ao longo do processo só se dá aqui e é enaltecida por João Rodrigues Pereira. Possivelmente, por trazer à tona esse “impedimento”, o comissário não recebe o pedido para proceder o recolhimento das informações “judiciais”, que couberam, conforme já vimos, a Caetano Eleutério de Bastos, que junto com João, eram, há época, os comissários atuantes na capitania do Pará. Entre dos depoimentos colhidos por João Rodrigues Pereira e Caetano Eleutério de Bastos, Gaspar é habilitado como familiar do Santo Ofício em 25 de janeiro de 1763.

Se é coincidência, não podemos afirmar com exatidão, mas a habilitação de Gaspar Alvares Bandeira se dá pouco mais de seis meses depois de passar pela mão de Caetano Eleutério de Bastos, que nas suas averiguações, não informa qualquer presença de sangue “mameluco” na linha do pleiteante. Nesse sentido, podemos, por esse caso, perceber o papel central dos comissários no direcionamento dos processos de habilitação, podendo enaltecer “impedimentos” ou sepultá-los. Das cinco testemunhas ouvidas por João Rodrigues Pereira nas “extrajudiciais” de Gaspar, está José Rodrigues, que pouco menos de três anos antes de ser ouvido, fora habilitado como familiar do Santo Ofício. José Rodrigues vem a ser natural do mesmo lugar onde nascera o pai de Gaspar, ainda que não possamos afirmar se tiveram trato um com o outro, é de se pensar que na seleção das testemunhas, os comissários escolhessem aqueles que tivessem contato não apenas com o pleiteante, mas também com seus ascendentes. Na habilitação de José Rodrigues, as extrajudiciais são colhidas pelo comissário Lourenço Alvares Roxo, que de modo muito acurado recolhe onze testemunhos²⁹. Esse é um importante dado, pois ao contrário das “judiciais”, que deveriam ter pelo menos onze testemunhos, as “extrajudiciais” não tinham número mínimo de testemunhas, sendo na maioria dos casos, pelo menos quatro e não mais que dez. Sendo assim, Lourenço, ao recolher onze testemunhos ilustra, mesmo que não sendo necessário, o cuidado de já nas primeiras averiguações, fazê-las com aparente zelo.

Vimos aqui, que no âmbito do trâmite das Habilitações, há uma confluência de agentes, sejam os habilitados, quais sejam, Caetano Eleutério de Bastos, João Rodrigues Pereira e Lourenço Alvares Roxo; sejam dos não habilitados. Tal situação não se verifica apenas nesses casos, pois quando das investigações sobre algum possível desvio “de matéria do Santo Ofício”, tal engendramento também de manifesta.

ATUAÇÃO – O PROCESSO DE FRANCISCO PONTES

A atuação de Caetano Eleutério de Bastos, quando do processo contra Francisco Pontes, acusado de bigamia, evidencia bem esses estreitos laços entre os “cleros”. O réu fora acusado pelo Frei Miguel da Vitória em 15 de agosto de 1757³⁰. As coisas teriam se sucedido do seguinte modo:

Francisco de Pontes, sendo legitimamente casado na cidade de São Luís do Maranhão com Florência da Silva Barbosa, filha de Francisco da Silva Barbosa, e de Anna de Sampaio, se ausentou com a dita sua mulher para a Vila de Cameté do Bispado do Pará, e a deixou ficar em casa de João Furtado de Mendonça e se passou para Pernambuco. E porque convém ao serviço de Deus Nosso Senhor, e bem da justiça do Santo Ofício, constar se ainda é viva a dita Florência da Silva Barbosa, ou se já é falecida, e em que dia, mês e ano faleceu.

Notamos acima, que num primeiro momento não se levanta de fato a bigamia de Francisco Pontes, pois não se faz menção ao seu segundo “casamento”. O trecho refere apenas que o réu teria abandonado sua esposa, razão pela qual, o Tribunal de Lisboa solicita que na vila de Cameté, se faça a devassa em vista de saber se a mesma ainda estava viva. Para fazê-lo, é provisionado o comissário Caetano Eleutério de Bastos, que caso estivesse ausente, deveria ser encarregado o comissário João Rodrigues Pereira.



O pedido de início das averiguações na vila de Cameté no Pará saíra de Lisboa em três de março de 1758, em 15 de novembro do mesmo ano, se dá início as averiguações. A primeira testemunha ouvida é João Furtado de Mendonça, dono da casa onde ficou Florência da Silva Barbosa após seu marido passar para Pernambuco. O modo de registrar as respostas não segue muito a “forma” do Santo Ofício, pois são muito curtas e o escrivão não se ateou a registrar detalhes. Do que foi registrado, se destaque o trecho onde o escrivão registrar o 2º item do interrogatório

E perguntado a ele testemunha se sabia que a dita Florência da Silva Barbosa era casada com Francisco de Pontes, respondeu: que sim; e perguntado a razão porque o sabia respondeu: por ter vivido com ela no seu engenho aonde a deixou.

Por essas palavras, a testemunha reforça o que fora denunciado, isto é, que o marido abandonara a esposa; contudo, não fica claro em seu interrogatório se Florência estava viva, pois caso já fosse falecida, não configuraria o crime que se imputava a Francisco. O escrivão, ao registrar esse primeiro interrogatório, o faz no passado, usando o verbo “conhecera”, o que nos permitiria entrever que talvez estivesse falecida. Nesse dia 15 de novembro, apenas João é ouvido. Três dias depois, em 18 de dezembro, ao registrar o depoimento de Joaquim da Veiga Tenório, genro de João, o escrivão usa o verbo no presente, atestando, em certa medida, que já detectara que Florência estava viva. De fato, no depoimento seguinte, há a prova contundente de que de fato estava viva, pois a própria Florência é arguida. Ao todo são ouvidas cinco testemunhas, que de modo unânime constatam que a primeira esposa de Francisco de Pontes estava viva e que fora deixada por ele na vila de Cameté.

Vimos há pouco, que o modo de registro dos testemunhos não seguia muito a “forma” do Santo Ofício, acontece na verdade, que o comissário não fez o que lhe competia, atribuindo a outros sua função. Em 11 de fevereiro de 1759, portanto quase um ano após o pedido, o comissário Caetano Eleutério de Bastos manda junto aos depoimentos recolhidos, uma carta justificando a razão de não ter sido ele mesmo a fazê-lo. Onde diz:

Ficando a dita vila (Vila Viçosa de Santa Cruz de Cameté) distante desta cidade por mar, por se não comunicar por terra, e ser preciso embarcação de remos com equipagem de servos, por não haver barqueiros, nem embarcações de fretar, em viagem de oito ou mais dias, para dar expedição das ordens de V. SSas. Rvms. e a brevidade que são servidos dei comissão ao Rdo. Vigário da Vara e Igreja que o fizesse na forma de Ordens e Interrogatórios.

No texto acima, ressaltamos a justificativa usada pelo comissário, que segue, quase *ipsis litteris*, a que usará na habilitação de José Rodrigues, ao dar comissão ao vigário da vara de Vigia. Vemos aqui dois movimentos, que pela recorrência, parecem ser prática: 1. Justificar em razão da distância o não cumprimento da ordem a ser executada, 2. Delegação de outros clérigos não habilitados, notadamente aqueles com função judicial na burocracia dos bispados (vigário geral, vigário da vara). Para tanto, Caetano Eleutério de Bastos deu comissão ao vigário da vara de Cameté, Pe. Manoel Eugênio da Cruz, que associa a si, “pela falta de sacerdotes clericais”, “os religiosos de Nossa Sra. das Mercês”. Em tudo o que dissemos, aqui se evidencia mais uma vez a colaboração de clérigos regulares e seculares no exercício das atividades inquisitoriais, sendo estes clérigos por vezes denunciadores (Fr. Miguel da Vitória); por vezes canal entre os denunciadores e os agentes habilitados; e ainda sendo acionados para fazerem alguma diligência específica (Pe. Manoel Eugênio da Cruz, Fr. José de Miranda, Fr. João Marcelo da Silva). Para além disso, é interessante notar, que antes de cada interrogatório, os “comissionados” fazem menção que aquilo que estavam fazendo, o faziam “por comissão do R. Comissário Pe. Caetano Eleutério de Bastos”. Se pensarmos apenas pela lógica do regimento, não era papel do comissário comissionar outras pessoas para fazerem o que lhe competia, porém, na prática, era algo de grande recorrência. Os “comissionados”, ao fazerem inúmeras vezes a menção de que agiam em nome do comissário, mostram como aos olhos mais imediatos, era de fato a este que o poder inquisitorial recaía, sem, porém, caber exatamente a ele a atuação efetiva. Podemos dizer assim, que o comissário, além de exercer a comissaria do Santo Ofício, comissionava a outros, quando estava impossibilitado.

Continuando no processo movido contra Francisco de Pontes, as diligências no Maranhão são atribuídas ao “vigário geral do Bispado do Maranhão, ausente a quem em cargo servir”. Sabemos que a altura, final da década de 50 do século XVIII, não havia nenhum comissário habilitado, posto que o primeiro, segundo nosso levantamento, é João Pedro



Gomes, habilitado em 11 de fevereiro de 1763. Logo, a ordem saída de Lisboa, já prove o vigário geral como responsável pelas averiguações, ilustrando que essa era a primeira opção, na falta de agentes habilitados.

As diligências foram feitas por João Rodrigues Covette, que a época servia como vigário geral do Bispado do Maranhão. Ao tomar nota, o escrivão encarregado, Côn. Francisco Matabosque, registra Covette como “Juiz Comissário”, expressão que entendemos ser como que um misto da dupla condição do arguidor, pois fora investido da comissão pelo Santo Ofício, na qualidade de vigário geral, que como já dissemos, era o “juiz” do Tribunal Episcopal. Logo, ao referi-lo como “juiz comissário”, talvez seja o modo de designá-lo como Juiz (do Juízo Eclesiástico) e Comissário (comissionado pelo Santo Ofício), e também diferenciá-lo de um agente formalmente habilitado. Para além disso, antes dos testemunhos, o escrivão registra João Rodrigues Covette como “comissário desta diligência”, isto é, que exercia a função em caráter específico, pois a ordem por parte da “Mesa” fora direcionada para a diligência específica. No quadro geral, ao contrário dos interrogatórios colhidos no Pará, estes seguem em tudo a forma do Santo Ofício, separando bem as respostas e registrando detalhes proferidos pelas testemunhas. Não deixa de chamar atenção o contraste entre esses modos de registro, os do Pará e do Maranhão, para entendermos a possível razão disso, convém pensar em quem faz a recolha dos testemunhos e os registra. Lembremos que no Pará a responsabilidade recaí sobre o vigário da Vara de Cameté, que é coadjuvado por frades mercedários; no Maranhão, ao vigário geral que é ajudado por um membro do Cabido Diocesano. Logo, podemos dizer, pelas pessoas que o fazem e pelo lugar em que são colhidos e registrados, era de fato mais costumeiro ao vigário geral o trato com esse tipo de documento, o que se converte em uma melhor forma de registro. As cinco testemunhas ouvidas afirmam o que já se sabia, que de fato o acusado era casado e contraíra matrimônio uma segunda vez, estando sua primeira esposa ainda viva, o que configurava o crime de bigamia. O processo segue, de modo que para as averiguações na Freguesia de Nossa Senhora do Ó, Bispado de Olinda, é provisionado o comissário do Santo Ofício Antonio Nunes Guerra. As perguntas seguem o mesmo formulário aplicado ao Maranhão e a informações encontradas, no geral, são as mesmas, atestando o delito do acusado.

Pelo que vimos, a denúncia feita pelo Fr. Miguel da Vitória, ao chegar em Lisboa, retorna com o pedido da “Mesa” para averiguá-la. Assim se faz nos três lugares implicados: Bispado do Pará (lugar do primeiro casamento de Francisco de Pontes); Bispado do Maranhão (lugar de nascimento dele e da primeira esposa) e Bispado de Pernambuco (lugar do segundo casamento). As informações colhidas por diversos agentes eclesiásticos, atestam o que a denúncia feita pelo frade permitia apenas entrever. Em 13 de agosto de 1760, Joaquim Jasen Moller e Luís Barata de Lima, proferem a seguinte sentença:

Tendo vistos na Mesa do Santo Ofício desta Inquisição os Sumários que se fizeram contra Francisco de Pontes, conteúdo e confrontado no Requerimento do Promotor e o mesmo requerimento: E pareceu a todos os votos que pelas certidões extraídas dos Livros de Casados e ditos das testemunhas, se achava legalmente provado que o delatado sendo legitimamente casado com Florência da Silva Barbosa com quem se recebeu em 23 de agosto de 1725. Se casara segunda vez com Antonia Pinto em 24 de junho de 1747, estando ainda viva a dita sua primeira mulher como se mostra pelo sumário de sua supervivência feito em novembro de 1758, no qual se acha perguntada e portanto são as culpas e prova bastante para ser preso e que ele seja nos cárceres secretos desta Inquisição sem sequestro de bens.

De todo o desenrolar do processo, convém lembrar que o todo transcorria em segredo, de modo que o acusado não tinha acesso ao que era lhe imputada a culpa. Em outras instâncias, após ser denunciado, o réu tinha acesso aos traslados dos autos onde constavam os nomes dos depoentes e os delitos de que era acusado. Porém, no processo da Inquisição não acontecia assim, ao ficar em “segredo” a acusação, o processo seria permanentemente alimentado com a inclusão de novas acusações, permanecendo os autos em segredo até o final³¹. Obviamente esse segredo ficava mais no campo do ideal, pois sendo o delito “público e notório”, é notável que as testemunhas e o réu, tinham perfeita noção do que no processo se desenrolava. No caso de Francisco de Pontes, sobretudo as testemunhas colhidas nos Bispados do Maranhão e Pernambuco, atestam o “duplo casamento” do réu, atestando o delito. Como nosso fio condutor tem sido a atuação dos agentes, aqui não é nossa intenção analisar o perfil dos delitos, mas como na averiguação desses se davam os procedimentos.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo, tivemos por intenção demonstrar como a Inquisição de Lisboa formou sua rede de agentes locais eclesíasticos no Estado do Grão-Pará e Maranhão, bem como o perfil dos selecionados, suas trajetórias e possibilidades de atuação. Pelo que vimos, quer na seleção de agentes habilitados, quer na provisão de outros, a Inquisição se utilizava dos vários níveis da hierarquia eclesíastica local para atuar. Isso acontecia não apenas quando da falta de agentes habilitados, mesmo na presença destes, era comum serem provisionados agentes não habilitados. Ou ainda, talvez tendo conhecimento dessa recorrente relação de complementariedade, comissários do Santo Ofício proviam outros eclesíasticos para fazerem o que em tese lhes cabia.

No diz respeito à origem, a grande maioria (12 de 18 indivíduos), eram naturais da América, dez nascidos no Estado Grão-Pará e Maranhão e dois no Estado Brasil. O entendimento desses dados, só pode ser visto com maior clareza, quando analisados no conjunto dos ascendentes, pois na maioria dos casos, eram a primeira geração nascida no Ultramar, sendo seus demais familiares, naturais de Portugal continental, ou ainda, o pai reinol e a mãe natural da “terra”. Tal dado pode ser entendido como estratégias familiares de projeção social, onde era comum destinar os filhos para a carreira eclesíastica, o que também se constituía em um bom modo de ganhar a vida, pois com bispados nascentes, como o era especialmente o do Pará, se tornava mais fácil a colação a paróquias e o acesso a benefícios eclesíasticos. Além disso, caso os intentos dessem certo, poderia se tornar um filão para que demais parentes ingressassem na carreira, conforme nos foi possível ver com algumas famílias (Alvares Roxo, Camello de Brito, Rodrigues Pereira e Lopes da Cunha).

Aqui, portanto, vemos dois movimentos que sintetizam a conclusão deste nosso trabalho. De um lado temos uma instituição que ao habilitar seus agentes tem muito claro o que espera deles, do outro, indivíduos que também tem muito claro o que esperam dela. Isto é, ao buscarem o serviço ao Santo Ofício, concorriam desejos pessoais e familiares, cuja estratégia comportava a instrumentalização da instituição e o que ela lhes daria; sendo que esta mesma instituição, para se fazer presente, adapta suas regras, relaxa exigências e aciona uma diversidade de indivíduos. É neste jugo de intenções pessoais, familiares e institucionais que se formou a rede de agentes do Santo Ofício na Amazônia colonial, entender tal processo, comporta não perder de vista estas duas escalas de observação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldair Carlos Rodrigues. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.
- Ana Isabel López-Salazar Codes. Familia y parentesco em la Inquisición portuguesa: el caso del Consejo General (1569-1821). In: CODES, Ana Isabel López-Salazar; OLIVAL, Fernanda; RÊGO, João Figuerôa (coords.) *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino – Inquisição e Ordens Militares: séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2013, p. 129-154.
- Bruno Feitler. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Editora Alameda, 2007.
- Castelo Branco Chaves; Charles Frédéric Merveilleux; César de Saussure. *O Portugal de D. João V visto por Três forasteiros*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989.
- Dante Martins Teixeira; Nelson Papavero; Lorelai Brilhante Kury. ‘As Aves do Pará segundo das “memórias” de Dom Lourenço Álvares Roxo de Potflis (1752)’. In: *Revista Arquivos de Zoologia*, Museu de Zoologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, Volume 41(2):97-131, 2010, p. 97-131.
- Doris Moreno Martínez. La Inquisición: Descubrimiento o nueva creación?. In: PENÃ, Antonio Luis Cortés (coord). *Historia del Cristianismo – III. El Mundo Moderno*. Madrid: Editorial Trotta – Universidad de Granada, 2006.
- Fábio Kühn. ‘As redes de distinção: familiares da Inquisição na América Portuguesa do século XVIII’. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43, jan/jun 2010, p.177-195.
- Fernanda Olival. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.



Grayce Mayre Bonfim Souza. 'Poder episcopal e oficiais da Inquisição portuguesa na Bahia Colonial'. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013.

Grayce Mayre Bonfim Souza. *Para remédio das almas: Comissários, qualificadores e notário da Inquisição portuguesa na Bahia colonial*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

Hugo Ribeiro da Silva. *O Cabido da Sé de Coimbra: Os homens e a Instituição (1620-1760)*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

Ignasi Fernández Terricabras. Entre ideal y realidad: las elites eclesiásticas y la reforma católica em la Espanã Del siglo XVI. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro & CUNHA, Mafalda Soares da. *Optima pars: Elites Ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 12-46.

João Antônio Fonseca Lacerda Lima. 'Vivem rica e abastadamente: Clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista'. *Revista Fronteiras & Debates Macapá*, v. 3, n. 1, jan./jun. 2016.

João de São José Queirós. *Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará*. Porto: Typographia da Livraria Nacional, 1868.

José Pedro Paiva. 'A administração diocesana e a presença da Igreja: O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII'. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, 3, Lisboa, 1991, p. 71-110.

José Veiga Torres. 'Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da burguesia mercantil'. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, 1994.

Julián López Martín. História e Teologia do Ofício Divino. In: *A Liturgia da Igreja: teologia, história, espiritualidade e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2006.

Patrícia Melo Sampaio. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia portuguesa. IN: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.) *História e margens: imagens coloniais e pós-coloniais*. RJ: Campus, 2003.

Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. *Réus de Batina: justiça eclesiástica e clero secular no Bispado do Maranhão*. São Paulo/São Luís: Alameda/Edufma, 2016.

Robert Rowland. Inquisição, intolerância e exclusão. In: *Ler História*, Lisboa, n. 22, 1997.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. São Paulo: Hucitec – Fapesp, 2011.

Sérgio Miceli. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOTAS

¹ A maioria desses trabalhos se assenta na perspectiva apontada por José Veiga Torres, onde relaciona o "declínio" do número de processados com o aumento do número de habilitados, entendendo que os agentes estariam mais se servindo que servindo ao Santo Ofício. José Veiga Torres. 'Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da burguesia mercantil'. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, 1994.

² Fábio Kühn. 'As redes de distinção: familiares da Inquisição na América Portuguesa do século XVIII'. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43, jan/jun 2010, p.177-195.

³ Fernanda Olival. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

⁴ Robert Rowland chama atenção a este aspecto, ao afirmar que "as vantagens dos cargos do Santo Ofício não derivavam apenas dos privilégios que conferiam, e que eram significativos, mas sobretudo do facto de não todos a eles poderem ter acesso". Robert Rowland. Inquisição, intolerância e exclusão. In: *Ler História*, Lisboa, n. 22, 1997, p. 19.

⁵ Castelo Branco Chaves; Charles Frédéric Merveilleux; César de Saussure. *O Portugal de D. João V visto por Três forasteiros*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989, p. 178.

⁶ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1640). Liv. I, Tit. XI.

⁷ Doris Moreno Martínez. La Inquisición: Descubrimiento o nueva creación?. In: PENÁ, Antonio Luis Cortés (coord). *Historia del Cristianismo – III. El Mundo Moderno*. Madrid: Editorial Trotta – Universidad de Granada, 2006, p. 239.

⁸ Patrícia Melo Sampaio. Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia portuguesa. IN: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.) *História e margens: imagens coloniais e pós-coloniais*. RJ: Campus, 2003.



⁹ Aldair Carlos Rodrigues. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.

¹⁰ Essa elite eclesiástica era caracterizada por um clero bem formado, oriundo por vezes de famílias de projeção e membros das altas hierarquias das dioceses. Em um período posterior ao nosso, Sérgio Miceli usa a mesma expressão para referenciar o clero atuante nas altas esferas da burocracia das dioceses. Sérgio Miceli. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹¹ João Antônio Fonseca Lacerda Lima. 'Vivem rica e abastadamente: Clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista'. *Revista Fronteiras & Debates Macapá*, v. 3, n. 1, jan./jun. 2016.

¹² Gracye Mayre Bonfim Souza. 'Poder episcopal e oficiais da Inquisição portuguesa na Bahia Colonial'. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013, p. 2.

¹³ Ana Isabel López-Salazar Codes. Familia y parentesco em la Inquisición portuguesa: el caso del Consejo General (1569-1821). In: CODES, Ana Isabel López-Salazar; OLIVAL, Fernanda; RÊGO, João Figuerôa (coords.) *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino – Inquisição e Ordens Militares: séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2013, p. 129-154.

¹⁴ Gracye Mayre Bonfim Souza. *Para remédio das almas: Comissários, qualificadores e notário da Inquisição portuguesa na Bahia colonial*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014, p. 194.

¹⁵ Habilitado em 1º de maio de 1731.

¹⁶ Habilitado em 20 de maio de 1743.

¹⁷ Bruno Feitler. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Editora Alameda, 2007, p. 258-259.

¹⁸ "Primordialmente os bispos que são os sucessores dos Apóstolos, pertencem à ordem hierárquica, e que eles foram — como diz o Apóstolo S. Paulo, — estabelecidos pelo Espírito Santo para governar a Igreja de Deus (At 20, 28) e que eles são superiores aos presbíteros, conferem o sacramento da Confirmação e ordenam os ministros da Igreja, podendo exercer muitas outras funções que os de ordem inferior não podem exercer". Concílio de Trento, sessão XXI, cap. 3, n. 932.

¹⁹ Ignasi Fernández Terricabras. Entre ideal y realidad: las elites eclesiásticas y la reforma católica em la Españã Del siglo XVI. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro & CUNHA, Mafalda Soares da. *Optima pars: Elites Ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 12-46.

²⁰ As laudes, feitas de manhã; e as vésperas, no começo da noite, são as horas canônicas mais importantes; a elas se juntam a prima, terça, sexta, nona, completas e matinas. A oração nestes horários tem raízes judaicas, sendo depois incorporadas às práticas dos cristãos. Julián López Martín. História e Teologia do Ofício Divino. In: *A Liturgia da Igreja: teologia, história, espiritualidade e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2006.

²¹ Hugo Ribeiro da Silva. *O Cabido da Sé de Coimbra: Os homens e a Instituição (1620-1760)*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

²² Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Lv. 3, Tít. 36, n. 605.

²³ José Pedro Paiva. 'A administração diocesana e a presença da Igreja: O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII'. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, 3, Lisboa, 1991, p. 71-110.

²⁴ SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. São Paulo: Hucitec – Fapesp, 2011, p. 81.

²⁵ Sobre o que cabe aos notários apostólicos: Regimento do Auditório Eclesiástico da Bahia, tít. 16, n. 511-523.

²⁶ Sobre os desvios dos clérigos no âmbito do bispado do Maranhão, ver: Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. *Réus de Batina: justiça eclesiástica e clero secular no Bispado do Maranhão*. São Paulo/São Luís: Alameda/Edufma, 2016.

²⁷ Habilitação para Familiar do Santo Ofício (ANTT, TSO, CG, HSO, mç. 10, doc. 208).

²⁸ Os formulários de interrogatórios, são, em geral, impressos, obedecendo um mesmo texto para a maioria das diligências, porém, há espaços para comentários manuscritos, que dão, além das habituais ordens contidas, outras mais específicas, condicionadas, dentre outras razões, por especificidades da atuação do Santo Ofício na região.

²⁹ Habilitação para Familiar do Santo Ofício (TSO, CG, HSO, mç. 84, doc. 1237).

³⁰ Processo de Francisco de Pontes (Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 08649).

³¹ LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é culpado. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 13, p. 17-21, nov. 1999



ACERVOS DIGITAIS E O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO: UMA NOVA PRESENÇA DO PASSADO A PARTIR DE PAULA DE SEQUEIRA E WILLIAM SHAKESPEARE

COLECCIONES DIGITALES Y EL TRIBUNAL DO SANTO OFFICIO: UNA NUEVA PRESENCIA DEL PASADO DE PAULA DE SEQUEIRA Y WILLIAM SHAKESPEARE

DIGITAL COLLECTIONS AND THE TRIBUNAL DO SANTO OFFICIO: A NEW PRESENCE FROM THE PAST FROM PAULA DE SEQUEIRA AND WILLIAM SHAKESPEARE

ALMEIDA, ELIZAMA

Doutoranda em Materialidades da Literatura pela Universidade de Coimbra, Portugal, Mestre em Literatura, cultura e contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

E-mail: ruafrutapao@gmail.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8820-8134>

RESUMO

O presente artigo se articula em dois níveis. Um deles compreende a obra *Los siete libros de Diana*, de Jorge de Montemayor publicada em 1559 e proibida pela Inquisição. A partir de uma pesquisa atenta, verifica-se que tal publicação está na dobra entre o dramaturgo inglês William Shakespeare, que usou a história como base para sua peça “Os dois cavalheiros de Verona”, e a lisboeta Paula de Sequeira, condenada pelo Tribunal do Santo Ofício pelo crime de “leitura proibida”. O livro é o ponto que une essas duas biografias distintas, apesar de coetâneas, e a leitura de *Diana* provoca diferentes resultados. Aproximando o cenário desses três perfis distantes - Paula, Shakespeare e Montemayor -, o artigo dá um salto a fim de refletir sobre acervos digitais e historiografia. Atualmente estão disponibilizadas diferentes versões do romance pastoril, assim uma vasta documentação referente à Inquisição, sobretudo no Arquivo Nacional Torre do Tombo, no qual se encontra o processo contra Paula de Sequeira. Pela via das bases de dados, a revisitação ao passado desafia a reativação de personagens tanto conhecidos quanto anônimos, ao mesmo tempo em que pede a interrogação do próprio meio em que tal tecnologia está inserida. Ao disponibilizarem suas coleções *online*, arquivos e bibliotecas, que por muito tempo ocupavam apenas espaços físicos, têm reconfigurado certos gestos de pesquisa. Um deles é precisamente a conversão de tais espaços de memória em espaços de produção de pensamento e criação de subjetividades por meio da digitalização.

PALAVRAS-CHAVE: Acervos digitais; Paula de Sequeira; Arquivo Nacional Torre do Tombo; *Los siete libros de Diana*; representação digital

RESUMEN

Este artículo se articula en dos niveles. Uno de ellos comprende la obra *Los siete libros de Diana*, de Jorge de Montemayor, publicada en 1559 y proscrita por la Inquisición. De una cuidadosa investigación, parece que esta publicación está en el redil entre el dramaturgo inglés William Shakespeare, que utilizó la historia como base para su obra “Os dois cavalheiros de Verona”, y la lisboeta Paula de Sequeira, condenada por el brasileño Tribunal de Justicia del Santo Oficio por el delito de “lectura prohibida”. El libro es el punto que une estas dos biografías diferentes, a pesar de ser contemporáneas, y la lectura de *Diana* trae resultados diferentes. Abordando el escenario de estos tres perfiles distantes -Paula, Shakespeare y Montemayor-, el artículo da un salto para reflexionar sobre los acervos digitales y la historiografía. Actualmente se encuentran disponibles diferentes versiones de la novela pastoril, así como una amplia documentación sobre la Inquisición, especialmente en el Archivo Nacional Torre do Tombo, donde se encuentra el caso contra Paula de Sequeira. A través de las bases de datos, visitar el pasado desafiaba la reactivación de personajes tanto conocidos como anónimos, al mismo tiempo que pide el cuestionamiento del entorno mismo en el que se inserta tal tecnología. Al poner sus colecciones a disposición en línea, los archivos y las bibliotecas, que durante mucho tiempo ocuparon únicamente espacios físicos, han reconfigurado ciertos gestos de investigación. Uno de ellos es precisamente la conversión de tales espacios de memoria en espacios de producción de pensamiento y creación de subjetividades a través de la digitalización.

PALABRAS CLAVES: Colecciones Digitales; Paula de Sequeira; Archivo Nacional Torre do Tombo; los libros de Diana; representación digital

ABSTRACT

This article is divided into two levels. One of them is about *los siete libros de diana*, written by jorge de montemayor published in 1559 and prohibited by the inquisition. Such publication is in the tie between the english playwright william shakespeare, who used it as the basis for his play “the two gentlemen of verona”, and the lisbon woman paula de sequeira, condemned by the court of the holy office for the crime of “forbidden reading”. The book is the point that unites these two distinct biographies, although contemporary, but the reading *diana* provokes different results. Approaching these three profiles - paula, shakespeare and montemayor -, the article takes a leap in order to reflect about digital collections and historiography. Currently, different versions of the pastoral novel are available, as well as an extensive documentation regarding the inquisition, especially in the torre do tombo national archives, in which the lawsuit against paula de sequeira can be found. Through the databases, revisiting the past could reactivate characters, but also requires issues about his own technology environment. By making their collections available online, archives and libraries, which for a long time only occupied physical spaces, have reconfigured certain research gestures. One is precisely the conversion of such spaces of memory into spaces for the production of thought and the creation of subjectivities through digitization.

KEYWORDS: Digital collections; Paula de Sequeira; Torre do Tombo National Archives; Diana's siete libros; digital representation.



AO MESMO TEMPO

Este artigo apresenta dois efeitos distintos a partir da leitura de *Los siete libros de Diana* (1559), publicação Jorge de Montemayor, proibido pela Inquisição. A primeira análise se relaciona a Paula de Sequeira, lisboeta que morava na Bahia, condenada duas vezes pelo Tribunal do Santo Ofício. Em uma dessas, em 1591, é acusada pelo crime de “leitura proibida” e “sodomia”. A segunda análise a qual se veicula *Los siete libros de Diana*, mais ou menos contemporânea à condenação de Paula de Sequeira, se relaciona a William Shakespeare que teria usado o livro proibido, *Diana*, como inspiração para escrita da peça “Os dois cavalheiros de Verona”, considerada a primeira comédia romântica do dramaturgo inglês por Harold Bloom.

A aproximação entre Paula e Shakespeare – um conhecido e reconhecido em sua época e outra não apenas desconhecida, como criminosa na mesma época – não é aqui desenvolvida considerando a perspectiva da análise literária do romance em questão e sua sombra sobre a escrita da peça (trabalho já feito pelo teórico Bloom). Antes proponho uma aproximação entre a materialidade de *Los siete libros de Diana*, hoje disponibilizado em acervo digital, assim como a documentação relativa a Paula de Sequeira, abrigada no Arquivo Nacional Torre do Tombo, especificamente no dossiê do Tribunal do Santo Ofício/subdossiê Inquisição de Lisboa.

Ambos funcionam como ativadores para compreender como as bases de dados, enquanto mídias tecnológicas, podem não ser apenas fontes, mas pontes documentais que permitem produzir intelectualmente a partir dos itens digitalizados. Essa revisitação ao passado – pela via do arquivo digital – convida a um duplo desafio: como reativar as histórias sem replicá-las e como reativar os espaços dos museus, das instituições de guarda e dos arquivos virtualmente.

A LEITURA PROIBIDA E A PEÇA PUBLICADA

Na virada de 1591 para 1592, a lisboeta Paula de Sequeira tinha não mais de 40 anos de idade quando foi condenada pelo Tribunal do Santo Ofício. Eram duas as acusações que pesavam sobre ela: sodomia e leitura proibida. O livro “desonesto” em questão tratava-se de *Los siete libros de Diana* [*Os sete livros de Diana*], de Jorge Montemayor, publicado em 1559.

[Paula] tanto falava sobre *Diana*, recitando-o para as amigas, que acabaria processada por tê-lo consigo. Mulher corajosa, Paula chegaria a desafiar abertamente o visitador [da inquisição], dizendo que não via razão para proibirem o livro, que tinha muito gosto de lê-lo, e por sua vontade o leria sempre, não fosse por sabê-lo “quase todo de cor”. (Vainfas, 2004: 128)

A região do Nordeste via na massiva extração do pau-brasil e na plantação da cana de açúcar – com a escravidão operando de fundo – os motores da economia brasileira. Incrustada na Baía de Todos os Santos, morava Paula de Sequeira. O estado, àquela altura, se consolidava não apenas como a porta de entrada de um país-colônia envolvido em promessas tropicais, contradições e violências, como havia sido eleito a capital econômica e política, na certa pela localização que facilitava o trânsito marítimo tanto à Europa quanto à África. O contador del Rei, responsável por reportar e gerir financeiramente os ganhos da colônia, chama-se António de Faria, marido de Paula. Essa colocação social pode ter dado a ela um maior conforto para defender sua leitura diante do Santo Ofício. No entanto, ainda que segura em sua infração, pode se supor que a notícia tenha se espalhado como um grande escândalo naquele final de século.

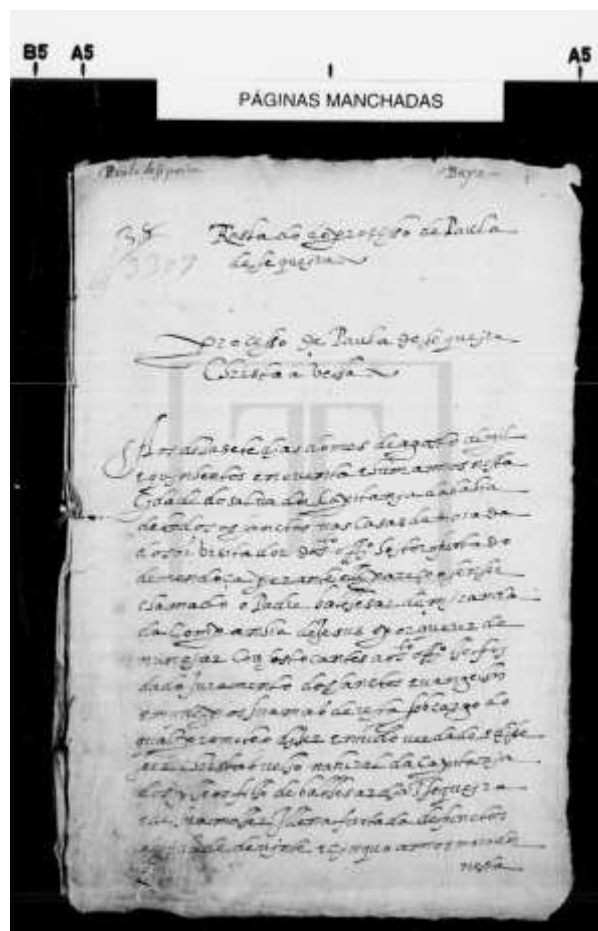
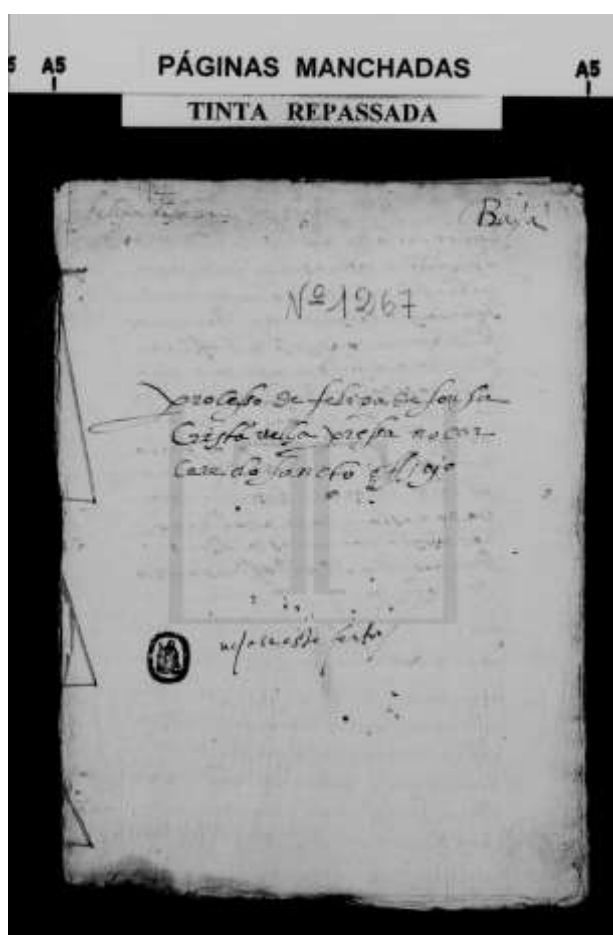
Outro aspecto biográfico de relevo é que o fato de estar civilmente comprometida não desviou Paula da paixão pela costureira Filipa de Sousa. Esta, natural de Tavira, sub-região do Algarve, por sua vez, era casada com um pedreiro, e também não saíria impune pela Inquisição, sendo acusada igualmente por sodomia. O relacionamento oculto entre as duas durou cerca de dois anos, e, em sua condenação, Filipa admitiu que com Paula trocou “muitas cartas de amores e requebros”, dando-lhe “alguns abraços e alguns beijos”. Confessa ainda que, em uma visita, Paula “lhe disse por palavras claras que fizessem o que dela pretendia”.



É possível, se quisermos alimentar um exercício de imaginação, pensar que Paula e Filipa tenham compartilhado a mesma cela na prisão, e a essa conclusão pode-se chegar por dois caminhos.

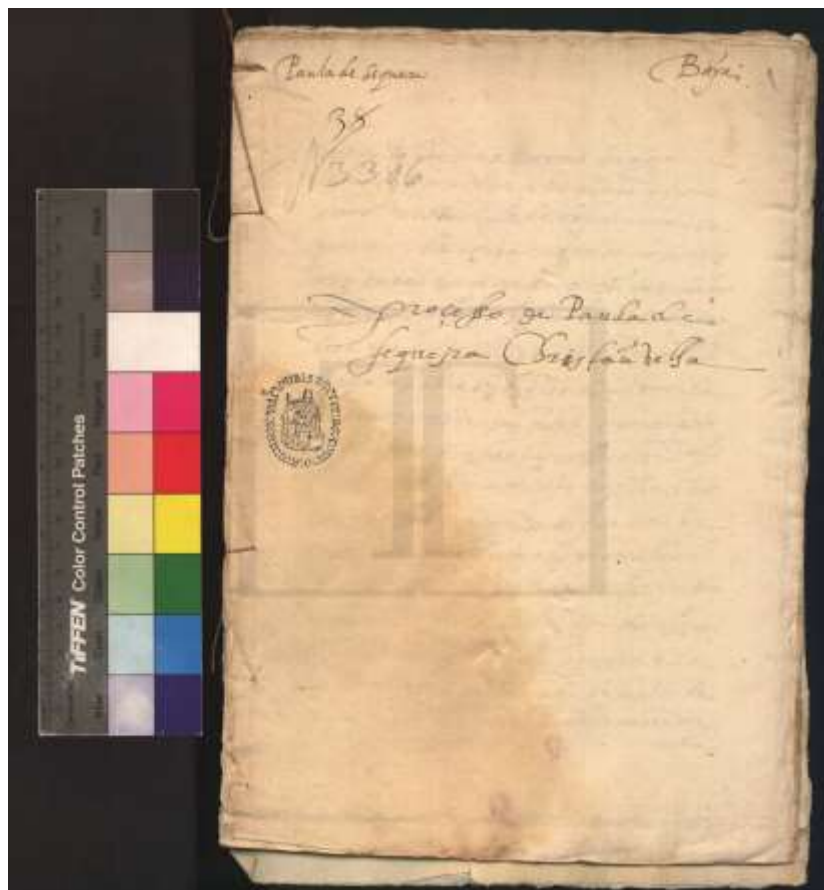
O primeiro é que ambas foram detidas em um período de tempo muito próximo. Paula de Sequeira permaneceria lá de 17 de novembro de 1591 a 26 de janeiro de 1592, enquanto Filipa de Souza, de 18 de dezembro de 1591 a 28 de janeiro de 1592. Ora, o sistema prisional ensaiaria sua consolidação apenas na segunda metade do século 18. No Brasil colônia, o cárcere era menos uma punição e mais uma custódia, em que o criminoso aguardava seu castigo¹. Nesse momento, não havia um processo criminal; antes a justiça estava estreita e pessoalmente vinculada à relação soberano-condenada, de um modo muito subjetivo – punia-se, castigava-se, encolerava-se, açoitava-se. Não é difícil supor, então, que haviam escassos cárceres estatais já que eram, dentro do esquema colonial, um espaço de passagem que dispensava organização de um estabelecimento para os “fora da lei”.

A segunda hipótese de que Paula e Filipa poderiam ter estado juntas durante a prisão reside na análise da materialidade documental. No dossiê do Tribunal do Santo Ofício, encontra-se a representação digital de seus processos. Ambos em papel muito semelhante, assim como o *modo* de registro: percebe-se que, no canto superior à esquerda, leem-se os nomes das rés, e à direita, a localização. A caligrafia também não se diferencia: a letra “P” que inicia a palavra processo é igual nas duas fichas, o que pode ser um indício de que foi, provavelmente, produzido pelo mesmo escrivão.



Reproduções dos processos de Filipa de Souza e Paula de Sequeira/ANTT

Chamo atenção para tais similaridades nesses dois documentos precisamente porque se diferenciarão do segundo processo impetrado à Paula quando, pouco mais de um ano depois, em 15 de março de 1593, voltará a ser presa pelo mesmo motivo: sodomia e leitura proibida. O inquisidor do reino, Heitor Furtado de Mendonça, visita a colônia e prossegue com novo encarceramento de Paula, “admoestada [para que] não caísse mais em tais torpezas, e foi mandada confessar e cumprir certas penitências espirituais secretas”.



Reprodução do segundo processo de Paula de Sequeira/ANTT

O LIVRO OS SETE LIVROS DE DIANA

Jorge de Montemor, nascido nos arredores de Coimbra, provavelmente de família de judeus convertidos, isto é, de cristãos novos, acompanhou D. Maria e D. Joana em Castela como músico. Na Espanha, adotaria o sobrenome Montemayor. Apesar de ser impedido de “assumir cargos públicos ou eclesiásticos” por conta do seu sangue impuro, como afirma Nepomuceno (2012, p. 36), teve bom trânsito no clero, o que não lhe fazia sentir-se menos estrangeiro, deslocado.

Como se ha podido constatar, Jorge de Montemayor no tenía residencia fija. Pasó su vida de corte en corte, ora viviendo en Portugal, ora en Castilla, ora en otros puntos de la geografía española y europea. (Nepomuceno apud Llobet, 2009: 59)

É precisamente no período de 1554 a 1558, quando Montemayor participa de guerras contra o império inglês e holandês, que começa a escrever *Los siete libros de Diana*. Nesse momento, seu livro anterior, *Cancionero* (1554), já havia sido proibido em Portugal, razão suficiente para que o autor fosse banido de seu país natal. O mesmo aconteceu na Espanha. A censura nos dois países, um de nascimento e outro de eleição, reforçou o entre-lugar nacional que ocupava Montemayor – esse entre-lugar que pode ser flagrado até mesmo no idioma do romance que, embora fosse escrito em castelhano, trazia muitos trechos em português.

Considerado o primeiro romance pastoril publicado em terras espanholas, *Diana* inaugurou uma espécie de *tema literário* que contagiou contemporâneos seus, como Gaspar Gil Polo, Lope de Vega e até Cervantes, mas nem sempre de forma positiva. Deve-se notar que este último, aliás, levou *Diana* para dentro de *Dom Quixote* (1605), através da fala da personagem de um curandeiro responsável por salvar ou condenar os livros da biblioteca de Quixote. Diante da influência que as leituras poderiam exercer sobre o engenhoso fidalgo, alertado pela sobrinha, o curandeiro sugere que se arranquem certas páginas de *Los siete libros*, mas que se mantenha a parte em prosa pelo ineditismo da própria forma em relação a outros livros do mesmo tipo narrativo:

E abrindo um [dos livros], viu que era a *Diana* de Jorge Montemaior, e disse (crendo que todos eram do mesmo gênero):

— Estes não merecem ser queimados como todos os demais, porque não fazem, nem farão, os danos que os de cavalarias têm feito; são obras de entretenimento, sem prejuízo de terceiro.

— Ai senhor! — disse a sobrinha — bem os pode Vossa Mercê mandar queimar como aos outros, porque não admiraria que, depois de curado o senhor meu tio da mania dos cavaleiros, lendo agora estes se lhe metesse em cabeça fazer-se pastor, e andar-se pelos bosques e prados, cantando e tangendo; e pior fora ainda o perigo de se fazer poeta, que, segundo dizem, é enfermidade incurável e pegadiça.

— É certo o que diz esta donzela — observou o cura — e bom será tirarmos diante do nosso amigo este tropeço e azo. Começamos pela *Diana* de Montemaior. Esta sou de parecer que se não queime, bastando tirar-se-lhe tudo que trata da sábia Felícia, e da água encantada, e quase todos os versos maiores, e fique-lhe muito em paz a prosa, e a honra de ser primeiro em semelhantes livros. (Cervantes, 2005, vol. I: 45)

Dividido em verso e em prosa, *Los siete libros de Diana* contava, sobretudo, histórias de amores desencontrados entre jovens pastores e pastores que se apoiam nas artes mágicas de Felícia. A proibição inquisitorial de *Diana* parece ter funcionado como uma espécie de fósforo em floresta seca. Imputar o selo da interdição ao romance pastoril, que reunia “magia, bruxaria, necromancia, neoplatonismo, sugestões homoeróticas” (NEPOMUCENO, 2012, 45), alçou-o à intensa curiosidade.

Derrubar uma barreira é por si só algo atraente; a ação proibida adquire um sentido que não tinha antes que um terror, que dela nos afasta, a cercasse de um halo de glória. ‘Nada’, escreve Sade, ‘contém a libertinagem... a verdadeira maneira de estender e multiplicar seus desejos é querer impor-lhe limite. (BATAILLE, 2014, 72)

A publicação logrou grande sucesso, atingindo 40 edições durante o século XVI – dado que não é nada irrelevante, sobretudo considerando que é neste período que o códice manuscrito cede lugar para a impressão gráfica. França, Países Baixos, Alemanha, Inglaterra: copistas e oficinas de impressão se dedicavam a replicar *Diana*. No entanto, a fama que alcançou o romance pastoril não alcançou de igual modo o autor, Montemor, que morreu provavelmente nem em Portugal, seu lugar de nascimento, nem na Espanha, seu país por adoção, mas em uma terceira região, a Itália, encerrando a vida em uma terra estrangeira com a obra censurada e estigmatizada pela sombra da heresia.

Ao olhar pelo revisor da história, espanta perceber que o burburinho causado pela publicação deste livro em seu tempo – burburinho que culminou em castigo, estigma e punição tanto para seu autor quanto para certo público leitor – tenha arrefecimento quase ao nível do esquecimento. Atualmente, *Los siete libros de Diana* não é apenas um título quase desconhecido como está ao alcance de um clique.

Para ler o livro proibido pelo Santo Ofício, basta uma breve pesquisa na rede mundial dos computadores e, sem demora, se encontram diversas versões integrais do romance. Na [Real Academia Española](#), por exemplo, há uma edição



digitalizada de 1996 que contém um estudo preliminar, o texto em si e rico material crítico. Na [Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#), há 7 exemplares cujas datas de publicação variam entre 1561 e 1778. Sem se restringir ao romance pastoril, encontram-se ali também publicações inspiradas em Montemayor, de que pode ser citada *La Diana enamorada cinco libros que prosiguen los VII de Jorge de Montemayor*. Também deve-se destacar a versão fac-similar publicada em 1570 disponível na [Biblioteca Digital Luso-Brasileira](#), projeto de parceria entre a Biblioteca Nacional do Brasil e a Biblioteca Nacional de Portugal empenhado em desenvolver serviços digitais e dar acesso aos acervos históricos.

Neste ponto, introduz-se, portanto, o tema da pesquisa em arquivos digitais acompanhada de uma recente inquietação: o que acontece quando a consulta ao item documental (neste caso, o livro; no capítulo anterior, os processos de Paula de Sequeira e Filipa de Souza) não se dá em presença física, mas em ambiente virtual? Dessa indagação deriva outra: o que é possível fazer sem a materialidade do arquivo?

OUTRO UNIVERSO

Segundo o teórico camaronês Achille Mbembe, no artigo “The Power of the Archive and its Limits” (2002), o arquivo está inscrito em um “universe of the senses: a *tactile* universe because the document can be touched, a *visual* universe because it can be seen, a *cognitive* universe because it can be read and decoded” (20). De acordo com Almeida e Pereira (2020), tal dimensão sinestésica que convoca os sentidos a partir do ambiente arquivístico também se apresenta em bibliografias que tratam da relação do pesquisador com o espaço de pesquisa presencial.

Arlette Farge, no já clássico *Le Goût de l'archive*, realiza uma descrição minuciosa, olfativa, sensível, ao se debruçar sobre um arquivo judicial francês do século 18: “Été comme hiver, elle est glacée; les doigts s’engourdissent à la déchiffrer tandis qu’ils s’encrent de poussière froide au contact de son papier parchemin ou chiffon” (1997, 9). Também Walter Benjamin, em “Desempacotando minha biblioteca”, ao lidar com sua coleção de livros privados, não deixa escapar a descrição do espaço: “a desordem dos caixotes abertos à força, para o ar cheio de pó de madeira, para o chão coberto de papéis rasgados, por entre as pilhas de volumes trazidos de novo à luz do dia” (1987, 229). De ordem semelhante, Virginia Woolf, em *Um teto todo seu*, narra uma ida ao Museu Britânico para realizar a pesquisa sobre mulheres, ficção e pobreza, e se demora na descrição da entrada: “The swing-doors swung open; and there one stood under the vast dome. One went to the counter; one took a slip of paper; one opened a volume of the catalogue..... and the five dots here indicate five separate minutes of stupefaction, wonder and bewilderment”. (2015, 49)

Louys Hay (2003), vai argumentar de que é “para abordar o estudo de um manuscrito, é preciso começar por compreender o que significa sua presença sobre nossa mesa”; daí a necessidade de reunir prática literária e história da composição e da estrutura dos arquivos. Mas como encarar não só a proposição de Hay, como dos autores anteriores, quando o documento não está mais repousado sobre nossa mesa, mas sobre nossa tela?

Considerando os três sentidos elencados por Mbembe (tátil, visual e cognitivo), ao transferir a pesquisa presencial para a pesquisa digital se esvai o universo tátil e, aí, parece que se torna indiferente se o material consultado foi um livro, fotografia ou manuscrito. Na tela, a pesquisa virtual se transforma em uma permanente pesquisa da imagem: a imagem do livro, da fotografia, do manuscrito. Passam a ser características dos documentos informações sobre *bytes e dpis*.

Mbembe parece dizer algo similar ao professor Jerome McGann, em *Radiant Textuality: Literature after the World Wide Web* (2001). No ambiente digital, as práticas críticas baseadas na hermenêutica, isto é, no nível interpretativo, estão intactas – não há dúvida do que se pode ler na superfície do livro *Diana* ou no manuscrito do processo de Paula. Mas as práticas performativas baseadas na materialidade, na textura, se diluem: que cheiro, que vulnerabilidade tem a folha, qual o peso do livro? Ciente da complexidade da leitura em ambientes digitais, Portela (2004) defende que é necessário desenvolver um novo vocabulário crítico e configurar métodos de estudo e análise. (374)

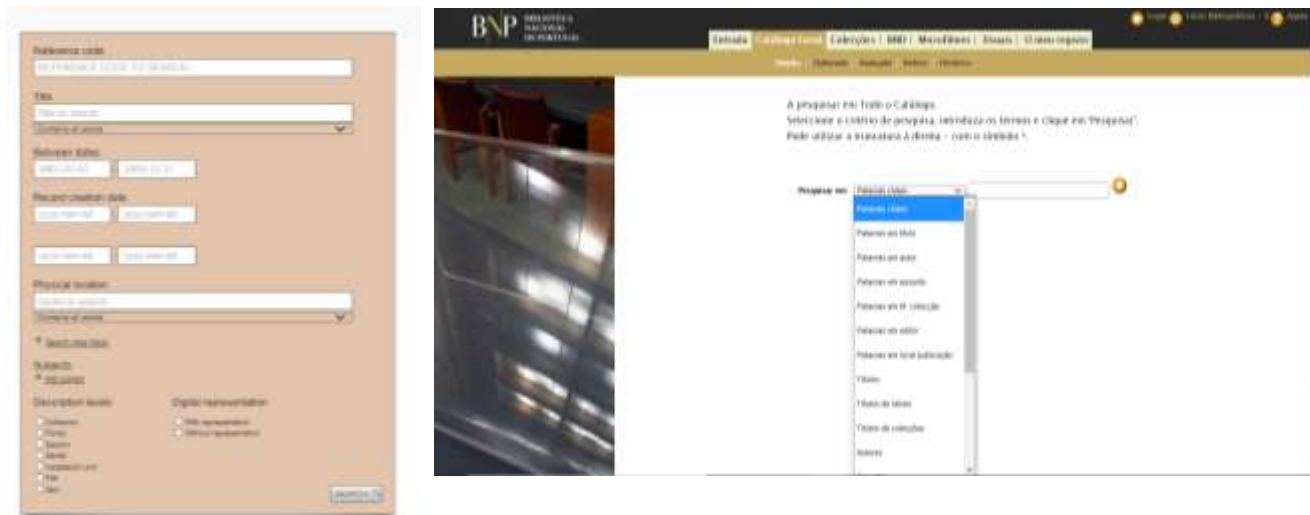
Para engrossar o coro da discussão, entra a voz de Gumbrecht na perspectiva da materialidade da comunicação, lembrando de *Discourse Network*, livro do seu colega alemão Friedrich Kittler, cuja questão reside em “descrever, analisar como a tecnologia, sobretudo a das mídias, passando pela mediação do corpo humano, transforma de forma decisiva as condições da produção intelectual”. (2004, 22) O que Gumbrecht se refere como tecnologia – termo amplo para a finalidade aqui proposta – limito a tratar como acervos digitais.

Geralmente disponibilizados em bases de dados, o desafio nesses sistemas começa pela própria interface que rapidamente se converte em um árido solo ao olho do usuário. Muitas das plataformas estão arquitetadas por diretrizes que obedecem aos interesses do museu responsável, com classificações feitas por especialistas para gestão das



coleções. Diante de campos que pouco dizem ao visitante comum como “código de referência”, “nível de descrição”, “dimensão e suporte” e “âmbito e conteúdo”, a vontade se bifurca em duas: abandonar ou encarar os metadados com coragem.

A interação com a documentação, do ponto de vista do público, fica, portanto, comprometida por um furor taxonômico que, se não vem do museu, vem das normas museológicas ou de códigos arquivísticos, tais como a NOBRADE (Normas Brasileiras de Descrição). Essa outra linguagem – a linguagem do software aliada à dos metadados – exige uma certa habilidade para organizar e filtrar os resultados da pesquisa de modo que se consiga alcançar o resultado que deseja².



Exemplos de bases de dados. À esquerda, reprodução dos campos de pesquisa do Arquivo Nacional Torre do Tombo. À direita, reprodução do campo de pesquisa da Biblioteca Nacional de Portugal

Armar-se, de algum modo, de ferramentas e perspectivas intelectuais para pesquisar a partir de acervos digitais torna-se uma capacitação necessária. Essa demanda foi acentuada, especialmente, a partir da pandemia, já que cerca de 85 mil instituições culturais tiveram de ser fechadas em 2020, o que equivale a 90% dos museus do mundo, conforme levantamento da UNESCO e ICOM. O cenário pandêmico fez grande parte das organizações assimilarem a presença em rede virtual, quando algumas por muito tempo pareceram evitar, ou, se não evitavam, usavam apenas como escoamento/reflexo das atividades presenciais. De acordo com o relatório mencionado, uma das quatro categorias de atividades que os museus passaram a desenvolver foi justamente a disponibilização de materiais previamente digitalizados³.



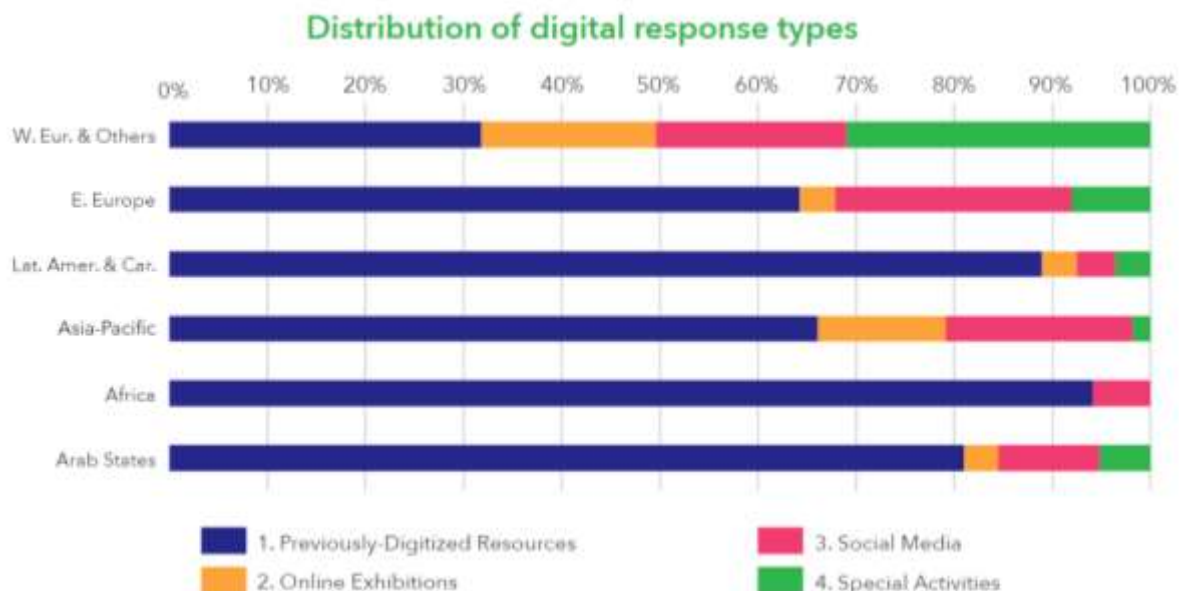


Tabela das atividades digitais de museus divididos por continentes após o início da pandemia COVID 19.

Esse contexto – o da vida em rede – pode parecer óbvio para muitas áreas, mas, no caso de arquivos e bibliotecas, é particularmente curioso porque se há um aspecto que identifica esses dois espaços parece ser determinada *atmosfera, mood e climate* que os envolve: o papel na mão enluvada, as luzes e caixas especiais, a temperatura mais baixa, e um silêncio de sepulcro. Reconhece de imediato parte dessas características quem pesquisou em instituições de salvaguarda.

Com a possibilidade de pesquisa em acervos digitais cada vez mais acentuada, como lidar com os campos de descrição, com as caixas de buscas, com esse outro universo de campos e dados? Alguns desses termos podem soar até mesmo paralisadores.

Para tentar desatar esse nó, um primeiro passo seria o de tentar extrair os *dados* das magras linhas dos *campos* dos programas de catalogação (por exemplo, local, autor, data, idioma, ano e instituição de guarda); dados estes que foram preparados e atribuídos por técnicos, museólogos, arquivistas e bibliotecários. Um segundo passo seria o de converter esses *dados* em *informações*, de modo que possam não se tornar legíveis dentro de determinado cenário como tornar legível este mesmo cenário – cabe ao pesquisador estabelecer a lógica e desenvolver a investigação por trás desses registros.

Tomemos como exemplo a ficha catalográfica PT/TT/TSO-IL/028/03306, sob a guarda do Arquivo Nacional Torre do Tombo, que corresponde ao processo de Paula de Sequeira. O *dado* de que a profissão de seu marido era contador se converte em uma *informação* histórico-social se considerarmos o contexto geográfico em que o crime de Paula se deu, uma das capitâneas principais do Brasil, o que pode ter aliviado, em certa medida, a punição da esposa. Outro dado é a acusação da posse do livro “proibido”. A conversão desse dado em informação seria, por exemplo, entender de que livro se tratava, qual seu conteúdo, a história do autor, enfim, todo um levantamento do cenário a fim de que mais se recrie uma certa atmosfera que só pode ser experimentada em uma consciência historicamente específica. (GUMBRECHT, 2014, p. 15)

Ao tratar de arquivos com documentos primários, talvez seja mais fértil e acertado pensar nele não como uma *fonte*, mas como uma *ponte* entre dados e informações, entre países, entre tempos e personagens.

DOCUMENTO: AMOR, HUMOR

Este artigo poderia ter se desenvolvido a partir da perspectiva analítico-literária de *Los siete libros de Diana* (1559), de Jorge de Montemayor, em aproximação com a peça *Os dois cavalheiros de Verona*, de Shakespeare, mas optei pela



orientação de Gumbrecht, ao tomar uma determinada mídia tecnológica, como as bases de dados, para observar como produzir intelectualmente a partir de documentos digitalizados.

Focando apenas na documentação da Inquisição de Coimbra, sob a guarda do Arquivo Nacional Torre do Tombo, há processos contra 41 mulheres na faixa etária de 16 a 80 anos, cuja maior parte delas é acusada de “judaísmo”. No entanto, aparecem outras acusações que vão desde heresia, molinismo e feitiçaria a fingimento de visões e revelações. Para cada crime, acompanha uma série de penas variadas: prisão perpétua, degredo e açoite público *citra sanguinis effusionem*.

No entanto, em vez de afirmar que, até agora, a pesquisa recuperou 41 registros documentais, deve-se dizer que a pesquisa recuperou 41 mulheres. Não demora muito até que aquele papelório jurídico de requerimentos e processos, a princípio, distantes, assépticos, esmaecidos, se particularize em suas características subjetivas. A dimensão bidimensional da tela, na qual o documento está chapado, um igual ao seu seguinte, logo ganha corpo com seus dados, como nome, idade, vínculo, profissão, mas também com suas emoções, como aflição, astúcia, amor, humor e revolta - não é isto o que se vê quando Paula de Sequeira afirma que só não lê mais *Diana* porque já sabe “quase todo de cor”

Assim, me interessou, portanto, propor uma espécie de repertório para aproximar ou aprofundar nessa área. Segundo Diana Taylor (2013), o repertório permitiria o aparecimento de perspectivas alternativas dos processos históricos transnacionais de contato (50). Uma incursão etimológica pela palavra repertório é por si só esclarecedora: do latim, reúne a partícula *-re* seguida de *-parire*, dando ao termo um sentido de fazer nascer de novo, isto é, não se trataria de “descobrir”, como se fosse a primeira vez. Os verbos melhor aplicados seriam reencontrar, remapear, dar à luz a uma história que *já* está lá: a história de Paula de Sequeira, a história de Filipa de Souza. “Uma nova presença do passado”, como queria Gumbrecht, rastreada em acervos digitais.

À sequência de perguntas levantadas nos parágrafos anteriores ainda não têm respostas definitivas, mas duas apostas. A primeira é a de que a prática de pesquisa não deve perder a dimensão do ser humano. E a segunda é a de que se o arquivo para no tempo, é um tempo que para jamais – com a ambiguidade mesma do “para” funcionando aqui como preposição (para nunca mais) e como verbo (que não cessa de se repetir). A pesquisa no arquivo nunca é um resgate, descobrimento ou recuperação; é um tempo que não pode, não deve e nem tem como ser repetido porque se atualiza no rio-acontecimento dos dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Elizama; PEREIRA, Clara. Acervos literários digitais ou O pesquisador como artista: notas sobre uma caderneta de Clarice Lispector. Revista do Centro de Estudos Portugues, no prelo, 2021. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp>>.

BATAILLE, Georges. O erotismo. Tradução: Fernando Scheibe. 1. ed. Rio de Janeiro: Autêntica, 2014.

BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca: Um discurso sobre o colecionador. In: RUA de mão única. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BLOOM, Harold. Shakespeare: a invenção do humano. Tradução de José Roberto

O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

FARDILHA, Luís de Sá. “Por cima das fronteiras: O caso de Jorge Montemor”. In: Península, Revista de Estudos Ibéricos, nº 4, 2007, pp. 95-103.

FARGE, Arlette. O Sabor do Arquivo. Tradução: Fátima Murad. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2009.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Materialidades da comunicação: viagem de uma intuição”, in Flora Süssekind e Tânia Dias (org.). *A historiografia literária e as técnicas de escrita*, 2004. Rio de Janeiro, Edições: Casa de Rui Barbosa: Vieira e Lent.

_____. Atmosfera, ambiência, Stimmung: Sobre um potencial oculto da literatura. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

HAY, Louis. A literatura sai dos Archivos. In: SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander Mello (Ed.). Arquivos Literários. Tradução: Renato de Mello. 1. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.



MBEMBE, Achille (2002). “The Power of the Archive and its Limits”. In: HAMILTON, Carolyn et. al. (org). *Refiguring the Archive*. Cape Town: New Africa Books. Tradução de Camila Matos.

NEPOMUCENO, Luís André (2012). “Jorge de Montemor, um exilado português na corte espanhola”, in *Veredas*, v. 18: 31-52.

PORTELA, Manuel (2004). “Jerome McGann, *Radiant Textuality: Literature after the World Wide Web*”, in *Comparative Critical Studies I*, v. 3: 371-376.

SOUSA, Maria Clara Paixão, MONTE, Vanessa Martins (2018), Grupo de pesquisas Humanidades Digitais – Projeto Mulheres na América Portuguesa. Acesso em 20 de janeiro de 2021, no website <https://nehilp.prp.usp.br/~nehilp/HD/MAP/index.html>.

TAYLOR, Diana. O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas. Tradução: Eliana Lourenço De Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VAINFAS, Ronaldo (2004). “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”, in: Laura de Mello e Souza. (Org.). *História da vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NOTAS

¹ Sobre este assunto, o artigo “Prisões, Presigangas e Cadeias na Colônia”, da pesquisadora do Arquivo Nacional Viviane Gouveia, é esclarecedor. Disponível em: <http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5122&Itemid=373>. Acesso em 21 de março de 2021.

² Sobre este assunto, o ICOM Portugal realizou no último 20 de janeiro o encontro Transformação Digital – Conferência em torno das recomendações do Grupo de Projeto Museus no Futuro, com Helena Barranha (IST-UL) e Ana Carvalho (CIDEHUS), e moderação de Alexandre Matos (Sistemas do Futuro).

Disponível em: <<https://cutt.ly/ykeCsqf>>. Acesso em 22 de março de 2021.

³ Informações estão disponíveis no relatório [Museums around the world in the face of covid-19](#), publicado em maio de 2020.



“O DIABO ESTEVE AQUI”: FEITIÇARIA, RELIGIOSIDADE POPULAR E AÇÃO INQUISITORIAL NA CAPITANIA DO RIO GRANDE (SÉC. XVIII)

“EL DIABLO ESTUVO AQUÍ”: HECHICERÍA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y ACCIÓN INQUISITORIAL EN LA CAPITANIA DE RIO GRANDE (SIGLO XVIII)

“THE DEVIL WAS HERE”: WITCHCRAFT, POPULAR RELIGIOSITY AND INQUISITORIAL ACTION IN THE CAPITANIA OF RIO GRANDE (18th CENTURY)

OLIVEIRA, HALYSON RODRYGO SILVA DE

Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

E-mail: halysin_oliveira@outlook.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5759-7827>

RESUMO

Nos últimos anos, a historiografia brasileira dos estudos inquisitoriais expandiu-se e consolidou-se como campo de estudo. As análises da documentação resultante das visitas inquisitoriais dos séculos XVI-XVIII fomentaram diferentes perspectivas de temas e abordagens. No entanto, a ação inquisitorial em outros espaços que não receberam efetivamente inquisidores vindos diretamente de Lisboa, ainda carece de maior investigação. O artigo tem como objetivo analisar os vestígios da ação inquisitorial na capitania do Rio Grande setecentista a fim de discutir a circulação social de elementos da religiosidade popular neste espaço. Para tanto, analisamos uma série de registros – denúncias e confissões apresentadas no Rio Grande aos representantes locais do Santo Ofício da Inquisição portuguesa – entre as décadas de 1740 e 1760, com o intuito de identificar as práticas mágico-religiosas associadas à feitiçaria registradas nos documentos inquisitoriais. Verificou-se que a circulação de práticas oriundas de diferentes matrizes culturais constituiu-se como uma característica expressiva da religiosidade popular no espaço colonial da capitania do Rio Grande, em que indígenas, negros e brancos recorriam a elementos do universo sobrenatural para a resolução das diversas demandas do cotidiano como, por exemplo, o uso de feitiços para a resolução de conflitos pessoais; a utilização de amuletos para autoproteção, como é o caso da utilização das bolsas de mandinga e dos patuás; bem como, a prática de feitiçarias divinatórias largamente utilizadas pelos diferentes grupos que compunham a sociedade colonial da segunda metade do século XVIII.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição; Capitania do Rio Grande; feitiçaria; religiosidade popular; século XVIII.

RESUMEN

En los últimos años, la historiografía brasileña de los estudios inquisitoriales se ha expandido y consolidado como campo de estudio. Los análisis de la documentación resultante de las visitas inquisitoriales en los siglos XVI-XVIII fomentaron diferentes perspectivas de temas y enfoques. Sin embargo, la acción inquisitorial en otros espacios que no recibieron efectivamente inquisidores provenientes de Lisboa, todavía necesita de una mayor investigación. El artículo tiene como objetivo analizar los vestigios de la acción inquisitorial en la capitania de Rio Grande en el siglo XVIII a fin de discutir la circulación social de elementos de la religiosidad popular en este espacio. Para eso, analizamos una serie de registros -denuncias y confesiones presentadas en Rio Grande a los representantes locales del Santo Oficio de la Inquisición portuguesa - entre las décadas de 1740 y 1760, con el objetivo de identificar las prácticas mágico-religiosas asociadas a la hechicería registradas en los documentos inquisitoriales. Se ha verificado que la circulación de prácticas oriundas de diferentes matrices culturales fue un rasgo expresivo de la religiosidad popular en el espacio colonial de la capitania de Rio Grande, en el que indígenas, negros y blancos recurrieron a elementos del universo sobrenatural para la resolución de diversas demandas cotidianas como, por ejemplo, el uso de hechizos para la resolución de conflictos personales; la utilización de amuletos para la autoprotección, como es el caso de la utilización de las bolsas de mandinga y de los patuás; así como, la práctica de hechicería adivinatorias ampliamente utilizada por los diferentes grupos que componían la sociedad colonial de la segunda mitad del siglo XVIII.

PALABRAS CLAVES: Inquisición; Capitania de Rio Grande; hechicería; religiosidad popular; siglo XVIII.

ABSTRACT

In recent years, the Brazilian inquisitorial historiography studies has expanded and consolidated itself as a field of study. The analysis of the documentation resulting from the inquisitorial visitations of the XVI-XVIII centuries fostered different perspectives on themes and approaches. However, action inquisitorial in other spaces that did not actually receive inquisitors coming directly from Lisbon, still needs further investigation. The article aims to analyze the vestiges of the inquisitorial action in the captaincy of Rio Grande eighteenth century in order to discuss the social circulation of elements of popular religiosity in this space. Therefore, we analyzed a series of records - denunciations and confessions presented in Rio Grande to local representatives of the Holy Office of the Portuguese Inquisition - between the decades of 1740 and 1760, in order to identify the magical-religious practices associated with witchcraft registered in the documents inquisitorial. It was found that the circulation of practices from different cultural backgrounds was an expressive feature of popular religiosity in the colonial space of the captaincy of Rio Grande, in which indigenous people, blacks and whites resorted to elements of the supernatural universe to resolve the various everyday demands, such as the use of spells to resolve personal conflicts; the use of amulets for self-protection, as is the case with the use of mandingo bags and patuás; as well as, the practice of divinatory witchcraft widely used by the different groups that made up the colonial society of the second half of the 18th century.

KEYWORDS: *Inquisition; Captaincy of Rio Grande; witchcraft; popular religiosity; XVIII century.*



INTRODUÇÃO

A Inquisição é, sem dúvida, um assunto que ainda hoje provoca reações das mais polêmicas e controversas. Com efeito, o interesse por esta temática circula em diferentes tipos de linguagens – na pintura, na literatura, no teatro, no cinema e nas artes, de modo geral. Entre os historiadores este é um campo de pesquisa que vem se fortalecendo cada vez mais nas últimas cinco décadas, o que demonstra a densidade da fortuna crítica e das possibilidades de abordagens das fontes inquisitoriais.

Surgida na Baixa Idade Média, a denominada Inquisição medieval foi “produto de uma longa evolução durante a qual a Igreja e o Papado sentiam-se ameaçados em seu poder.” (NOVINSKY, 1982, p, 15). No entanto, foi na Época Moderna que os tribunais inquisitoriais alcançaram seu ápice – com a fundação da Inquisição Espanhola (1478), do Tribunal do Santo Ofício Português (1536) e com a reorganização da antiga Inquisição Papal em Roma (1542).

O Santo Ofício português foi um Tribunal de fé, formado pelo corpo eclesiástico, mas subordinado diretamente à Coroa. Transformando-se uma das mais importantes esferas jurídicas da Igreja, a Inquisição reservou para si um lugar específico no âmbito dos sistemas e das instituições punitivas modernas, pois fundamentou sua existência valendo-se da ideia de *heresia* – entendida como uma tomada de posição contrária àquilo que foi definido pela Igreja em matéria de fé (NOVINSKY, 1982) – sendo esta a sua especificidade: um Tribunal de fé da Época Moderna especializado na investigação de crimes morais e religiosos associados a comportamentos considerados heréticos (suspeitas de judaísmo, bigamia, feitiçaria, sodomia, blasfêmias, solicitação para atos luxuriosos, luteranismo, concubinato, entre outros delitos) sendo, portanto, um tribunal que atuou na repressão de uma série de transgressões religiosas, morais e sexuais.

No Brasil, não houve o estabelecimento formal de um tribunal inquisitorial, ficando sua jurisdição sob a alçada do tribunal de Lisboa. No entanto, foram com as chamadas Visitações inquisitoriais – inspeções periódicas enviadas às possessões portuguesas para verificar o estado da fé católica – que a colônia recebeu a efetiva presença de inquisidores vindos diretamente do reino. No século XVI, a primeira visitação foi realizada entre 1591-1595 pelo Deputado do Santo Ofício Heitor Furtado de Mendonça às Capitanias da Bahia, de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba; já entre 1618 e 1620, a Bahia foi mais uma vez inspecionada pelo Santo Ofício por meio da ação do visitador Marcos Teixeira. A última visitação enviada ao Brasil ocorreu na Capitania do Grão-Pará e Maranhão entre 1763-1769 realizada pelo visitador Geraldo José de Abranches, sendo considerada uma inquirição extemporânea, haja vista que no contexto do século XVIII – dado o avançado processo de territorialização da Igreja no Brasil, bem como a densidade do clero colonial e da presença de Comissários, por exemplo – o mecanismo das Visitações já não era costumeiramente utilizado pelo tribunal. Há também registros de outras visitasções que ocorreram no espaço colonial do Brasil, como é o caso da visitação realizada entre 1617-1628, pelo padre Luís Pires da Veiga às Capitanias do Sul (Rio de Janeiro, São Vicente e Espírito Santo), estudada pela historiadora Ana Margarida Santos Pereira (2006; 2011); bem como referências a inspeções enviadas a Pernambuco e ao Rio de Janeiro no decorrer dos séculos XVII e XVIII (FEITLER, 2007).

A cobertura da ação inquisitorial no espaço colonial luso americano, na ausência de um tribunal próprio, contou, principalmente a partir da segunda metade do século XVII e ao longo do século XVIII, com a colaboração da malha eclesiástica local e com a presença de agentes próprios, como, por exemplo, os Comissários e Familiares do Santo Ofício. Os primeiros eram padres habilitados para atuar em regiões em que não houvesse tribunais, sendo, portanto, a autoridade maior que representava o Santo Ofício nestes espaços. Por sua vez, os Familiares eram oficiais leigos que, assim como os comissários, passavam por um rigoroso processo de habilitação para receber a medalha de Familiar do Santo Ofício, símbolo de prestígio, honraria e *status* social. Entre as funções dos familiares estava a de realizar diligências e prisões em nome do Santo Ofício; mas agiam eles também estimulando delações e espionando os comportamentos alheios, “mostrando o quanto o Santo Ofício introjetava o medo, espalhava o terror e desestruturava o tecido social.” (CALAINHO, 2006, p, 147).

O presente artigo analisa os registros produzidos pela atuação destes agentes locais na capitania do Rio Grande setecentista, tomando como objeto do estudo os casos referentes às chamadas “feitiçarias”, ou seja, um amplo universo de práticas mágico-religiosas que se expressava por meio de uma religiosidade popular, formada por elementos de diferentes matrizes culturais – sobretudo por aspectos da cultura africana e ameríndia – perseguidas pela Inquisição. Nesse sentido, o objetivo deste estudo consiste em analisar os vestígios da ação inquisitorial na capitania do Rio Grande no século XVIII, a fim de discutir a circulação social de elementos da religiosidade popular neste espaço. A análise da documentação do Rio Grande possibilitou a identificação dos tipos de feitiçarias registradas nas fontes inquisitoriais, cujo conjunto pode ser agrupado em três direções: a) malefícios e pacto demoníaco; b) feitiços para autoproteção e c)



feitiçarias divinatórias – elementos estes que atestam a significativa circulação social destas práticas, bem como a distância do discurso e das normas do cristianismo oficial em relação à religiosidade socialmente praticada.

FEITIÇARIA, RELIGIOSIDADE POPULAR E AÇÃO INQUISITORIAL NA CAPITANIA DO RIO GRANDE

Na Capitania do Rio Grande, a ação do Santo Ofício português foi efetivada por meio da atuação da rede eclesiástica local e de padres habilitados para o cargo de comissário da Inquisição. Os registros sobre esses vestígios de ação inquisitorial no Rio Grande colonial, encontram-se documentados nos chamados *Cadernos do Promotor* – conjunto documental formado por vários livros que contêm denúncias, cartas de comissários e familiares da Inquisição, instrução de processos, sumários de culpas, entre outras correspondências trocadas entre o Conselho Geral do Santo Ofício, em Lisboa, e os agentes inquisitoriais espalhados no Reino e nas colônias ultramarinas –, disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal. Os manuscritos dos casos referentes ao Rio Grande colonial foram recentemente transcritos, organizados e publicados na *Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande* (ALVEAL, 2018)¹. Anteriormente, na década de 1980, Luís Mott identificou alguns casos referentes ao Rio Grande contidos nesse conjunto documental (MOTT, 1986). No entanto, os estudos sobre os vestígios de atuação inquisitorial nestas terras do Rio Grande são pontuais, assim como parece ter sido a ação do Santo Ofício português neste espaço.

Os registros desse conjunto documental correspondem a um total de 43 casos, entre denúncias e confissões, dispostos em 25 documentos produzidos entre 1691 e 1806, que tratam de diferentes delitos como, por exemplo, bigamia, concubinato, feitiçarias, blasfêmias, sacrilégios e “solicitação” (*solicitatio ad turpia*) – ou seja, investidas de caráter sexual cometidas pelos padres às fiéis no momento da confissão sacramental (ALVEAL, 2018). Neste artigo, são analisadas as denúncias e confissões relativas às práticas mágico-religiosas presentes no universo popular, que eram entendidas e perseguidas como feitiçarias pela Inquisição no contexto do século XVIII. No ensaio intitulado ***O Inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações***, o historiador italiano Carlo Ginzburg chamou a atenção para os filtros necessários à leitura da documentação pertencente à esfera inquisitorial, apontando que por trás das expressões burocratizantes contidas neste tipo de documentação, o historiador deve levar em consideração a presença quase sub-repticiamente das intervenções diretas ou indiretas operadas pelos inquisidores e seus auxiliares no momento das inquirições. (GINZBURG, 1989).

Outra consideração realizada pelo autor e de fundamental importância à leitura da documentação do Santo Ofício reside em uma característica peculiar dessas fontes da esfera do Poder. A leitura atenta desta documentação muitas vezes se esbarra com informações indiretas e imprecisas característica dos relatos fornecidos aos inquisidores. No entanto, frente a esta dificuldade documental, deve o historiador, segundo Ginzburg, operar através de um ponto de vista quase detetivesco, reunindo indícios e informações dispersas, eternizadas nos documentos da Inquisição. Este é, com efeito, o exemplo do método indiciário sugerido por Carlo Ginzburg para a imersão nesta tipologia documental (GINZBURG, 1989). Não obstante ser uma documentação de caráter oficial e produzida por uma instituição repressora, as fontes inquisitoriais permitem ao historiador observar tanto o funcionamento de uma das esferas da justiça das sociedades de Antigo Regime, como visualizar elementos da cultura e religiosidade popular que explicitam os sincretismos, as misturas e as transformações de ritos e costumes de diferentes matrizes culturais associados às heresias e, portanto, perseguidos pelo Santo Ofício da Inquisição Portuguesa.

“Batalha de feitiços”: malefícios e pacto demoníaco

No Rio Grande das décadas de 1740 a 1760, há o registro de diversas pessoas que se apresentaram aos padres comissários do Santo Ofício para confessar suas culpas ou para delatar outras pessoas pelo crime de feitiçaria. Entre os casos registrados na documentação, chama-nos a atenção as denúncias e as confissões envolvendo diretamente, mas não exclusivamente, indivíduos indígenas – seja na condição de acusados, de delatores ou de confitentes.

Pode-se dizer que as práticas mágico-religiosas – interpretadas pelo Santo Ofício como feitiçarias pactuadas com o diabo – foi um elemento consideravelmente comum ao cotidiano colonial. Com o uso das práticas mágicas e de feitiçaria, buscava-se preservar a integridade física, bem como provocar malefícios a possíveis inimigos; eram hábitos que “tinham, portanto, função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar.” (SOUZA, 1986, p,



194). Um dos casos mais emblemáticos de malefícios documentados no Rio Grande diz respeito ao indígena Gaudêncio, da nação Paiacú. Seu relato foi registrado no dia 07 de outubro de 1756 diante do frei Fidélis de Partana, missionário apostólico capuchinho da aldeia do Apodi. O registro afirmava que Gaudêncio era feiticeiro e que “tinha morto com feitiços” várias pessoas – o que “tudo confessou, sem ser constrangido, nem por medo nem por castigo.” (ALVEAL, 2018, p, 46).

De acordo com o documento, Gaudêncio ofereceu uma longa lista das supostas vítimas de seus malefícios, numerando nada menos que cinquenta pessoas que teriam morrido em decorrência de seus feitiços. As razões para que tenha efetuado as feitiçarias são das mais diversas, mas geralmente relacionadas a resolução dos problemas e tensões cotidianas.

Alguns dos malefícios foram realizados com o objetivo de vingar a morte de parentes. Trata-se aqui de uma significativa batalha de feitiços, haja vista que os malefícios realizados por Gaudêncio eram, de acordo com o documento, respostas aos feitiços que assassinaram seus parentes: João Ferreira foi morto por ter assassinado seu pai; Anastácia por matar a sua mãe; Domingos de Frois, por matar seu neto; Antônio Pereira, e sua mulher, por matarem a sua irmã e neta; Carrilho, por matar dois filhos seus; Bento, por matar seu irmão; Pedro, pelo mesmo motivo; José, por ter matado sua madrasta. Os feitiços administrados pelo indígena tinham, com efeito, uma importante função na resolução dos conflitos enfrentados por Gaudêncio. Nicolau, Lourenço, Maurícia, Perpétua e Maria de Mattos também foram suas vítimas: o primeiro por lhe provocar ciúmes com sua mulher; os demais, por terem brigado com a mesma; a morte de Mariana, outra vítima, ocorreu “por ter brigado com sua mãe e lhe dar na cabeça [...] e por não querer ter o ato carnal com ele”; Antônio Mariano “por ter dado em seu pai”; o capitão-mor Aleixo Teixeira “por ter castigado o seu sobrinho” e Luís Mendes, irmão do capitão-mor, “por ter dado em sua sobrinha com um pau” (ALVEAL, 2018, p, 46-48).

Como se vê, “denúncias de feitiçaria frequentemente refletiam tensões entre vizinhos, conhecidos, inimigos” (SOUZA, 1986, p, 197). De fato, o relato de Gaudêncio exemplifica as tensões e disputas cotidianas, os afetos e desafetos presentes nas relações interpessoais e de que modo as práticas mágico-religiosas circulavam nesse contexto social. Na confissão de Gaudêncio há outros exemplos: Antônio, “que uma briga teve com ele” e, por isso, quis Gaudêncio experimentar um feitiço que seu mestre chamado João tinha ensinado (ALVEAL, 2018, p, 46) ; Manuel foi morto por lhe ter ameaçado; Manoel Velho, por ter-lhe jurado de morte; Leonor, por brigar com ele; Antônio Pereira, por lhe botar feitiço, “e como não morreu, lhe botou outro mais forte e o matou logo” (ALVEAL, 2018, p, 47); João Nunes, capitão-mor da aldeia do Apodi, por dizer que o havia de matar por ser feiticeiro; Francisca, mulher do capitão-mor João Nunes, por ter dito que ele tinha morto a seu marido; Serafina, por espalhar publicamente que era feiticeiro; Nicolau, por “profecia[r] a qual era maior feiticeiro” (ALVEAL, 2018, p, 47); Antônia, “por experimentar se os seus feitiços eram mais fortes” (ALVEAL, 2018, p, 47).

Em outros casos, os feitiços realizados por Gaudêncio referiam-se aos conflitos envolvendo sua sobrevivência material. No registro documental analisado consta, por exemplo, que certo Manuel foi vitimado “por um quarto de carne que lhe não quis dar” (ALVEAL, 2018, p, 46); Joana e Antônio, por terem brigado com ele por garapa; Antônio, “por brigar com a [sua] mulher por um porco do mato” (ALVEAL, 2018, p, 46, grifo nosso); Jacinto, por dívidas de roças; Izabel, mulher de Floriano, por lhe negar farinha – esta última, diz o relato, “ainda não morreu, mas está para isso.” (ALVEAL, 2018, p, 47)

É evidente que um montante considerável de pessoas, cujas mortes foram atribuídas aos efeitos maléficis do indígena feiticeiro, é um elemento importante, sobretudo, para percebermos como as práticas de feitiçaria relacionavam-se com as tensões cotidianas presentes na sociedade colonial. No entanto, o que também se pode observar é a interpretação dos religiosos acerca das comunicações com o sobrenatural que estava presente nesse universo mágico. Segundo o documento, Gaudêncio teria dito que:

[..] todas às vezes que queria botar feitiços lhe aparecia o diabo. Disse também que todas às vezes que bebia jurema ou angico lhe apareciam muitas e várias figuras horrendas, algumas com cabelos grosseiros, e barbas como bode, outras com chifres de bode e pé de pato e orelhas como de cachorro, algumas em forma de mulheres, com quem tinha ato carnal, e ele prometeu de o servir sempre e que quando quisesse morrer se valesse dele. (ALVEAL, 2018, p, 47).

Não se pode deixar aqui de atentar para os próprios ‘filtros’ presentes na documentação inquisitorial, cujo resultado culminava na ‘infernalização’ e demonização dos elementos do universo mágico-religioso da feitiçaria. Aqui estão



presentes elementos comuns ao imaginário demonológico sobre a feitiçaria na época moderna: presença de diabretes, demonização e sexualização da figura da mulher, pacto demoníaco, por exemplo. Além disso, há a presença indubitável do mito do sabá europeu, na interpretação dada pelos eclesiásticos às práticas de feitiçaria executadas por Gaudêncio, pois, de acordo com o documento, o indígena “disse mais que voava quando queria untando o peito com unguento por ele e logo encolhia os pés, e lhe saíam as penas, e voava, e se queria carregar, outro untava as costas [...]” (ALVEAL, 2018, p, 48) – o que é demonstrativo da sobrevivência, na longa duração, das associações à bruxaria, feitas pelo discurso pastoral moderno, dos antigos ritos de fertilidade presentes na Europa da Baixa Idade Média e Idade Moderna, bem como das representações sobre o diabo no imaginário cristão (GINZBURG, 2001).

No Rio Grande houve casos de indígenas que confessaram ter realizado o famigerado “pacto com o demônio”. Trata-se das confissões dos irmãos Domingos Correia e Bento, registradas em 18 de novembro de 1756, pelo mesmo padre frei Fidélis de Partana. A confissão de Domingos Correia tratava “do comércio que tinha com o diabo e do mestre que o ensinou” (ALVEAL, 2018, p, 49). De acordo com o registro, o Domingos Correia aprendeu a realizar o pacto com o demônio com certo indivíduo chamado pai Amaro, capitão de Antônio Correia, morador na vila de Igarassu, capitania de Pernambuco. O relato aponta que:

O modo com que fez a sua profissão foi estar o preto assentado, sangrando-se na mão esquerda o dito preto, e com o mesmo sangue ungiu as mãos de Domingos Correia, e lhe deitou uns pós como de tabaco, presente o diabo a todos estes atos, como mestre deles, e por fim o dito negro cortou um pouco de cabelo da cabeça de Domingos Correia e o deu ao diabo para se achar pronto a todas as suas funções quando carecesse dele, e o diabo lhe prometeu que sim, e no fim destas cerimônias, o diabo entregou ao pai Amaro, um papel com a sua figura, tinta com sangue, e uma caruma, e com o qual esfregava as mãos quando queria dar feitiços, ou curar deles, e quando queria dar feitiços esfregava nas mãos uma pedra, ou osso. (ALVEAL, 2018, p, 49).

No universo mágico-religioso da época moderna, era o pacto com o demônio que geralmente definia a condição de feiticeiro. No Brasil, há casos sobre esses contratos ‘demoníacos’, desde o final do século XVI, encontrados na documentação da primeira visitação do Santo Ofício, sendo este um dos exemplos da comunicação com o sobrenatural que estava presente na religiosidade popular colonial. De acordo com o documento, Domingos Correia “quando queria falar com o diabo tocava o seu maracá, e com isto só lhe aparecia, e falava com ele à sua vontade”, além de em outras ocasiões, “quando se achava no mato, com outra gente dessa aldeia [do Apodi], em tempo de noite escura” ele falava “com gente de outro mundo, chamados gentios pagãos, ouvindo todos conversando, respondendo também, esta gente do outro mundo nas perguntas que outros índios que concorriam para isto mesmo: lhe fariam.” (ALVEAL, 2018, p, 49). A confissão de Bento, além de confirmar o relato do seu irmão, exemplifica o complexo conjunto do imaginário e das práticas presentes na religiosidade popular dos setecentos, haja vista que confessou que adorava algumas vezes ao diabo de joelhos, “rezando-lhe Pai Nosso e Ave Maria”, de modo que o diabo se apresentava diante dele “em forma visível com orelhas de cavalo, focinho de cachorro e pés de pato e uma vela na cabeça, pedindo-lhe frutas, mel e bichos para ele comer, tendo muita fé nele.” (ALVEAL, 2018, p, 50).

Bolsas de mandinga e patuás: a arte da autoproteção

Outros casos de feitiçaria registrados nas fontes analisadas dizem respeito ao uso de amuletos e talismãs para autoproteção; uma prática popular bastante disseminada no cotidiano colonial dos setecentos. O caso mais emblemático desse tipo de manifestação na América portuguesa diz respeito às chamadas *bolsas de mandinga*, ou seja, pequenas bolsas feitas de couro ou de tecido, trazidas costumeiramente ao pescoço de quem as possuía, cuja crença popular dizia que os objetos nela acondicionados – signo de Salomão (estrela de seis pontas), papéis com versículos do alcorão, hóstias e fragmentos de pedra d’ara (tipo de pedra geralmente presente nos altares das Igrejas) – carregavam fluidos benéficos e, portanto, garantiam proteção a quem as utilizasse (SOUZA, 1986).

Com efeito, a presença e a circulação de diferentes tipos de amuletos podem ser historicamente verificadas em diferentes culturas. A historiadora Daniela Calainho, por exemplo, em sua obra ***Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime***, demonstra que este sincretismo de ritos e costumes religiosos já estava presente no Reino de Portugal, em decorrência dos contatos e trocas culturais resultantes das conquistas territoriais



portuguesas no continente africano a partir do século XV. De acordo com a autora, “o termo ‘mandinga’, associado ao porte de amuletos, relaciona-se a uma parcela da história dos muçulmanos na África” (CALAINHO, 2008, p, 173). Nesse sentido, a historiadora registra que:

[...] O século XIII vai assistir à conversão ao islamismo do reino Mali, cujos habitantes, os malinkê, eram também conhecidos por *mandingas*. As antigas crenças desses grupos animistas não desapareceram por completo, havendo um ‘sincretismo muçulmano-fetichista’ que se disseminou. Localizavam-se no vale do Níger, na região denominada Costa da Mina, ou Costa da Guiné, desbravada pelos portugueses em 1444 e onde se configurou nesse período duas grandes áreas de exportação de cativos, o Castelo de São Jorge e o Benin. Nesse grupo dos mandingas o uso de patuás ou amuletos era característico, a ponto desses objetos serem depois denominados de ‘mandinga’, e os feiticeiros de ‘mandingueiros’ (CALAINHO, 2008, p, 173, grifo da autora).

No Brasil, os grupos chamados ‘mandingas’ tornaram-se conhecidos como ‘malês’ (SOUZA, 1986, p, 213). No entanto, por mais que se tenha historicamente esta referência às possíveis origens deste tipo de talismã, “fica difícil saber se foram [eles] realmente os introdutores da bolsa de mandinga na colônia”, afirma Laura de Mello e Souza (SOUZA, 1986, p, 213, grifo nosso). O importante, nesse caso, é ressaltar que, “por mecanismos diversos, a expressão *bolsa de mandinga* (...) passou a designar, a partir do século XVIII, uma forma específica de talismã que reunia práticas europeias, africanas e, de certa forma, também indígenas.” (SOUZA, 1986, p, 213, grifo da autora). De fato, os patuás ou bolsas de mandinga situam-se historicamente como um dos exemplos mais populares do sincretismo de ritos e costumes de diferentes matrizes culturais que resultaram numa religiosidade popular com um cariz específico. A historiadora Laura de Mello e Souza a este respeito aponta que:

A mais consistente das manifestações de tensão por meio de práticas mágicas e feitiçaria foi o uso de bolsas de mandinga, ou patuás. Poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial de feitiçaria no Brasil. Primeiramente, por sua popularidade e pela extensão do seu uso. De Norte a Sul, indivíduos das mais diversas camadas sociais – é verdade que quase sempre homens – trouxeram-na consigo. E aqui já está o segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada por escravos. Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia de amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, elas são tipicamente setecentistas. Não há menção ao porte de bolsas no decorrer da Primeira e da Segunda Visitações, e a primeira alusão a elas data de fins do século XVII, todas as outras situando-se já no século XVIII. (SOUZA, 1986, p, 210-211).

A documentação inquisitorial referente aos casos da capitania do Rio Grande permite visualizar essa circularidade no que diz respeito ao uso das bolsas de mandinga ou patuás. O padre João Gomes Freire, comissário do Santo Ofício, por exemplo, registrou denúncia em nome de Alberto, preto escravo, contra Pascoal, escravo, por este portar um patuá. Diz o documento assinado em 18 de maio de 1743 que “Alberto, preto, escravo de Davi Dantas, morador no sertão do Assú, disse que nesses sertões se encontrava um mulato por nome Pascoal, escravo de Luiz da Rocha Pita, morador na Bahia, que trazia um patuá (por esta frase disse) para ser valente, e que o brindara para lhe comprar a esse fim.” (ALVEAL, 2018, p, 27). Os casos acerca do uso de bolsas de mandinga registrados nesse conjunto documental situam-se entre os anos de 1743 e 1761 e envolvem africanos escravizados, como é o caso supracitado, e indivíduos indígenas.

Em 1755, há o registro de mais dois casos. Em 3 de dezembro deste ano, na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Natal, o capitão Francisco Xavier de Souza, “homem casado, morador na Utinga, sítio da dita freguesia” (ALVEAL, 2018, p, 45), apresentou-se diante do vigário Manoel Correia para delatar um caso de bolsa de mandinga. No depoimento apresentado ao reverendo consta que:

Tomásia da Costa, preta, viúva do preto Timóteo, moradora no Magalhães, termo da dita freguesia, dissera a ele, delatante, a fim de se por cobro na matéria que ela vira em sua casa uma



bolsa, dentro da qual estavam orações, uma partícula e outras coisas que tudo junto pareciam feitiçaria, a qual bolsa com o mais era de um índio por nome Manoel Pedro, moço dela, Tomásia da Costa, e que perguntando esta ao dito seu moço, por estas coisas da bolsa, o dito seu moço muito se irava, e tomando a bolsa que tinha estes malefícios, conforme pareciam, a levou e sumiu, do que para ser entregue ao senhor reverendo comissário do Santo Ofício. (ALVEAL, 2018, p, 45).

Manoel Pedro não foi o único indígena a ter seu nome no rol das pessoas denunciadas aos padres do Rio Grande, pelo porte deste tipo de amuleto. Um dos casos mais interessantes e com maior volume de documentação envolvendo o uso da bolsa de mandinga na capitania do Rio Grande diz respeito ao indígena José Rodrigues Monteiro. Em fevereiro de 1755, José Rodrigues, solteiro, filho de Francisco de Lima, morador na aldeia de Mipibu, apresentou-se perante o padre Manoel Correia Gomes, vigário do Rio Grande, para confessar suas culpas. Segundo o documento, José Rodrigues:

tomava mandinga para ser valente e não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo, e que para isso tomava sangue de seu corpo da banda esquerda, com o qual passava escrito ao demônio, entregando-lhe o seu sangue, cujo efeito escrevera o mestre desta diabrura que era um cabra por nome Antônio Ferreira, solteiro, morador no lugar de São José da freguesia ou paragem do Rio do Peixe do bispado de Pernambuco. (ALVEAL, 2018, p, 43).

De acordo com o relato registrado pelo vigário Manoel Correia Gomes, o indígena confitente afirmou que Antônio Ferreira, “mestre de tal diabrura”, “tomava o tal escrito com o sangue dele, depoente, e que com uma conta de Cabo Verde a metera em uma bolsa para ele, depoente, a trazer ao pescoço” (ALVEAL, 2018, p, 43), o que de fato afirmou fazer durante o período de mais ou menos dois meses. No decorrer deste depoimento é interessante observar como o imaginário religioso e popular da época atribuía à esfera do sobrenatural a explicação para as vicissitudes cotidianas, haja vista que, nesse caso, José Rodrigues disse na sua confissão que:

depois dos ditos dois meses, como ele (...) não pudesse dormir, andasse sempre agoniado e visse andar adiante dele uma roda de fumo com cuja vista ficava tempo fora de si, a lançou e botou fora em um mato e que depois, encontrando-se com o dito cabra, mestre da tal diabrura, ele lhe perguntara pela mandinga e referindo-lhe ele (...) que a deitara fora, segunda vez ele dera[lhe] outra bolsa, que trazia o tal cabra ao seu pescoço, para (...) a trazer, como trouxe ao pescoço, e porque experimentava com a segunda bolsa os mesmos efeitos da primeira, ele (...) em Jaguaribe a vendeu a um moço, morador de Jaguaribe, por dois mil réis. (ALVEAL, 2018, p, 43).

Não obstante ter se apresentado em 1755 ao vigário para confessar-se sobre o uso da bolsa de mandinga, o início da década de 1760 trouxe novos infortúnios para José Rodrigues que se viu, efetivamente, prestes a ser processado pelo Santo Ofício português. De acordo com a documentação, a retomada do caso foi provocada pela visita episcopal realizada pelo Doutor Marcos Soares Oliveira, visitador dos “sertões do Norte”. Nos Cadernos do Promotor há uma série de registros entre os anos de 1760 e 1762, resultantes das correspondências trocadas entre os eclesiásticos e comissários do Rio Grande e o Conselho Geral do tribunal inquisitorial lisboeta, que permitem entender melhor a trajetória de José Rodrigues Monteiro com as autoridades eclesiásticas locais e com o Santo Ofício português. Os depoimentos das testemunhas interrogadas por Marcos Soares Oliveira, registrados entre os dias 24 de fevereiro e 06 de março de 1760, apontam que a descoberta da bolsa de mandinga carregada pelo indígena ocorreu quando o mesmo foi preso em Jundiá pelo coronel Francisco da Costa de Vasconcelos por ter cometido um furto naquela localidade.

O padre João Tavares da Fonseca, coadjutor da “cidade do Rio Grande” (Natal), em seu interrogatório testemunhou dizendo que sabia “pelo ver, que o índio José Rodrigues, sendo preso por um furto no lugar do Jundiá, se lhe achou uma bolsa, que tinha dentro quatro partículas, pouco mais ou menos, por já estarem em pedaços, envoltas em um papel.” (ALVEAL, 2018, p, 66). Aqui o objeto que emanava o poder mágico benéfico para proteção individual eram as “partículas” – denominação popular corrente à época para referir-se à hóstia católica – que estavam fragmentadas e embrulhadas num pedaço de papel que, junto com uma agulha, encontravam-se no interior da bolsa de pano fino azul que trazia ao pescoço. Os fragmentos da hóstia foram então entregues ao padre Manoel Cardoso de Andrade –



sacerdote do hábito de São Pedro, de 67 anos idade e morador na cidade do Natal –, que naquela ocasião celebrava uma missa em Jundiá. Com efeito, o próprio sacerdote foi convocado para ter seu testemunho sobre o caso registrado. Em seu depoimento consta que:

é verdade que estando ele, testemunha, celebrando missa na Capela do Jundiá, lhe foi o dito padre coadjutor com umas partículas que por estarem já machucadas lhe não sabe distinguir o número, e lhas deu para consumir, pela dúvida em que estavam de serem, ou não, serem consagradas, e ele testemunha as consumiu, depois de consumir as espécies sacramentais imediatamente, por razão da mesma dúvida, e depois de acabada a missa, sabendo ele, testemunha, que era um índio que se achava preso por um furto chamado José, que trazia em uma bolsa as ditas partículas, foi falar com ele e perguntando-lhe donde as tinha havido e ele respondeu que um seu camarada que se foi para o sertão lhas tinha dado. (ALVEAL, 2018, p, 66-67).

Outros dois depoimentos foram registrados sobre este caso. Amaro Gomes de Figueiredo – soldado de Infantaria, homem casado, de idade de 56 anos e morador na Cidade do Natal – também esteve presente no momento da prisão e descoberta da bolsa de mandinga. Em seu testemunho, confirmou ao visitador Marcos Soares de Oliveira “que viu na mão do padre coadjutor João Tavares e do padre Teodósio da Rocha uma bolsa de pano azul, a qual tinha visto no pescoço do índio José de Tal, o qual nessa ocasião se achava preso” (ALVEAL, 2018, p, 67). E acrescentou que viu “nas mãos dos ditos reverendos padres, umas poucas de partículas que diziam terem tirado da dita bolsa”, o que causou rumor entre as pessoas ali presentes, de modo que “logo ali diziam e confessavam todos ter se tirado tudo do pescoço do dito índio.” (ALVEAL, 2018, p, 67).

O último testemunho contra José Rodrigues Monteiro foi apresentado pelo reverendo doutor Teodósio da Rocha Vieira, sacerdote do hábito de São Pedro, de idade de 29 anos e morador na cidade do Natal. Visto em conjunto, seu relato não acrescenta muitas informações aos depoimentos anteriores; ao contrário, confirma a sequência dos acontecimentos: afirmava que estava em Jundiá quando José Rodrigues foi preso pelo furto e dizia que, ao revistarem-no, descobriu-se a bolsa de mandinga e os pedaços de hóstia entregues ao padre João Tavares e, em seguida, ao padre Manoel Cardoso, “que as consumiu na missa”. No entanto, o que chama atenção é a informação presente, tanto no depoimento de Teodósio da Rocha Vieira quanto no do padre João Tavares da Fonseca, de que certo indígena chamado Bento teria fornecido ao delatado o patuá objeto das acusações – “examinando (...) ao dito índio donde houve as ditas partículas lhe disse que tinha tomado a dita bolsa a um seu camarada chamado Bento”, disse o sacerdote Teodósio da Rocha (ALVEAL, 2018, p, 68); ao passo que o padre João Tavares afirmava que “a dita a bolsa lhe tinha dado um índio chamado Bento, que se achava em uma fazenda do capitão Francisco da Costa Vasconcelos.” (ALVEAL, 2018, p, 66). Este é um detalhe importante, sobretudo, para entender a circulação destes objetos de proteção mágica e para reforçar a recorrência do uso do amuleto por José Rodrigues em pelo menos três situações distintas, pois, antes da referência ao indígena Bento como o suposto fornecedor da bolsa de mandinga, já existia a informação sobre o fornecimento dessas bolsas por certo Antônio Ferreira, apontado pelo próprio José Rodrigues na confissão realizada cinco anos antes ao vigário Manuel Correia Gomes.

Rastreando o conjunto dos registros sobre esse caso, percebe-se uma significativa celeridade das autoridades locais em prender José Rodrigues para assegurar a necessária consulta ao Santo Ofício de Lisboa sobre os procedimentos a serem adotados. Em 07 de março de 1760, ou seja, logo após o término das investigações com o recolhimento dos depoimentos acima explicitados, José Rodrigues encontrava-se preso na “cadeia do Rio Grande” (Natal) a fim de ser remetido para a justiça eclesiástica do bispado de Pernambuco. De fato, alguns dias depois, em 23 de março, José Rodrigues já se encontrava na capitania de Pernambuco, como se pode observar nos registros de recomendação e termos de prisão assinados pelo padre Francisco Guedes Cardoso Meneses, vigário geral da vila de Olinda, e pelo padre José Inácio de Souza Vello, vigário geral do bispado de Pernambuco. Este último foi pessoalmente na cadeia da vila de Recife e “recomendou o preso índio José Rodrigues ao carcereiro da dita cadeia que não solte sem expressa ordem desse juízo”, pois o “dito preso José Rodrigues, índio, era preso que ia remetido para o Tribunal do Santo Ofício.” (ALVEAL, 2018, p, 63).

Este é um caso que demonstra não apenas a circulação de práticas sincréticas presentes na religiosidade popular do Rio Grande colonial do século XVIII, mas também explicita a rede de colaboração da malha eclesiástica local com o Santo Ofício português, fato este que possibilitou a Inquisição de Portugal se fazer presente – mesmo que virtualmente e por meio da atuação em rede – nos diferentes espaços da América Portuguesa que não receberam, efetivamente, visitas



de representantes do tribunal de Lisboa. Um fragmento de uma correspondência escrita em 13 de fevereiro de 1761, em Olinda, pelo padre Francisco Guedes Cardoso Meneses, é demonstrativo das relações de complementaridade entre as justiças eclesiástica e inquisitorial no espaço colonial luso americano.

Ao comissário desse Santo Tribunal, o reverendo Padre Antônio Alves Guerra, entreguei um sumário para remeter a vossas senhorias que me enviou o reverendíssimo Doutor Visitador do sertão do norte, com o índio José Rodrigues, que conservo capturado e reflexionando, no dito Sumário, e na qualidade do preso, me persuado não deviam remeter sem ordens de vossas senhorias, conservo-o na prisão até me determinarem o que devo obrar. (ALVEAL, 2018, p, 62).

Há aqui uma interessante triangulação que consiste na ação iniciada com a visita episcopal de Marcos Soares de Oliveira, o “visitador do sertão do norte”, seguida pelo diálogo com o vigário geral da vila de Olinda e, deste, com o comissário do Santo Ofício Antônio Alves Guerra que deveria, por fim, encaminhar os autos – nesse caso o Sumário contendo as acusações contra o preso – para a sede do Santo Ofício, em Portugal. A esta altura, ou seja, em fevereiro de 1761, José Rodrigues Monteiro encontrava-se preso há quase um ano – se considerarmos a prisão realizada no Rio Grande em março do ano anterior e seu encaminhamento para a cadeia pública do Recife ao fim daquele mês – e assim permaneceria por, pelo menos, mais um ano. Os inquisidores da Mesa do tribunal de Lisboa, ao analisarem ao caso, concluíram que:

Está este delito nos termos de ser a demais difícil prova, pois para saberes de proceder por este Tribunal consta o delato necessário provar que as partículas eram consagradas, o que nunca se conseguirá, por não prometer esperança alguma de prova ao presente sumário, e formalidades dele. À distância em que se cometeu este delito e que só houve se as partículas eram consagradas, faz com que ele se não possa averiguar a qualidade e a ignorância do delinquente, como um índio, tudo concorrem a favorecê-lo, não permitindo a boa, reta, e igual administração da justiça que sem delito provado, ou em graves indícios, sejam castigados aqueles a quem se imputam os crimes. (ALVEAL, 2018, p, 61).

E continuam:

e pareceu a todos os votos que a prova não é bastante para se proceder contra o delato pela culpa porque se acha preso e que portanto se escreva aos comissário que mande vir a sua presença ao dito índio José Rodrigues e lhe faça assinar termo de não usar de bolsas semelhantes àquela que lhe foi achada sob pena de ser gravemente castigado e juntamente se escreva ao dito ordinário por via do mesmo comissário e se lhe diga que pela culpa que consta do sumário que nos remeteu não há porque reter na prisão ao referido José Rodrigues e que assim seja posto na sua liberdade, não estando na prisão retido por outra culpa. Lisboa, em Mesa, 29 de outubro de 1761. (ALVEAL, 2018, p, 61).

A trajetória do indígena José Rodrigues Monteiro com as autoridades eclesiásticas locais e com o Santo Ofício português encerrou-se em março de 1762, quando o mandato de soltura, expedido em outubro do ano anterior, foi efetivamente cumprido por meio da atuação do comissário Doutor Antônio Alves Guerra. No dia 11 de março de 1762, tendo como testemunhas os familiares do Santo Ofício Antônio Martins Henriques e Antônio Pereira Rabelo, o comissário informou a José Monteiro o despacho da mesa do Santo Ofício. O documento registra:

E logo, pelo dito Reverendo Doutor Comissário, lhe foi dito que os ilustríssimos e reverendíssimos senhores inquisidores, pela sua costumada compaixão e piedade, o absolviam da prisão e mais penas em que tinha incorrido, pelo desacato e irreverência e pouco temor de Deus com que se atrevia a tratar, digo, a trazer consigo uma bolsa na qual presumia e supunha estar uma partícula



consagrada, por cujo motivo se fazia digno de um exemplar e rigoroso castigo, porém se inclinando-os os ditos senhores inquisidores à piedade o absolviam da prisão e mais penas, penas, obrigando-se o dito delinquente índio José Rodrigues a assinar termo prometendo com toda a asseveração e firmeza de não usar mais de bolsas proibidas nem outras semelhantes irreverências e de não faltar com o respeito e veneração ao Santíssimo Sacramento e as mais coisas sagradas e que tudo se obrigou e prometeu fazer cumprindo tudo o que se expressa neste termo em o qual se não assinou por não saber escrever e eu, o licenciado Domingos Francisco de Azevedo, presbítero do hábito de São Pedro, escrivão, assinei a rogo e consentimento do dito índio José Rodrigues, tendo testemunhas que presentes assistiram e assinaram (ALVEAL, 2018, p, 70)

Com efeito, este talvez seja um dos principais pontos para entender a postura objetiva da mesa inquisitorial: na falta de provas concretas que atestasse a culpa do acusado, optou-se pelo encerramento do caso sem a instrução de um processo inquisitorial formal. A dúvida sobre a hóstia ter sido ou não consagrada – isto é, consubstanciada e transformada no “Corpo de Cristo” – tornou impraticável a comprovação da suposta heresia cometida pelo indígena. No entanto, permanecia a advertência sobre o uso da bolsa de mandinga.

O uso de objetos para proteção individual não se restringia às bolsas de mandinga e patuás. Elementos do universo mágico da feitiçaria europeia misturavam-se no conjunto de ritos populares presentes na colônia. Há relatos na documentação analisada sobre o costume de carregar junto a si certos tipos de orações para fins de proteção – costume já presente na Europa desde a Baixa Idade Média, como discute o historiador português Francisco Bethencourt em sua obra *O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI* (BETHENCOURT, 2004). Este é o caso da denúncia registrada pelo comissário João Gomes Freire em nome de José, “mulato, escravo de Manoel Araújo Correia”, contra certo Manoel do Couto. O denunciante informou ao padre comissário que certo Antônio dos Santos, vaqueiro de Antônio de Souza, morador na cidade do Natal, “lhe dissera que Manoel do Couto, morador na Ribeira do Potengi, desta freguesia, trazia orações tais que dizia que por causa delas querendo o prender por três vezes sempre escapara.” (ALVEAL, 2018, p, 28).

Nesta mesma denúncia, registrada em 22 de julho de 1743, há outra referência ao uso de orações com fins mágicos. Trata-se do relato apresentado ao referido comissário do Santo Ofício por Manoel Coimbra, “escravo da viúva Catarina de Oliveira, moradora na Ribeira” da cidade do Natal, que denunciando “disse que Ventura Dias, morador nas Cinco Pontas do Recife, apanhara juntamente com ele um cavalo no campo neste Rio Grande, o qual não queria estar quieto, e sossegando o dito cavalo lhe disse tinha rezado a oração de São Marcos.” (ALVEAL, 2018, p, 28).

Estes casos são interessantes registros históricos para entendermos a circularidade cultural de práticas, de ritos e de crenças populares que faziam parte de um universo religioso, significativamente distante da ortodoxia católica. O amplo conjunto de práticas mágico-religiosas, oriundo de diferentes matrizes culturais, foi, no Brasil colonial, associado e interpretado pelo discurso religioso – missionário e inquisitorial – às representações da feitiçaria que pressupunha o pacto demoníaco. As artes divinatórias, ou seja, a arte mágica da adivinhação, também foi outro tipo de feitiçaria presente na capitania do Rio Grande do século XVIII, cuja utilização circulava entre negros, indígenas e brancos residentes neste espaço.

As artes divinatórias no Rio Grande

As feitiçarias divinatórias eram, com efeito, um elemento presente na religiosidade popular colonial, sendo, por sua vez, formadas por diferentes tipos de práticas, como a projeção ou previsão do futuro, bem como o uso objetivo da magia para a resolução de problemas do cotidiano – como, por exemplo, a identificação da autoria de furtos ou malefícios; a descoberta do paradeiro de um escravo que fugiu; a revelação do nome de futuros cônjuges, entre outros exemplos presentes na documentação inquisitorial referente ao Brasil colonial. No entanto, “largamente difundida por todo o ocidente cristão, a prática de adivinhar foi, entretanto, frequentemente associada ao diabo” (SOUZA, 1986, p, 157). Apesar disso, “inúmeros eram os sortilégios utilizados pelos adivinhos e adivinhas dos tempos coloniais. Um dos mais comuns era o da peneira com a tesoura ou com chapim, ou o do balaio, que parece ser variação do primeiro.” (SOUZA, 1986, p, 158). Nesses tipos de adivinhações, geralmente suspendia-se o objeto no ar, proferindo-se certos tipos de conjuros ou orações e nomeando-se as pessoas a quem o sortilégio estava direcionado – num caso de furto, por



exemplo, nomeavam-se os suspeitos –, de modo que os objetos enfeitados mover-se-iam magicamente, estabelecendo comunicação com o feiticeiro que, a partir desses sinais, praticava a adivinhação.

Ao analisar os casos de adivinhação registrados na documentação da visitação do Santo Ofício português ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, Laura de Mello e Souza pontua que:

A popularidade alcançada por esta prática entre índios e entre a população mestiça do Norte ilustra bem o processo de sincretismo das práticas mágicas da colônia. Ele avançou junto com a colonização, intensificando-se no século XVIII. Um leitor desavisado, conhecedor apenas dos casos aparentes, poderia até pensar que adivinhar com balaio, tesoura, peneira era prática de raízes indígenas. Mas na Lisboa setecentista, ela também se achava presente. (SOUZA, 1986, p, 160).

Na capitania de Rio Grande setecentista, há exemplos que atestam a circularidade destas práticas. Um destes casos diz respeito às denúncias sobre uma adivinhação chamada popularmente de *quibando* – espécie de peneira de palha grossa ou de junco. Este tipo de feitiçaria parece ser uma variação local do sincretismo de práticas mágicas de matriz africana, europeia e ameríndia presentes em outras regiões do espaço colonial, como as práticas de adivinhação do balaio e da tesoura (SOUZA, 1986). Com efeito, o termo *quibando* é uma corruptela de *quimbando* (MOTT, 1987). Na África centro ocidental, no reino de Andongo, por exemplo, o termo *quimbando* era utilizado para se referir aos adivinhos e curandeiros (MATTOS, 2015, p, 56)

A denúncia feita por Joana, crioula, contra Ana, “índia tapuia”, escrava do coronel Carlos de Azevedo, morador no Pitimbu, e contra Tomé, indígena forro, foi registrada pelo comissário João Gomes Freire em maio de 1743, e aponta que ambos praticavam a adivinhação do quibando. De acordo com o relato, a denunciante era escrava do capitão Diogo Malheiros, morador no Pium, e “disse que vira a Ana, tapuia, escrava do coronel Carlos de Azevedo, morador no Pitimbu (...) junto com um índio forro chamado Tomé, fazerem a dita adivinhação, estando presente a ver Manoel da Costa, filho do dito coronel” – acusação também reforçada por Adriana, “parda, escrava do sobredito coronel Carlos de Azevedo”, que disse que, além de Ana, vira também Maria, “preta, mulher de Antônio, escravos todos do dito coronel”, fazerem a referida adivinhação (ALVEAL, 2018, p, 25).

Em outros registros, há indígenas que aparecem como testemunhas que presenciaram a realização deste sortilégio e que, posteriormente, acusaram seus autores. É o caso da denúncia de Micaela, “tapuia de nação, escrava do coronel Teodósio Freire de Amorim”, realizada ao comissário João Gomes Freire na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação, em 28 de novembro de 1742. De acordo com Micaela:

haverá trinta anos pouco mais ou menos no sertão do Apodi, desta capitania, vira a Constantina de Barros, mulher de Teodósio Gomes, defunto morador no dito lugar, e de presente mulher do tenente Francisco Freire de Carvalho, seu segundo marido, morador em Jaguaribe fazer a adivinhação que chamam do quibando estando presentes a ver Cristina Pais, parda forra, que nesse tempo morava no dito lugar do Apodi e hoje não sabia por onde estivesse e uns homens mais que ela não conhecia por ser muito menina e de pouco conhecimento. (ALVEAL, 2018, p, 22).

Outro caso da prática do quibando por indígenas, foi registrado pelo vigário Manuel Correia de Sá, a partir da denúncia de José Rodrigues de Sá, homem casado, morador na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação que, em 24 de abril de 1757, apresentou-se dizendo que:

vinha, denunciar, ao Tribunal do Santo Ofício, que vira em sua casa ao tenente Manuel Rodrigues Coelho, e sua mulher Narcisa Rodrigues; ele, índio, e ela, mameluca, moradores, e súditos da aldeia do Guajiru desta dita freguesia, fazer o quibando para saberem se certo homem havia de dar uma fazenda a uma pessoa para a tratar, a cujo feito assistiu ele denunciante por curiosidade ignorando, que pela tal assistência, pecava; pecava; e que vinha fazer esta denúncia por assim lhe mandar o seu confessor. (ALVEAL, 2018, p, 52).



A adivinhação do quibando é, com efeito, a prática divinatória com maior recorrência de registros na documentação analisada. Apesar de a documentação apresentar poucas informações que permitam caracterizar de maneira pormenorizada o modo como a adivinhação do quibando era realizada, são nos indícios contidos nestes registros que se pode melhor compreender os elementos presentes nesta expressão local de feitiçaria divinatória.

Em 1739, Ana Maria e suas filhas, Clara e Quitéria, moradoras na freguesia do Jaguaribe, contaram ao capitão João do Vale que viram Antônio Vasconcelos, “com um seu filho mameluquinho”, “fazerem adivinhação do quibando muitas vezes com uma urupembinha [peneira] e tesoura”, a fim de saber o paradeiro de “uma tapuia escrava do dito Antônio Vasconcelos, com quem este andava havia anos concubinado, e lhe havia fugido” (ALVEAL, 2018, p, 20); já no ano de 1743 há três registros: Sebastiana – “crioula, escrava do capitão Isidoro Alves, morador no Pitimbu”, na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação – disse que vira a sua senhora dona Ana, mulher do capitão Caetano Francisco Gomes, junto com Tereza de Jesus, sua mãe, moradoras na cidade da Paraíba “fazerem adivinhação que chamam do quibando” (ALVEAL, 2018, p, 25); Rosa Maria, moradora em Jundiá, ‘no lugar que chamam Brejo’, disse que sua filha Teresa lhe contou que Escolástica, filha do capitão Francisco Barreto, praticara o quibando (ALVEAL, 2018); Tomásia Rodrigues, parda forra, moradora no Ceará-Mirim, disse que via o seu senhor, o capitão Félix Barbosa, fazer a adivinhação que ‘chamam do quibando’ (ALVEAL, 2018,). Como podemos observar, a adivinhação do quibando foi umas das práticas divinatórias que teve considerável circulação na capitania do Rio Grande, sendo realizadas por indivíduos de diferentes grupos e camadas sociais.

Outros casos registrados na documentação analisada confirmam a capilarização social desta arte divinatória, amplamente praticada por indígenas, negros e brancos. Mateus Marinho apresentou-se ao comissário João Gomes Freire, em 21 de abril de 1744, para relatar que viu João Batista Pereira, soldado na praça de Pernambuco, da companhia do capitão Luiz Bernardes (e destacado no Rio Grande na companhia do capitão Inácio de Almeida Fortuna) “fazer a adivinhação do quibando junto com o soldado Jorge da Fonseca, também destacado na mesma companhia e soldado no Recife da companhia do capitão Cristovão”, sendo todos assistidos por “uma mulher chamada Leonor Gonçalves, que ela pegava no quibando.” (ALVEAL, 2018, p, 32-34). Neste mesmo ano, Pedro, crioulo, escravo de Sutério da Silva, morador nesta cidade, denunciou que “ouvira a Euzébio, crioulo, escravo do sargento-mor Hilário de Castro Rocha, morador no Jundiá (...) juntamente a Tereza, mestiça, escrava que foi do capitão Mateus Mendes Pereira, (...) agora forra, moradora no sertão do Assú, fazerem a adivinhação que chamam do quibando” (ALVEAL, 2018, p, 36); já Antônia de Mendonça, parda, forra, denunciou em outubro de 1745, que há muitos anos vira Joana de Abreu, viúva de Antônio Henriques de Sá, juntamente com sua mãe, já defunta, fazerem adivinhações do quibando “a fim de saberem de umas ceroulas que haviam faltado, dizendo palavras, por São Pedro e São Paulo, e que nomeando-se a pessoa agressora, que era uma preta já falecida, caíra o quibando e que apareceram as ceroulas.” (ALVEAL, 2018, p, 39).

As práticas mágicas do tipo divinatório tinham, com efeito, usos práticos e funções objetivas. Estiveram, sem dúvidas, relacionadas ao desejo de conhecer o futuro, mas também adquiriam um caráter prático na resolução de problemas do cotidiano necessitando, em alguns casos, de indivíduos com algum nível de conhecimento desses saberes mágicos. Além da feitiçaria do quibando, podemos identificar na documentação analisada, registros de outros tipos de feitiçarias divinatórias realizadas a partir de rituais de hidromancia, ou seja, adivinhações efetivadas com o manuseio de líquidos como a água, por exemplo (BETHENCOURT, 2004).

Na denúncia recebida pelo padre comissário João Gomes Freire no dia 18 de maio de 1743, Maria, escrava do sargento-mor João de Souza Nunes, morador na Ribeira da cidade do Natal, relatou que “sua senhora Margarida de Mendonça, mulher do referido sargento-mor, a mandara ter e falar com um preto Arda², casado, chamado Manoel, escravo do sargento-mor Francisco Fernandes de Carvalho, morador no Cajupiranga, desta freguesia, em casa do seu sogro, o coronel Manoel da Silva Queirós” com o objetivo do mesmo “adivinhar quem lhe havia furtado umas obras de ouro” (ALVEAL, 2018, p, 26). Foi então que “de fato falando com o dito preto o vira com uma cuia de água fazer umas ações que ela não enxergou bem”. Após realizar a adivinhação, Manoel, “lhe disse quem fora que havia furtado o dito ouro”, afirmando que ouro retornaria à mão de sua senhora – o que foi confirmado por Damásia, também cativa do sargento-mor João de Souza Nunes, que se apresentou ao comissário João Gomes Freire a fim de denunciar este caso, dizendo-lhe que, de fato, “depois aparecera em casa parte do ouro sem se saber quem o trouxera” (ALVEAL, 2018, p, 26). Outra referência encontrada na documentação sobre prática de hidromancia pode ser vista na denúncia de Brásia Tavares registrada em maio de 1743. De acordo com o documento, Brásia soube – através de Catarina, escrava do padre Manuel Pinheiro Teixeira, que, por sua vez, soubera do caso através de Vitória, escrava de Matheus de Araújo – que Elena de Moraes, mulher de Sutério da Silva, morador na cidade do Natal, “fizera uma adivinhação de um alguidar de água, qual se vira uma preta chamada Damásia, escrava que [foi] da viúva Catarina de Oliveira e José Serra, ambos moradores na



Ribeira desta cidade, cuja adivinhação foi feita a fim de se saber se havia ser forra dita preta Damásia, a qual era casada com um preto chamado Vitoriano, escravo da sobredita viúva” (ALVEAL, 2018, p, 27, grifo nosso).

CONCLUSÃO

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa, estabelecido em 1536, foi responsável pela vigilância da fé católica e pelo combate aos desvios heréticos em Portugal e nos seus territórios ultramarinos. O Brasil, apesar de não ter tido um tribunal inquisitorial formalmente estabelecido, permaneceu sob a jurisdição do tribunal inquisitorial de Lisboa que enviava, de tempos em tempos, comitivas para realizar visitas de inspeção. Além disso, a ação da Inquisição portuguesa se concretizou no Brasil a partir da colaboração da malha eclesiástica local e com a participação efetiva de agentes que representavam o “Santo Tribunal” no território colonial, como é o caso dos comissários e familiares do Santo Ofício.

Os vestígios documentais da ação inquisitorial na capitania do Rio Grande se devem, sobretudo, a atuação desses agentes, sobretudo dos comissários locais que receberam e registraram relatos sobre os diferentes desvios da fé. Neste trabalho verificou-se que a circulação de práticas oriundas de diferentes matrizes culturais constituiu-se como uma característica expressiva da religiosidade popular no espaço colonial da capitania do Rio Grande setecentista, em que indígenas, negros e brancos recorriam a diferentes elementos do universo sobrenatural a fim de enfrentar as demandas do cotidiano. Nesse sentido, os casos aqui analisados são registros do encontro (ou do confronto) entre as diretrizes e as normativas religiosas da ortodoxia católica com o amplo e complexo universo popular de práticas, de crenças e de costumes que se entrecruzaram, culminando num sincretismo característico do espaço colonial brasileiro – “feitiçaria e religiosidade popular apresentavam-se assim extremamente multifacetadas, agregando concepções e crenças diversas”, aponta Laura de Mello e Souza (1986, p, 375).

A história social desses encontros de culturas – e de seus confrontos com as instituições religiosas de cariz policialesco, como é o caso do Santo Ofício da Inquisição – é marcada pela discriminação e perseguição de hábitos alheios ou estranhos à norma socialmente aceita, fundamentada na ortodoxia da fé oficial, típicos da intolerância religiosa perpetrada pelo discurso pastoral católico na época moderna. A análise desses documentos, portanto, pode ajudar no aprofundamento das pesquisas sobre a história do Rio Grande do Norte colonial e sobre a historiografia da Inquisição, desvelando casos até então pouco conhecidos na história local do século XVIII.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVEAL, Carmen; FONSECA, Marcos; PEREIRA, Ana, Margarida; SOUSA, Adriano. **Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)**. Natal: Editora Flor do Sal, 2018. (Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande).

BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CALAINHO, Daniela, Buono. **Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

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

GINZBURG, Carlo. **O Inquisidor como antropólogo: Uma analogia e suas implicações**. In: Micro-história e outros ensaios. Lisboa, Difel, 1989.

_____. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2015.

MOTT, Luís **A Inquisição no Rio Grande do Norte**. O Poti, (Natal), 13-7-1986.

_____. **A Inquisição no Piauí**. Diário do Povo (Teresina), 29-10-1987.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PEREIRA, Ana, Margarida, Santos. **A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitâneas do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

PEREIRA, Ana, Margarida, Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitâneas do Sul, 1627-28. POLITEIA: **História e Sociedade**. Vitória da Conquista. v.11. n.1. jan/jun, 2011, p. 35-60.

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

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

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

NOTAS

¹ Os casos da capitania do Rio Grande estão registrados em diferentes livros dos *Cadernos do Promotor* (n.º 253; 284; 296; 297; 301; 309; 310; 313; 315; 317; 768), reunidos e publicados na referida coleção. Cf. ALVEAL, Carmen; FONSECA, Marcos; PEREIRA, Ana Margarida; SOUSA, Adriano. **Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)**. Natal: Editora Flor do Sal, 2018. (Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande). Os originais manuscritos podem ser acessados na base digital do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT-PT) – código de referência PT/TT/TSO-IL/030. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/DetailsForm.aspx?id=2318017> data de acesso: 16/10/2020.

² “Termo utilizado para se referir a um grupo da África Ocidental da região da Costa da Mina. Os ardas (ardras, aladas) denominavam aqueles exportados pelo reino de Alada” (ALVEAL, 2018, p, 26)



A INQUISIÇÃO NAS *HISTÓRIAS DO TEATRO PORTUGUÊS*: UMA AUSÊNCIA

LA INQUISICIÓN EN LAS HISTÓRIAS DO TEATRO PORTUGUÊS: UNA FALTA

INQUISITION AT HISTÓRIAS DO TEATRO PORTUGUÊS: A LACK.

ROSA, CARLOS GONTIJO

Doutor em Literatura Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

E-mail: carlosgontijo@gmail.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6648-902X>

RESUMO

O século XVIII português foi um período de grande movimentação nos níveis sociais e políticos. Como não pode deixar de ser, tal contexto reflete diretamente no cenário cultural, como se verá nas diferentes vertentes dos textos dramáticos que são escritos, sobem à cena ou circulam nas páginas naquele Portugal setecentista. Mas, havendo uma interferência recíproca entre os contextos sociais, políticos e culturais, chama-nos a atenção a falta de referências à Inquisição e demais mecanismos de censura vigentes no período, em *Histórias do Teatro Português* publicadas no século XX, cujos autores são Luiz Francisco Rebello (1967), Luciana Stegagno Picchio (1969), José Oliveira Barata (1991) e Duarte Ivo Cruz (2001). Assim, nosso objetivo foi analisar como tal ausência de referências à censura interfere na percepção daquele teatro pelos leitores dessas *Histórias*, bem como refletir sobre as implicações da presença da Inquisição na produção dramática do século XVIII. Por fim, concluímos que a seleção de tópicos acontece em qualquer discurso, mas que tal seleção, a fim de contemplar a um projeto discursivo específico e desconectado do objeto de leitura, por vezes deixa de fora aspectos relevantes, o que pode comprometer a interpretação do leitor acerca do tema.

PALAVRAS-CHAVE: história do teatro português; Inquisição; censura; teatro de cordel; teatro árcade.

RESUMEN

El siglo XVIII portugués fue un período de gran movimiento a nivel social y político. Como no pudiera dejar de ser, este contexto refleja directamente el escenario cultural, como se verá en las diferentes vertientes de los textos dramáticos que son escritos, que suben a la escena o que circulan en las páginas en aquel Portugal setecentista. Pero, que haiga una interferencia recíproca entre los contextos sociales, políticos y culturales, llama la atención la falta de referencias a la Inquisición y otros mecanismos de censura vigentes en este período, en las *Historias del Teatro Portugués* publicadas en el siglo XX, cuyos autores son Luiz Francisco Rebello (1967), Luciana Stegagno Picchio (1969), José Oliveira Barata (1991) y Duarte Ivo Cruz (2001). Así, nuestro objetivo fue analizar como tal ausencia de referencias a la censura interfiere en la percepción de los lectores de estas *Histórias* sobre aquel teatro, así como reflexionar sobre las implicaciones de la presencia de la Inquisición en la producción dramática en el siglo XVIII. Por fin, concluimos que la selección de tópicos se pasa en cualquier discurso, pero que, para contemplar a un proyecto discursivo específico e desconectado del objeto de lectura, tal selección por veces deja de lado aspectos relevantes, y que pueden comprometer la interpretación del lector cerca de la temática.

PALABRAS CLAVES: historia del teatro portugués; Inquisición; censura; teatro de cordel; teatro árcade.

ABSTRACT

The Portuguese 18th century was a time of a great social and political movement. As has to be, this context reflects the cultural scene directly, as we will see in the different dimensions of the dramatic texts, which are written, went to the stage and circulate on the pages through the Setecentist Portugal. If there is a mutual interference between social, political, and cultural contexts, call our attention the absence of references about the Inquisition and others censorship mechanisms current on that time on the 20th-century Portuguese Theatre History books, namely those wrote by Luiz Francisco Rebello (1967), Luciana Stegagno Picchio (1969), José Oliveira Barata (1991) e Duarte Ivo Cruz (2001). Our objective was to analyse how such lack of censorship references interferes on the *Histórias* reader's perception about that theatre, and the implications of the Inquisition's presence at 18th-century dramatic production. At the end, we conclude that the selection of topics happens in every discourse, in name of contemplate a specific speech project, but which was disconnected of the lecture's object. When this happens, it compromises the reader interpretation over the theme.

KEYWORDS: Portuguese theatre history; Inquisition; censorship; teatro de cordel; arcade theatre.

INTRODUÇÃO

O século XVIII português foi um período de grandes mudanças sociais e políticas no território de Portugal. Tendo sido governado por três monarcas – D. João V (1705-1750), D. José I (1750-1777) e D. Maria I (1777-1816) – de índoles e posicionamentos políticos bastante díspares entre si, tais governos vêm a intervir de maneira peremptória sobre a censura para publicação e circulação de obras no território português, o que acaba por respaldar todo um movimento artístico-cultural do país no período.

A Inquisição foi instaurada em Portugal no ano de 1536, pelo então rei D. João III, após bastante insistência com Roma, que negava sistematicamente a instauração do Tribunal do Santo Ofício no país. E ali se manteve, ora com atuação mais voltada à política, ora mais ligada à perseguição religiosa, até o século XIX. Durante o século XVIII português, sua dinâmica sofre algumas variações: a primeira metade do século, como afirma Barata (1991, p. 224), corresponde a uma fase da Inquisição cuja atuação se dá pela perseguição aos grupos familiares ou clãs judaicos presentes em território português; já na segunda metade do século, com a ascensão do Marquês de Pombal ao cargo de Secretário de Estado do Reino no reinado de D. José I, o tribunal volta-se a uma atividade de endosso à política pombalina.

No que concerne às artes, a Inquisição sempre foi sinônimo de censura e uma tentativa de moldar as formas artísticas ao seu modelo social. Mas sua maneira de atuar e as diretrizes que seguia nem sempre foram as mesmas, variando de acordo com questões que extrapolam o viés religioso católico. Desde seu início, no século XVI, até 1768, a censura se mostrava tripartida em Portugal, sendo que as obras que se pretendiam divulgar no Reino deveriam ter a licença de todas as instâncias para sua realização: o Santo Ofício, o Ordinário e o Desembargo do Paço, correspondentes aos poderes inquisitorial, episcopal e secular, respectivamente. Enquanto as obras poderiam passar indistintamente pelo Ordinário ou pelo Santo Ofício, era a Mesa do Desembargo do Paço a última e inapelável instância à qual se dirigia um pedido de circulação.

O século XVIII português foi um período de grandes mudanças sociais e políticas no território de Portugal. Tendo sido governado por três monarcas – D. João V (1705-1750), D. José I (1750-1777) e D. Maria I (1777-1816) – de índoles e posicionamentos políticos bastante díspares entre si, tais governos vêm a intervir de maneira peremptória sobre a censura para publicação e circulação de obras no território português, o que acaba por respaldar todo um movimento artístico-cultural do país no período.

A Inquisição foi instaurada em Portugal no ano de 1536, pelo então rei D. João III, após bastante insistência com Roma, que negava sistematicamente a instauração do Tribunal do Santo Ofício no país. E ali se manteve, ora com atuação mais voltada à política, ora mais ligada à perseguição religiosa, até o século XIX. Durante o século XVIII português, sua dinâmica sofre algumas variações: a primeira metade do século, como afirma Barata (1991, p. 224), corresponde a uma fase da Inquisição cuja atuação se dá pela perseguição aos grupos familiares ou clãs judaicos presentes em território português; já na segunda metade do século, com a ascensão do Marquês de Pombal ao cargo de Secretário de Estado do Reino no reinado de D. José I, o tribunal volta-se a uma atividade de endosso à política pombalina.

No que concerne às artes, a Inquisição sempre foi sinônimo de censura e uma tentativa de moldar as formas artísticas ao seu modelo social. Mas sua maneira de atuar e as diretrizes que seguia nem sempre foram as mesmas, variando de acordo com questões que extrapolam o viés religioso católico. Desde seu início, no século XVI, até 1768, a censura se mostrava tripartida em Portugal, sendo que as obras que se pretendiam divulgar no Reino deveriam ter a licença de todas as instâncias para sua realização: o Santo Ofício, o Ordinário e o Desembargo do Paço, correspondentes aos poderes inquisitorial, episcopal e secular, respectivamente. Enquanto as obras poderiam passar indistintamente pelo Ordinário ou pelo Santo Ofício, era a Mesa do Desembargo do Paço a última e inapelável instância à qual se dirigia um pedido de circulação.

Como se pode constatar, este sistema é extremamente moroso; podia ir de alguns meses a alguns anos. E se no caminho recolhesse a antipatia de alguns dos numerosos revedores, talvez o livro nunca chegasse a ver a luz do dia... (CARREIRA, 1988, p. 37).

Em 5 de abril de 1768, a política de Marquês de Pombal reorganiza a censura no país, unindo a dispersa e muito burocratizada censura portuguesa num único órgão, chamada Real Mesa Censória, transferindo para o Estado a centralidade na fiscalização da circulação de obras no Reino:



Ao novo Tribunal foi cometido o exclusivo da jurisdição relativa ao exame e consequente aprovação ou reprovação de livros e papéis que já se encontrassem em circulação no país [ou] que nele pretendessem entrar. Cabia-lhe, também, a concessão de licenças de comercialização, impressão, reimpressão e encadernação de livros ou papéis avulsos, bem como de autorizações para posse e leitura de livros proibidos. Devia, ainda, reformar e manter actualizado o Índice Expurgatório dos livros. Entre as medidas tomadas pela Real Mesa Censória para exercer o controlo dos livros em circulação conta-se a ordem, contida no Edital de 10 de Julho de 1769, para que lhe fossem enviadas relações de bibliotecas particulares¹.

Sendo um século bastante agitado na política interna portuguesa, com a ascensão de D. Maria I ao trono e sua negação quanto às políticas instituídas pelo Marquês de Pombal, o século XVIII ainda traz outras mudanças no sistema censório lusitano, primeiro com a criação da Real Mesa da Comissão Geral sobre o exame e Censura dos Livros e, no ocaso do século, com nova tripartição do sistema em 1794.

Dado um contexto tão múltiplo e cheio de instâncias da censura portuguesa, Carreira (1988, p. 109) afirma que

é incorreto atribuir exclusivamente a responsabilidade pela censura dos livros em Portugal à Inquisição. Isto apesar de serem a Inquisição e o Ordinário que elaboravam os índices expurgatórios. Mas estes índices foram sempre homologados pelo rei, pelo que é sobre este que em última instância deve cair a responsabilidade.

O pesquisador português desdobra os mecanismos censórios portugueses existentes desde sua instauração em Portugal, no século XVI, até o início do século XIX. Particularmente na segunda metade do século XVIII, com a administração do reino nas mãos do Marquês de Pombal, a censura se modifica, tomando feições de discurso político, mais do que religioso. Entretanto, seja Inquisição, Ordinário ou Desembargo do Paço, Real Mesa Censória ou Comissão Geral, nenhuma dessas instâncias é evocada pelos autores a fim de delinear a produção teatral setecentista – exceção feita em alguns (e discutíveis) casos sobre a dramaturgia de António José da Silva.

Isto posto, com processos censórios tão relevantes para a construção de uma política interna e externa portuguesa no século XVIII, faz sentido pensarmos que ela deveria figurar quando se vai tratar dos produtos culturais de tal época, mesmo que de forma mais geral. Restringindo-nos apenas ao âmbito teatral, tomaremos como *corpus* deste trabalho quatro livros fundamentais e bastante difundidos entre os estudiosos de teatro português, especialmente seus capítulos que façam menção ao século XVIII:

- *História do Teatro Português*, de Luiz Francisco Rebello (1967), em primeira edição, com o capítulo sexto, “Do teatro de cordel ao teatro da Arcádia” (p. 71-83);
- *História do Teatro Português*, de Luciana Stegagno Picchio (1969), cuja primeira edição, em italiano [*Storia del teatro portoghese*], é de 1964, com o capítulo sexto, “Setecentos” (p. 185-217);
- *História do Teatro Português*, de José Oliveira Barata (1991), em primeira edição, com a parte do capítulo quarto, “A Dramaturgia Portuguesa em busca de identidade” (p.208-252) referente ao período; e
- *História do Teatro Português*, de Duarte Ivo Cruz (2001), também em primeira edição, com grande parte do capítulo quinto, “Dos clássicos aos neoclássicos”, com exceção dos subcapítulos referentes à ópera.

Acerca do século XVIII, há algumas constâncias nos textos, sejam elas principalmente uma dualidade acerca da estética teatral praticada nos palcos e páginas portuguesas setecentistas, dividida entre os subsidiados a um teatro de cordel de cariz mais popular, com especial atenção ao dramaturgo António José da Silva, o Judeu, e os signatários do teatro ilustrado da Arcádia, cujo destaque constante é o dramaturgo Correia Garção.

No que concerne ao teatro de António José da Silva, é impossível que a ele não seja vinculada a atuação da Inquisição, uma vez que faz parte da biografia do autor duas prisões e morte pelas mãos do Santo Ofício. Mas tal questão, como se verá, pode ser mais ou menos explorada de acordo com a vertente da escrita da história a que se liga cada historiador do teatro. Destaca-se, nesta questão, o silêncio quase completo em todo o *corpus* da participação de qualquer das instâncias da censura setecentista na delimitação e construção do cenário teatral português coetâneo, cujo silêncio se torna retumbante ao se tratar da segunda metade do referido século.



De acordo com Volóchinov (2019, p. 286, grifo no original), um dos pensadores pertencentes ao chamado Círculo de Bakhtin, “*não há enunciado nem vivência fora da expressão material*”. Nesse sentido, lembramos do que fala Certeau (1982, p. 90, grifo nosso), de que “o entendimento da história está ligado à capacidade de organizar as diferenças ou as *ausências pertinentes* e hierarquizáveis porque relativas às formalizações científicas atuais”. Discursivamente, sendo que a ausência é, também ela, uma forma material de enunciar, é muito pertinente a ausência de um pensamento mais detido acerca da interferência que o contexto político-religioso-social exerce sobre a produção artístico-cultural do período. Sem esta consideração, os conflitos entre os diferentes movimentos e correntes do pensamento que coexistem no século XVIII português ficam reduzidos às questões estéticas estritas. Ainda de acordo com a discussão de Certeau (1982, p. 108-109):

Ambivalência da historiografia: ela é a condição de um fazer e a denegação de uma ausência; age ora como discurso de uma lei (o dizer histórico abre um presente a fazer), ora como álibi, ilusão realista (o efeito de real cria ficção de uma outra história). Oscila entre "fazer a história" e "contar histórias", sem ser redutível nem a uma nem a outra.

Nos textos que compõem o *corpus* deste artigo, as escolhas empreendidas perante essa ambivalência denotam um ponto de vista sobre o próprio fazer historiográfico de cada autor, que tem a ver com seu ponto de vista sobre o ato de “escrever história”, mas também com o seu projeto discursivo específico do texto que está sendo composto.

Ao analisar um discurso posto no mundo, um enunciado concreto, Bakhtin (2017, p. 40) atribui-nos duas tarefas:

A primeira tarefa é compreender uma obra da mesma maneira como a compreendeu o próprio autor sem sair dos limites da compreensão dele. A solução dessa tarefa é muito difícil e costuma exigir a mobilização de um imenso material.

A segunda tarefa é utilizar a sua distância (*vnienokhodímst*) temporal e cultural. Inclusão no nosso (alheio ao autor) contexto.

Nossa proposta, neste artigo, é fazer o movimento preconizado por Bakhtin em duas etapas, de maneira a perceber quanto os historiadores do teatro analisados conseguem realizá-las na sua leitura do século XVIII português, enquanto também nós realizamos as mesmas tarefas ao ler os textos historiográficos, também eles circunscritos espaço-temporalmente.

Para tanto, primeiramente faremos uma observação específica do funcionamento da censura teatral quanto à publicação, representação e circulação de peças em Portugal no século XVIII, a fim de minimamente delimitar os campos de força ideológicos que estão em disputa na produção artística portuguesa do período. Em seguida, a partir de excertos que dizem respeito explícita ou implicitamente à censura ou à Inquisição, analisaremos separadamente os discursos dos autores das *Histórias do Teatro Português* que nos servem de *corpus*, de modo a determinar as relações que eles conseguem estabelecer entre o contexto e o texto.

O PROBLEMA DA INQUISIÇÃO

Inicialmente, observemos que a estrutura, ou o gênero dos textos aqui analisados constitui-se em *compêndios* da história do teatro português na acepção inicial desta palavra: “compilação em que se encontra resumido o mais indispensável de um estudo” (PRIBERAM, s/d., s/p.). Assim, na prática atual de estudo, este tipo de livro funcionaria como um guia, um livro de consulta constante acerca de tópicos específicos, cujo movimento fazemos também neste artigo. Não seria, portanto, objeto de uma leitura integral de capa a capa, mas para ser lido de maneira esparsa, enciclopédica. Assim, se não há menção de algo na referida parte mobilizada para a leitura, supõe-se que o leitor não receberá tal informação.

Levantamos este ponto porque alguns dos livros trazem tópicos específicos acerca do funcionamento da Inquisição em Portugal em seus índices:

a) “Inquisição e conformismo”, no capítulo quinto (“Espanholismo e nacionalismo no teatro de Seiscentos”) (PICCHIO, 1969, p. 179-183), e



b) “Santo Ofício” e outros subitens da seção “O Judeu”, no capítulo sétimo (“O teatro português contemporâneo no contexto da crise entre guerras”) (BARATA, 1991, p. 404-409).

Entretanto, nenhum desses tópicos fala diretamente da censura no século XVIII – enquanto Barata fala da leitura da censura inquisitorial como metáfora do salazarismo, Picchio trata do século XVII e da ausência de um teatro nacionalmente português. Inclusive, as conclusões que a autora tira de sua reflexão sobre o período são que

a explicação da pobreza do teatro português de Seiscentos deve ser procurada num plano diverso do da liberdade de expressão – como todas as manifestações artísticas directas, o teatro precisa mais ainda de ideologia que de liberdade, e a doença do Portugal seiscentista sob o jugo espanhol consiste acima de tudo num vazio ideológico (PICCHIO, 1969, p. 182).

Nenhum dos textos, tampouco, faz referência interna à leitura de outra parte para esclarecimentos acerca do assunto. Assim, no que seria o funcionamento de um compêndio, não encontramos referência à Inquisição operando na seleção, valorização ou endosso de qualquer das vertentes teatrais apresentadas, o que levaria a crer certa imparcialidade dos órgãos censórios quanto às poéticas e mundividências veiculadas pelas peças – o que seria um equívoco. Carreira (1988, p. 281) nos alerta que

Aquilo que nos parece evidente, é que ninguém, autor, tradutor ou adaptador, impressor ou empresário, estava minimamente seguro de vir a alcançar a autorização solicitada.

Mas não, talvez que afinal um só autor tenha respondido integralmente aos cânones exigidos pela Real Mesa Censória: Manuel de Figueiredo. E a análise comparada da sua obra e dos pareceres que lhe são relativos ajudar-nos-á a compreender, cremos, o fim que a Real Mesa Censória procurava atingir através do teatro... Ao mesmo tempo, veremos em que medida este autor e os censores viviam num mundo fechado, estranhos à sociedade em que evoluíam, e pretendiam transformar...

O Manuel de Figueiredo referido no excerto é um autor da segunda metade do século XVIII, cuja obra está ligada à estética árcade lusitana, por sua vez subsidiária de um pensamento iluminista que circula com mais liberdade em Portugal no período pombalino. Pela sintonia ideológica identificada por Carreira entre a censura e a poética de Manuel de Figueiredo, fica clara uma certa unidade no pensamento das camadas eruditas da sociedade portuguesa setecentista, subserviente em grande parte às preceptivas francesas que vai culminar no Romantismo e no pensamento liberal no Oitocentos.

Se confrontarmos essas informações com o espaço dispendido em seus capítulos por cada autor para o teatro da Arcádia (aproximadamente 36% em Rebello, 49% em Picchio e Cruz e 22% em Barata), é possível ver que ainda no século XX há uma prevalência (ou um privilégio) do pensamento erudito sobre a cultura popular – a qual, ao analisar mais detidamente o período, se percebe hegemônica. Isso ainda se considerando que, por mais que o movimento árcade tenha sido relevante para a posterior ascensão romântica, o seu teatro raras vezes foi levado à cena e o próprio movimento em si não foi mais longo do que cerca de vinte anos.

Tal constatação nos leva à formulação da hipótese de que haja uma ideologia prevalente marcada no discurso dos livros analisados – o que não seria um problema, se não levasse ao apagamento de uma importante parte da história teatral portuguesa.

Em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em *produzir* tais documentos, pelo simples fato de copiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Este gesto consiste em “isolar” um corpo, como se faz em física, e em “desfigurar” as coisas para constituí-las como peças que preencham lacunas de um conjunto, proposto *a priori*. Ele forma a “coleção” (CERTEAU, 1982, p. 81, grifos no original).



Nesse sentido, Bakhtin, ao pensar a pesquisa em Ciências Humanas, identifica que o objeto ou mesmo o *corpus* da pesquisa não está dado, mas se apresenta de acordo com as ilações feitas pelo próprio pesquisador a partir de um movimento bilateral de olhar “para dentro” e “para fora” do *corpus*, em que um e outro dialogam (BAKHTIN, 2017).

No ato de “produzir” documentos históricos, o historiador vai construir uma realidade que não é aquela que materialmente existiu, pois ela se encontra no passado e está, portanto, fora do alcance do discurso do presente. Toda construção historiográfica, portanto, é decorrente do discurso produzido pelo historiador que, por sua vez, deverá ele próprio, como enunciador, selecionar os conteúdos que entram em seu enunciado concreto, no caso, no livro que está escrevendo:

Apesar das tentativas feitas para romper as fronteiras, está instalado no círculo da escrita: nesta história que se escreve, abriga prioritariamente aqueles que escreveram, de maneira tal que a obra de história reforçasse uma tautologia sócio-cultural entre seus autores (letrados), seus objetos (livros, manuscritos, etc.) e seu público (cultivado) (CERTEAU, 1982, p. 73).

É esse movimento, por exemplo, que faz a autora italiana Luciana Stegagno Picchio ao escolher apenas mencionar a ópera – em um conjunto de parágrafos que não preenchem uma página inteira. Quanto a essa opção, podemos apenas especular possibilidades, as quais incluem a inutilidade de apresentar a ópera ao leitor italiano; a insignificância da ópera para a ideia de um projeto de teatro nacional português; ou inclusive uma preferência estilística em demonstrar uma dicotomia para maior tensão da escrita. Essas e outras alternativas que se aventem são válidas, uma vez que, ainda segundo Certeau (1982, p. 90, grifo no original), “o entendimento da história está ligado à capacidade de organizar as diferenças ou as ausências *pertinentes* e hierarquizáveis porque relativas às formalizações científicas atuais”.

Então, por que apagar a Inquisição desse momento histórico é a pergunta que levamos à análise de cada obra enquanto enunciado concreto que compõe a cadeia discursiva da história do teatro português.

AS AUSÊNCIAS

No texto de Duarte Ivo Cruz, a Inquisição está presente, ao longo de todas as páginas dedicadas ao século XVIII, apenas no trecho relacionado à produção do Judeu, de uma maneira superficial e um pouco ligada ao lugar-comum da análise de períodos persecutórios:²

O secretismo ideológico do Judeu merece destaque. Compreende-se a pressão brutal sobre um dramaturgo que, na altura da sua estreia, sofrera já as agruras da Inquisição. Daí, o carácter elíptico do criticismo, ainda reforçado pela utilização dos bonifrates, o que determina como que uma “dupla distância” (CRUZ, 2001, p. 98).

Primeiramente, o discurso de Cruz limita a atuação da Inquisição à atividade artística de António José da Silva, pois evoca características específicas do teatro e do contexto do Judeu para compor seu argumento – a técnica dos bonifrates e os conflitos entre o Tribunal e o dramaturgo. Por outro lado, não citar em nenhum outro ponto a interferência da Inquisição na produção dramática portuguesa do período, enfatizando as disputas estéticas entre correntes artísticas divergentes circunscreve a discussão ao campo literário-teatral, sem levar em conta a finalidade da produção artística do período.

Retomando o que preconiza Bakhtin acerca da aproximação a um texto cujo momento da escrita deslocado temporalmente em relação à sua leitura, é necessário buscar compreender as obras assim como as compreenderam seu próprio autor – e, acrescentamos, de acordo com seu próprio gênero. Assim, um texto costuma ser escrito com vistas à sua publicação e, particularmente, uma peça de teatro geralmente é escrita com vistas também à sua representação, características que se aplicam inteiramente ao chamado “teatro de cordel” setecentista. Portanto, é imprescindível a este teatro ser aprovado pelas mesas censórias, a fim de cumprir sua função. Diferentemente, o teatro



árcade aparentemente tem como finalidade secundária a sua publicação ou representação, sendo uma atividade mais voltada ao interior das Arcádias – mas esta aparência também será colocada em questão a seguir.

Ainda, António José escreve para um tipo de teatro que pretende atender a um senso comercial cujo principal interesse, como já preconizado por Lope de Vega e outros preceptistas seiscentistas, é agradar ao gosto do público. Isso não quer dizer que valores estéticos sejam excluídos da produção dramática de António José ou dos demais autores do teatro de cordel, mas que ela se coloca a serviço daquele objetivo principal do texto.

Então, se há um olho censório que vigia a produção artística, o qual os autores tentam ultrapassar para atingir o fim de suas obras, seja ele a representação ou a publicação, e que as preceptivas seguidas por esses autores não preconiza uma reflexão social profunda, mas antes o entretenimento; não faz sentido que as obras dramáticas setecentistas pertencentes à corrente popular contenham ataques reais, contundentes às instituições ou à sociedade, pois não é esse seu objetivo.

Se assim é, apenas dentro de um projeto discursivo que, diferentemente do que propõe Bakhtin, não respeita o contexto e os meios de produção literária aos quais pertencia o autor do texto, excertos das peças de António José podem ser lidos como “sinais e chaves da vida secreta, dupla, que António José teve de levar. Sinais de uma tragédia de que o *pobre* Judeu foi vítima e imorredoiro documento” (CRUZ, 2001, p. 100, grifo nosso).

Na citação acima, percebe-se que no discurso de Cruz um encaminhamento do enunciado³ em direção a uma ideologia específica, correspondente ao seu projeto discursivo. Cruz apela para um certo biografismo na narrativa que constrói em torno de António José da Silva, inclusive quando afirma que

Curiosamente, a vida ostenta também essas mesmas características: é tumultuada, profunda, sem unidade de lugar, sobretudo marcada pela tragédia que está subjacente às comédias e farsas da obra. Vida e obra identificadas e tragicamente coerentes (Cruz, 2001, p. 98).

A análise de Cruz, a mais recente das histórias do teatro português aqui analisadas e, até onde consta, a mais recente até então publicada, nesse excerto, se rende a uma corrente do pensamento acerca de António José da Silva que remonta ao século XIX, especialmente se pensarmos na obra *António José, ou O poeta e a Inquisição* (1838)⁴, de Gonçalves de Magalhães, e nos textos historiográficos sobre o teatro português escritos por Teófilo Braga. Os álibis dos autores “antigos” recaem em um sobre um desconhecimento acerca da vida de António José da Silva, cujos autos inquisitoriais só muito posteriormente vieram a lume e sobre o caráter literário do projeto discursivo-ideológico que norteou a composição do texto dramático; no outro, sobre um fazer historiográfico muito centralizado na vida e nos atos de figuras centrais da história; em ambos, por uma prevalência do direcionamento do pensamento pela corrente iluminista-romântica em sua vertente mais intensa, em cujos discursos se apreendem aspectos que extrapolam as discussões estéticas e chegam à conformação de conceitos sociais como identidade e nação. Se tais autores encontram sua escrita enviesada por critérios ideológicos concernentes ao seu tempo-espaço histórico, o mesmo não se aplica à escrita de Cruz, já ela pertencente à contemporaneidade e, portanto, ciente das idiosincrasias do contexto histórico da escrita do Judeu.

Identificamos que o projeto discursivo de Duarte Ivo Cruz em todo o capítulo em que se insere a discussão acerca do século XVIII entende o teatro barroco português apenas como passagem, caminho que conduz a cena lusitana de um teatro clássico (Camões, António Ferreira, Jorge Ferreira de Vasconcelos, Gil Vicente etc.) a um teatro neoclássico (Correia Garção e Manuel de Figueiredo). O próprio título do capítulo, “Dos clássicos aos neoclássicos” atesta esta afirmação. Portanto, o teatro de cordel e o teatro de António José da Silva se caracteriza, no projeto discursivo de Cruz, como um teatro que escapa às preceptivas que o autor considera como condutoras de uma linha coerente de construção da história do teatro português. Mais, estamos falando de uma estética a que o teatro da Arcádia, um dos pilares do caminho lógico de Cruz, se coloca diretamente em oposição, combatendo-o em textos teóricos e literários.

Também na *História do Teatro Português* de Luciana Stegagno Picchio, a Inquisição aparece apenas quando a autora fala da biografia de António José da Silva. Mas, diferentemente do que acontece em Cruz, a autora relaciona especificamente a morte do autor nas fogueiras do Santo Ofício – no texto italiano, não consta sequer a menção à primeira prisão do dramaturgo nos Estaus em 1726, evento anterior à sua estreia no Teatro do Bairro Alto de Lisboa, em 1733.



Embora constatare que sua família se viu “envolvida num processo inquisitorial que, salvo breves interrupções, havia de constituir o pano de fundo de toda a sua atribulada existência” (PICCHIO, 1969, p. 188), a historiadora italiana também vai apresentar um ponto de vista historiográfico bastante diverso daquele oferecido por Cruz, uma vez que acredita que “a heresia reincidente de que a Inquisição acusava o pobre António José não transparece de modo algum das suas obras” (PICCHIO, 1969, p. 188). Ou seja, ela não encontra na obra do Judeu respaldo de uma análise biográfica, como acreditamos ser pelos argumentos expostos acima de uma vinculação a uma preceptiva específica e produção de um texto com finalidades e auditórios específicos, que não incluíam a crítica social em seu campo de interesse.

Enquanto não podemos discordar da afirmação da autora – acreditamos que, de fato, as acusações ou a experiência do Judeu com a Inquisição não figuram em suas obras enquanto comentário –, o mesmo não se passa quando analisado um panorama geral da publicação, representação e difusão de obras dramáticas em Portugal no século XVIII.

Compondo interessante contraste com o pensamento de Cruz, que, ao contrário, acredita que algo das obras do Judeu inclusive comentam diretamente sua experiência nas câmaras do Santo Ofício, ambos desconsideram que a Inquisição faz parte do contexto maior em que se inserem as obras, tanto do Judeu quanto de qualquer outro autor setecentistas português. Os tribunais inquisitoriais existem e interferem na produção artística, seja por coibição ou inibição dos artistas contemporâneos – por ação direta, proibindo e punindo autores, editores e demais envolvidos; por ação indireta, infundindo o medo de sua reação e, assim, impedindo que textos sejam sequer escritos.

O olhar sobre a Inquisição também pouco figura no texto de Luiz Francisco Rebello, sendo citada apenas uma vez, também associada à figura de António José da Silva, particularmente ao episódio da Ilha dos Lagartos, na peça *Vida do grande D. Quixote de La Mancha e do gordo Sancho Pança*,

em que o infeliz António José denunciava o absurdo de uma justiça cujo arbitrário rigor havia já experimentado (os seus primeiros atritos com o Santo Ofício remontam a 1726) e viria mais tarde a conhecer em toda a extensão da sua monstruosa crueldade (REBELLO, 1967, p. 76).

Rebello apresenta a mesma perspectiva já vista no texto de Cruz – o qual, inclusive, em partes do seu livro, chega a citar textualmente a *História do Teatro Português* mais antiga. Rebello lê um texto de autoria não disputada de António José da Silva⁵, mas de modo a ler o contexto na obra, e não a obra em seu contexto – novamente, a questão levantada pela citação de Bakhtin (2017): primeiro compreender a obra em seu próprio contexto de produção para só depois expandir a interpretação.

Ao tratarmos de um contexto muito distante ou diferente do nosso, é comum que façamos movimentos aproximativos a realidades mais próximas, a fim de melhor assimilar as informações que nos chegam. No caso da censura inquisitorial, não raro autores e pesquisadores a pensam “didaticamente” em comparação à censura dos regimes ditatoriais venticentistas, como a ditadura militar brasileira ou o salazarismo português. Tal procedimento não é errado, mas deve ser reconhecido como limitador, se não visa sua expansão para uma maior compreensão do contexto próprio do período que está sendo visto.

Foi muito comum, nas ditaduras do século XX, o escamoteamento de ações truculentas ou a fabricação da ilusão de democracia sob seus governos. Mas, se ambas as formas de censura, ditatorial ou inquisitorial, são uma agressão ao direito e à liberdade das pessoas, a Inquisição é um mecanismo que, de acordo com as leis sociais do momento, não tem qualquer necessidade de agir às escondidas, pois é legitimado pelos poderes real e religioso. Se seus critérios são por vezes obscuros ou modeláveis ao sabor de forças maiores que a própria censura, ainda assim, difusa e pouco objetiva, ela projeta uma sombra sobre a atividade artística sua coetânea, pois atua concretamente na construção dos enunciados. Relembremos, portanto, o que diz Carreira (1988, p. 281): “Aquilo que nos parece evidente, é que ninguém, autor, tradutor ou adaptador, impressor ou empresário, estava minimamente seguro de vir a alcançar a autorização solicitada”, mas escrevia (eventualmente às cegas) visando tal autorização.



UMA PRESENÇA

Diferente das demais abordagens do século XVIII, José Oliveira Barata, no seu *História do Teatro Português*, não apenas cede grande espaço físico do livro para o tema⁶, como o faz em torno do teatro de António José da Silva. Aqui, não podemos deixar de ressaltar que o historiador é um especialista na obra do dramaturgo, tendo elaborado sua tese de doutoramento (*António José da Silva: criação e realidade*, 1983) acerca da sua dramaturgia.

A própria abordagem teórica de que Barata lança mão denota um conhecimento sobre o tema que permite certa maleabilidade na estrutura formal geralmente utilizada em publicações do gênero, como uma sumária apresentação biográfica e/ou do contexto histórico, a organização esquemática e cronológica⁷ dos temas, o apelo às listas de nomes de autores ou obras, a comparação por contraste entre diferentes movimentos ou autores e o não aprofundamento em questões controversas da crítica especializada.

No que se refere à Inquisição, ela tem bastante espaço quando o Oliveira Barata analisa a obra de António José da Silva não num registro biografista, mas num entrecaminho produtivo da crítica, em que “prudentemente doseados estes dois vectores, a **produção** do autor adquire maior importância, embora não se perca de vista a íntima relação que a vida do autor sempre mantém com a sua produção” (BARATA, 1991, p. 225, grifo no original). Assim, o autor faz a presença dos tribunais e da censura inquisitoriais relevante para a leitura dos textos do Judeu, a nível contextual:

As vicissitudes da vida do dramaturgo tornam-se emblemáticas, quer se considere o quadro cultural e sócio-político do nosso século XVIII, quer se aprecie essa mesma trajetória no quadro geral da história cultural portuguesa (BARATA, 1991, p. 225).

À parte isso, a Inquisição reaparece em algumas passagens do texto, quando Oliveira Barata, por exemplo, está fazendo seu primeiro apanhado geral sobre o século XVIII. Ele diz que

A arte barroca – e o teatro em especial – acaba por expressar, na **desproporcionada regularidade** das suas formas, conflitos latentes: entre **tradicionalismo** e **individualismo criador**, entre a força repressiva da Inquisição e os primeiros passos do “livre pensamento” fundados na Razão (BARATA, 1991, p. 210, grifo no original).

Oliveira Barata compreende que a Inquisição é um ator social central na conjuntura político-religiosa, mas também cultural portuguesa: “Proibidas inquisitorialmente muitas das manifestações públicas teatrais portuguesas, e demonstrando a comédia espanhola progressiva perda de vitalidade, a actividade teatral era reduzida”⁸ (BARATA, 1991, p. 216). Ou seja, a Inquisição existir no espaço social português altera a cultura e, por conseguinte, os objetos estéticos, produtos da cultura do indivíduo inserido em sociedade. E isso ocorre mesmo quando os padrões ético-morais e estéticos de determinado movimento literário ou artista coadunam com aqueles preconizados pelos tribunais censórios, como é o caso do Arcadismo.

Um dos fatores que pode ser decorrente dessa conjuntura social é o grande número de textos e traduções anónimas que circulam no teatro e no cordel no século XVIII em Portugal. Carreira (1988) apresenta uma série de pareceres emitidos pela Real Mesa Censória em que são expedidos mandados de prisão para autores, tradutores ou mesmo editores de textos submetidos à censura. A incerteza que ronda um ambiente repressor pode ter levado à anonimidade. Hipótese parecida é levantada por Barata (1991, p. 249, grifos no original): “Com efeito, ocorre perguntar se o **anonimato** ou o constante recurso ao **pseudónimo** obedeciam a uma cuidadosa e pensada estratégia de disfarce perante a vigilância inquisitorial”.

Ainda em relação às práticas editoriais no Setecentos, Barata identifica também aí uma presença oculta da Inquisição, pois Francisco Luís Ameno, editor de António José da Silva, também se inscreveu em Cânones por volta do mesmo período que o Judeu frequentou Coimbra, mas abandonou o curso, assim como o Judeu: “O afastamento de Francisco Luís Ameno de Coimbra estará, por certo, relacionado com a sua ascendência judaica” (BARATA, 1991, p. 227). Não faz



parte de um trabalho historiográfico o fazer conjecturas, mas certamente o caminho trilhado por Ameno e pelo Judeu até a tipografia ou aos palcos teve a interferência da Inquisição.

À parte a longa reflexão de Oliveira Barata acerca do teatro do Judeu e seu entorno, os processos censórios e a própria Inquisição são parcamente citados em sua análise da produção dramática portuguesa setecentista. Especificamente no que tange ao teatro árcade, circunscrito ao subcapítulo “A teorização dos árcades e o projecto de restauração do teatro português: Correia Garção”, não há menção direta à perseguição ideológica empreendida pela Inquisição anteriormente ao governo pombalino, mas apenas que “os intelectuais portugueses que, *obrigados, ou por opção intelectual*, escolheram viver no estrangeiro [...]” (BARATA, 1991, p. 239).

O subcapítulo em questão⁹ ignora que o rigor ideológico da Inquisição expulsou ou matou muitos pensadores portugueses, o que, em comunhão com o aparelho repressor do próprio estado, retardou o desenvolvimento do pensamento iluminista em território português em mais de meio século. Isso quer dizer que, embora na segunda metade do século XVIII os pensamentos da Mesa Censória e de dramaturgos árcades como Manuel de Figueiredo estejam em consonância, nem sempre a relação dessa corrente do pensamento com as normas impostas pelos mecanismos censores se conciliaram.

Já em suas “Breves considerações sobre a produção teatral de cordel”, além da já referida discussão acerca do anonimato de muitas obras publicadas no gênero, não há qualquer menção à Inquisição ou à censura que avaliava e autorizava (ou não) a publicação e representação dos textos teatrais no reino. Se o silêncio quanto à interferência da Real Mesa Censória na produção árcade remete ao passado – e, portanto, apenas como memória do gênero ela seria referida nesse capítulo –, o mesmo não acontece com a dramaturgia dita “popular”, a qual engloba, ainda de acordo com Barata (1991, p. 251), peças escritas sob influência dos teatros espanhol, italiano e francês; traduções de óperas como as de Metastásio e Goldoni; autos, entremeses e farsas de inspiração vicentina; e tudo aquilo que tenha sido “acomodado ao gosto português”, cuja complexidade abordamos em outro momento de nossa pesquisa.

Tal produção, agrupada pelos historiadores do teatro português sob a égide “de cordel”, pertencia a um circuito mais comercial de circulação artística, cujos autores e demais envolvidos nos processos de produção dependiam financeiramente do sucesso das peças. Portanto, uma peça ser censurada pelos órgãos censórios seria um prejuízo não apenas artístico, mas empresarial – principalmente quando descobrimos que um texto poderia sofrer censura mesmo após sua publicação.

CONCLUSÃO

Nossa proposta, neste artigo, foi discutir uma ausência nos discursos dos autores de *Histórias do Teatro Português* escritas no século XX, quando estas tratam do teatro produzido em Portugal no século XVIII – um período complexo e de grande mudança na história portuguesa, a teatral incluída. Mais do que “apontar falhas” do discurso historiográfico de fôlego empreendido pelos quatro autores aqui cotejados, buscamos compreender as motivações que fizeram com que a Inquisição e sua face visível na esfera artística, a censura, fosse parcial ou integralmente obliterada ou minorada na construção narrativa da história do teatro português setecentista.

Isso porque, se o teatro está intrinsecamente ligado à cultura, é inviável que se discorra sobre um tipo de teatro (publicado e representado) que foi bastante interdito pela censura inquisitorial – como nos comprovam Carreira (1988) e o site *Teatro proibido e censurado em Portugal no século XVIII* (CAMÕES *et al*, 2015) – obliterando-se ou diminuindo a referência à Inquisição. Nesse sentido, estamos de acordo com Bakhtin (2017, p. 32), quando afirma que

A literatura é parte inalienável da integridade da cultura, ela não pode ser estudada fora do contexto integral da cultura. Não pode ser separada do restante da cultura e correlacionada imediatamente (passando por cima da cultura) com fatores socioeconômicos e outros.

Como parte do mundo literário – especialmente no século XVIII, quando a cena a que chamavam teatral estava intrinsecamente ligada à dramaturgia –, o teatro é considerado um espelho cultural imediato, pois a resposta da audiência às peças teatrais é instantânea, no momento mesmo da enunciação. Ambos, teatro e público, dialogam inseridos num ambiente cultural específico, ao qual seus enunciados respondem, ao mesmo tempo em que são por ele



influenciados. E a cultura, no século XVIII português (há quem diga que ainda hoje em Portugal), é bastante subordinada às normas morais da Igreja Católica e, por conseguinte, da Inquisição. Portanto, mesmo que numa prática autoral de autocensura, a forte presença do Santo Ofício paira sobre aquela sociedade.

Neste sentido de leitura da produção dramática portuguesa setecentista também advoga Carreira (1988, p. 442):

Quer queiramos, quer não, a história da cultura portuguesa não pode separar-se da censura e das perseguições que o intelecto tem sido objecto ao longo dos séculos. Todas as obras acabam por ser modeladas pela existência da censura [...]. nenhum escritor escreve para a gaveta. E nenhuma nação se pode dar ao luxo de impedir secularmente a criação espontânea, sem graves consequências no seu próprio desenvolvimento.

Ao compormos um texto, temos objetivos e um projeto discursivo no qual nem tudo pode figurar e somos levados a fazer escolhas de tópicos, temas ou obras que serão discutidas ou mencionadas. Mas, assim como para a leitura de um texto antigo, é necessário o esforço de se inserir no contexto de produção do autor, também para falar sobre os períodos, é necessário o esforço de identificar as forças coercitivas que direcionam a produção artística em determinada cultura.

Nesse sentido, acreditamos que a ausência da Inquisição e dos mecanismos censórios nas narrativas construídas acerca do século XVIII português, mais especificamente na sua segunda metade, reduzem as contradições do período a um conflito estético. Pelo contrário, como pode ser visto nas discussões de autores que se debruçaram especificamente sobre a produção dramática setecentista, tal “querela” sofre interferência direta do contexto social, seja pela concordância de certa estética com a ideologia defendida pela censura, seja pela necessidade comercial de circulação de impressos e representações de peças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. Fragmentos dos anos 1970-1971. In: BAKHTIN, Mikhail. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2017b, p.21-56.

BARATA, José Oliveira. *António José da Silva: criação e realidade*. Coimbra: Serviço de Documentação e Publicações da Universidade de Coimbra, 1983.

BARATA, José Oliveira. *História do Teatro Português*. Lisboa: Universidade Aberta, 1991.

CAMÕES, José (coord.) *Teatro proibido e censurado em Portugal no século XVIII*. Site. Disponível em: <https://www.teatroproibido.ulisboa.pt/indexFirst.jsp>. Acesso em: 02 mai. 2021.

CARREIRA, Laureano. *O teatro e a censura em Portugal na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CRUZ, Duarte Ivo. *História do Teatro Português*. s/l.: Verbo, 2001.

DICIONÁRIO PRIBERAM da Língua Portuguesa. “Compêndio”. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/comp%C3%AAndio>. Acesso em: 21 mai. 2021.

GONTIJO ROSA, Carlos. Notas sobre os paradigmas para a composição das peças de António José da Silva. *Webmosaica*, v. 4, n. 2, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/37707>. Acesso em: 21 mai. 2021.

PICCHIO, Luciana Stegagno. *História do Teatro Português*. Tradução de Manuel de Lucena. Lisboa: Portugalia, 1969.

REBELLO, Luiz Francisco. *História do Teatro Português*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1967.



VOLÓCHINOV, Valentin. Estilística do discurso literário II: a construção do enunciado (1930). In: VOLÓCHINOV, Valentin. *A palavra na vida e a palavra na poesia: ensaios, artigos, resenhas e poemas*. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 266-305.

NOTAS

¹ Página do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=4311313>. Acesso: 19 mai. 2021.

² Para uma análise mais pormenorizada da relação da escrita de António José da Silva e o Judaísmo pelo qual foi preso e morto pela Inquisição, leia-se Gontijo Rosa (2012).

³ “Consideraremos como elementos fundamentais que constroem a forma do enunciado, primeiramente, o *som expressivo* da palavra, isto é, a entonação; em seguida, a *escolha* da palavra; e, finalmente, a *disposição* da palavra no todo do enunciado” (VOLÓCHINOV, 2019, p. 286).

⁴ Sobre esta peça, Cruz (2001, p. 100) diz que “acrescente-se que o Romantismo entra no teatro brasileiro pela mão de António José da Silva”, tornando anacrônicas, ao mesmo tempo, a participação de António José no teatro brasileiro e a introdução do teatro romântico no Brasil.

⁵ Duarte Ivo Cruz evoca, quando elenca os textos de autoria de António José da Silva, a peça *El prodigio de Amarante* como saída da pena do autor setecentista – autoria esta que já foi contestada por diversos especialistas na obra do Judeu. Rebello apenas a acrescenta à lista das obras do Judeu, bem como às *Obras do diabinho da mão furada*, em nota de rodapé.

⁶ Barata reserva aproximadamente 37% do espaço destinado ao século XVIII para discutir exclusivamente a dramaturgia de António José da Silva, e acrescenta a isso mais aproximadamente 16% do espaço para o teatro de cordel, resultando mais de metade do espaço total. Por outro lado, ao teatro árcade é garantido apenas 22% do espaço de discussão acerca do século XVIII. Teria Barata equilibrado os espaços espelhando a produção de cada movimento, ou sua relevância para a cena coetânea? Questões para discussão futura.

⁷ Como no século XVIII há muitas e diferentes vertentes coexistindo, uma proposta cronológica se mostra inviável, como ressalta Cruz (2001, p. 101): “Somos mais uma vez forçados a abrandar o rigor do esquema cronológico”.

⁸ Para Barata, esta situação ainda teria possibilitado a entrada e instauração da ópera como forma teatral apreciada pelo público português setecentista

⁹ Relembramos que tomamos por perspectiva os livros de história do teatro português como compêndios de consulta esparsa, e não de leitura corrida. Assim, se a temática foi tratada em capítulo anterior, tal discussão deveria estar ao menos referenciada como consulta cruzada.



TRANSGRESSÃO DO MATRIMÔNIO: UM ÍNDIO NAS GARRAS DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

TRANSGRESIÓN DEL MATRIMONIO: UN INDIO EN LAS GARRAS DE LA INQUISICIÓN PORTUGUESA

TRANSGRESSION OF MARRIAGE: AN INDIAN IN THE CLAWS OF THE PORTUGUESE INQUISITION.

CAVALCANTI, LUANA SOUTO

Mestranda em História pela Universidade Federal de Campina Grande

E-mail: luanasouto.314@gmail.com

APOLINÁRIO, JUCIENE RICARTE

Doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco, Brasil; Professor Associado I da Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

E-mail: apolinarioju18@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo revisitar a Inquisição Portuguesa durante a sua atuação no Brasil Colônia, mais especificamente na Capitania de Pernambuco no início do século XIX, e analisar como esta instituição se comportou perante as possíveis heresias cometidas pelos povos indígenas, desta forma nos debruçamos particularmente sobre o processo inquisitorial do índio Miguel Dias Lopes acusado de bigamia e preso por este crime em 1802 na Vila de Olinda. Sendo assim, também buscamos compreender a percepção do Santo Ofício, sobre o crime/pecado de bigamia, uma vez que, o bigamo, sob a ótica dessa instituição, realizava não só uma transgressão social, mas, sobretudo, religiosa, revelando-se, portanto, um herege, um "suspeito na fé". Para nortear a nossa pesquisa utilizamos por base as reflexões metodológicas empreendidas por Carlo Ginzburg para análise de documentos inquisitoriais, revisões bibliográficas de autores que trabalham esta temática, revisitação de passagens bíblicas e análise de processo crime inquisitorial pertencente ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) disponibilizados em formato digital no site do referido Arquivo.

PALAVRAS-CHAVE: inquisição; bigamia; índios.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo revisitar la Inquisición portuguesa durante su actuación en el Brasil Colonial, más específicamente en la Capitanía de Pernambuco a principios del siglo XIX, y analizar cómo se comportó esta institución frente a posibles herejías cometidas por los pueblos indígenas, en este De este modo nos centramos particularmente en el proceso inquisitorial del indio Miguel Dias Lopes acusado de bigamia y encarcelado por este delito en 1802 en Vila de Olinda. Por lo tanto, también buscamos comprender la percepción del Santo Oficio sobre el crimen/pecado de la bigamia, ya que el bigamo, desde la perspectiva de esta institución, realizó una transgresión no solo social, sino, sobre todo, religiosa, revelando él mismo, por lo tanto, un hereje, un "sospechoso en la fe". Para orientar nuestra investigación, tomamos como base las reflexiones metodológicas emprendidas por Carlo Ginzburg para analizar documentos inquisitoriales, reseñas bibliográficas de autores que trabajan sobre este tema, revisitación de pasajes bíblicos y análisis del proceso del crimen inquisitorial pertenecientes al Archivo Nacional de Torre. do Tombo (ANTT) disponible en formato digital en el sitio web del citado Archivo.

PALABRAS CLAVES: inquisición; bigamia; indios.

ABSTRACT

This article aims to revisit the Portuguese Inquisition during its performance in Brazil Colony, more specifically in the Captaincy of Pernambuco in the early nineteenth century, and analyze how this institution behaved in the face of possible heresies committed by indigenous peoples, in this way we lean particularly on the inquisitorial process of the Indian Miguel Dias Lopes accused of bigamy and arrested for this crime in 1802 in Vila de Olinda. Thus, we also seek to understand the perception of the Holy Office on the crime/sin of bigamy, since the bigamist, from the perspective of this institution, performed not only a social transgression, but, above all, a religious one, revealing itself, therefore, a heretic, a "suspicious in the faith". To guide our research, we used as a basis the methodological reflections undertaken by Carlo Ginzburg for the analysis of inquisitorial documents, bibliographical reviews of authors who work on this theme, revisiting of biblical passages and analysis of the inquisitorial crime process belonging to the Torre do Tombo National Archive (ANTT) made available in digital format on the website of the aforementioned Archive.

KEYWORDS: inquisition; bigamy; indians.



INTRODUÇÃO

Há 521 anos atrás as terras que hoje se chama Brasil já possuíam habitantes. Donos das terras, os diversos grupos étnicos de povos indígenas viviam livremente, caçavam, pescavam, amavam e guerreavam. Como sabemos, esse cenário mudou com a chegada dos portugueses em 1500, iniciava-se a brutal mudança na forma de vida dos povos originários, estes estiveram expostos as formas mais invasivas possíveis da sua individualidade e da sua cultura, foram explorados, escravizados, violentados fisicamente e psicologicamente, tiveram as suas terras arrancadas a força e as suas crenças foram desconsideradas, assim lhes sendo impostos uma nova crença/religião e doutrina.

Dentre essas series de barbaridades sofridas pelos os povos indígenas, a imposição religiosa se mostrou uma das mais continuas por todo o período colonial. Considerados sem fé, o projeto colonizador trabalhou demasiadamente na catequização desses povos, para que se tornassem participantes ativos, ou seja fieis da doutrina do Cristianismo. Com suas alternativas limitadas e como forma de resistência muitos dos povos indígenas tiveram que seguir ou pelo menos aparentar que estavam aceitando os princípios da nova religião.

Evidente que como tudo que é imposto pela a força e pela a obrigação, uma hora ou outra pode apresentar deslizos/transgressões, e com os nossos povos originários não foi diferente, uma vez que obrigados a cultuar um deus que não era o seu, a cumprir doutrina/regras que não eram as suas, em diversos momentos apresentaram posturas/conduitas que iam totalmente ao contrário aos ideais pregados pela a Igreja Católica. Sendo assim, estiveram expostos a serem corrigidos, ensinados com mais firmeza, a recebem punição e entre outros.

Dentro desse universo colonial que se estabeleceu no Brasil, a religião tomou grande importância, a doutrina católica passou a fazer parte da vida das pessoas de forma cada vez mais intensa. E dentre as instituições dessa religião que atuou no Brasil, temos a Santa Inquisição, que agiu de forma implacável por meio das visitas dos representantes do Tribunal Inquisitorial de Lisboa e por meio dos seus funcionários que se estabeleceram por toda a Colônia.

Inicialmente a Inquisição no Brasil se ocupou em perseguir os cristões novos, ou seja, judeus convertidos ao cristianismo, posteriormente a Inquisição também passou a se ocupar dos crimes considerados morais como: bigamia, sodomia, feitiçaria, idolatria, solicitações por parte de padres, bestialidade e entre outras. Desta forma, uma vez que se alargou a sua jurisdição, também se alargou o número de possíveis “suspeitos na fé”. Sendo assim, os indivíduos que deslizavam/transgrediam a fé católica poderiam ser alvo da Inquisição.

Desta forma, os povos indígenas que estavam inseridos no mundo cristão e feriam os princípios dessa religião, também estavam suscetíveis a caírem nas garras da Inquisição. E assim ocorreu, os indígenas foram denunciados e processados pela a Inquisição, sendo assim, além dos sofrimentos impostos desde o início da colonização, também tiveram que lidar com ameaça da engrenagem punitiva do Santo Ofício.

ATUAÇÃO DA INQUISIÇÃO NO BRASIL COLÔNIA

O Santo Ofício ou inquisição foi um tribunal eclesiástico instituído na idade média durante os séculos XIII e XIV, que tinha por objetivo perseguir, julgar e punir aqueles que se desviavam dos preceitos religiosos da Igreja Católica. Estes por sua vez, eram denominados de hereges, e estavam sujeitos a responderem ao tribunal inquisitorial pela as suas supostas heresias. Os hereges representavam uma ameaça aos dogmas e a unidade tradicional da Igreja Católica, pois rompiam com a doutrina pregada e abriam caminho para novas possibilidades de discursos, sendo assim representava um perigo a ordem estabelecida. Contra esses criminosos na fé, foram utilizadas várias técnicas de crueldade e violência¹ e que posteriormente também foram copiadas pela a inquisição moderna nos séculos XVI, XVII e XVIII².

A inquisição moderna viveu o seu apogeu na Espanha e em Portugal durante os séculos XVI, XVII e XVIII, e teve inicialmente como motivação a perseguição aos judeus e aos cristãos novos, isto é, judeus recém convertidos ao catolicismo, no intuito de conter qualquer tipo de prática judaizante. Segundo Mary Del Priori, “a inquisição foi um instrumento mais político-econômico do que religioso, criado pela nobreza e pelo alto clero para barrar a ascensão da burguesia, da qual fazia parte muitos judeus”.³ Desta forma, além da motivação religiosa a Inquisição também teve outras pretensões como atender aos interesses do reino e barrar o crescimento econômico dos judeus, visto que os



mesmos ocupavam altos cargos na sociedade, fato esse, que incomodava a comunidade cristã ibérica que buscava ascensão social.

O tribunal do Santo Ofício em Portugal foi criado por D. João III em 1536, e como mencionado anteriormente se empenhou em perseguir os judeus/cristãos novos, mas não se limitou apenas a esse grupo de pessoas. A partir de meados do século XVI, vários casos de “crimes morais” como: bigamia, sodomia, feitiçaria, idolatria, solicitações por parte de padres, bestialidade e entre outras que respondiam a justiça secular ou eclesiástica passaram a responder a esfera inquisitorial, assim, fazendo com que a inquisição portuguesa estendesse as suas garras a outras camadas da sociedade.

A vida nos trópicos fugia por inúmeras vezes dos princípios da doutrina católica, e com o Brasil não foi diferente vários casos de desvios morais e religiosos chamavam a atenção dos inquisidores. De acordo com Anita Novinsky, as denúncias sobre infrações religiosas chegavam ininterruptamente aos ouvidos dos inquisidores, assim como as notícias sobre as riquezas dos colonos.⁴ Desta forma, tendo em vista uma sociedade que ainda necessitava de grandes esforços para que fosse possível moldá-la nas normas da Igreja Católica, e a possível lucratividade com os confiscos dos bens dos colonos, a inquisição se sentiu atraída para atuar no Brasil.

Porém, diferentemente da América espanhola que contou com três tribunais inquisitoriais nas suas colônias: Lima (1570), México (1571) e Cartagena (1610), a Inquisição portuguesa contou apenas com um, o de Goa (1560).⁵ Desta forma, o Brasil não contou com um tribunal inquisitorial instalado em suas terras, apesar da possibilidade ter sido cogitada durante o reinado em Portugal de Felipe IV da Espanha, mas não passou de um projeto, pois houve a resistência por parte da Inquisição de Lisboa que se julgava apta a continuar controlando os desvios morais e religiosos do Brasil. Sendo assim, “por todo o período colonial, o Brasil subordinou-se ao Tribunal de Lisboa, que do Reino, respondia pelas causas coloniais⁶.”

Apesar de o Brasil não ter contado com a instalação de um tribunal Inquisitorial semelhante à sua metrópole, não significa que aqui não houve atuação da inquisição. Pelo o contrário, desde meados do século XVI, a partir da instalação da diocese baiana podemos perceber os primeiros movimentos da máquina inquisitorial.

Com a criação da diocese da Bahia, os assuntos inquisitoriais da colônia ficaram sob sua responsabilidade, desta forma, agiam como representantes do Santo Ofício, inclusive delegando vigários para ajudar nos assuntos ligados a Inquisição. Mas, como a atuação da inquisição no Brasil estava subordinada ao Tribunal de Lisboa, estes vigários e bispos tinham seus poderes limitados e estavam sujeitos à jurisdição de eventuais visitantes enviados de Lisboa.⁷

De tempos em tempos o Tribunal de Lisboa enviava visitantes para verificar o estado das consciências coloniais⁸. Quando o visitante chegava ao Brasil, todas as autoridades coloniais se sujeitavam ao seu poder até ele concluir o seu trabalho e voltar para Portugal.

E foi com a primeira visita do licenciado Heitor Furtado de Mendonça as capitânicas da Bahia e Pernambuco, foi que de fato se inaugurou a atuação mais formalizada da Inquisição Portuguesa no Brasil. Tanto Heitor Furtado de Mendonça como os posteriores visitantes causaram na população, principalmente nos cristãos novos e cristãos velhos convertidos, o medo, o desespero, o pânico, enfim, ficaram apavorados só de pensar na possibilidade de cair na teia do inquisidor.

Sendo nos períodos de suas visitas que o Santo Ofício, de forma mais aterrorizante se materializou para as populações residentes no ultramar: nestas ocasiões solenes, trovejavam sermões, fixavam-se os editos de fé nas portas de igrejas, arrolando os delitos que deveriam ser denunciados e confessos, acirrando a vigilância e a memória coletiva.⁹

Desta forma, como podemos perceber, os momentos das visitas do representante do Tribunal de Lisboa foram os que o medo se fez mais presente, até mesmo porque já existia na sociedade colonial todo um imaginário a respeito do Santo Ofício, e a figura do visitante era tida como a concretização da atuação da inquisição, além de que havia todo um ritual realizado por este, que caracterizam bem a sua presença na colônia. E embora que os procedimentos utilizados pelos os visitantes não fossem iguais aos da inquisição de Lisboa, sendo realizados aqui de forma mais modesta, já era o suficiente para aterrorizar a população.

Segundo Ronaldo Vainfas, em meados dos seiscentos a Inquisição portuguesa deixou de enviar visitantes especiais ao Brasil, com exceção de alguns casos específicos. Esse fato não significou a diminuição das atividades do Santo Ofício na



Colônia, até mesmo porque a Igreja estava mais envolvida com as questões inquisitoriais e passou a contribuir para a permanência dessa instituição no Brasil. E no século XVIII se multiplicaram as habilitações de comissários e familiares do Santo Ofício “encarregados uns de instruir processos, proceder a inquirições e ordenar prisões de réus tocantes ao foro inquisitorial, e outros, de prender suspeitos e sobre eles colher informações a mando dos comissários.”¹⁰ Esses funcionários eram nomeados no intuito de contribuírem para que a inquisição continuasse atuando na Colônia.

A INQUISIÇÃO EM PERNAMBUCO

A Capitania de Pernambuco juntamente com a Bahia, Itamaracá e Paraíba foram alvo da primeira visitação do licenciado Heitor Furtado de Mendonça representante do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, para monitorar os assuntos ligados a fé católica na Colônia. O Inquisidor em 1591 chegou a Bahia, onde iniciou os seus trabalhos e em 1593 se dirigiu para Olinda em Pernambuco, no qual como era de praxe foi bem recebido e acomodado pelas autoridades civis e eclesíásticas, que se submetiam a sua autoridade.

De acordo com Ronaldo Vainfas, em todas as localidades visitadas por Heitor Furtado de Mendonça era de costume do licenciado realizar algumas práticas que marcavam o início dos seus trabalhos, como:

Solene, afixava o Edital da fé à porta das igrejas e mandava lê-lo semanalmente aos domingos, convocando os fiéis a confessarem e denunciarem as culpas atinentes ao Santo Ofício sob pena de excomunhão maior. Em seguida à convocação geral, fazia apregoar o famoso monitório, rol minucioso dos crimes que deviam ser notificados ao Santo Ofício, ou mesmo os indícios de tais crimes... Fixava-se, pois, um extenso roteiro de “pecados heréticos”, mecanismo essencial para provocar o autoexame da comunidade... o visitador anunciava o tempo da Graça, período de até trinta dias em que os confitentes espontaneamente apresentados ficariam livres de penas corporais e do confisco de bens desde que fizessem plena e verdadeira confissão de erros.¹¹

Desta forma, em Olinda também ocorreram essas celebrações solenes, e elas ocorrem com a mesma pompa que parara Salvador durante o cortejo inicial, eram utilizados uma mistura bem medida de grandiosas vestimentas e objetos religiosos no intuito de impressionar a população.¹² E de fato a população ficou impactada com o poderio inquisitorial, e desta forma, o medo dos castigos/punições invadiram a vida das pessoas.

E foi justamente o medo o grande aliado da inquisição, pois sem ele o trabalho do inquisidor seria dificultado. O medo fez com que as pessoas confessassem, delatassem e acusassem os crimes/pecados que feriam os princípios da doutrina da igreja católica. Segundo Anita Novinsky, o livro *Confissões de Pernambuco (1594-1595)* traz as confissões das seguintes culpas: “blasfêmia 40, sodomia 6, bigamia 3, práticas judaizantes 4 e práticas luteranas 8.”¹³ Esses dados nos comprovam como a intimidação e pressão psicológica exercido pelo Santo Ofício influenciava e manipulava a conduta da população.

Em decorrência as denúncias e confissões feitas a Heitor Furtado de Mendonça em Pernambuco, vários processos foram movidos contra os supostos hereges durante o período de visitação. Os processos iniciavam no Brasil, onde o caso do indiciado era analisado, e ao depender da sua gravidade e a fundamentação da suspeita o acusado era preso e direcionado para o Tribunal da Inquisição em Lisboa onde ocorria o julgamento final.

A atuação de Heitor Furtado de Mendonça no Brasil, conseqüentemente em Pernambuco, estava submetida as instruções do Conselho Geral da Inquisição, no qual lhe dava as instruções cabíveis, como também especificava a sua atuação, “cabendo-lhe julgar apenas os casos de bigamia, blasfêmias e culpas menores e apenas instruir os processos contra os demais acusados, remetendo-os presos para Lisboa”.¹⁴ Porém, o licenciado não seguiu as instruções conforme o estabelecido. De acordo com Vainfas, só lhe faltaram a ereção de cadafalsos e a execução de penas capitais no Trópico¹⁵.

José Antônio Gonsalves de Mello em sua obra, *Um Tribunal da Inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595)*¹⁶, nos possibilita perceber um pouco como foi a atuação do licenciado Heitor Furtado de Mendonça em Olinda, e como se dava os procedimentos de práxis do trabalho inquisitorial. Dentre desses procedimentos, havia os autos de fé, no qual o autor descreve da seguinte maneira:



Os autos-de-fé eram públicos e tinham lugar na Igreja Matriz, hoje Sé de Olinda. Foram dois, o primeiro no dia 9 de outubro de 1594 e o segundo em 10 de setembro de 1595... Era, na verdade, um espetáculo de suprema humilhação para os padecentes, pois eram condenados a aparecer em público da forma que ninguém o fazia habitualmente. Estavam os réus no estrado descalços, com a cabeça desbarretada, isto é, sem qualquer das sobrevestes então costumadas, como eram o gibão, a capa, capote ou roupeta e, ainda, com uma vela acesa na mão. Uns poucos, de acordo com suas culpas, recebiam castigo mais grave, além dos já mencionados: apresentavam-se cingidos com uma corda pela cintura. No caso dos blasfemos o castigo incluía uma vara atravessada na boca!¹⁷

Com base no trecho acima, percebemos que o licenciado Heitor Furtado de Mendonça buscava realizar os procedimentos inquisitórios semelhantes como ocorriam em Lisboa, e como o próprio Vainfas disse, faltava apenas a ereção de cadafalsos¹⁸ e execução de penas capitais. Desta forma, esses procedimentos fizeram com que a população de Olinda/Pernambuco e lugares vizinhos ficasse apavorados com a possibilidade de cair nas garras da Inquisição.

Após a estadia do inquisidor em Pernambuco, também houveram casos em anos seguintes de pessoas que foram indiciadas, presas e embarcadas para serem jugadas na metrópole. Como também, muitas outras foram submetidas a julgamento na própria colônia,¹⁹ principalmente tendo em vista, o custo elevado da viagem para Lisboa. Contudo, mesmo sem a presença do visitador, a inquisição continuou atuando no Brasil/Pernambuco através dos seus funcionários/designados, e por meio da memória da população, onde o medo se fez presente desde as primeiras manifestações inquisitoriais.

BIGAMIA: UM CRIME/PECADO DE FORO MISTO

Dentre os crimes morais perseguidos pela a Inquisição, a bigamia se destaca, pois, casar duas ou mais vezes na Igreja sendo vivo o primeiro cônjuge feria os princípios da doutrina católica, tendo em vista que se tratava de uma prática que contrariava totalmente o princípio do casamento, sacramento este, que obteve grande importância no mundo colonial. Sendo assim, a bigamia foi certamente o crime moral mais perseguido por essa Instituição²⁰.

Desde o início do Cristianismo já havia uma valorização da união entre o homem e a mulher, podemos perceber no livro sagrado para esta religião, a bíblia, algumas passagens que contemplam essa questão: em Gênesis “Javé Deus disse: não é bom que o homem fique sozinho. Vou fazer-lhe uma companhia que lhe seja recíproca.”²¹ No Evangelho de São Mateus: “assim, já não são dois, mas uma só carne.”²² Em Coríntios:

É bom que o homem se abstenha de mulher, para evitar uniões ilegítimas, cada homem tenha a sua mulher, e cada mulher o seu marido ... a mulher não pode dispor de seu corpo: ele pertence ao seu marido. E da mesma forma o marido não pode dispor do seu corpo: ele pertence à sua esposa.²³

Como observamos o matrimônio representa grande importância no mundo cristão, se caracterizando pela monogamia estrita e indissolubilidade. Desde o século XIII o casamento no Ocidente cristão era considerado um sacramento²⁴, no qual segue a lógica da aliança de Deus com a humanidade e se apoia na doutrina de encarnação de Cristo na história dos homens, de onde emerge toda a moral conjugal.²⁵ Desta forma, o casamento por possuir tais características, impossibilitava que houvesse a possibilidade da existência de um segundo matrimônio como determinado pela legislação canônica e civil.

Devido ao papel que o matrimônio passou a exercer dentro da sociedade, se tornou muito difícil que um casamento fosse desfeito, apenas em algumas situações excepcionais que havia a possibilidade de divórcio como, por exemplo, “comprovação de adultério ou no caso de um dos cônjuges ter sido atingido por alguma enfermidade contagiosa”.²⁶

Na Época Moderna havia uma fronteira muito tênue entre pecado e delito²⁷, principalmente no que se dizia respeito à sexualidade e ao casamento. Então práticas como o adultério, concubinato e bigamia foram delitos perseguidos tanto pelas autoridades civis como eclesiásticas, e no caso da bigamia, posteriormente passou-se também a pertencer à



alçada inquisitorial. Desta forma, a bigamia se tratava de um crime *mixti fori* (foro misto) e era considerada a mais grave dentre as uniões ilícitas.

O crime/pecado de bigamia era em Portugal combatido pelas autoridades civis e pela Justiça Episcopal, no qual coletaram denúncias, julgaram e sentenciaram muitos casos de bigamia. E de acordo com Michelle Trugilho, foi bem recorrente a transferência desses casos para a Inquisição²⁸. Vejamos um trecho das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), que exemplifica muito bem essa transferência de responsabilidade em relação ao crime de bigamia:

... qualquer religioso, ou religiosa, ou clérigo de ordens sacras, que se casar, além da pena de excomunhão maior, em que incorre, ficam suspeitos na Fé; portanto serão remetidos ao Tribunal do Santo Ofício, a quem pertence o conhecimento de semelhantes culpas. E os que se casarem segunda vez durando o primeiro Matrimônio, porque também ficam suspeitos na Fé, serão da mesma maneira remetidos ao Tribunal do Santo Ofício, onde por breve particular, que para isso há, pertence o conhecimento deste caso.²⁹

Desta forma, como observemos, o Tribunal do Santo Ofício também foi encarregado de inquirir os casos dos bigamos, que por sinal monopolizou a jurisdição do crime/pecado de bigamia, assim, agindo incansavelmente na perseguição dos bigamos, pois estes com suas atitudes heréticas ofendiam a doutrina católica, mais precisamente o rito do casamento no molde tridentino.

Sendo assim, para os Inquisidores os bigamos revelavam uma “má tensão” contra a Igreja e um “mal sentir” da fé católica,³⁰ uma vez que estavam cientes da importância do casamento e mesmo assim, por livre espontânea vontade optaram por burlar os princípios da fé católica. Desta forma, a Inquisição foi implacável com o crime de bigamia, não lhe interessava saber os motivos que levaram o indivíduo a casar duas vezes, só o fato de ter o conhecimento que foi realizado a cerimônia do casamento duas vezes, já o consideravam bigamo e um herege convicto.

O “SUSPEITO NA FÉ” MIGUEL DIAS LOPES

A partir do momento que a Inquisição alargou os domínios que a sua jurisdição poderia atuar, como se ocupar dos crimes morais, teve como consequência o aumento do número de indivíduos que se tornariam “suspeitos na fé” por não seguirem os princípios da doutrina católica, sendo assim, os povos indígenas também estariam vulneráveis a serem perseguidos por esta instituição.

Os povos indígenas estiveram suscetíveis a caírem nas garras do Inquisidor, e de fato caíram, mas é importante ressaltar que os mesmos, não foram os grupos de indivíduos mais perseguidos pela Inquisição. De acordo com Ronaldo Vainfas, somados índios e negros não chegaram a 20% dos acusados, pois eram menos visados pelos colonos, que duvidavam inclusive de sua humanidade. Esse dado nos mostra a escassa atenção que eram dadas aos indígenas e aos negros em assuntos morais e sexuais.³¹

É importante frisar que a cultura dos povos indígenas era completamente distinta da dos colonizadores, sendo assim, a noção cristã de pecado não fazia parte do universo desses povos, inclusive muitos nem se quer falavam português.³² Além de que a visão que se tinha desses povos era marcada por estereótipos como, selvagens, bárbaros, ingênuos e entre outros. Desta forma, as práticas e os costumes dos índios foram encaradas naquele momento não como heresias, mas como gentilidades a seguirem extirpadas pelo trabalho de conversão, que caberia mais a atuação dos missionários e autoridades seculares do que a do Santo Ofício.³³

Durante a primeira visitação de um representante do Tribunal de Lisboa para o Brasil, verificou-se que houve a denúncia de dezesseis índios, e deste apenas uma, Iria Álvares, teria sofrido punição³⁴, a punição da mesma se enquadrou em um grau leve pois, o licenciado Heitor Furtado de Mendonça estaria evitando a interpelação de índios. Na segunda visita inquisitorial representada por Marcos Teixeira (Bahia, 1618-1620), ficaram quase ausentes os indígenas.³⁵



Já a terceira visitação inquisitorial realizada no Grão-Pará e Maranhão no século XVIII, obteve recorde em número de indígenas denunciadas a Inquisição. Segundo Amaral Lapa apud Cruz foram: 55 índios, 17 mamelucos e 06 cafuzos denunciados, totalizando 78 implicados de procedência indígena (16% do total de acusados).³⁶

Essa terceira visitação inquisitorial realizado na Grão-Pará esteve relacionada segundo Corrêa, a subserviência do Tribunal Inquisitorial ao projeto pombalino.³⁷ Este projeto conhecido como Diretório Pombalino, 1755, estabelecia um conjunto de diretrizes para administração das populações indígenas, onde os incorporava como súditos da coroa e inclusive, incentivava o casamento de índios.

De acordo com Ronaldo Vainfas, desde o século XVI, um dos instrumentos mais utilizados pelos missionários cristãos na Colônia era fazer com que os índios cassassem quando “pacificados”.³⁸ Sendo assim, foram realizadas flexibilizações das normas tridentinas para que se adaptasse as peculiaridades dos Trópicos.³⁹ Desta forma, foram sendo incentivados a realização de casamentos por todo o período Colonial. Vejamos o que diz Maria Beatriz Nizza da Silva sobre o assunto:

No que se refere aos índios, durante o período pombalino o Estado procurou promover os casamentos entre brancos e índios por meio da lei de 4 de Abril de 1755, na qual se declarava que todos os brancos que cassassem com índias não ficariam com infâmia alguma. Pelo contrário, nas terras em que se estabelecessem, seriam preferidos para aqueles lugares, e ocupações que couberem na graduação das suas pessoas.⁴⁰

Como podemos observar no trecho acima, além do incentivo do casamento entre indígenas, também houve o incentivo de casamentos mistos no período pombalino, período este, que houve uma popularização desse sacramento, contudo esta popularização gerou a prática herética da bigamia.⁴¹

O processo do índio Miguel Dias Lopes nos comprova que os índios também caíram nas garras da Inquisição, e que esta por sua vez, buscou como em tantos outros processos de grupos sociais diversos, comprovar a culpa do réu. Miguel Dias Lopes foi acusado de cometer o crime de bigamia, e pela a possível suspeita da fé deste índio, resultou a sua prisão em 30/07/1802, onde deveria permanecer até a conclusão do processo, no qual seria dado o posicionamento a respeito da sua culpa ou inocência.

Miguel Dias Lopes vivia na Vila do Conde, freguesia de Nossa Senhora da Conceição, bispado de Pernambuco. E nessa localidade era casado a uns oito para nove anos nos moldes tridentinos, com Luzia Soares. Porém, certo dia chega uma denúncia por meio de uma carta, onde afirma que Miguel já havia casado anteriormente com Ana Baptista, na Vila de Arês. Ao ser noticiado do possível crime o pároco da Vila do Conde direcionou o caso para o Reverendo comissário do Santo Ofício Manoel Antônio da Rocha, este por sua vez decretou imediatamente que o índio Miguel Dias Lopes fosse preso. Vejamos um trecho do processo:

Dei parte ao Reverendo Manoel da Rocha; este me dizia (ilegível) eu parte (ilegível) remetendo logo o delinquente visto que a prisão desta vila é de pouca segurança para o reter. Assim faço, (ilegível) determinará o que for servido; a mim determinará as suas respectivas ordens para mostrar que sou (ilegível). Vila do Conde 13 de julho de 1802.⁴²

Através desse trecho podemos perceber como o crime de bigamia era considerado grave, pois só o fato do recebimento da denúncia foi suficiente para que o representante do Santo Ofício decretasse a prisão de Miguel, julgando que a prisão da vila do Conde não fosse segura e que era necessário remete-lo para outra localidade. Desta forma, Miguel foi encaminhado para a prisão na cidade de Olinda, local considerado seguro e que forneceria a vigilância necessária.

É interessante frisarmos que a prisão de Miguel foi mantida através de uma única prova, que seria a carta de denuncia escrita pelo o pai da suposta primeira esposa, vale ressaltar que essas denúncias poderiam ter motivações diversas como: inimizades, desafetos, interesses e entre outros. Tendo conhecimento que essa prova era insuficiente para comprovar o crime de bigamia, o Santo Ofício buscou reunir provas que caracterizassem que o réu teria cometido o crime, sendo assim, buscaram encontrar as certidões de casamentos.

Ao buscar pelas certidões de casamentos foi verificado a existência apenas de uma, a do casamento com Luzia Soares, a sua suposta segunda esposa. Ou seja, não havia certidão do primeiro casamento. O que nos faz refletir que Miguel



poderia até ter tido um relacionamento com Ana Baptista, que ambos vivessem juntos e considerassem casados, mas para ser bigamo precisaria ser casado duas vezes no molde tridentino com a primeira esposa viva. Contudo, essa informação ainda não foi suficiente para que Miguel fosse liberto, ainda continuava a jornada por busca de provas.

Após averiguação das certidões de casamento, buscou-se coletar informações com testemunhas que conviviam com Miguel nessas duas vilas. Vejamos um trecho do processo em que enfatiza a convocação de testemunhas:

... mando aos oficio deste Juiz que vendo este indo para mim assinado em seu cumprimento (ilegível) oficio da justiça (ilegível) com pena de excomunhão (ilegível) aos índios João Maria José (ilegível) assistentes no lugar de Beberibe e a todos os mais índios que se acharem no mesmo lugar moradores que foram das vilas de Arês e do Conde para que no dia que lhes forem assinado venham a minha presença deporem o que souberem acerca do que lhe for perguntado pena de que o não fazendo se proceder contra eles com as mais (ilegível)... 22 de setembro de 1804.⁴³

Observemos que apesar de alguns trechos estarem ilegíveis, nos é possível perceber que a Inquisição ao convocar as testemunhas era bem dura, utilizava da ameaça para conseguir os depoimentos. E muitos destes eram até manipulados pela imposição do medo. No caso do processo de Miguel foi colhido os testemunhos dos seguintes índios: João Martins de Santa Anna, José Rodrigues de Souza, José Mariano de Castro ambos, responderam que nunca souberam da existência do matrimônio de Miguel na Vila de Arês com Ana Baptista.

Os testemunhos dos índios também não acrescentaram para junção de provas contra Miguel Dias Lopes. Por mais que a Inquisição quisesse culpa-lo não havia provas que caracterizassem a bigamia. Vejamos esse trecho do processo referente a última testemunha interrogada: "...e que nunca ouviu dizer que era casado na vila do Conde, e sim na vila, digo, casado na vila de Arês, e sim e sim na vila do Conde..."⁴⁴ esse trecho pode explicitar um erro em confundir as vilas ou um desejo que a testemunha relatasse que sabia da procedência do casamento na vila de Arês. Porém, os depoimentos dos índios não favoreceram para incriminar Miguel.

Os autos do processo de Miguel Dias Lopes foram conclusos em 13/10/1804, e em 12/11/1804 esses autos foram remetidos para o Régio Tribunal da Santa Inquisição na cidade de Lisboa. O processo de Miguel não deixa claro se ele foi solto ou não, mas, independente da conclusão do processo, o fato é que Miguel ficou preso durante todo o processo, ou seja, mais de dois anos exposto a severidade da máquina inquisitorial sem que fosse comprovada a sua suposta culpa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Inquisição atuou no Brasil disseminando o medo entre a população, rompendo laços familiares e de amizade e reavivando antigas inimizades, enfim, a Inquisição por meio das suas visitas e de seus funcionários mudaram significativamente a vida social no Brasil Colonial. E embora que essa instituição não tenha se ocupado exclusivamente em perseguir os povos indígenas e as possíveis heresias cometidas por estes, não significou que os mesmos não tenham caído nas garras da Inquisição.

O processo de Miguel Dias Lopes vem justamente nos comprovar a incidência de indígenas que foram denunciados e processados pelo o Tribunal da Inquisição, sendo assim, no período colonial além dos povos indígenas terem que lidar com a série de explorações imposta pelo o colonizador, preconceitos, generalizações, genocídios, perda do território e entre outros, também tiveram que lidar com ameaça do Santo Ofício, assim tendo que se enquadrar na doutrina católica para evitar represálias, pois qualquer desvio moral poderia fazer com que se tornassem alvo da engrenagem punitiva da Inquisição.

E embora que o processo de Miguel Dias Lopes não tenha apresentado a sua conclusão, o conteúdo trazido neste documento já foi o suficiente para mostrar como os indígenas acusados de bigamia eram tratados pela a Inquisição e como estes ao decorrer do processo eram expostos a constrangimentos, pressão psicológica e a terrível vida no cárcere. Desta forma, tanto Miguel como outros indígenas que caíram nas garras da Inquisição puderam sentir na pele a repressão dessa instituição secular.



REFERÊNCIAS

FONTE MANUSCRITA

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Inquisição de Lisboa, processo nº 4337. Disponível em: <<http://antt.dgarq.gov.pt/pesquisar-na-torre-do-tombo/>>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão: Políticas indígenas no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII**. Goiânia: Kelps, 2006. 278 p.

ASSIS, Angelo Adriano Farias de. **O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil**. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da  tica inquisitorial**. In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010.

BÍBLIA PASTORAL. Revisada por Luiz José Dietrich, José Ademar Kaefer, Maria Ant nia Marques, Rafael Rodrigues e Shigeyuki Nakanose. São Paulo: PAULUS, 2014.

BÍBLIA SAGRADA. Revisada por Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **O Brasil Setecentista como Cenário de Bigamia**. Universidade do Porto, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé: Familiares da Inquisi o Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru: Edusc, 2006.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Liv. 1, t t. 69,   297. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constitui es Primeiras do Arcebispado da Bahia propostas e aceitas em o Synodo Diocesano**. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853.

CORRÊA, Luis Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um  ndio mandingueiro condenado pela inquisi o**. Jundiá: Paco Editorial, 2018.

COSTA, Johnatas dos Santos. **O matrimônio ameaçado: inquisi o e bigamia no brasil colonial**. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2018.

CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos: os pajés frente   Inquisi o**. Disserta o (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FREIRE, Gláucia de Souza. **Encontros, diálogo e agências: circularidades entre indígenas Tarairi  e missionários na Paraíba setecentista**. Campina Grande: EDUFCG, 2015. 150 p.

GINZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implica es**. In: _____. **A micro-histórias e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.



- _____. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. **Vida Familiar em São Paulo Colonial Alternativas conjugais e o modo de vida dos casados (1719-1822).** Oceanos, 2000.
- JUNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição- apropriações e mediação cultural.** Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2011.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Um Tribunal da Inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595).** Coimbra, 1991.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição.** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. **Inquisição: prisioneiros do Brasil (séculos XVI-XIX).** Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.
- PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino:** a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2° ed., 2006.
- POMPA, Cristina. **Religião como Tradução:** missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: Edusc, 2003.
- PRIORI, Mary Del. **Religião e Religiosidade no Brasil Colônia.** 5° ed. Ática.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org). **Nova História da Expansão Portuguesa:** O Império Luso-Brasileiro (1750-1822). Estampa, outubro de 1986.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial.** São Paulo: T. A. Queiroz: ed. da Universidade de São Paulo, 1984.
- SIRQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial.** São Paulo: Ática, 1978.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios:** catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

NOTAS

¹ Segundo Anita Novinsky, “a Inquisição medieval exterminou comunidades inteiras, dizimou populações e queimou milhares de indivíduos.” NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição.** São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 18.

² Idem, p.18.

³ PRIORI, Mary Del. **Religião e Religiosidade no Brasil Colônia.** Ática. 5 ed. p. 20.

⁴ NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição.** São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 76.

⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1986. P. 286.

⁶ Idem. p. 286.

⁷ Idem. p. 280.

⁸ SIRQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial.** São Paulo: Ática, 1978. p. 140.

⁹ CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos:** os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p. 99.



- ¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 284.
- ¹¹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 283.
- ¹² ¹² ASSIS, Angelo Adriano Farias de. **O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil**. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005. p. 5 -7.
- ¹³ NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 77.
- ¹⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 282.
- ¹⁵ Idem. p. 282.
- ¹⁶ VER MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Um Tribunal da Inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595)**. Coimbra, 1991. p. 369-374.
- ¹⁷ Idem. p. 373.
- ¹⁸ É uma estrutura tipicamente de madeira, usada para a execução em público, seja por enforcamento, degolação ou outra forma.
- ¹⁹ Idem. p. 370.
- ²⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 322.
- ²¹ Gênesis, capítulo 2, versículos, 18. **Bíblia Pastoral**. Revisada por Luiz José Dietrich, José Ademar Kaefer, Maria Antônia Marques, Rafael Rodrigues e Shigeyuki Nakanose. São Paulo: PAULUS, 2014, p. 24.
- ²² Evangelho segundo São Mateus, capítulo 19, versículo 6. In: **Bíblia Sagrada**. Revisada por Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005, p. 1307.
- ²³ Primeira epístola aos coríntios, capítulo 7, versículos 1-2, In: **Bíblia Sagrada**. Revisada por Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005, p. 1470.
- ²⁴ ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial**. In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010, p. 20.
- ²⁵ PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2° ed., 2006. p. 116.
- ²⁶ COSTA, Johnatas dos Santos. **O matrimônio ameaçado: inquisição e bigamia no Brasil colonial**. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2018. p.61.
- ²⁷ ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial**. In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010, p. 21.
- ²⁸ ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial**. In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010, p. 25.
- ²⁹ **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Liv. 1, tít. 69, § 297. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia propostas e aceitas em o Synodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707**. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853, p. 123.
- ³⁰ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 322.
- ³¹ Idem. P. 300.
- ³² Idem. P. 300
- ³³ CORRÊA, Luis Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição**. Jundiá: Paco Editorial, 2018. p. 344.
- ³⁴ CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p.101.
- ³⁵ CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p.103.



³⁶ AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 33. Apud CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p.104.

³⁷ CORRÊA, Luis Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição**. Jundiaí: Paco Editorial, 2018. p. 349.

³⁸ VER VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

³⁹ JUNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição- apropriações e mediação cultural**. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2011. p. 4.

⁴⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro (1750-1822)**. Estampa, outubro de 1986. p. 225.

⁴¹ JUNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição- apropriações e mediação cultural**. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2011. p. 5.

⁴² Torre do Tombo. **PT/TT/TSO-IL/028/04337**.

⁴³ Torre do Tombo. **PT/TT/TSO-IL/028/04337**.

⁴⁴ Idem.



AS COMUNICAÇÕES ENTRE AS INQUISIÇÕES DE PORTUGAL E ESPANHA: CIRCUITOS E INTERMEDIÁRIOS

LAS COMUNICACIONES ENTRE LAS INQUISICIONES DE PORTUGAL Y ESPAÑA: CIRCUITOS Y INTERMEDIARIOS

COMMUNICATIONS BETWEEN PORTUGAL AND SPAIN INQUISITIONS: CIRCUITS AND INTERMEDIARIES

MONTEIRO, LUCAS MAXIMILIANO

Doutor em História pelo Programa Interuniversitário de Doutoramento em História, Universidade de Évora (UE – Portugal);

Professor do EBTT do Instituto Federal Farroupilha – Câmpus Jaguari - RS

E-mail: lucas.maxmonteiro@gmail.com

RESUMO

O objetivo central deste artigo é apresentar as principais formas de circulação da correspondência entre os tribunais inquisitoriais ibéricos. Durante o período de atuação da inquisição no espaço peninsular e americano, os tribunais portugueses, espanhóis e americanos colaboraram para a perseguição das heterodoxias da fé e para a formação da sua rede de agente inquisitoriais. Esta colaboração estava fundamentada na circulação de informações sobre processos de fé que transcorriam do outro lado da fronteira, pedidos de prisão, perseguição a fugitivos e realização de diligências pelos comissários. A atuação em conjunto dos inquisidores ibéricos permitiu que núcleos familiares fossem processados por tribunais castelhanos e portugueses de forma síncrona. Toda a informação necessária para comprovação da culpa de quem estava nos cárceres era enviada com notável celeridade. Da mesma forma era possível para portugueses serem habilitados como agentes inquisitoriais em tribunais castelhanos ou americanos, já que contavam com a colaboração de comissários dos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra para realizarem as diligências de limpeza de sangue nas cidades de nascimento. Sendo o principal instrumento para a circulação de informação no período moderno, as cartas conduziram as informações necessárias para o trabalho inquisitorial. Logo, pretende-se apresentar os intermediários na correspondência dos tribunais ibéricos, as principais vias de circulação e demonstrar o quão célere poderia ser a comunicação entre os tribunais.

PALAVRAS-CHAVE: inquisição ibérica; comunicação; correspondência; perseguição religiosa

RESUMEN

El principal objetivo de este artículo es presentar las principales formas de circulación de correspondencia entre los tribunales inquisitoriales ibéricos. Durante el período de funcionamiento de la Inquisición en el espacio peninsular y americano, los tribunales portugueses, españoles y americanos colaboraron en la persecución de las heterodoxias de la fe y en la formación de su red de agentes inquisitoriales. Esta colaboración se basó en la circulación de información sobre los procesos de fe que se desarrollan al otro lado de la frontera, las órdenes de aprehensión, la persecución de fugitivos y la realización de investigaciones por parte de los comisarios. La acción conjunta de los inquisidores ibéricos permitió que las familias fueran procesadas sincrónicamente por los tribunales españoles y portugueses. Toda la información necesaria para probar la culpabilidad de los encarcelados se envió con notable rapidez. Asimismo, se pudo calificar a los portugueses como agentes inquisitoriales en los tribunales castellanos o americanos, ya que contaron con la colaboración de comisarios de los tribunales de Lisboa, Évora y Coimbra para llevar a cabo las medidas de limpieza de sangre en sus ciudades de nacimiento. Como principal instrumento de circulación de la información en la época moderna, las cartas transmitían la información necesaria para la labor inquisitorial. Por tanto, se pretende presentar a los intermediarios en la correspondencia de los juzgados ibéricos, las principales vías de circulación y demostrar lo ágil que podría ser la comunicación entre los juzgados.

PALABRAS CLAVES: inquisición ibérica; comunicación; correspondencia; persecución religiosa

ABSTRACT

The main objective of this article is to present the main forms of correspondence circulation among the Iberian inquisitorial courts. During the period of operation of the Inquisition in the peninsular and American space, the Portuguese, Spanish and American courts collaborated in the pursuit of the heterodoxies of the faith and in the formation of its network of inquisitorial agents. This collaboration was based on the circulation of information about faith processes taking place across the border, arrest warrants, persecution of fugitives and the carrying out of investigations by the commissioners. The joint action of the Iberian inquisitors allowed families to be prosecuted synchronously by the Spanish and Portuguese courts. All the information needed to prove the guilt of those in prisons was sent with remarkable speed. Likewise, it was possible for the Portuguese to be qualified as inquisitorial agents in Castilian or American courts, as they had the collaboration of commissioners from the courts of Lisbon, Évora and Coimbra to carry out the blood cleansing measures in their cities of birth. As the main instrument for the circulation of information in the modern period, the letters conveyed the information necessary for the inquisitorial work. Therefore, it is intended to present the intermediaries in the correspondence of the Iberian courts, the main circulation routes and demonstrate how speedy communication between the courts could be.

KEYWORDS: Iberian inquisition; Communication; correspondence; religious persecution.



INTRODUÇÃO

As inquirições de Portugal e Espanha mantiveram uma rotina de colaboração que se iniciou com a instauração do Santo Ofício em terras portuguesas no século XVI. Para tanto, foi fundamental o compartilhamento das informações constantes no arquivo do secreto dos tribunais distritais. Os inquisidores se utilizaram desta estratégia para circular as memórias de pessoas presas de um lado a outro na fronteira. Informação preciosa, pois nela poderia conter um mandado de prisão, lista de delitos contra a fé católica, ou uma antiga sentença contra um indivíduo preso no reino vizinho. Incluíam também a busca por aqueles que ousavam fugir da perseguição ou dos cárceres do Santo Ofício.

Esta colaboração permitiu aos tribunais ibéricos ampliar o seu espaço de atuação, uma vez que um mandado de prisão emitido em um reino poderia ser cumprido no reino vizinho. As culpas mantidas no secreto eram enviadas até o tribunal que tinha efetuado a prisão e, ao longo do processo, não foram raras as ocasiões em que tribunais portugueses e espanhóis atuaram em conjunto para averiguar provas e realizar diligências que o processo de fé pudesse demandar. Isso permitiu, inclusive, que membros de uma mesma família fossem processados pelo mesmo delito, mas em tribunais presentes nos dois lados da fronteiraⁱ.

Os tribunais ibéricos também mantiveram vínculo colaborativo nos processos de habilitação. A necessidade de diligências de investigação genealógica para atestar a limpeza de sangue, requisito necessário para tornar-se um agente inquisitorial, era suprida pela atuação dos comissários, mesmo que fossem do reino vizinho. Mais comuns foram os casos de portugueses que, chegando principalmente no espaço da América espanhola, requisitavam a carta de familiar. A requisição ativava o vínculo colaborativo entre os tribunais ibéricos, uma vez que esses portugueses seriam habilitados pelo Santo Ofício espanhol, mas suas investigações de linhagem deveriam ser conduzidas por comissários portugueses em suas localidades de origem. Além disso, familiares do Santo Ofício que haviam contraído matrimônio com mulher espanhola podiam contar com comissários castelhanos para averiguar a limpeza de sangue de suas esposas. Não havia embaraço nessa colaboração. Desde que os custos da diligência fossem pagos, a carta contendo as informações de linhagem sempre chegavaⁱⁱ.

O resultado dessa colaboração foi a circulação de cerca de mil e oitocentas cartas, entre os anos de 1570 e 1750. Número esse que seria maior, caso a totalidade dos fundos inquisitoriais pudessem ser consultadosⁱⁱⁱ. Ou seja, mais do que comum, a comunicação entre os tribunais ibéricos era fundamental.

POR ONDE CIRCULAM AS CARTAS: INTERMEDIÁRIOS E CIRCUITOS

Para que este volume de cartas pudesse circular e chegar ao seu destino, o sistema colaborativo inquisitorial fez uso de uma rede de comunicação na qual fizeram parte os agentes inquisitoriais, caminheiros próprios dos tribunais, particulares e principalmente a estrutura dos correios. Da mesma forma como os tribunais seguiram orientações prévias sobre a busca nos registros do secreto (FRANCO; ASSUNÇÃO, 2004, p. 115; GALENDE DÍAZ, 2004, p. 22), fizeram-no para que as cartas chegassem ao seu destino. Ou seja, aplicaram a mesma prática seguida para circular a informação no interior do Reino às comunicações com a unidade política vizinha.

Em Portugal, os tribunais enviavam ordens para efetuarem diligências aos seus agentes fixados nas localidades distantes da sede distrital e as recebiam do Conselho Geral com quem intercambiavam informações, consultas, éditos e denúncias. Segundo José Pedro Paiva, a inquirição portuguesa fez uso dos agentes fixos, em quem era depositada toda confiança para as diligências. Estes, assim como outros agentes inquisitoriais, formavam a “rede de correios próprios da Inquirição”:

“Assim, utilizavam-se alguns oficiais da Inquirição para fazer este transporte, sendo comum ver nisso envolvido os solicitadores, os meirinhos ou seus criados, os notários, bem como vários caminheiros cuja função era exclusivamente a de fazer o transporte de correspondência ou outros. Os familiares do Santo Ofício, que habitualmente acompanhavam os presos, também podiam ser aproveitados para esta função” (PAIVA, 2005, p. 164).

Paiva afirma que a comunicação entre o tribunal de Lisboa com o de Évora e Coimbra era feita com o uso do correio-mor. Havia o cuidado de anotar o nome do portador com a finalidade de “ter um domínio maior de todo o processo”.



Neste caso, era comum a inquisição dar propinas mais altas àqueles que transportavam as correspondências, já que teriam de ter um cuidado dobrado na execução da tarefa (PAIVA, 2005, p. 162). O imenso número de informação que circulava entre o Conselho Geral, os tribunais e seus agentes fizeram com que houvesse uma quantidade significativa de caminheiros envolvidos no transporte e preservação dos documentos.

No âmbito das comunicações das inquisições ibéricas, as vias podem ser encontradas, principalmente nos livros de correspondência expedidos pelos tribunais portugueses. Nestes livros encontram-se os expedientes enviados para o Conselho Geral, tribunais de distrito, comissários e demais agentes inquisitoriais. Dentre estes registros estão as cartas endereçadas aos tribunais espanhóis, com a anotação do tribunal na margem esquerda. Comparativamente com as correspondências recebidas, são menos detalhadas, já que tratam apenas do registro do envio. Contudo, dependendo do notário responsável pela anotação no livro daquilo que era expedido pelos tribunais, é possível encontrar mais ou menos informações que auxiliam na composição do universo da comunicação inquisitorial ibérica. Alguns registros, como o da carta enviada de Lisboa para Sevilha em 1604, praticamente reproduzem todo o conteúdo da missiva:

[...] ia precatório para se fazer diligência no Convento de S. Francisco da dita Cidade [Sevilha] para se saber se o dito D. Luis fora Frade professo e se era de Ordens da Missa e celebrava que no dito Convento constava a sentença da expulsão do dito Luis segundo ele diz para de lá se saber sobre o dito e também se precisava se tirarem algumas testemunhas sobre isto. E ia carta da mesa sobre esta matéria e se pedia informação das culpas para que lá fora condenado por dez anos para Galés.^{iv}

Este tipo de anotação, porém, é menos comum. Mais frequente são as anotações curtas, em que apenas menciona o dia, o tribunal de destino, informação do que se enviava (diligência, culpas, genealogia, pedidos) e as vias por onde havia sido encaminhada a carta. Por meio dos registros de expedientes dos tribunais portugueses pode-se identificar se as demandas que chegavam de Espanha eram atendidas e respondidas pelos tribunais portugueses.

No registro da carta enviada pelo tribunal de Lisboa para o de Sevilha em 09 de fevereiro de 1602, consta que foram encaminhadas as culpas existentes contra Luis de Diniz, por ter-se casado pela segunda vez “por se mandarem de lá pedir”^v. Ou seja, tratava-se de um processo de bigamia contra Luis que ocorria no tribunal andaluz, mas que a origem das denúncias era do tribunal português. O envio de denúncias que surgiam a partir dos processos, as reiterações de pedidos que os tribunais portugueses faziam aos seus consortes espanhóis sobre diligências que não tinham respostas ou solicitações de busca nos registros do secreto, todas estas variáveis das relações inquisitoriais estão presentes nos expedientes portugueses. O tribunal de Évora, por exemplo, solicitou que se procurassem nos registros do secreto as culpas que poderia haver contra Pedro Ferreira Cardoso^{vi}. Da mesma forma, o tribunal lisboeta enviou as culpas que encontraram de um processo que corria em Portugal contra possíveis réus presos do lado espanhol, aproveitando para reiterar um pedido anterior:

[...] iam as culpas que cresceram do processo de Maria Nunes contra Felipa Enriques, Catarina Dias e Maria Dias com sua ratificação e carta da mesa em que se lhe escreve sobre o maço que se mandaram em oito de setembro de [1]601 de que não há recado nem resposta^{vii}.

Na Torre do Tombo foi possível a consulta dos livros de expedientes dos tribunais de Lisboa (livros, 18 a 21), de Évora (livros 14, 16, 17 e 18), porém nenhum do tribunal de Coimbra em razão do mau estado da documentação.

Tabela 1: Correspondência expedidas dos tribunais portugueses aos espanhóis (1574 – 1748)

Tribunal	Nº
Lisboa	591
Évora	293
Total	884



As vias por onde circulavam as cartas entre os tribunais ibéricos que saíam de Portugal podem ser encontradas nestes livros de correspondência expedidas, já que os notários anotavam o portador ou a via por onde circulavam. Sendo assim, pode-se encontrar os intermediários e as rotas por onde seguiam. O caminho inverso, ou seja, as cartas que saíam da Espanha, devem ser buscadas em algumas referências presentes nas cartas que chegavam aos tribunais portugueses, porém são menos frequentes.

Percebe-se a partir da análise dos caminhos das correspondências, que a prática utilizada pelos tribunais portugueses para fazerem circular suas cartas internas, também era utilizada para a comunicação com os espanhóis. Nos registros de expedientes, há missivas que saíam em posse dos agentes inquisitoriais. Os inquisidores utilizaram seus comissários e familiares para fazerem chegar informação até a inquisição espanhola. Estes agentes aproveitavam uma viagem para entrega de um preso para carregar uma diligência, genealogia de presos ou candidatos aos postos inquisitoriais ou outra informação que se queria trocar.

Os agentes inquisitoriais foram bastante utilizados logo no princípio das relações entre as inquisições ibéricas. Na ausência de uma estrutura comunicativa mais consolidada nos finais do quinhentos, eram eles que faziam o trabalho de circular a informação. Os comissários foram os mais procurados dentre estes agentes. O comissário de Évora, João Rodrigues, ficou responsável pelo envio das diligências de limpeza de sangue de Baltasar de Escobar, cônego de Málaga, para a o tribunal de Granada^{viii}. Quando o mesmo tribunal português estava em contato com o de Lherena a respeito da causa que era movida na cidade espanhola contra Teresa Rodrigues, o comissário eborense Álvaro Gonçalves atuou como portador da carta que encaminhava os testemunhos que surgiram a partir dos processos movidos em Portugal contra o pai de Teresa, Bartolomeu Rodrigues, além de Leonor Gomes, Álvaro Rodrigues e Isabel Gomes^{ix}. Os dois tribunais colaboravam nessa matéria e o comissário teve papel importante no transporte da informação.

Os comissários espanhóis também auxiliavam nesta circulação de missivas. O comissário de Badajoz, Diogo de Leguizano, foi responsável pelo contato do tribunal de Évora com vários dos espanhóis. Foi ele que encaminhou três missivas remetidas de Portugal em direção aos inquisidores de Lherena, Toledo e Granada^x. Em 1577, o mesmo comissário foi o intermediário das diligências que foram feitas no Algarve, Olivença e Coimbra, e remetidas para Sevilha^{xi}. A importância do comissário de Badajoz tem relação direta com a cidade e os caminhos que interligavam os dois reinos, passando por Elvas. Porém, ele não foi o único comissário espanhol a servir de portador de correspondência.

Nicolas Moreno, comissário de Lherena, encaminhou a missiva para seu tribunal de origem que continha uma lista de cristãos-novos presos em Alicante, além de outra com os nomes de demais perseguidos por criptojudáismo que estavam fugidos de Castelo de Vide^{xii}. No ano de 1581 há o registro do comissário de Sevilha que encaminhou ao seu tribunal “a diligencia que foi fazer ao Algarve”^{xiii}. Neste caso em específico, parece que o comissário atuou em uma esfera maior do que ser apenas o portador, foi o responsável direto pelo cumprimento da diligência que se pedia no tribunal espanhol.

Além destes agentes inquisitoriais que atravessavam as fronteiras para entregar as correspondências de seus inquisidores, temos registros de familiares atuando da mesma forma. Estes poderiam aproveitar a ida ao reino português, para entrega de um preso extraditado de um reino a outro – durante o breve período em que esta opção foi possível^{xiv} – e, ao mesmo tempo, fazer chegar novas solicitações e encaminhar as respostas. Vicenzio Salim, familiar de Sevilha, estava em Lisboa no ano de 1601 para ser o portador de uma carta encaminhada pelo inquisidor português:

Se entregou a Vicenzio Salin familiar da Inquisição de Sevilha uma carta para os Inquisidores de Sevilha em que se respondia a sua de 12 de outubro de 1600 e se lhe dizia como em 20 de outubro deste ano se mandaram por via do correio a ratificação do testemunho de Ana Lopes que se pediam e como se fez diligencia no secreto desta Inquisição e se não achou que fosse preso nestes cárceres Luis Rodrigues Loureiro [...] também uma certidão do que consta do processo de Beatriz Salcedo e como foram perguntadas Ana Lopes e Catarina Lopes e não disseram mais do que tem dito e se lhe faz a saber quem João Rodrigues se veio a apresentar aqui e cumpre sua penitencia e que no primeiro se lhe mandaram as culpas que cresceram contra Maria Dias e Catarina Dias Felipa Enriques.^{xv}

Os familiares portugueses também seguiam em direção ao reino castelhano para levar e buscar correspondência. Manuel Dantas da Cunha, familiar do tribunal de Coimbra e morador na Vila de Almeida – cidade muito próxima da fronteira – é mencionado pelo comissário do Santo Ofício de Valhadolid. Ao familiar, “que daqui fez jornada para essas partes” foi entregue um maço do tribunal espanhol que “tomou por sua conta fazer entregá-lo nessa mesa”^{xvi}. Ao que parece, a carta ou tardou a chegar ao seu destino, ou nunca chegou, uma vez que o comissário encaminhava novamente



os pedidos do tribunal de Valhadolid. As diligências de limpeza de sangue para habilitação de António de la Cruz no tribunal de Santiago de Compostela, após serem solicitadas e cumpridas pelo tribunal de Coimbra, foram encaminhadas nas mãos de outro familiar, desta vez, Manuel Cardoso de Matos em outubro de 1692^{xvii}.

Além de comissários e familiares, também constam nos registros de expedientes atuando como portadores secretários do Conselho Geral (como a comunicação que ligou o tribunal de Évora e Cuenca^{xviii}), ou secretários de tribunais espanhóis^{xix}. Os homens do meirinho também eram utilizados nessas comunicações. Segundo Paiva, o uso destes portadores gerou alguns protestos no Conselho Geral uma vez que ao serem enviados para localizações distantes, tomavam muito tempo até seu retorno, além de ser contra as normas do regimento (PAIVA, 2005, p. 165). Esta reclamação poderia ser maior caso os meirinhos fossem encarregados de fazer chegar até os tribunais espanhóis a correspondência que saíam dos inquisidores portugueses. Contudo, os registros de meirinhos são menos frequentes e, ao mesmo tempo, são mais restritos geograficamente. Encontramos Francisco Nunes, homem do meirinho servindo de intermediários de correspondência, porém seu trabalho se restringia a fazer chegar a carta que ia para Espanha até o correio-mor, ou aos comissários de Elvas/Badajoz^{xx}.

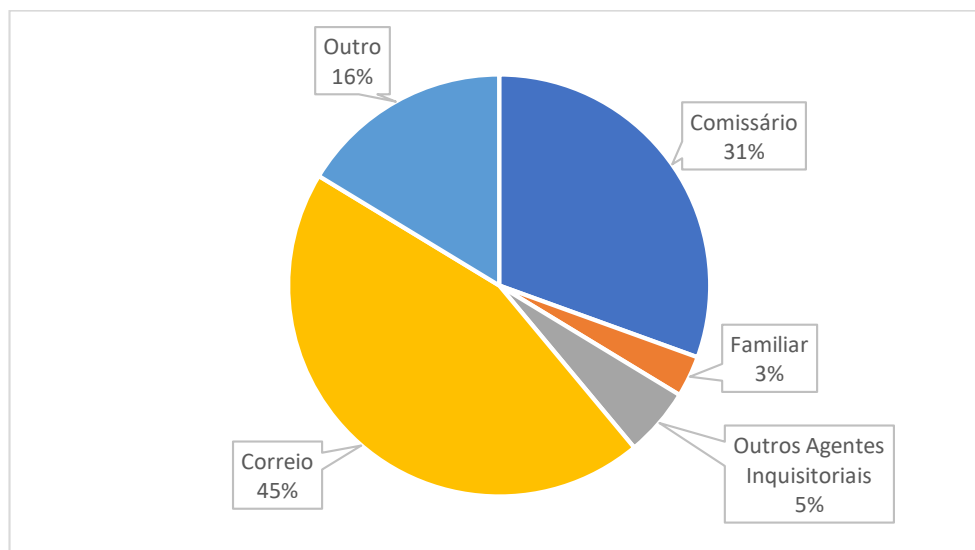
O uso dos caminheiros próprios era uma alternativa para a circulação das informações inquisitoriais. A inquisição portuguesa mantinha um número elevado de pessoas cuja principal função era levar e trazer correspondência. Os tribunais e o juiz do fisco tinham este tipo de agentes ao seu dispor, possuindo pessoas registradas nas sedes dos tribunais do distrito e nas cidades que pertenciam as rotas da informação (PAIVA, 2005, p. 165). Os caminheiros também cumpriram com sua obrigação dentro do sistema colaborativo inquisitorial, como exemplifica este registro de expediente de uma carta remetida do tribunal de Évora e endereçada ao de Sevilha:

Foi Brás Fernandez caminheiro desta cidade a Inquisição de Sevilha e levou carta para os ditos Inquisidores de lá e as culpas de Pedro Afonso e Lougo filho de Maria Rodrigues que vivia presa nestes cárceres e [...] levou mais uma carta e o traslado de uma sentença de Francisco Silveira preso que foi nestes cárceres para os ditos Inquisidores da Inquisição de Granada.^{xxi}

A inquisição espanhola também fazia uso de caminheiros nas suas relações com os tribunais portugueses. Em registro de expediente de Lisboa, em 12 de outubro de 1610, consta que João Gonçalves, “correio de pé da Inquisição de Lherena que veio a esta Inquisição com cartas dos inquisidores”, despachou consigo uma diligência que deveria ser entregue em Cuenca. Seu trabalho como portador de missivas não ficou satisfeito apenas no âmbito das inquisições ibéricas: aproveitou o caminho para entregar ao vigário de Abrantes uma requisitória de diligências de limpeza de sangue a pedido do inquisidor lisboeta^{xxii}. Outro caminheiro de Lherena, designado como o “próprio”^{xxiii}, levou ao seu tribunal as diligências feitas no distrito de Évora, além de carta resposta a Cuenca sobre uma solicitação de envio de denúncias contra um réu lá processado^{xxiv}.

As cartas também podiam circular pelas mãos de membros da infraestrutura eclesiástica, como bispos, padres ou vigários. Na ausência de agentes inquisitoriais, correios próprios ou eclesiásticos, as inquisições ibéricas utilizavam, embora mais raro, de particulares. Neste caso, aproveitava-se a profissão desempenhada por estas pessoas – que muitas vezes faziam com que circulassem entre os reinos – para fazer chegar a comunicação entre os tribunais. O livreiro da cidade de Évora provavelmente tinha Sevilha como destino quando o tribunal de sua cidade lhe pediu que levasse consigo uma requisitória de certidão para atestar que João de Mourisco – preso no tribunal eborense – era batizado na cidade espanhola^{xxv}. O mesmo tribunal português procurou Alonzo Domingues de Almeida, “homem que traz trigo a esta cidade de Évora”, que estava de partida para Lherena. O comerciante levou junto com sua mercadoria diligências de denúncia contra João Rodrigues Menezes, preso no reino de Castela. Já o tosador de tesouras Afonso Amador também serviu de intermediário entre os tribunais de Évora e Lherena: lhe foi dado juramento por que “é morador em Lherena”^{xxvi}.



Gráfico 1: Portadores da correspondência (1564-1753)^{xxvii}

No gráfico acima, tem-se o panorama geral dos intermediários das cartas entre as inquisições ibéricas. Nota-se que, dentre os agentes inquisitoriais, como já mencionado, os comissários foram mais utilizados como portadores de cartas. Muito disso se deve ao papel importante que os comissários das vilas fronteiriças de Elvas e Badajoz exerceram nessa comunicação. No entanto, fica evidente que o correio foi mais utilizado para estas comunicações.

Poderia estar incluído neste gráfico um outro tipo de intermediário, que são os próprios tribunais inquisitoriais. Excluiu-se esta variável pois o objetivo da amostra acima era analisar os intermediários de um reino ao outro, ou seja, os portadores que encaminhavam as cartas do tribunal português diretamente aos espanhóis. No caso da intermediação de outros tribunais na circulação da informação, não é possível identificar qual foi o portador deste tribunal até o seu destino. Contudo, sabe-se que as cartas em seu percurso poderiam ser enviadas, primeiramente para outro tribunal, utilizando-se a rede de informação interna de cada reino para que a carta chegasse no tribunal de distrito mais próximo do seu destino.

Como foi mencionado anteriormente, um mesmo camancheiro poderia levar mais de uma correspondência do remetente para tribunais diferentes. No registro de expediente de Évora, consta uma missiva que foi endereçada a Lherena. Tratava-se de uma resposta à solicitação de busca no registro do secreto, além de encaminhar outra carta para Cuenca sobre a qualidade de Francisco de Mesquita. O notário registrou as duas missivas separadamente, porém, além das datas coincidirem, o notário escreveu no livro quando do registro da carta para Cuenca: “foram uns papeis tocantes a qualidade de Francisco de Mesquita preso na Inquisição de Cuenca **por Lherena**”^{xxviii}. Registro parecido é referente a duas cartas também de Évora. Foi anotado primeiro o envio de carta para o tribunal de Madri, em resposta ao pedido de busca nos registros em nome de Francisco Dias. Logo após esta anotação consta outra para o de Logronho onde se lê o seguinte: “e foi carta **por esta via** [tribunal de Madri] para aplicarem as diligências de D. Mascarenhas Verdigal”^{xxix}.

Os tribunais espanhóis atuavam como intermediários nas comunicações entre os inquisidores portugueses e os que estavam na América atuando em Lima, Cartagena e México. Nos livros de expedientes e de cartas recebidas nos tribunais portugueses, assim como nos processos em que se pode verificar a comunicação entre as inquisições, percebe-se que as cartas endereçadas a Portugal seguiam um caminho que tinha como ponto de paragem outros tribunais espanhóis. Dentre eles, o tribunal de Sevilha, recorrente nos registros de cartas, como este que ligou Évora com o a inquisição peruana: “Um maço de papeis e que vão as diligencias que se mandaram fazer no Algarve de Fernão Peres Moreira e de Rd. Alvarez Enriques de Beja pelas **cartas que vieram do Peru e por via de Sevilha as mandam[...]**”^{xxx}

No exemplo acima se percebe que por via de Sevilha não apenas foram enviadas as diligências, mas também foi por ela que a solicitação do inquisidor de Lima chegou ao seu destino que era Évora. Por ser o porto de chegada dos galeões que vinham da América, Sevilha tornou-se estratégico na passagem da comunicação entre a península e a América. Durante o processo por bigamia que no tribunal mexicano corria contra Baltasar Rodrigues, os inquisidores necessitaram confirmar o primeiro casamento do português na península. Consta no processo de Baltasar as diligências feitas pelo tribunal de Coimbra a pedido do de Lisboa. Este último encaminhou-as prontas para o demandante conforme descrito na carta:



“Aos 8 do presente escrevemos a V.M em resposta de sua de sete de outubro de [15]81 e enviamos a informação que se fez sobre os casamentos de Manuel Frago e de Domingos Afonso de Villa Nova de Portimão no Algarve por via dos Senhores Inquisidores de Sevilha. Agora enviamos outra que se fez no distrito da Inquisição de Coimbra sobre o casamento de Baltasar Rodrigues [...] com Maria Diaz [...]”^{xxxii}”

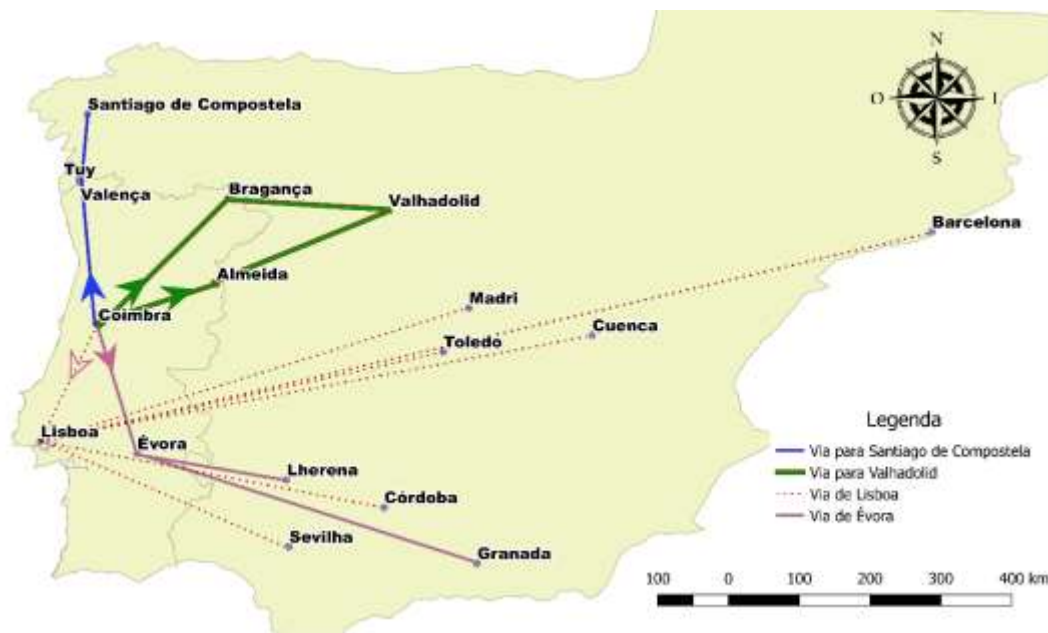
Outros tribunais também serviram de intermediários nessas comunicações. A cópia da genealogia de Francisco Martinez Carrara, português residente na Cidade do México e natural do distrito do tribunal de Coimbra, chegou por via do tribunal de Santiago de Compostela aos inquisidores conimbricenses^{xxxii}. Nos casos referentes às habilitações de agentes inquisitoriais, entretanto, havia a intermediação do *Consejo* que recebia primeiramente a solicitação de limpeza de sangue dos tribunais americanos para então repassar ao tribunal espanhol mais próximo da zona portuguesa em que deveriam ser realizadas as investigações de linhagem. A partir disso, o tribunal que recebia a diligência do *Consejo* repassava para o português com jurisdição naquele território. Em Madrid, chegou uma missiva remetida de Lisboa cujo destino final era Lima. O inquisidor espanhol acusou o recebimento da mesma: “*quedando con el cuidado de remitirla con la más brevedad posible*”^{xxxiii}. Os inquisidores também fizeram uso da rede de comunicação interna para que as cartas com destino ao reino vizinho fizessem o caminho mais rápido, passando pelo tribunal de distrito mais próximo.

A inquisição portuguesa utilizava-se da rede do correio-mor para levar e trazer a informação de Lisboa para Coimbra e Évora (PAIVA, 2005, p. 162). Esta estrutura previamente existente servia de organização entre os tribunais, que necessitavam que suas solicitações e respostas chegassem o mais breve possível ao destino. Esta comunicação interna dos tribunais portugueses também foi utilizada para acelerar o contato com os inquisidores espanhóis. Aquele tribunal mais próximo do destino da correspondência poderia atuar como intermediário da comunicação. Um livro de expedientes do tribunal de Coimbra contém os caminhos por onde circulavam estas cartas. Para Paiva, trata-se de um livro do século XVII, em que contém na primeira página os intermediários das missivas endereçadas aos tribunais espanhóis:

Vias por onde se escreve para as Inquisições de Castela:
 Lherena vai por Évora
 Valhadolid vai por Bragança e por Almeida
 Galiza vai por Tuy e pelo comissário de Valença
 Toledo vai por Lisboa
 Cuenca vai por Lisboa
 Granada vai por Évora
 Sevilha vai por Lisboa
 Cordoba vai por Lisboa
 Inquisição de Corte vai por Lisboa
 Murcia vai por Almeida
 Salamanca vai a Inquisição de Valhadolid
 Barcelona vai por Lisboa^{xxxiv}



Mapa 1: Vias das cartas de Coimbra para os tribunais espanhóis.



Como é possível perceber, o tribunal de Coimbra fazia dos outros portugueses seus intermediários de seus contatos com a inquisição espanhola. Ao mesmo tempo que para certos tribunais que se encontravam mais próximos, como é o caso do tribunal de Valhadolid ou da Galícia, a comunicação era feita diretamente pelo comissário ou, provavelmente, caminheiros próprios. De fato, nos registros das cartas é possível encontrar este sistema atuando. Uma das cartas enviadas pelo inquisidor lisboeta a Sevilha tinha como objetivo encaminhar outra que havia chegado de Coimbra^{xxxv}. Da mesma forma, os tribunais de Coimbra e de Lisboa também entravam em contato com seus colegas portugueses para fazer chegar a informação até Espanha. Évora não serviu apenas de intermediário das comunicações entre Coimbra e Lherena: também era das cartas que saíam de Lisboa^{xxxvi}. O tribunal de Coimbra também serviu de intermediário para cartas enviadas pelos outros tribunais portugueses. As diligências de limpeza de sangue de Mariana Pereira (com quem desejava casar o familiar Francisco Pereira) necessitavam ser realizadas pelo tribunal de Santiago de Compostela. Os inquisidores de Lisboa, responsáveis pelo processo de habilitação de Mariana, encaminharam a requisitória para o tribunal espanhol utilizando-se do tribunal conimbricense como intermediário^{xxxvii}. Fizeram o mesmo quando responderam ao pedido do tribunal galego sobre as culpas que havia contra o padre Luís Manuel Lopes. Enviaram a carta por via de Coimbra^{xxxviii}. Provavelmente, a partir de Coimbra, a carta seguiu até o comissário de Valença conforme descrito nos registros de vias daquele tribunal.

A comunicação inquisitorial ibérica também circulou por via dos correios. Conforme foi mencionado anteriormente, o tribunal de Lisboa fazia uso deste meio para a comunicação com Évora e Coimbra. O mesmo foi feito com algumas cartas endereçadas à Espanha. O uso do correio-mor pela inquisição portuguesa está presente nos registros de expedientes, geralmente com a presença de um intermediário responsável por levar a carta até a casa deste. Francisco Nunes, homem do meirinho já citado anteriormente, era um destes intermediários que faziam chegar as missivas dos inquisidores portugueses até o correio-mor em 9 de setembro de 1595^{xxxix}. A correspondência que saía dos tribunais portugueses e que utilizava esta via, deveria chegar primeiramente até a casa do correio-mor, para então serem despachadas pelos caminhos administrados por ele. O notário do tribunal de Lisboa anotou esta dinâmica no registro da carta que foi em direção a Sevilha: “mandei carta a casa do correio-mor para os Inquisidores de Sevilha com resposta da sua de onze de novembro de 1595 em que se lhe escrevia que se estavam trasladando as culpas pedida nela”^{xl}.

A utilização do correio-mor como forma de envio de cartas entre os tribunais ibéricos, principalmente daquelas despachadas pelos portugueses, tornou-se mais recorrente a partir da União Dinástica. Identifica-se um acréscimo no número de missivas que circulavam pelo sistema de correios a partir do princípio do século XVII. Os tribunais portugueses deixaram de utilizar seus agentes inquisitoriais para enviar suas cartas pelas vias “oficiais” do reino. Esta opção está diretamente relacionada com a postura da monarquia hispânica que buscou regulamentar as comunicações entre os territórios sob seu domínio na península.

A data da criação do correio-mor em Portugal é 1520, quando Luis Homem recebeu o ofício de D. Manuel, quinze anos após o reino castelhano ter feito o mesmo com Francisco de Tassis (NETO, 2003, p. 16). Na carta de criação do ofício está mencionado que sua principal função será “bem servir e assim a todos os mercadores e pessoas que quiserem enviar cartas de umas partes para outras e com todo recado fidelidade e segredo” (SANCHES; FERREIRA, 2008, p. 17). Três anos depois, com a nomeação de Luís Afonso, D. João III acrescentou ao diploma a necessidade de juramento nos Santos Evangelhos além de alguns benefícios pelo exercício da função (desobrigação de pagamento de talha, direito de não ser preso por dívidas etc.). Também poderiam cobrar 10% do porte das cartas (NETO, 2003, p. 17).

Os correios-mores não tiveram, nos primeiros anos, jurisdição sobre todo o território português. Sua atuação estava restrita a 5 léguas ao redor de Lisboa e da corte, além da correspondência com outros reinos daqueles que viviam dentro de seu território jurisdicional (SALVINO, 2013, p. 35). Nos outros espaços, o sistema comunicativo era exercido pelas próprias entidades que emitiam e recebiam cartas, como as instituições eclesiásticas e as câmaras. Na ausência do ofício do correio, estas instituições fizeram uso dos caminheiros, ou particulares (NETO, 2003, p. 18).

A ausência do ofício do correio-mor nas demais regiões além de Lisboa pode explicar o maior número de cartas sendo enviadas pelos agentes inquisitoriais no período anterior à virada para o século XVII. Nota-se que o uso de correios, mesmo antes de 1600, foi exclusivamente feito pelo tribunal de Lisboa, que pertencia à jurisdição do correio-mor em Portugal. Em comparação, o tribunal de Évora estava enviando suas correspondências por via de sua rede de agentes inquisitoriais, da estrutura eclesiástica ou de particulares.

Já no período filipino, as comunicações internas dos correios foram ampliadas em Portugal. Muitos dos caminhos que passaram a ser utilizados nas comunicações foram criadas a partir da atuação de Juan de Tassis como correio-mor também no território português. Quando a família Gomes da Mata assumiu o ofício a partir de 1606, Portugal contava com diversos caminhos que interligavam as principais cidades e centros do reino português. Havia uma organização do sistema comunicativo, com postos de troca de malas em regiões estratégicas, afim de agilizar a comunicação (NETO, 2003, p. 18–19). Esta organização da estrutura comunicativa se reflete na maior utilização dos correios nas comunicações entre as inquisições ibéricas. Foi no período filipino que foram criados os principais trajetos que interligavam, não apenas o espaço interno português, mas também suas relações com o exterior.

A construção destes caminhos serviu aos propósitos do sistema colaborativo inquisitorial. Seja qual o tipo de intermediário, correios ou agentes inquisitoriais, a comunicação era feita pelas rotas já existentes no território da península. Estas poderiam ser terrestres ou, no caso das relações com os tribunais americanos, marítimas. Cada caminho tinha seu período de tempo para que a carta pudesse chegar ao destino, o que interferia na celeridade ou não da comunicação. Nas relações entre os tribunais portugueses, foi importante a criação da rota Lisboa-Braga, que passava por Coimbra, Aveiro e Porto (NETO, 2003, p. 19). Este caminho pode ter sido o utilizado no âmbito das cartas que o tribunal conimbricense encaminhava ao de Lisboa para posterior envio aos espanhóis. Como visto anteriormente, a relação de vias que Coimbra utilizava para se comunicar com os inquisidores espanhóis tinha como Lisboa o principal intermediário para a maioria dos tribunais.

Um dos principais caminhos utilizados pelos tribunais portugueses no envio das correspondências foi a rota que interligava os reinos criada de forma oficial durante o governo de Felipe II e fazia a ligação na fronteira de Elvas com Badajoz. Por esta via deveria passar toda a comunicação de Portugal com a sede da corte em Madri, ao mesmo tempo que era por onde o reino português enviava informação para o restante da Europa. Nesse sentido, a atuação dos Tassis como correios-mores espanhóis serviu de intermediário da comunicação portuguesa. Eles foram os responsáveis por transportar por via terrestre as cartas endereçadas à Madri e aos diversos destinos europeus, fazendo uso de uma rede de correios a cavalo e operando para a assinatura do acordo de transporte das cartas enviadas do reino castelhano para Itália e Flandres (NETO, 2003, p. 29).

O caminho Elvas/Badajoz seguiu sendo a principal via de ligação de Portugal com o resto da Europa no que tange às rotas terrestres. No final dos seiscentos, um documento que tratava do cuidado que se deveria ter com as cartas que chegavam por Badajoz, alertava sobre como a troca das malas deveria ser feita, afim de ter cuidado com possíveis contágios de moléstias. Neste documento, intitulado *Regimento da saúde*, ordena-se que o estafeta que chegasse a Badajoz com a correspondência que vinha de Portugal, deveria permanecer na ponte do lado português. Por sua vez, o estafeta espanhol, do seu lado da ponte, colocaria as cartas no chão e nelas “serão logo passadas pelo vinagre e por fogo”, deixando-as ali e depois cobrando o valor dos maços trazidos pelo português (NETO, 2003, p. 29).

Este era um dos caminhos utilizados pelas inquisições ibéricas nas suas relações colaborativas. A rota que passava por Elvas e Badajoz é mencionada pelos notários portugueses que assim descreviam as vias por onde iam a correspondência de seus tribunais. Nota-se, também, o uso deste caminho antes da oficialização e montagem da estrutura feita pelos Tassis do lado português. Os tribunais faziam uso de intermediários particulares, agentes



inquisitoriais ou dos correios para que suas cartas chegassem até a fronteira vila de Elvas, para então chegar às mãos de um representante da inquisição espanhola. Em um registro de expediente do tribunal de Évora, de 1577, percebe-se a quantidade de intermediários necessários para que uma carta chegasse ao seu destino:

"mandaram umas diligencias que vieram do Algarve e de Olivença e de Coimbra ao Vigário da Cidade de Elvas para as mandar ao deão de Badajoz comissário da Inquisição para irem para Sevilha e para [...] entregar nos Santos Ofícios de Castela para onde ia e **a levou João Garregão ourives desta Cidade** para entregar ao Vigário de Elvas [...]"^{xlii}

No registro acima, encontramos vários intermediários para cartas que seguiriam o caminho da Espanha. Primeiro, no maço iam diligências que chegaram de Coimbra, tornando o tribunal eborense o portador da correspondência de outro distrito. Depois, as cartas foram transportadas pelo ourives até as mãos do vigário de Elvas, quem tinha a missão de as fazer chegar até o comissário da cidade que estava do outro lado da fronteira. A partir de Badajoz, o comissário faria uso de seus intermediários até o tribunal de Sevilha. Seguindo a mesma tendência, Évora encaminhou as sentenças de Gaspar Rodrigues e Beatriz Alvarez ao tribunal de Granada. O trajeto até o comissário de Badajoz seguiu a mesma lógica da carta anterior, com a diferença de ter um intermediário a menos. Neste caso, foi feito uso de um recoveiro morador em Elvas que passava pela sede do tribunal, encarregando-lhe do transporte do maço para o comissário espanhol^{xlii}.

O inquisidor de Évora fez uso constante dessa rota, com o comissário de Badajoz. O tribunal fazia uso de particulares para que informação circulasse com os tribunais espanhóis. Além dos exemplos demonstrados acima, encontramos um corregeador^{xliii} e um padre^{xliiv} atuando como intermediários. As referências ao caminho por Elvas esvaziam-se à medida que o uso do correio-mor pelos tribunais passa a ser mais constante. Porém, a partir de 1670 este circuito é novamente notado nos registros, desta vez tendo como intermediário o comissário de Elvas. O notário eborense, ao registrar a missiva que partiu para Lherena escreveu: "foi por via do comissário de Elvas ao de Badajoz"^{xliv}. Além do comissário, poderia ser feito o uso de familiares, como no exemplo da correspondência que foi para Sevilha em 1673:

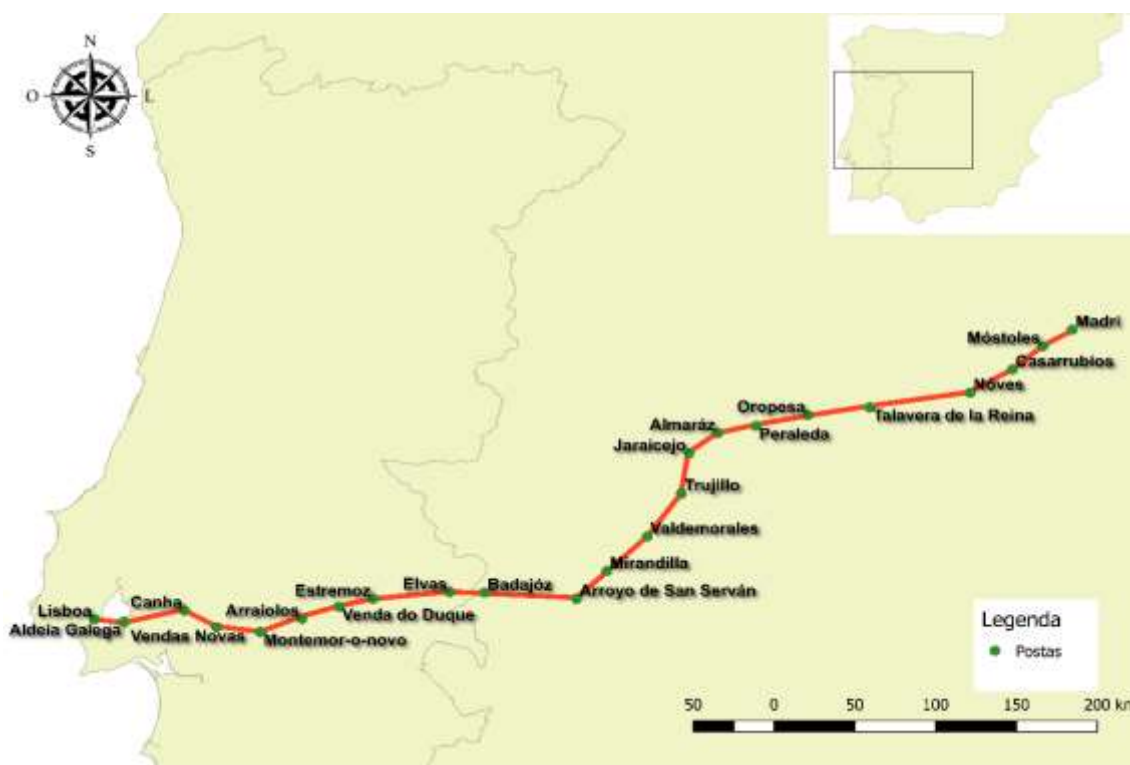
[...] foram os testemunhos de Isabel Fernandes mulher de Francisco Lopes, e Diogo Dias, Jorge Gomes solteiro, Diogo Gomes, filho de Marim Ribeiro, Leonor Lopes mulher do dito Diogo Dias, Catarina Lopes mulher de Manuel Fernandes médico, ratificados em plenário contra Manuel Fernandes preso na dita Inquisição [Sevilha] e foi a mais por via de André Fialho de Siqueira, familiar de Elvas.^{xlvi}

Neste exemplo é possível visualizar o circuito pelo qual as correspondências dos tribunais ibéricos poderiam seguir. Partindo da sede distrital, eram transportadas pelos seus caminheiros, podendo passar pelas mãos de mais de um intermediário até o seu destino. O circuito completo destas comunicações é quase impossível de traduzir, uma vez que nos faltam informações nos documentos que possam identificar o caminho de uma ponta a outra. No entanto, no que se refere à utilização do correio-mor, é possível traçar o trajeto completo que estas cartas poderiam percorrer.

O trajeto de Lisboa até Badajoz foi descrito por Pedro Rodriguez Campomanes no livro *Itinerário de las carreras de Posta dentro u fuera del Reyno*. Nele encontram-se todas as ligações entre as postas que estavam no circuito que ligava diversas cidades espanholas, além de suas ligações com os reinos estrangeiros. O livro foi publicado em 1760, quando o correio que partia de Lisboa chegava a Madri na quinta-feira pela manhã, partindo em direção a Badajoz no dia seguinte (NETO, 2003, p. 32). Segundo a descrição das postas, a "*Carrera desde Madrid à Lisboa*" o correio percorria um caminho cujas principais postas se encontravam em Móstoles, Casarrubios, Novés, Bravo, Talavera de la Reina, Almaráz, Trujillo, Arroyo de San Serván, Talavera del Arroyo, para então chegar à Badajoz. Ali, então como descrito, fazia-se a troca das correspondências com o correio que estava em Elvas. A partir desta cidade portuguesa, as postas pelas quais a correspondência passava em direção a Lisboa estavam em Alcavizas, Estremoz, Venda do Duque, Arraiolos, Montemor-o-novo, Vendas Novas, Canha, Aldea Galega para, enfim, chegar a Lisboa.



Mapa 2: Caminho de postas entre Lisboa e Madri (1761)



RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro, *Itinerario De Las Carreras De Posta de dentro, y fuera del Reyno*, Madrid: De Orden de Su Magestad, 1761, p. 40.

Por este trajeto deveriam seguir as correspondências que ligavam as duas sedes dos reinos. Sendo a principal forma de comunicação entre Espanha e Portugal, aquelas cartas enviadas pelos tribunais inquisitoriais que tinham como o correio portador deveriam seguir o mesmo caminho. Do lado português, saíam as cartas e diligências não apenas do tribunal lisboeta, mas também dos outros tribunais de distrito que utilizavam Lisboa como intermediário. No *Itinerario* há também as postas que interligavam as cidades espanholas. A partir da descrição destes caminhos é possível identificar o circuito que interligava os tribunais portugueses com os outros tribunais espanhóis que estavam longe da sede do reino.

Pedro Rodríguez menciona que o caminho de Badajoz até Sevilha passava por Lobón, Almendralejo, Zafra, Fuentes Cantos, Monesterio, Santa Olalla, Ronquillo e Guillena. Da cidade espanhola que servia de porta para as comunicações que chegavam de Portugal, deveria sair um correio que percorresse este trajeto portando as cartas dos inquisidores de Sevilha para os portugueses. Possivelmente este caminho também era usado nas comunicações com o tribunal de Lherena, embora não conste em nenhum caminho de postas na compilação feita por Rodríguez, mas que estava muito próximo de Fuente de Cantos.

Pela via terrestre circulava a comunicação entre os tribunais peninsulares da qual também se beneficiavam os tribunais radicados na América Espanhola. Como mencionado anteriormente, Lima, Cartagena e México tinham nos demais tribunais de distrito seus intermediários nas relações com a inquisição portuguesa, assim como também o *Consejo de la Suprema*. Sendo assim, deveriam fazer uso da rede marítima para que suas demandas pudessem alcançar o continente europeu. Segundo Jaqueline Vassallo, na segunda metade do século XVIII o *Consejo* utilizava-se de navios de guerra espanhóis, que partiam do porto de Cádiz com destino à América, como via de suas correspondências com os inquisidores americanos. Também, ocasionalmente, as cartas seguiram em navios portugueses que aportavam no Rio de Janeiro, para depois tomarem direção do porto de Buenos Aires (VASSALLO, 2017, p. 284).

No entanto, desde 1555 o reino de Castela havia organizado um sistema de frotas que percorriam o território americano, entregando e recolhendo mercadorias e igualmente as correspondências. Segundo Lorenzo Sans, a partir de 1564, zarpavam duas frotas em direção à América: a primeira partia em abril ou maio e continha as embarcações



que iam em direção à Vera Cruz, Honduras e Antilhas. A segunda, com os navios que tinham o destino de Cartagena e parte setentrional da América do Sul, saía da Espanha em agosto. Chegando ao destino, deveriam fazer o transporte de mercadorias e iniciar o caminho de volta a Espanha antes de agosto, época dos furacões que passam pelo Golfo do México. As duas frotas deveriam sair do porto de Havana, sendo que as frotas que deixavam Vera Cruz usualmente chegavam em Sevilha entre agosto e setembro e as de Nombre de Dios por volta de outubro (LORENZO SANZ, 1980, p. 277–279).

Os inquisidores americanos estavam condicionados a essa dinâmica de embarcações para fazerem chegar suas cartas ao *Consejo* e aos demais tribunais de distrito. Assim é percebido nos livros de correspondência que reúnem as cartas que chegavam a Madri. Em carta do inquisidor de Cartagena ao *Consejo* em resposta à solicitação de que se fizesse um abecedário de nomes e testemunhos contra pessoas que viviam na região, ele menciona: “*luego que partan estos galeones y en los del año que viene irán todas las testificaciones que si hubieren*”^{xlvii}. Em outra, do mesmo tribunal, avisam da prisão de Sebastião Castro que provavelmente fazia parte da tripulação de um dos navios da frota. No trecho também menciona a data em que as embarcações deixaram o porto de Cartagena: “*Habiendo llegado los Galeones de vuelta de Puerto Belo con el tesoro en seguimiento de su viaje a España para donde salieron de aquí a los 28 de enero de este año se hizo en este Santo Oficio la prisión de Sebastián Castro*”^{xlviii}.

Além das frotas de navios que circulavam nos mares atlânticos, faziam parte do sistema os navios de aviso. Estes, partiam dos portos sempre da chegada das frotas, fazendo o mesmo percurso que ligavam os portos da península e América. Por serem mais leves, navegavam de forma mais rápida para chegar ao destino. Tinham fundamental importância no sistema comunicativo e de circulação de mercadorias. Por eles chegavam as notícias das frotas que haviam partido, dando informações sobre a chegada e a previsão de retorno, reportavam aos comerciantes sobre o que havia sido vendido e entregavam cartas particulares (LORENZO SANZ, 1980, p. 317). Houve situações em que os inquisidores fizeram uso destes navios de aviso. No tribunal de Cartagena corria processo de fé contra Rafael dos Reis por criptojudáismo o qual solicitou, na fase de defesa, que se fizessem diligências de perguntas no distrito do tribunal de Granada. O inquisidor americano então encaminhou o pedido à Espanha, solicitando rapidez na diligência e no envio da mesma:

Suplicamos a V.A. se sirva de mandar lo ejecutar en la forma que se pide y que sea con toda brevedad para que se nos remita en la primera ocasión de Galeones y si la hubiese en aviso por lo mucho que importará la brevedad de esta causa por la pusilanimidad del sujeto que atendiendo a ello hacemos este despacho por esta vía a Habana para que de allí se despache en la ocasión que se pueda ofrecer así de aviso [...]”^{xlix}

Como visto acima, a brevidade da resposta era um fator importante no sistema comunicativo inquisitorial. No caso das correspondências que atravessavam o Atlântico, os atrasos não estavam condicionados à distância, mas sim na disponibilidade de embarcações para o transporte. Aquelas correspondências que por ventura chegassem aos portos após a partida dos navios deveriam aguardar até a próxima chegada dos comboios (SOYER, 2015, p. 336). O tempo que uma diligência levava para ser realizada e encaminhada para o tribunal demandante poderia dilatar o processo inquisitorial e, por sua vez, a trajetória tanto do réu que estava preso, quanto daquele que almejava uma posição na hierarquia inquisitorial. Da mesma forma, interferia o prazo que a solicitação ou a resposta tinha para chegar até seu destino. Conhecer com exatidão o tempo de percurso das correspondências que envolviam os tribunais ibéricos é uma tarefa que está impossibilitada devido à ausência de informações nas fontes que nos possam responder a esta pergunta. Porém, pode-se traçar algumas estimativas partindo do tempo de resposta que os tribunais portugueses levavam para retornar uma solicitação dos inquisidores espanhóis¹.

Nos livros de correspondência que chegavam do resto da Península, em algumas das cartas, encontram-se nas margens informação se aquela demanda havia sido respondida e quando, além do teor da resposta. Ao todo são 391 registros de correspondência espanholas que tiveram retorno por parte dos inquisidores portugueses. Cruzando estes dados com os livros de expedientes, torna-se capaz de verificar o grau e intensidade da colaboração entre as inquisições ibéricas, esclarecendo o quanto era eficaz a circulação da informação entre os tribunais peninsulares e também com os americanos.

O tempo de resposta dos inquisidores portugueses variava bastante. Uma carta do tribunal de Cuenca, em que solicitava que se buscasse nos registros do secreto culpas que houvesse contra Júlio Nuñez Enriquez, foi respondida em sete dias pelos inquisidores de Évora. Neste caso, não consta anotado na margem o teor da resposta, não sendo possível



identificar qual foi o resultado da busca no secreto eborense^{li}. Diferente do retorno dado à solicitação de Sevilha na qual também pedia o que constava nos arquivos, desta vez contra Francisco Cardoso Machado. Este homem, estando preso nos cárceres espanhóis, disse que se chamava Francisco Nuñez de Acosta nos tempos em que vivia no reino português. Sete dias depois de enviada a solicitação, foi a resposta com o traslado de fuga que o tribunal de Lisboa havia encaminhado para Évora contra o réu preso em Sevilha^{lii}.

Nem sempre houve tanta brevidade no envio das diligências que eram solicitadas. Se nos exemplos acima levou-se uma semana entre o envio da carta pelo tribunal espanhol e a resposta da diligência, há casos em que os inquisidores portugueses demoraram cerca de um ano, ou às vezes mais, para que fossem encaminhadas as informações em direção à Espanha. Muitos destes atrasos eram resultado da alta demanda de transcrições que chegavam aos notários. Em alguns casos era necessário fazer o traslado de todo o processo, ou de todas as denúncias e confissões feitas pelo réu(SOYER, 2015, p. 338). No entanto, levando-se em conta os menores períodos de resposta dos portugueses é possível estimar, ainda que não de forma exata, o tempo de trajeto das correspondências.

Neste sentido, conforme os exemplos anteriores, o circuito que ligava os tribunais de Sevilha e Cuenca com o de Évora era feito em menos de 7 dias. Além disso, é preciso considerar o período entre a chegada da correspondência, o encaminhamento da diligência ao notário do secreto, o levantamento da informação nos livros de registros inquisitoriais e traslado desta para ser anexada à carta resposta. Outro fator diz respeito aos caminhos percorridos, ou seja, as vias e os intermediários das correspondências.

Segundo a informação do livro que contém as “Vias por onde se escreve para as Inquisições de Castela”, sabe-se que as correspondências enviadas pelo tribunal de Coimbra para o de Santiago de Compostela passavam a fronteira entre os reinos pelas mãos do comissário de Valença^{liii}. Para chegar às mãos do agente inquisitorial português, a carta devia seguir o roteiro de correios que ligava Coimbra a Braga, passando por Aveiro e Porto. Assim era a via que interligava Lisboa até Braga, criada a época dos Tassis como correios-mores em Portugal no princípio do período Filipino(NETO, 2003, p. 18). Provavelmente, porém, a carta não passasse por Braga, seguindo a partir do Porto pela via costeira até chegar a Valença, nos caminhos descritos por Pedro Nolasco dos Reis em *Notícia individual dos correios, de que se servem os reinos de Portugal, e Algarve* publicado pelo padre Luis Cardoso em *Portugal Sacro-Profano*(CARVALHO, 2003, p. 82). Presumindo-se que o trajeto contrário percorresse o mesmo caminho, este percurso era realizado em menos de doze dias, tempo necessário para que o tribunal conimbricense respondesse a reiteração do inquisidor galego com a diligência de genealogia de Francisco Martinez Carrasco^{liv}.

Da mesma forma, o livro de “vias” indica que as cartas que saíam de Coimbra com destino a Madri eram enviadas pelo tribunal de Lisboa. Este circuito deveria ser de 15 dias em média, uma vez que a resposta à busca no secreto solicitada pelo tribunal da corte espanhola levou dezenove dias para ser despachada. Em 6 de junho de 1762 chegou de Lherena um pedido para que fosse verificado no secreto se havia culpas contra o francês José Caro. Não se sabe o teor do conteúdo da resposta, apenas que ela levou 16 dias para ser redigida, demonstrando que o trajeto entre os dois tribunais, cuja intermediação de Évora é citada no mesmo livro, era de cerca de duas semanas^{lv}.

O tribunal de Évora, devido a sua posição mais próxima da fronteira com o reino de Castela e – por sua vez – de duas das postas que compunham o itinerário entre Lisboa e Madri (Arraiolos e Montemor-o-Novo), tinha um período de percurso menor em suas relações com os tribunais espanhóis. Além do tempo que levava para as cartas de Sevilha e Cuenca chegarem até Évora, demonstrados anteriormente, devia ser cerca de uma semana, ou até menos, o período gasto no trajeto percorrido pelas cartas que chegavam de Lherena. O menor tempo de resposta de carta entre os dois tribunais é 14 dias, período igual ao levado para retornar uma diligência solicitada pelo tribunal de Toledo, cuja distância percorrida é maior^{lvi}. Enquanto isso, uma carta de Lherena foi respondida em 11 dias pelo inquisidor lisboeta^{lvii}, o que leva a crer que o percurso Lherena/Évora era mais reduzido.

No âmbito das correspondências entre os tribunais americanos com os portugueses, o tempo para que a informação circulasse dependia, obviamente, da travessia do atlântico e, posteriormente, da intermediação de outro tribunal espanhol. Como visto, os inquisidores do México e de Cartagena e Lima faziam uso dos tribunais de distrito da Espanha e do *Consejo* para que suas demandas chegassem até Portugal, assim como a via inversa. Neste sentido, a partir das correspondências que chegavam ao *Consejo de la Suprema* oriundos da América, sabe-se que o tempo médio da travessia era de seis meses. Estes dados são extraídos dos livros de correspondência dos tribunais americanos com a sede inquisitorial em Madri, onde é possível encontrar nas margens das cartas a data na qual ela deu entrada no *Consejo*. Da mesma forma, em algumas missivas os inquisidores da América mencionam a data da correspondência à qual se reportam. Exemplo desta tipologia é a missiva enviada pelo tribunal de Cartagena ao *Consejo*:



“Por la carta de 20 de febrero de este año nos remite V.A. memoria de los portugueses residentes en estos Reinos y fuera de ellos de quienes V.A. tenía noticia vivían bien y como católicos cristianos y que habían favorecido a los que siendo lo habían necesitado de sus personas para que sucediendo el darse contra cualquiera de ellos o a ver dado alguna testificación la remitamos a V.A. sin ejecutar cosa alguna con advertencia de que la tal causa es de uno de los portugueses contenidos en la dicha memoria [...]”^{lviii}

Esta correspondência foi enviada no dia 11 de julho de 1637, dado que confirma o período de travessia em cerca de seis meses, já que é possível calcular a partir da data em que foi encaminhada a orientação de Madri. Na margem tem-se o mesmo tempo de travessia: segundo o registro, a carta do inquisidor americano deu entrada no *Consejo* no dia 13 de janeiro do ano seguinte. Outra fonte para medir o tempo de circulação da informação entre a América e a Península é o livro de “recibos de entregas de expedientes” da inquisição espanhola. Nele encontram-se as correspondências que entravam no *Consejo de la Suprema*, em que os notários, de forma sucinta, descreviam os assuntos das missivas que chegavam de todos os tribunais de distrito. Nestes registros, as médias são as mesmas daquelas verificadas nas cartas. No dia 24 de janeiro de 1626, foi registrado pelo notário: “Recebi los apuntamientos hechos a libros que remitieron los Inquisidores de Peru con carta de primer de junio de 1625”^{lix}. A respeito de outra que chegou do México, foi feito o seguinte registro em finais de março de 1623: “Recibí todas las cartas y papeles tocantes a los solicitantes y la última que escriben los Inquisidores de México de diez de octubre de 1622 con el nuevo breve de S Vd. Gregorio XV sobre este caso”^{lx}.

CONCLUSÃO

A partir da análise do tempo de percurso que as correspondências tinham na ligação entre os tribunais ibéricos é possível confirmar a ausência do Conselho Geral do Santo Ofício, em Portugal, e do *Consejo de la Suprema*, do lado espanhol, como intermediários nas comunicações das inquisições ibéricas. A análise das vias, daqueles que as transportavam e a presença do uso dos correios nestas comunicações atestam que a sede burocrática das inquisições não centralizava o envio e recebimento da informação que circulava entre os dois reinos. O fato de Lisboa estar mencionada no livro de “vias” do tribunal conimbricense em si não faz referência ao Conselho Geral, mas antes ao tribunal lisboeta servindo como intermediário devido, provavelmente, ao fácil acesso que tinha dos caminhos que levavam até o reino castelhano. Neste sentido volta-se a destacar o uso do tribunal de Évora para as comunicações de Coimbra com Granada e Lherena, ou de Valhadolid para se comunicar com Salamanca. Já para o tribunal de Valhadolid, era utilizada a via de Bragança. Somam-se a estes exemplos os demais que demonstram como os tribunais de distritos espanhóis encaminhavam as demandas que chegavam da América, como o exemplo dado entre Lisboa e México.

Isso não é o mesmo que afirmar que o Conselho Geral ou *Consejo de la Suprema* não tivessem conhecimento destas relações. Pelos conselhos passavam todas as relações das causas que se desenrolavam nos tribunais, sendo possível aos inquisidores perceberem a colaboração entre as inquisições dos dois reinos. O tribunal de Lherena, por exemplo, informou ao *Consejo* que havia recebido de Coimbra o traslado da reconciliação de Manuel Nuñez o qual, após ser novamente preso na Espanha, já tinha sua causa despachada para apreciação dos membros do conselho espanhol. Logo, nova informação que chegava de Portugal foi repassada com o objetivo de que os conselheiros apreciassem qual deveria ser a sentença de Manuel, já que possivelmente seriam aplicadas as sentenças condizentes com aqueles presos por relapsia^{lxi}.

Outro fator a corroborar esta hipótese é o documento que trata do estado da comunicação entre as inquisições no ano de 1705. Trata-se de uma consulta feita pela coroa espanhola ao *Consejo* para que se manifestasse como havia sido a dinâmica colaborativa entre as inquisições durante o período das guerras anteriores aquele ano. Destaca-se que os membros do *Consejo* repassaram a consulta “a los Tribunales de las Inquisiciones de Castilla con quien más frecuentemente se correspondían los de Portugal”^{lxii}. O tribunal que respondeu à consulta, tendo verificado em seus registros, foi o de Sevilha. Logo, é possível afirmar que no *Consejo de la Suprema* não havia registro de expedientes com o qual pudessem consultar as cartas que eram enviadas a Portugal. Finalmente, o tempo de percurso pode ser o principal fator a ser considerado. Como visto, o tempo de trajetória que uma carta poderia levar para chegar de Lherena até Lisboa poderia ser de cerca de uma semana. Novamente, não parece que as correspondências passassem sob a tutela e intermediação do *Consejo* uma vez que uma carta de Lherena até Madri levava cerca de 5 ou 6 dias para chegar ao destino^{lxiii}.



Houve, por parte do *Consejo*, uma tentativa de regulamentação com o objetivo de centralizar as comunicações que eram enviadas pelos tribunais espanhóis para os portugueses. Em 1639 foi encaminhada a todos os tribunais a carta acordada em que ordenava que quando fosse necessário escrever a algum tribunal português sobre um fugitivo ou solicitações de diligências, que as cartas fossem “*abiertas a este consejo, para que vistas en el ilustrísimo señor inquisidor general escriba, en la conformidad que le pareciere, al inquisidor general de Portugal*”^{lxiv}. No entanto, ao que parece, esta ordem não foi posta em prática pelos tribunais, que optaram por permanecerem enviando suas correspondências diretamente aos inquisidores portugueses. Também colaborou o fato desta carta acordada ter sido emitida em dezembro de 1639. Cerca de um ano depois, a Restauração portuguesa alterou a dinâmica do sistema colaborativo inquisitorial e fez com que este pedido do inquisidor geral espanhol não pudesse ter sido cumprido da maneira como deveria, assim como outras tentativas de normatizar as relações inquisitoriais ibéricas enfrentaram obstáculos que as impediram de se concretizarem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANKS, K. J. *Chasing empire across the sea communications and the state in the French Atlantic, 1713-1763*. Montreal; Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- CARVALHO, J. R. DE. A Rede dos Correios na segunda metade do século XVIII. In: NETO, M. S. (Ed.). *As Comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2003.
- FRANCO, J. E.; ASSUNÇÃO, P. DE. *As metamorfoses de um polvo: religião e política nos regimentos da Inquisição Portuguesa (séc. XVI-XIX)*. Lisboa: Prefácio, 2004.
- GALENDE DÍAZ, J. C. La corrección de registros: diplomática inquisitorial. *Documenta & Instrumenta*, n. 1, p. 21–34, 2004.
- HUERGA CRIADO, P. *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994a.
- LÓPEZ-SALAZAR CODES, A. I. La relación entre las Inquisiciones de España y Portugal en los siglos XVI y XVII: objetivos, estrategias y tensiones. *Espacio, tiempo y forma. Historia moderna*, IV. n. 25, p. 223–252, 2012.
- LORENZO SANZ, E. *Comercio de España con América en la época de Felipe II*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Valladolid, 1980. v. II
- MONTEIRO, L. M. *Comunicação e cooperação: a inquisição ibérica no espaço ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. Tese de doutoramento—[s.l.] Universidade de Évora, 31 jan. 2019.
- NETO, M. S. Os Correios na Idade Moderna. In: NETO, M. S. (Ed.). *As Comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2003.
- PAIVA, J. P. As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição. In: *As comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005. p. 147–175.
- RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, P. *Itinerario De Las Carreras De Posta de dentro, y fuera del Reyno*. Madrid: De Orden de Su Magestad, 1761.
- SALVINO, R. V. Cartas de terra: o Correio-Mor e a centralização do poder no Reino e na Colônia. *Postais*, n. 1, p. 26–55, 2013.
- SANCHES, I.; FERREIRA, G. *Documentos dos séculos XIII a XIX relativos a correios: séculos XVIII e XIX*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2008.
- SOYER, F. Enforcing Religious Repression in an Age of World Empires: Assessing the Global Reach of the Spanish and Portuguese Inquisitions. *History*, v. 100, n. 341, p. 331–353, 1 jul. 2015.
- VAQUINHAS, N. *Da comunicação ao sistema de informação: o Santo Ofício e o Algarve (1700-1750)*. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS-UE, 2010.



VASSALLO, J. Gestionar la distancia a través de documentos: cartas que van y vienen entre la Inquisición de Madrid, Lima, Córdoba y Buenos Aires. In: *Inquisiciones: Dimensiones comparadas (siglos XVI-XIX)*. Córdoba: Brujas, 2017. p. 271–292.

NOTAS

ⁱ Em minha tese de doutorado, analiso o caso de Ana Cardoso, Rafaela da Gama e os demais membros de sua família. Os sete membros da família foram presos e sentenciados pelos três tribunais portugueses e o de Sevilha. Neste estudo de caso eu demonstro como foi decisiva a constante e ágil troca de missivas entre os inquisidores envolvidos nos processos. A correspondência enviava não apenas as culpas que surgiam das confissões, mas também os pedidos de diligências (AUTOR, 2019, p. 151–160)

ⁱⁱ Não enviar os valores correspondentes aos custos das diligências de limpeza de sangue foi o motivo mais comum de atraso nas habilitações que envolveram os tribunais de reinos diferentes. O trabalho realizado pelo comissário permanecia retido, aguardando a chegada do pagamento. As diligências para qualificador do Frei António Serra, por exemplo, que foram solicitadas pelo tribunal de Lisboa aguardavam o pagamento dos custos em Madri. Após a reiteração do pedido por parte dos inquisidores portugueses, foi enviada uma carta do tribunal de Madri ao *Consejo de la Suprema* dando notícia da falta de pagamento dos custos. Os conselheiros, então, ordenaram que “*si la parte tardar en acudir a hacer el depósito los Inquisidores de Corte se lo participarán a los de Lisboa para que sabiendo la causa por que está suspenso el despacho de estas informaciones pongan que se haya el depósito*”. Após o aviso chegar a Lisboa e o envio do pagamento, a diligência seguiu para Toledo, onde o comissário prontamente executou as provas. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo. 1203, expediente. 26.

ⁱⁱⁱ Alguns livros não foram consultados no Arquivo da Torre do Tombo devido ao mau estado do suporte. Logo, o número de cartas mencionado é fruto da análise dos seguintes livros: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), livro (liv.) 18, 19, 20, 21 e 26; Inquisição de Évora (IE), liv. 14, 16, 17, 18, 51, 52, 54, e 55; Inquisição de Coimbra (IC), liv 36, 37 e 38.

^{iv} ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.253.

^v ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.221v

^{vi} ANTT, TSO, IE, liv. 17, f.137v.

^{vii} ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.217v. O grifo é meu.

^{viii} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.71v.

^{ix} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.69v.

^x ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.42v.

^{xi} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.30.

^{xii} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.50.

^{xiii} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.71

^{xiv} A este respeito ver artigo de Ana Isabel Lopez-Salazar (LÓPEZ-SALAZAR CODES, 2012)

^{xv} ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.217.

^{xvi} ANTT, TSO, IC, liv. 36, f.174.

^{xvii} ANTT, TSO, IC, liv. 37, f.04.

^{xviii} ANTT, TSO, IE, liv. 16, f.36. Outros exemplos podem ser encontrados também em ANTT, TSO, IE, liv. 16, f.31v, ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.76v.

^{xix} Como o secretário de Lherena, João Rodrigues, que serviu de portador da missiva enviada por Évora. ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.63v.

^{xx} ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.90, ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.97v, ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.110.

^{xxi} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.101. O grifo é meu.

^{xxii} ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.251v.

^{xxiii} O termo “próprio” era utilizado para designar os portadores pertencentes à própria instituição. Estes eram responsáveis pela portagem de missivas com informações mais sigilosas, ou eram utilizados quando da necessidade de maior celeridade na entrega. (PAIVA, 2005, p. 164; VAQUINHAS, 2010, p. 109)

^{xxiv} ANTT, TSO, IE, liv. 16, f.36.

^{xxv} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.51v.

^{xxvi} ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.27.

^{xxvii} As informações sobre os portadores foram extraídas dos registros de correspondência expedidas dos tribunais de Lisboa e de Évora já mencionados.

^{xxviii} ANTT, TSO, IE, liv. 17, f.280v. O grifo é meu.



- xxix ANTT, TSO, IE, liv. 17, f.314. O grifo é meu.
- xxx ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.95. O grifo é meu.
- xxxi AGN, *Inquisición*, vol. 135, doc 10.
- xxxii ANTT, TSO, IC, liv. 37, f.19-19v.
- xxxiii ANTT, TSO, IL, liv. 26, f. 38.
- xxxiv ANTT, TSO, IC, liv. 16, f.2.(PAIVA, 2005, p. 167)
- xxxv ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.144v.
- xxxvi ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.80.
- xxxvii ANTT, TSO, IL, liv. 21, f.57v. Outro exemplo é a requisitória de diligência de limpeza de sangue de Rodrigo Peralta, a qual o tribunal de Lisboa utilizou a mesma via até Santiago de Compostela. ANTT, TSO, IL, liv. 21, f.52vb.
- xxxviii ANTT, TSO, IL, liv. 20, f.210.
- xxxix ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.110.
- xl ANTT, TSO, IL, liv. 18, f.117.
- xli ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.30.
- xliv ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.43.
- xlvi ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.64v.
- xliv ANTT, TSO, IE, liv. 14, f.92.
- xliv ANTT, TSO, IE, liv. 17, f.17.
- xlvi ANTT, TSO, IE, liv. 17, f.42v.
- xlvi AHN, *Inquisición*, L. 1012, f.189-189v.
- xlvi AHN, *Inquisición*, L. 1012, f.176-176v.
- xlvi AHN, *Inquisición*, L. 1015, f.26-26v.
- ^l O “tempo de resposta” é defenido pelo tempo entre a data da carta enviada e a ação de respondê-la feita pelo recebedor. Em seu estudo sobre as comunicações francesas, Kenneth Banks utiliza esta metodologia para medir a celeridade da comunicação entre a corte francesa e Rochefort.(BANKS, 2002, p. 54)
- li ANTT, TSO, IE, liv. 52, f.51-51v.
- lii ANTT, TSO, IE, liv. 55, f.82.
- liii ANTT, TSO, IC, liv. 16, f.2.
- liv ANTT, TSO, IC, liv. 37, f.20-20v.
- lv ANTT, TSO, IC, liv. 38, f.53.
- lvi ANTT, TSO, IE, liv. 52, f.84, f.43.
- lvii ANTT, TSO, IL, liv. 26, f.67.
- lviii AHN, *Inquisición*, L. 1012, f.42.
- lix AHN, *Inquisición*, L. 1344, f.252v.
- lx AHN, *Inquisición*, L. 1344, f.214v.
- lxi AHN, *Inquisición*, leg.2758.
- lxii AHN, *Inquisición*, leg.3526, exp.80.
- lxiii Conforme o registro de cartas dos tribunais de distrito espanhóis com o *Consejo*. Como exemplo, ver a correspondência enviada no dia 08 de fevereiro de 1641 que chegou ao destino cinco dias depois. AHN, *Inquisición*, leg.2726.
- lxiv Há registros desta carta acordada também para os tribunais americanos, dos quais se encontram as cartas respostas ao Consejo, além da própria carta acordada no tribunal do México em AGN. *Inquisición*, vol. 1482, Doc 2, fs 167-448. Do lado espanhol, a carta encontra-se em AHN, *Inquisición*, L.498, f.55v. (HUERGA CRIADO, 1994a, p. 227–228)



OS TIRIYÓ NO QUADRINHO: DA “GUIANA BRASILEIRA” AO IMAGINÁRIO ALEMÃO.

EL TIRIYÓ EN EL CÓMIC: DE LA “GUAYANA BRASILEÑA” AL IMAGINARIO ALEMÁN.

THE TIRIYÓ IN THE COMIC: FROM “BRAZILIAN GUYANA” TO THE GERMAN IMAGINARY

MENDONÇA, JOANAN MARQUES DE

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande

E-mail: joananmarques@hotmail.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0310-4721>

RESUMO

O presente texto é um breve estudo sobre a participação Tiriyo no quadrinho alemão “*Fix und Foxi*”, no qual pretende-se analisar os interesses que motivaram essa presença na revista, assim como também a contribuição do redator para a pesquisa indígena. Influenciado por uma literatura do século XIX, o relato versa entre a imagem exótica da Amazônia e a dura realidade vivenciada pelos indígenas estadunidenses no seu processo de colonização. Sua viagem ao Brasil é o registro de um país em movimento. O avanço da fronteira norte no governo militar, não significou apenas o desejo de integração econômica e social da Amazônia, mas acima de tudo, evidenciou a existência de um cenário hostil imposto aos povos indígenas, que para a implementação de um projeto exclusivamente econômico, haja vista à introdução de empresas na Amazônia e apropriação do território indígena, tenha possibilitado o cerceamento da liberdade devido o realocamento dos grupos étnicos, havendo inclusive a morte daqueles que se manifestaram contra a implantação de estradas federais. Buscando alcançar o intento desta pesquisa, analisamos o texto da revista *Fix und Foxi* em diálogo com a Antropologia, assim como a utilização de fonte documental produzida na época.

PALAVRAS-CHAVE: Tiriyo; missão; Alemanha; quadrinho.

RESUMEN

El presente texto es un breve estudio sobre la participación de Tiriyo en el cómic alemán “*Fix und Foxi*”, en el que se pretende analizar los intereses que motivaron esta presencia en la revista, así como la contribución de este escritor a la investigación indígena. Influenciado por una literatura del siglo XIX, su relato trata entre la imagen exótica de la Amazonía y la dura realidad experimentada por los indios americanos en su proceso de colonización. Su viaje a Brasil es el récord de un país en movimiento. El avance de la frontera norte en el gobierno militar, no sólo significó el deseo de integración económica y social de la Amazonía, sino que, sobre todo, evidenció la existencia de un escenario hostil impuesto a los pueblos indígenas, que para la implementación de un proyecto exclusivamente económico, dada la introducción de empresas en la Amazonía y la apropiación del territorio indígena, ha permitido el retroceso de la libertad debido a la reubicación de grupos étnicos, incluyendo la muerte de aquellos que se pronunciaron en contra del despliegue de carreteras federales. Buscando lograr la intención de esta investigación, analizamos el texto de la revista *fix und foxi* en diálogo con Antropología, así como el uso de la fuente documental producida en ese momento.

PALABRAS CLAVES: Tiriyo; misión; Alemania; cómic.

ABSTRACT

The present text is a brief study on Tiriyo's participation in the German comic “*Fix und Foxi*”, in which we intend to analyze the interests that motivated this presence in the magazine, as well as the contribution of this writer to indigenous research. Influenced by a literature of the nineteenth century, his account deals between the exotic image of the Amazon and the harsh reality experienced by the American Indians in their colonization process. Your trip to Brazil is the record of a country on the move. The advance of the northern border in the military government, not only meant the desire for economic and social integration of the Amazon, but above all, evidenced the existence of a hostile scenario imposed on indigenous peoples, which for the implementation of an exclusively economic project, given the introduction of companies in the Amazon and appropriation of indigenous territory, has enabled the recedonof freedom due to the relocation of ethnic groups, including the death of those who spoke out against the deployment of federal roads. Seeking to achieve the intent of this research, we analyzed the text of *fix und foxi* magazine in dialogue with Anthropology, as well as the use of documentary source produced at the time.

KEYWORDS: Tiriyo; mission; Germany; comic..

INTRODUÇÃO

Estabelecidos na região Noroesteⁱⁱ do Pará na fronteira com o Suriname, os Tiriýó vivem atualmente uma situação bastante peculiar. Contatados pelos Franciscanos no final da década de 1950, a pedido dos militares da Força Aérea Brasileira com o escopo de construir uma Missão religiosa e, conseqüentemente, facilitar a introdução de uma base militar na região, o projeto buscava estender o domínio do Estado, salvaguardando os seus interesses frente à presença constante de estrangeiros no local (FRIKEL, 1971). No período que antecedeu a Missão, os Tiriýó viviam dispersos no seu território mantendo relações entre si através de trocas, conflitos, relações matrimoniais e religiosas (GALLOIS, 2005). Com o advento dos agentes surgiu a necessidade de centralizá-los próximos à base militar, tendo em vista a exploração da sua força de trabalho, necessária para a construção da estrutura da Missão e da base militar. Sendo assim, seria necessário a implantação de um projeto que os tornassem autossustentáveis, não carecendo importar todos os alimentos oriundos da cidade. Por sua vez, manter esses indígenas seminômades em um lugar fixo e fazê-los trabalhar a serviço da Missão seria uma tarefa árdua, considerando sua autonomia alimentar na floresta e sua forma tradicional de trabalho não acumulativa.

A Missão foi construída na aldeia do “pata entu” Yonaré”, líder desbravador daquele local, responsável por acolher os religiosos franciscanos nos primeiros contatos. Os missionários se utilizaram dos indígenas recém-contatados para convidar os seus pares ao convívio com os religiosos, garantindo, dessa forma, o acesso à instrumentos de trabalho como facão, foices, machados, panela etc. A presença dos religiosos se fez eficaz no combate às epidemias contraídas no contato, ajudando inclusive os indígenas que chegavam à Missão numa situação vulnerável, devido os contatos desordenados com os exploradores de riquezas naturais na região (FIKEL, 1971).

A visita de Martin Janssen à Missão Paru de Oeste em 1972 tem como pano de fundo esse cenário. Mesmo envolto por uma barreira cultural que lhe impossibilitou de tratar das questões pessoais vivenciadas pelos Tiriýó no seu processo de socialização, haja vista à falta de domínio da língua Tiriýó, a sua análise evidencia a existência de um projeto do governo brasileiro para a Amazônia. Para além dos limites apontados na sua impressão, o objetivo desta pesquisa é discutir a sua contribuição para a história indígena no Brasil, cuja análise das fontes documentais e bibliográficas introduzidas, buscarão consolidar o presente estudo.

REPENSANDO O INVESTIMENTO E A ESTRUTURA

As primeiras duas décadas de existência da Missão Tiriýó serviram para a sua estruturação. Pensando, a longo prazo, na inserçãoⁱⁱⁱ desse grupo étnico na sociedade brasileira, foram criadas oficinas de trabalho, escola, posto de saúde, estradas, loja, capela, olaria, serralharia e padaria. O objetivo pensado pelos militares e religiosos nesse projeto seria de capacitá-los com uma profissão e, ao que tudo indica, dispor de uma formação cultural que lhes permitisse transitar no universo material e simbólico brasileiro. Para esse fim, os militares assistiriam à Missão com sua ajuda técnico-especializada, dispondo de médicos, engenheiros, transporte aéreo etc., e conferiria aos missionários franciscanos autonomia na execução do seu projeto evangelizador^{iv} (FRIKEL, 1971).

Para empreender qualquer tipo de mudança seria necessário envolver os indígenas com a sua força de trabalho. Para aqueles que trabalhassem nos serviços ofertados pelos missionários receberiam o seu pagamento em produtos, o qual exigia-se um acordo prévio antes da empreitada, ou em dinheiro, se porventura o serviço foi prestado aos militares, havendo, dessa forma, uma movimentação a partir da compra de alimentos industrializados, material de trabalho e outros acessórios na loja da Missão. O objetivo dessa relação de trabalho remunerado era inseri-los na dinâmica brasileira, que se encontrando por sua vez capacitados, assim eles poderiam relacionar-se noutra situação em qualquer parte do país^v.

Os missionários contavam, para o sucesso da Missão, com doações feitas por fiéis de todo território da Província Franciscana^{vi} e, principalmente, da caridade oriunda de fiéis alemães (GLASER, 1972). O trabalho dos religiosos era difundido a partir da venda de artesanatos, na propaganda feita a empresários alemães, por meio de veículos informativos de naturezas diversas, e como no caso em estudo, através da revista “*Fix und Foxi*”. A generosidade alemã é presente ainda hoje no maquinário existente na Missão, sendo eles tratores, 1 unimog, turbina da pequena hidrelétrica, máquinas para as oficinas etc (FRIKEL, 1971). O uso desse maquinário consistia na transformação do



ambiente geográfico, ajudando na abertura de algumas áreas para o cultivo agropecuário, pontes, estradas, móveis, bancos para a igreja, portas e casas.

“FIX UND FOXI”: A MISSÃO TIRIYÓ QUADRINHO GERMÂNICO

A *Fix und Foxi*^{vii}, revista criada na década de 1950 pelo editor Rolf Kauka, na cidade de Munique, representou para os alemães um importante instrumento de informação e divertimento, atraindo com suas duas raposas aventureiras e cômicas, um público jovem e adulto. Esse sucesso deve-se em parte ao crescimento^{viii} econômico ocorrido na Alemanha Ocidental, alicerçada no êxito da reforma monetária e do seu contínuo processo de reconstrução iniciado com o fim da II Guerra Mundial, como também à capacidade criativa de Rolf Kauka. Para o Museu Ludwig Galerie, que sediou a exposição da revista entre os meses de junho a setembro de 2018, intitulando essa mostra com o tema: “*FIX & FOXI-Rolf Kauka, o alemão Walt Disney, e sua raposa cult*”^{ix}, consagra o seu êxito à qualidade de um desenho colorido e à parceria contratual de desenhistas internacionais experientes, vinculados a ele por uma marca. Outro aspecto importante na sua revista deve-se à utilização de personagens e histórias de quadrinhos estrangeiros, a exemplo do franco-belga Smufs e Lucky Luke, que ao serem introduzidos no país dividiam o mesmo espaço com as raposas na revista.

Ao ser criada em 1953, o autor idealizou os seus primeiros personagens baseando-se no folclore alemão. Todavia, o quadrinho só obteve sucesso após a inserção de animais e, principalmente, a partir do 6º episódio, quando foram apresentadas ao público as duas raposas. Kauka e sua equipe foram responsáveis pela criação de inúmeros personagens, mas foram Fix e Foxi que mais se destacaram, ao ponto de cederem seus nomes para a revista. O quadrinho manteve-se produtivo nas mãos de Kauka até 1973^x, quando a editora foi vendida, passando dessa forma por uma série de reformulações, e até passando a ser publicada por outros editores. Na tentativa de acompanhar as transformações e o gosto do mercado, a *Fix und Foxi* foi adaptada para uma série de TV e exibida na Alemanha em 2000.

ANALISANDO OS TEXTOS NA REVISTA

Falar dos Tiriyo no quadrinho alemão “*Fix und Foxi*” é chamar o seu leitor para uma aventura na Amazônia^{xi}. Não é de agora que a região amazônica desperta o interesse e a curiosidade estereotipada de viajantes e de leitores europeus, que fascinados com a diversidade presente na fauna, na flora e na sua gente, reproduzam as mais diversas imagens no seu imaginário. O diferente passa a representar o oposto de uma “cultura civilizada”, que teve o seu espaço natural há muito explorado, haja vista as tantas transformações culturais e econômicas ocorridas no velho continente (TODOROV, 1993). O que se vê sobre a Amazônia é a representação forjada por pensadores do século XIX, a qual se configura na imagem de um paraíso terrestre com sua natureza harmoniosa, que remete ao absoluto domínio do ecossistema sobre o homem com seu vasto recurso ambiental, terra livre e despovoada (OLIVEIRA, 2016). O paraíso evoca a ideia de uma sociedade sem conflito e inocente, em oposição à experiência hostil europeia de guerra e de agressão ao meio ambiente com seus centros urbanos poluídos (L’ESTOILE, 2019). A Amazônia, juntamente com a Índia, África e Oceania foram o cenário perfeito para os tantos romances que influenciaram o imaginário na França, Alemanha e Inglaterra, popularizando-se através dos livros de viagens e, principalmente, das famosas ficções de romances e novelas (OLIVEIRA, 2016).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira, no livro *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil, publicado no ano de 2002*, teceu uma crítica ao método do funcionalismo britânico, na qual reduzia os documentos históricos e relatos de viagem a mera informação subsidiária e introdutória, priorizando apenas a experiência de campo, ressaltando por sua vez, a importância desses relatos para o estudo etnográfico. O autor faz o levantamento desses relatos no Alto Solimões e analisa suas informações, assim como a formação intelectual dos viajantes, interesse da pesquisa, financiamento, lugar de origem e o ano da visita. Segundo o autor, o pesquisador moderno deve ter clareza que o cronista, com sua obra, está situado em um determinado contexto, no qual obriga-o a observar o tempo e espaço, para que assim sejam evitadas generalizações duvidosas e se contemple o que é mais importante, o material em estudo.

Pensar os Tiriyo nesse espaço imagético nos leva a fazer inúmeras perguntas, principalmente sobre os reais interesses que envolvem a participação Tiriyo na revista. De antemão, vale lembrar que a “*Fix und Foxi*” é lembrada pelo curador



do Museu de Hannover em uma entrevista concedida ao jornal “Handelblatt”^{xii} em 2016, como sendo uma revista educativa, comprometida na construção de uma imagem positiva do povo alemão, e assim contribuindo com a formação de crianças, jovens e de adultos, e despertando nos seus leitores o hábito pela leitura e a curiosidade por assuntos diferenciados.

Rolf Kauka, apresentando o grupo amazônico na revista, compartilha a sua visão estereotipada pautada na construção de um índio estadunidense, mas conhecido como os “peles vermelhas” do “Far West” (FIX UND FOXI, 1972. N° 44, p2). Como é de se esperar, sabemos que essa construção foi fruto de uma política dos Estados Unidos para a Alemanha Ocidental, dominando aquele mercado com sua propaganda política, seus produtos e, principalmente, por meio da produção hollywoodiana. Kauka, na mesma apresentação, faz menção à inevitável luta travada entre os Tiriyo e não-índios, podendo vir ocorrer o mesmo que aconteceu com os indígenas estadunidenses, que, para defender as suas terras de invasores, foram lavados num “banho de sangue” por meio de um confronto desigual. Para ele, possivelmente influenciado pelos missionários, a solução encontrada para esse triste fim seria através da socialização dos indígenas, na qual eles passariam a resistir de forma sedentária ao aprender agricultura, comércio e venda de ‘artesanato’. Nessa lógica, o governo brasileiro buscava impedir que esses conflitos descomuns pudessem ocorrer, proporcionando nesses lugares a presença de pessoas altruístas, empenhadas na transformação daqueles que se encontravam em mudança entre a “idade da pedra para a era atômica”^{xiii} (FIX UND FOXI, 1972. N° 44 p.2).

OBJETIVO DO TEXTO

O texto produzido pelo redator Martin Jenssen sobre os Tiriyo, em 1972, foi editado ao público em três partes e publicado semanalmente. A primeira parte se limitou à narrativa da viagem ao Brasil, descrevendo como Jenssen chegou ao país, e de como se dirigiu para a Missão. As outras duas partes retratam a sua óptica de viajante entre os índios, relatando sua experiência e convivência, demorando na Missão duas semanas.

A edição 44 da revista foi lançada com o tema em destaque “Aventura na Amazônia: vivenciado por um redator da Fix und Foxi”^{xiv}, porém sem a utilização de imagens indígenas na capa. Como podemos ver abaixo, o anúncio chama o público à aventura. Como qualquer revista comercial ela é apresentada ao leitor de forma colorida e com temática sedutora, atraindo o seu consumidor à compra. O substantivo *aventura* (abenteuer) é a ideia central do seu texto, ressaltando na sua experiência um convite ao exótico, fazendo escolha por aquilo que não é habitual na cultura alemã (JENSSEN, 1972. N° 44, pp.10-11).

Imagem 01- Capa de abertura do relato de viagem



Fonte: Fix und Foxi, n° 44. Capa.

Na primeira parte da série, o autor fala que a sua vinda ao Brasil foi de navio e que passou quatro semanas no mar. Em terra, faz menção à beleza do Pão de Açúcar, imagem conhecida pelos alemães, e inicia em detalhes a sua pitoresca viagem do Rio de Janeiro a Belém, percorrendo mais de 3000 km. Da janela do ônibus avistou Belo horizonte e Brasília, passando por perigosas pontes de madeira, estradas em sua maioria sem asfalto e que eram trafegadas em grande velocidade por dois motoristas no ônibus, que se revezavam entre si, de 4 em 4 horas. Na cidade de Belém, apresenta-a como uma cidade encantadora, com seu povo de cor morena e de vestes coloridas. Chama-lhe atenção o imenso fluxo de transeuntes no centro da cidade e os tantos couros de jacaré desembarcados dos navios no porto.

Após permanecer alguns dias na cidade, ele viajara de avião para Óbidos, de onde deveria tomar outro voo até à Missão Tiriyo. Em Óbidos, ele fora recebido pelos frades franciscanos que se encarregaram de mostrar-lhe a região. Nesta cidade, ele destaca duas experiências que teve, sendo a primeira o passeio de barco no rio Amazonas, durando 8 horas de barco até uma fazenda. Lá, ele se depara com a vida dos fazendeiros que criam o seu gado na floresta, lutando incansavelmente contra as enchentes anuais e contra o reflorestamento natural da mata. O segundo relato se deu ao conhecer um ex-comerciante de madeira alemão que, por se encontrar aposentado, queria criar um cinema em Óbidos. Este senhor alemão o convidara para uma refeição no domingo, que seria uma tartaruga. Ao falar deste animal, apresenta-o como gigantesco e que teria capacidade de decepar um dedo com a sua mordida. O texto se encerra dizendo que ele não aceita a refeição porque no dia seguinte viajaria para a Missão Tiriyo e que o assunto continuaria no próximo artigo. Martin Jenssen nas duas páginas dessa edição traz um Brasil grande, difícil de ser “cortado” por ônibus e de barco, com animais exóticos, e que possui uma população colorida na tez e nas vestes.

Das duas fotos presentes no texto, a primeira faz o registro do rio Amazonas no verão em Óbidos, retratando o seu pouco volume de água. Dentro do rio se refrescam algumas crianças corajosas, não temendo as perigosas piranhas. A última foto é do frei Angélico Mielert na Missão. Segundo o autor, o religioso perdeu o medo da floresta ainda em Óbidos, pois lá ele criara uma aranha pássaro. O missionário é registrado com uma grande barba e sem camisa, tendo ao fundo a rede e a parede da casa feita de palha, segundo o costume indígena.

Imagem 02 – rio Amazonas no verão



JENSSEN, Martin. Abenteuer Amazonas teil 1: Schildkröte als Sonntagsbraten.

Fix und Foxi, Munique, n° 44, p, 10. 1972.

Na edição seguinte, *Fix und Foxi* n° 45, a capa traz o tema “O pequeno grande Winni^{xviii}” sem alusão ao grupo amazônico. Jenssen inicia o texto sobre os Tiriyo com o título “O trabalho missionário não é lamber açúcar^{xvi}” (JENSSEN, 1972. p.10). Fazendo pouco sentido na lógica portuguesa, podemos acreditar que esse título se refira ao trabalho árduo desenvolvido pelos missionários na Missão. As impressões do autor sobre os Tiriyo, nesse episódio, aparecem pouco, preferindo fazer uso do texto para descrever a dura realidade dos seus co-cidadãos, adaptados na grande floresta ao propagar ‘cultura’ e ‘civilização’.

Os religiosos citados pelo autor foram Frei Cirilo Haas e Frei Angélico Mielert. A sua apresentação faz menção às dificuldades encontradas pelos missionários para estabelecer contatos com os Tiriyo, dissipando primeiramente a barreira física entre Óbidos e a Missão, somando mais de 700 km pelos rios Trombetas e Paru de Oeste, e depois os limites culturais, vencido somente pelo domínio da língua. Após falar a língua Tiriyo e ganhar a sua confiança, os frades convenceram o líder Yonaré de “aceitar ajuda dos brancos^{xvii}” (JENSSEN, 1972 p.11), permitindo que os religiosos fixassem morada entre eles e introduzissem instrumentos técnicos^{xviii}.

Quanto aos Tiriyo, às impressões apontadas por Jenssen “pouco falam” sobre as características do grupo, quiçá as suas escolhas se pautassem numa análise mais ampla daquela realidade, obrigando-o a fazer recortes ao escrever apenas duas páginas. A princípio, aquele ambiente se revelou para ele como inóspito, ocultando naquele calor tropical as estranhezas de um mundo desconhecido, repleto de animais e insetos que podiam causar-lhe mal. Afinal, não fazia muito tempo que uma onça fora morta rondando a Missão. O primeiro contato com os Tiriyo não foi produtivo, causando-lhe a impressão de não ter sido recebido com cordialidade. A barreira só foi rompida após três dias, depois de se tornar conhecido, passando a interagir com eles através de gestos.

Limitado por suas poucas páginas, ele escolheu apresentar ao seu leitor a imagem dos caçadores que voltavam de uma caçada. De cor morena e porte atlético, traziam os seus corpos pintados de vermelho, de uma substância que servia para proteger dos mosquitos, deixando apenas os rostos com tinta preta, que com os seus sinais simbólicos revelavam mais seriedade. Atrás dos homens vinham as mulheres trazendo consigo as espingardas e os animais capturados. Outra menção feita acerca deles aconteceu com o relato de uma reunião na praça da Missão, onde os rituais de canto e dança aconteciam enquanto ele conversava ao redor da fogueira com os dois missionários. O limite linguístico inviabilizou o seu acesso ao universo cultural Tiriyo, sendo preferível ouvir o que tinha a dizer os missionários, influenciando dessa maneira no seu relato. A falta de comunicação dificultou dar voz aos indígenas, não registrando no seu texto os traumas coletivos do contato e, principalmente, as perspectivas do grupo para o futuro.

Quatro imagens dividem espaço com o texto. A primeira imagem retrata algumas crianças com idade entre 7 e 9 anos, que brincam com uma cobra não peçonhenta, a qual media mais que 1 metro; já a segunda e a terceira retratam um homem e uma mulher enfeitados. Para Jenssen os homens são mais vaidosos que as mulheres. A última imagem registra a celebração da colheita, na foto celebram a cana de açúcar.

Imagem 03 – crianças brincando com uma cobra. Nela aparece frei Cirilo



Fonte: JENSSEN, Martin. Abenteuer Amazonas teil 2: die Missionsarbeit ist kein Zuckerlecken. *Fix und Foxi*, Munique, n° 45, p. 10. 1972.

A última parte do relatório da viagem abre a capa da revista *Fix und Foxi* n° 46 com o tema em negrito “*Aventura na Amazônia. Tudo sobre Albatroz^{xix}*”, dando continuidade ao relato de campo. Iniciando o artigo o autor faz uso do título, “*A estrada para os Tiriyo está chegando cedo demais^{xxx}*” (JENSSEN, 1972. p.18), revelando a preocupação com o inevitável contato dos Tiriyo com outros brasileiros. Diferente dos primeiros textos, o autor traz mais informações nessa edição sobre os indígenas, compartilhando no relatório a ideia dos religiosos que temiam a conclusão da estrada que ligaria Santarém à Missão, antecipando esse contato. Eles entendiam que os indígenas ainda não estavam preparados e que os missionários deveriam “correr contra o tempo” para socializá-los.

Jenssen inicia o episódio ressaltando a sua experiência numa aldeia que estava distante da Missão 20 km, enquanto acompanhava frei Cirilo em uma celebração dominical. O acesso à aldeia se dava por uma estrada construída pelos frades, permitindo-os chegar de unimog. Na chegada foram recepcionados por crianças e pelo líder Yonaré, que segundo o seu relato estava com um calção de banho e uma camisola desgastada. Para ele, a postura daquele líder com sua posição ereta e braços cruzados revelavam sua dignidade. O relato destaca ainda a parentela de Yonaré com suas quatro esposas e 12 filhos, enaltecendo a sua habilidade de caçador por ser capaz de alimentar tão grande família.

Para a compreensão da existência de aldeias próximas à Missão, devemos recorrer ao movimento descentralizador que surgiu a partir de 1970. Esse evento surgiu com alguns chefes de família e, principalmente, com o ‘pata entu’ Yonaré, que abandonaram o convívio com os religiosos, preferindo uma vida isolada, em que podiam com facilidade encontrar o que caçar. Vale lembrar que eles mantinham ligação com a Missão através dos serviços ofertados de saúde, educação e trabalho. Segundo Friel (1971), um dos motivos da saída foi a falta de alimento. A permanência de um grande aglomerado de pessoas levou à escassez de animais no entorno, fazendo-os caçar e plantar cada vez mais longe. Outro aspecto importante registrado em seu livro foi o desentendimento entre os idosos e jovens, marcando uma bipolarização dos que mantinham os costumes e os que estavam abertos às novidades. No que compete às antigas práticas, alguns chefes de família conservavam os seus costumes religiosos distante do olhar recriminador dos missionários. Um terceiro ponto deve-se à reocupação do território^{xxi}, possibilitando através desse movimento uma redistribuição dessas famílias para lugares distantes.

Voltando à Revista, o redator cita o grande gesto de hospitalidade de Yonaré aos frades, considerando frei Cirilo como um irmão branco. Ele disse que no início o missionário recebia ajuda do cacique para a alimentação, inclusive lhe foi ofertado uma mulher^{xxii}. O religioso não aceitou a mulher para si dizendo que, se assim o fizesse, perderia o seu poder de pajé branco. Socialmente aquela oferta atenderia às necessidades do religioso, que sendo de idade madura e não adaptado àquela realidade, poderia ter naquela mulher a ajuda necessária para obter o seu sustento. O autor faz-nos saber que a hospitalidade entre os indígenas é algo inerente à cultura, pois esse mesmo cacique recebia a cada dois anos a visita de parentes Tiriyo vindos do Suriname^{xxiii}, oferecendo em sua casa abrigo para 40 ou 50 pessoas. Durante o tempo que passavam com ele, entre três a quatro meses, o anfitrião, junto com os homens visitantes, deveria garantir o sustento de todo o grupo.

De volta à Missão, o redator partilha sobre as novidades que um avião da FAB havia levado. Frei Cirilo lhe explica que o Governo Federal já havia iniciado a rodovia Transamazônica, sendo que já se trabalhava no Sul do Amazonas, e que não tardaria para que o projeto que havia de ligar a cidade de Santarém à Missão fosse iniciado. A preocupação do religioso estava na rapidez com que esse projeto se desenvolvia, não havendo tempo necessário para uma lenta adaptação dos Tiriyo. A solução encontrada seria adaptá-los o mais rápido possível à vida de agricultor.

Entretanto, a pobreza do solo não favorecia o desenvolvimento de muitas culturas, necessitando corrigir o solo para que ele se tornasse produtivo. Baseado em informações dos frades, Jenssen diz que o território Tiriyo é composto por 95% de estepe improdutivo e 5% de floresta. Essa afirmação foi confirmada pelo engenheiro agrônomo Albert Elfes em 1973, após desenvolver estudos sobre o solo do território, a pedido dos agentes, cujo objetivo se fazia para o estabelecimento de um projeto autossustentável na região. Esse problema inviabilizava uma contínua exploração do mesmo solo. Com respeito à pecuária, até aquele momento os indígenas não se alimentavam de carne de gado e a sua introdução seria um problema, pois se recusavam alimentar-se dos animais que eles criavam. Segundo os seus costumes, não era comum matar e se alimentar de um animal que por eles fossem criados. Por essas duas razões, os religiosos viam com receio o projeto de socialização dos Tiriyo, por não vê-los plenamente inseridos na nova realidade.

Jenssen encerra o seu texto se despedindo dos religiosos e dos amigos que fez entre os Tiriyo. Na verdade, o seu adeus é para a ‘cultura’ indígena que ‘acabaria’ com a chegada da rodovia, estabelecendo ali uma pequena cidade e transformando os índios em fazendeiros, comerciantes e artífices. Na sua compreensão, ou o índio se tornava ‘civilizado’ ou morreria. Não havia a possibilidade de uma coexistência entre os Tiriyo e não-índios. Quanto mais ‘civilizados’ eles fossem mais distantes estariam do ser índio. Dentro do avião, ele sobrevoa a Missão e se despede respondendo aos



acenos dos indígenas e dos missionários, acreditando que nunca mais iria voltar naquele lugar. Assim, ele encerra a matéria.

Importa ressaltar que o projeto de extensão da BR 163 até a Missão e ao Suriname não avançou, existindo hoje somente o acesso aéreo operado pela FAB e demais Órgãos de interesse na região. A BR 163 se conectaria à Perimetral Norte (BR 210), estabelecendo contato dos Tiriyo com Santarém e outras cidades.

Nas fotos, o autor explora a imagem de uma reunião na praça da aldeia, onde os Tiriyo compartilhavam a sua experiência de caça. Na segunda temos imagem do 'pata entu' Yonaré com suas esposas na missa, com um livro de canto escrito em Tiriyo na mão. A última imagem é colorida e registra uma criança nos braços da mãe, puxando os cabelos compridos do pai.

Imagem 04 – registro de uma reunião na praça da Missão velha, aldeia fundada por Yonaré.



Fonte: JENSSEN. Martin. Abenteuer Amazonas ietzter teil: die straÙe nach Tirio kommt viel zu fröh. **Fix und Foxi**, Munique, n° 46, p, 18. 1972.

Tanto Kauka como Jossen compartilham a mesma ideia de desaparecimento dos indígenas. O primeiro traz o termo extermínio aplicando à realidade beligerante ocorrida nos Estados Unidos, pondo fim à existência daqueles que ousaram desafiar as investidas dos dominadores. Jossen, por sua vez, defende a opinião de que os Tiriyo deixariam de existir ao entrar em contato com a 'civilização'. No seu texto ele repete um pensamento ouvido na Amazônia que diz: "seja civilizado ou morra!^{xxiv}" (n°46. p. 19). Para o autor, não existe lugar para ser Tiriyo com o advento da 'civilização'. Quanto mais 'civilizado' fosse o indígena, mas distante ele estaria de suas raízes culturais. Nessa teoria o fim dos Tiriyo estava próximo, não acreditando que houvesse outra saída.

CONCLUSÃO

A história brasileira é marcada pela presença de viajantes estrangeiros que muito contribuíram com suas observações. Pensar um objeto a partir de diferentes relatos nos possibilita maior domínio espacial e, principalmente, enxergar as mudanças ocorridas com o passar do tempo. O desaparecimento étnico anunciado pelo autor, devido o contato com a 'civilização', foi incapaz de prever as conquistas agenciadas^{xxv} pelos Tiriyo, no qual lhes possibilitou inúmeros resultados como grupo. Unidos, eles resistem ao tempo lutando pela garantia dos seus direitos e dominando os códigos dos



'civilizados', interagindo na sociedade brasileira ao fazer uso de suas leis. O processo de territorialização que foram submetidos lhes garantiu acesso à educação e interação com outros grupos étnicos, com os quais são compartilhadas experiências, lutas e conquistas, reescrevendo desse modo, uma história de resistência em contraposição àquilo que se acreditava como um iminente desaparecimento étnico, apresentado na Revista através do conceito de extermínio e assimilação cultural pelo contato

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albert Elfes. *Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão Tiriós durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973*. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973, p. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tirió, assunto convento e paróquias).

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Movimento indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tombini(Org). **Ensino (D) e História indígena**. Belo Horizonte: autêntica, 2015, pp. 143-175.

FIX & FOXI: Rolf Kauka, der deutsche Walt Disney, und seine Kultfüchse 10.06.2018 - 09.09.2018. [S.l.]. *Ludwiggalerie Schloss Oberhausen*. Disponível em < <http://www.rheinischemuseen.de/ausstellung/5088170> > acesso em 12 dez. 2018.

Fix und Foxi: Rolf Kaukas großer Welterfolg. [S.l.]. *Wilhelm Busch – Deutsches Museum für Karikatur und Zeichenkunst*. Disponível em <<https://www.karikatur-museum.de/programm/ausstellungen/fix-und-foxi/>>. Acesso em 12 dez. 2018

Frei Cirilo Haas. *Ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio*. datil. Tirió, 01 de agosto de 1968, p.p 1-8. (Arquivo do Convento de Belém, assunto Missão Tirió).

Frei Angélico Mielert. *Relatório da Missão Tirió do ano de 1973, ao Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio-FUNAI*. Gabinete do Presidente. Assunto: 1º seminário FUNAI/MISAO de 05-10 de nov. de 1973 em Brasília. Ofício circular nº 211/73, Missão Tirió, datil. 14 de set. de 1973, p. 1-10. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tirió, assunto convento e paróquias).

FRIKEL, Protásio. **Dez anos de aculturação Tirió: 1960-70**. Belém: Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, n.16, 1971.

GLASER, Tadeu. Coleta em prol da Missão Tirió. **Revista de Santo Antônio**. Recife: ano XX. nº 10, dez. 1972, p.05.

Vom Heft ins Museum: Es gibt nicht viele Dinge, die Generationen verbinden. Bei den Abenteuern von Fix und Foxi ist das anders. Dank eines Porsche-Urenkels kriegen die beiden Füchse erstmals eine eigene Ausstellung. **Handelsblatt**, [S.l.], 11 novembro 2016. Disponível em < https://www.handelsblatt.com/arts_and_style/lifestyle/tv-film/fix-und-foxi-vom-heft-ins-museum/14832892.html > acesso em 12 dezembro 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. São Paulo: Marco zero, 2002. pp. 84-148.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016

REVIÈRE, Peter Gerard. A Report on the tribo indians of Surinam. In: *Nieuwe West-Indische Gids*. Surinam: KITLV. Disponível em <<http://www.kitlv-journals.nl/index.php/nwig/article/viewFile/5388/6155>> Acessado em 03 de dez. 2015, 12:01:00.

JENSSEN, Martin. Abenteuer Amazonas teil 1: Schildkröte als Sonntagsbraten. **Fix und Foxi**, Munique, nº 44, pp, 10-11. 1972.

JENSSEN, Martin. Abenteuer Amazonas teil 2: die Missionsarbeit ist kein Zuckerlecken. **Fix und Foxi**, Munique, nº 45, pp, 10-11. 1972.

JENSSEN, Martin. Abenteuer Amazonas ietzter teil: die straÙe nach Tirio kommt viel zu früh. **Fix und Foxi**, Munique, nº 46, pp, 18-19. 1972.



L'ESTOILE, Benoît de. Dos “selvagens românticos” aos “povos primeiros”. A herança primitivista nos museus e na antropologia. In: OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Rita de Cássia Melo (Orgs.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: UFPB, 2019. Pp. 71-100.

CEDI. Povos indígenas no Brasil. São Paulo: CEDI, 1983. 3 v.

SZTOMPKA, Piotr. A Sociologia da Mudança Social. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

TODOROV, Tzvetan. Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. V.1 Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

NOTAS

ⁱ As revistas de nº 44, 45 e 46, usadas para esse artigo, foram traduzidas por Fr. Hermann J. Cürten.

ⁱⁱ Situados “nas serras do Tumucumaque e Acaraí...Habitam a região das cabeceiras dos rios que se originam nesses divisores de águas: no Brasil, os rios Panama, Marapi, Cuxaré, Paru de Oeste e Paru de Leste(Okomoke) e os rios Paloemeu, Tapanahoni e Chipariwini, nos lado Surinamense” (CEDI, 1983, p.185).

ⁱⁱⁱ Frei Cirilo Hass através do relatório, “Ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio”, expressa que o principal objetivo da missão seria inserir os indígenas na economia não índia. Para este fim, os religiosos deveriam prepará-los para o contato com outros brasileiros de forma gradual, antecipando dessa forma o inevitável.

^{iv} Relatório de frei Cirilo Haas ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio.

^v Relatório de frei Cirilo Haas ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio.

^{vi} A Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, no ano em estudo, fazia-se presente em sete Estados no Nordeste, no Pará e na Alemanha. No relatório publicado por Frei Tadeu Glaser em 1972, na revista Santo Antônio, a coleta em prol da Missão Tiriyo tinha sido feita em 30 lugares onde os frades trabalhavam, somando uma quantia de Cr\$ 4.105,96 (Revista de Santo Antônio, 1972).

^{vii} O Museu Alemão de Caricatura e Desenho (Wilhelm Busch Deutsches Museum für Karikatur & Zeichenkunst) classifica a *Fix und Foxi* como uma revista colorida, engraçada e educativa. Devido o sucesso de suas tiragens ela foi comparada como a versão alemã de *Mickie e Mouse* da *Walt Disney*, chegando a publicar no seu auge 400,000 exemplares por semana. <https://www.karikatur-museum.de/programm/ausstellungen/fix-und-foxi/>.

^{viii} Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a vencida Alemanha foi obrigada reparar os danos de guerra causados aos países vencedores. Também lhe fora imputada inúmeras medidas que limitava a reorganização do seu exército e, principalmente, da sua poderosa indústria diminuindo o seu poder de competição.

^{ix} FIX & FOXI - Rolf Kauka, der deutsche Walt Disney, und seine Kultfuchse, título original da exposição. <http://www.rheinischemuseen.de/ausstellung/5088170>.

^x Mesmo com a venda da editora, Kauka permaneceu com os direitos sobre a *Fix und Foxi*.

^{xi} Dos três quadrinhos que trazem como propaganda a Missão Paru de Oeste, dois recebem destaque na capa com o título em negrito “Abenteuer am Amazonas”, ou seja aventura na Amazônia. Nesta chamada temos um convite ao exótico, onde os missionários alemães são apresentados como aqueles que se aventuram ao levar ‘civilização’ àquele povo.

^{xii} A matéria traz o título “Vom Heft ins Museum” e aconteceu em 2016.

^{xiii} Nur so kann man den Rothäuten den gewaltigen Sprung vom Steinzeitalter ins Atomzeitalter erleichtern.(FIX UND FOXI, 1972. N° 44 p. 2). Seguiu-se todo período na íntegra.

^{xiv} Título original “ Von einem FF-Redakteur erlebt: Abenteuer am Amazonas!”.

^{xv} Título original “Der kleine Winni ganz groß”.

^{xvi} Título original “Die Missionsarbeit ist kein Zuckerlecken”.

^{xvii} No original, “die hilfe der weißen anzunehmen”, temos nessa frase a ideia salvadora já discutida acima, na qual a presença dos religiosos/Estado impediria a existência de conflitos a exemplo do ocorrido com os indígenas dos Estados Unidos.

^{xviii} O período que se refere o autor trata dos anos que os missionários conviveram com os Tiriyo de forma experimental, de 1959 a 1964. Após 5 anos entre eles avaliaram essa experiência como positiva, oficializando esse compromisso entre a Província Franciscana e a Força Aérea Brasileira.

^{xix} Título original “Abenteuer Amazonas. Alles über den Albatros”.

^{xx} Título original “ die straÙe nach Tirio kommt viel zu früh”.

^{xxi} A década de 1970 é um período importante para a reorganização política dos indígenas, proporcionando conhecer e compartilhar da luta indígena em todo o Brasil. Esse período é conhecido como o Movimento Indígena (BRIGHENTI,



2015). Nessa década surgem algumas movimentações política dos Tiriyo, lutando pela demarcação da terra, cobrando do poder público e dos religiosos um melhor atendimento.

^{xxii} Na sociedade Tiriyo a mulher tem um papel fundamental na dinâmica social da família, ela é responsável pela coleta de frutas, cultivo da terra e sua colheita, cuidar dos filhos, carregar lenha, fazer panelas e forno de beiju, tipoias, fios de rede, tangas, cintos, enfeites etc. Compete ao homem caçar, proteger o grupo, abrir novas áreas cultiváveis na floresta, fazer canoas e remos, arcos e flexas, redes e cordas, colheres, cestos ou peneira (FRIKEL, 1971); (Fr. Angélico Mielert. Relatório da Missão Tiriyo do ano de 1973).

^{xxiii} O território Tiriyo é cortado pela fronteira do Brasil com o Suriname. Rivière (s.d), escreve sobre a relação de contato entre os Tiriyo e os agentes no Suriname e sobre a formação de missões com missionários evangélicos.

^{xxiv} Texto original “Sei zivilisiert oder stirb!”(FIX UND FOXI 1972, N° 46 P.19)

^{xxv} Conceito utilizado na Sociologia para o estudo das transformações sociais motivadas por uma ação coletiva (SZTOMPKA, 2005).



A RELAÇÃO ENTRE MULHER E DIABO NO GÊNESE B DO MANUSCRITO DE JUNIUS

LA RELACIÓN ENTRE MUJER Y DIABLO EM EL GÉNESIS B DEL MANUSCRITO DE JUNIUS

THE RELATIONSHIP BETWEEN WOMAN AND DEVIL IN GENESIS B OF JUNIUS MANUSCRIPT

SOUZA, AYANNE LARISSA ALMEIDA DE

Doutora e Mestre em Literatura e Interculturalidade pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

E-mail: ayannealmeidasouza03@gmail.com

RESUMO

A narrativa genesíaca do Jardim do Éden é conhecida popularmente como a história da queda da humanidade provocada pela tentação do Diabo em relação à mulher, que levou o homem a pecar. Desde a Bíblia, passando também pelos comentários dos primeiros padres da Igreja, no início da Idade Média, a imagem do Diabo na narrativa do Jardim sempre apareceu sob a forma de uma serpente que levava a mulher ao pecado, enganando-a, uma vez que Eva não fora capaz de reconhecer o Mal na aparência reptiliana. O presente artigo tem por finalidade fazer uma análise do poema saxão intitulado *Gênese B*, presente no *Bodleian Junius 11*, datado do século X, por volta do ano mil, e publicado pela primeira vez por Franciscus Junius, em 1655, investigando a relação entre a mulher e o Diabo na narrativa do Jardim do Éden saxão presente nesse poema. Nossa proposta é compreender a figura do Diabo no supracitado poema e a relação que é estabelecida entre ele e a mulher, e quais implicações poderíamos perceber nessa nova roupagem dada ao Diabo no que diz respeito à relação que o feminino viria a ter com o demoníaco, séculos posteriores à escritura do poema saxão, no período que conhecemos como a caça às bruxas. Trabalharemos em cima da tradução que Susan Oldrieve fez do texto saxão para o inglês. Em seguida, colocamos as traduções para o português a fim de permitir um melhor entendimento dos trechos citados.

PALAVRAS-CHAVE: diabo; mulher; jardim do éden; bodleian Junius 11; gênese b.

RESUMEN

La narrativa genética del Jardín del Edén se conoce popularmente como la historia de la caída de la humanidad causada por la tentación del Diablo hacia las mujeres, que llevó al hombre al pecado. Desde la Biblia, pasando también por los comentarios de los primeros sacerdotes de la Iglesia, a principios de la Edad Media, la imagen del Diablo en la narración del Huerto siempre ha aparecido en forma de serpiente que llevó a la mujer al pecado, engañándola, ya que Eva no había podido reconocer al Mal en su apariencia reptil. El propósito de este artículo es analizar el poema sajón titulado Génesis B, presente en el *Bodleian Junius 11*, que data del siglo X, hacia el año 1000, y publicado por primera vez por Franciscus Junius, en 1655, investigando la relación entre mujer y el diablo en la narrativa del jardín sajón del Edén presente en este poema. Nuestra propuesta es comprender la figura del Diablo en el mencionado poema y la relación que se establece entre él y la mujer, y qué implicaciones podríamos percibir en este nuevo disfraz que se le da al Diablo con respecto a la relación que vendría lo femenino a tener con el demoníaco, siglos después de la escritura del poema sajón, en el período que conocemos como la caza a las brujas. Trabajaremos en la traducción de Susan Oldrieve del texto sajón al inglés. Luego, colocamos las traducciones al portugués para permitir una mejor comprensión de los extractos citados.

PALABRAS CLAVES: diablo; mujer; jardín del éden; bodleian Junius 11; génesis b.

ABSTRACT

The Garden of Eden's gene narrative is popularly known as the story of the fall of mankind caused by the Devil's temptation towards women, which led man to sin. Since the Bible, also passing through the comments of the first priests of the Church, in the beginning of the Middle Ages, the image of the Devil in the Garden narrative has always appeared in the form of a serpent that led the woman to sin, deceiving her, since Eva had not been able to recognize Evil in her reptilian appearance. The purpose of this article is to analyze the Saxon poem entitled Genesis B, present in the *Bodleian Junius 11*, dating from the 10th century, around the year 1000, and published for the first time by Franciscus Junius, in 1655, investigating the relationship between woman and the devil in the Saxon Garden of Eden narrative present in this poem. Our proposal is to understand the figure of the Devil in the aforementioned poem and the relationship that is established between him and the woman, and what implications we could perceive in this new guise given to the Devil with regard to the relationship that the feminine would come to have with the demonic, centuries after the writing of the Saxon poem, in the period that we know as the witch hunt. We will work on Susan Oldrieve's translation of the Saxon text into English. Then, we put the translations into Portuguese in order to allow a better understanding of the excerpts cited.

KEYWORDS: devil; woman; eden's garden; bodleian Junius 11; génesis b.

INTRODUÇÃO

Os estudos culturais, nos últimos tempos, possibilitaram aos pesquisadores interessar-se por temáticas as mais variadas possíveis no que se refere às análises das sociedades complexas e de suas práticas culturais. Em um profundo esforço hermenêutico, o tema do artigo alinha-se ao campo historiográfico da História da Cultura, dentro do qual podemos analisar e investigar as representações dentro do imaginário social em uma determinada época.

As faces do Diabo são desveladas a partir de uma análise de documentos textuais e imagéticos, o que permite perceber como a representação de um mito, de uma ideia, de uma divindade, foi se adequando paulatinamente às necessidades de cada geração, a partir dos dois vetores que definem a construção do saber histórico: o tempo e o espaço.

Contudo, se em um primeiro momento a ideia do Mal não foi incorporada em uma figura singular, permanecendo algo indefinido, foi no século XII que o Diabo entrou em cena, saindo dos bastidores para o grande palco da História. De acordo com Robert Muchembled (2001), foi nesse momento, entre os séculos XII e XV, que a noção teológica do Mal começou a encarnar-se sob a forma aterrorizante de imagens que pintavam um Diabo quase semelhante ao humano e que, como tal, também poderia ser enganado e vencido.

A maior parte das pesquisas que possuem o Diabo ou o diabólico enquanto temática central foca nos séculos do período renascentista (XIV-XVI), pouca importância dando ao desenvolvimento da figura do Diabo antes do século XII, início da transformação do anjo caído em Satã, quando há uma brusca mudança dessa imagética diabólica promovida pelas mudanças políticas e científicas, pelas transformações paradigmáticas que atingiram a Europa e chegaram até o Inferno.

Satã, Lúcifer, Samael, Asmodeu, Belial, Belzebu... Investigar e analisar o Diabo em sua infância é perceber uma dimensão demoníaca que iria influenciar a nossa visão do Mal na contemporaneidade. No denominado “poema de Junius”, do século X, surge o Diabo humanizado, a própria figura bela e revolucionária que seria adorada pelos românticos através de John Milton.

A associação das mulheres com as figuras da Serpente e do Diabo ou do Mal é extremamente comum, inclusive nos filmes e na literatura atuais. A ligação entre Eva e a tentação no Paraíso, a primeira Mulher enganada pela Serpente, que representa o próprio Mal materializado, ainda encontra-se presente no imaginário popular.

Mas a raiz dessa tendência popular está no *Gênese* da Bíblia e suas interpretações pelos teólogos e pais da igreja. Embora tenhamos referências de figuras similares que relacionam mulheres e o princípio do Mal em outras religiões, a relação entre as mulheres e o Diabo no Ocidente se destaca por vários motivos.

Em primeiro lugar, as mulheres são demonizadas e denegridas, consideradas como a porta de entrada para Satã no mundo dos homens. Em segundo lugar, é vista como uma tentação fatal e o erotismo destrutivo está no centro do mito da mulher naturalmente diabólica na literatura e na cultura ocidental após a cristianização.

As mulheres eram consideradas puramente do ponto de vista físico e, portanto, sensível. Eram tidas como naturalmente insaciáveis, e isso porque estariam muito mais próximas da natureza, que era vista, essencialmente, como diabólica, uma vez que o mundo real era tido como o reino de Satã e, portanto, era mentiroso.

Nessa perspectiva, acreditava-se que Satã havia tido acesso à alma feminina, uma vez que o corpo da mulher era mais fraco, podendo ele, assim, ter um mais fácil e maior acesso às almas das mulheres. Sendo assim, elas seriam desprovidas de uma alma forte o suficiente para conseguir discernir o Mal, sendo, portanto, facilmente enganadas pelo mundo externo, ou seja, pelos sentidos.

Franciscus Junius, um intelectual do século XVII, publicou em 1655 um conjunto de manuscritos datados de ca. 1000, século X. Esses poemas escritos em saxão reconta a história do Gênese bíblico trazendo uma nova perspectiva de interpretação para a ligação entre Lúcifer (o Mal) e Eva, e desta em relação ao homem, Adão. No poema conhecido como *Gênese B do Manuscrito*, Eva é tentada por Lúcifer em sua forma angelical, pois assim ela o percebe, como o mais belo e luminoso anjo. Adão, em contrapartida, apenas vê o que de fato Lúcifer é: a serpente que materializa o Mal, a forma sob a qual o anjo escolhe para apresentar- ao homem e à mulher e tentá-los a transgredir as ordens de Deus.

O presente projeto tem por objetivo investigar a relação entre a mulher, Eva, e a figura de Lúcifer tal como construída no poema *Gênese B do Manuscrito de Junius*. Trabalhamos em cima do texto transliterado para o inglês pela especialista Susan Oldrieve, além de colocarmos a tradução em português feita por nós para melhor entendimento. Também iremos



utilizar as imagens do próprio manuscrito, que servem de ilustração ao poema e visam apresentar pictoricamente a própria narrativa em questão.

A partir da investigação da construção do diabólico no poema saxão supracitado, pretendemos analisar as relações no Jardim do Éden de Junius, buscando responder às seguintes questões: por que as percepções de Adão e Eva são distintas em relação a Lúcifer? Qual o motivo para Eva vê-lo enquanto anjo e Adão presenciar a já famosa serpente? Seria a mulher considerada como um ser desprovido de razão e que, portanto, permite que o Mal insinue-se através dos sentidos, que são enganosos?

O DIABO – A SERPENTE NO JARDIM DO ÉDEN

Quando pensamos no Diabo, levando em consideração todo o arcabouço do imaginário cultural ocidental sob cujo pendão nascemos e crescemos, duas possibilidades de imagens nos vêm de imediato à mente: a primeira delas, provavelmente, pertence ao âmbito de Satã, a figura bestial, nem humana nem animal, mas ambas ao mesmo tempo, que emerge na Europa após o século XII, transformando-se no tormento dos pecadores entre os séculos XIV-XVI, durante o auge do que costumou-se denominar de histeria da caça às bruxas.

Por outro lado, a visão do belo e luminoso anjo, que revoltando-se contra Deus foi atirado por Ele no mais profundo inferno a fim de governá-lo por toda a eternidade, sem o direito de questionar a decisão divina, também surge bastante forte em nossa imaginação e ela foi forjada principalmente no embalo do Romantismo, a partir da obra *Caim* (1826), de Lorde Byron, que, por sua vez, foi diretamente inspirado na apoteótica construção luciferiana de John Milton, em seu épico *Paraíso Perdido* (1667).

Contudo, a imagem que maior peso tem para aqueles que foram reféns da construção cultural judaico-cristã, presente no Ocidente desde meados do Império Romano, principalmente a partir do *Édito de Tessalônica*, de Teodósio I (ca.380), que tornou o Cristianismo a única e exclusiva religião oficial do Império Romano, é a figura da serpente, forma sob a qual Satã decide fazer Adão e Eva transgredir os desejos de Deus, fazendo-os cair em desgraça e tornando-os odiosos aos olhos do Senhor dos Céus.

Obviamente que os primeiros padres da Igreja, os filósofos patrísticos, inspiraram-se no próprio texto bíblico genesíaco, no qual encontramos:

1 ORA, a serpente era mais astuta que todos os animais do campo que o SENHOR Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda a árvore do jardim?

2 E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim podemos comer, 3 Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais.

4 Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis.

5 Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal.

6 E viu a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido que estava com ela, e ele comeu. (Gen, 3:1-6)

Percebemos que a mulher, personagem principal do texto bíblico sobre a tentação e queda da humanidade, inocentemente é deludida pela serpente, que infiltra-se no Jardim de Deus e, maliciosamente, convence a mulher de suas boas intenções, ocultando sob sua aparência a verdadeira intenção de sua prerrogativa. Em momento algum Adão encontra ou conversa com a serpente, o próprio Mal materializado. Eva, após comer do fruto da árvore do Bem e do Mal, oferece o mesmo ao marido, que o aceita de boa vontade, sendo enganado, por sua vez, pela própria mulher.

No início da Idade Média, entre os séculos IV e VIII, os patrísticos vão ajudar a construir a imagem diabólica na narrativa do Jardim, auxiliando na cristalização da figura da serpente demoníaca que enganou a mulher e que, através dela,



também enganou o homem, arruinando as criaturas de Deus, aturando-os no tempo, pois a queda diz respeito à queda na História, e deu a eles a doença, o sofrimento, a velhice e a morte.

Os primeiros padres conjuraram a imagem da mulher sendo enganada e traída pela serpente, sob cuja aparência encontrava-se Satã disfarçado. O filósofo Orígenes (ca.185-254), em seu *Tratado sobre os Princípios*, nos diz que “em primeiro lugar, no livro do Gênesis, se relata que a serpente seduziu Eva” (Livro III, Capítulo II, §1, p.139). Mais adiante, ele salienta exatamente essa questão, ao dizer que “essa serpente, inspirada pelo diabo, foi a causa da prevaricação de Adão e Eva”. Ainda com Orígenes, ainda temos que “com efeito, o diabo é chamado serpente e dragão: pode haver algo mais frio?” (Tratado, Livro II, Capítulo VIII, §3, p.104).

Em Agostinho (354-430), filósofo cartaginês e um dos mais importantes padres da Igreja primitiva, tendo vivido à época de desestruturação e desagregação do Império Romano, encontramos fala que “a serpente simboliza a morte, introduzida no mundo pela serpente do paraíso” (A trindade, Livro III, Capítulo X, §20, p.87). Seguindo ainda o pensador cartaginês, temos ainda que:

Na conhecida história do casal formado pelas primeiras pessoas criadas, a serpente não comeu do fruto da árvore proibida, mas apenas persuadiu a que o comessem; a mulher não o comeu sozinha, mas deu-o a seu marido, e ambos o comeram, embora tão somente a mulher tenha dialogado com a serpente e somente ela tenha sido seduzida” (A Trindade, Capítulo XII, Capítulo XII, §17, p.229).

Percebamos que, também em Agostinho, a serpente não mantém com o homem qualquer contato ou conversação. Apenas Eva tem contato com o Diabo sob o disfarce reptiliano. Eva deixa-se ilusional pela imagem do animal e não reconhece nele Satã, o princípio do Mal. Novamente com Agostinho, nas *Confissões*, também temos mais uma vez que “a serpente seduziu Eva por sua astúcia” (Livro XIII, Capítulo XIII, §14, p.248). Nesse sentido, percebemos que a mulher não é capaz de discernir o Mal, confundindo, portanto, o Mal e o Bem. O homem, ao contrário, foi levado a pecar pela mulher, deixou-se arrastar pelos sentidos, que são próprios da mulher.

Como podemos observar, muito antes do século X, mulher e Diabo estiveram intimamente relacionados, ainda que a mulher tenha sido enganada pelo disfarce demoníaco, a serpente, não conseguindo separar Mal e Bem, não podendo reconhecer o princípio do Mal. Contudo, no século X, por volta do ano 1000, um poema escrito em saxão antigo, sem autor conhecido e sem nome no original, dividido, atualmente, em quatro partes, trabalho efetuado por especialistas da poesia inglesa antiga, intituladas de *Gênese*, *Êxodo*, *Daniel e Satã* e *Cristo*, trouxe uma imagem um tanto ou quanto distinta das principais narrativas que tínhamos até então a respeito do Jardim do Éden.

Pela primeira vez, e de forma totalmente literária, sem qualquer traço de teologia tradicional por trás, a figura do Diabo emerge no Jardim saxão em sua mais bela e luminosa forma de anjo, imagem esta que é percebida pela mulher. A mudança radical na história genesíaca, em que Eva vê o Diabo como anjo e não como serpente, enquanto Adão, o homem, vê e conserva com a serpente percebendo-a enquanto serpente e reconhecendo nela o princípio do Mal, pode revelar a ligação nefasta que colocaria a mulher como porta de Satanás para o mundo dos humanos.

GÊNESE B – O DIABO E A LOUCURA DE EVA

Junius 11 é uma coleção ilustrada de poesia bíblica vernácula que contém segmentos que foram denominados, como anteriormente citado, de *Gênese*, *Êxodo*, *Daniel e Cristo e Satã*. O *Gênese* divide-se, por seu lado, em duas partes intituladas de A e B. Entre os parágrafos 1-142 encontra-se o poema conhecido por *Gênese A*, e interpolado dentro dele estão os parágrafos 13-40 que é denominado de *Gênese B*. *Gênese B* é tradicionalmente incluído na linhagem de *Gênese A* como sendo os versos 235-851. Segundo Doane (1991), provavelmente, uma só mão escreve ambos os *Gêneses*.

No *Gênese B*, encontramos pela primeira vez um Satã de estatura épica, uma figura rebelde que se recusa a servir a Deus e imagina que pode também criar o seu próprio reino no céu, tornando-se igual a Ele. Nos dois *Gêneses*, encontramos narrativas completas, apresentadas como tal, e não somente teologia disfarçada. É a primeira vez que Lúcifer surge enquanto personagem literário, que, segundo Forsyth (2003, p.51), “firmly set the rebellion and fall of the angels, which the Old Testament omits entirely, into the Genesis story”. Russel (2003) igualmente salientou que o Diabo, antes de qualquer coisa, foi forjado pelos poetas muito mais do que pela Teologia da Igreja.

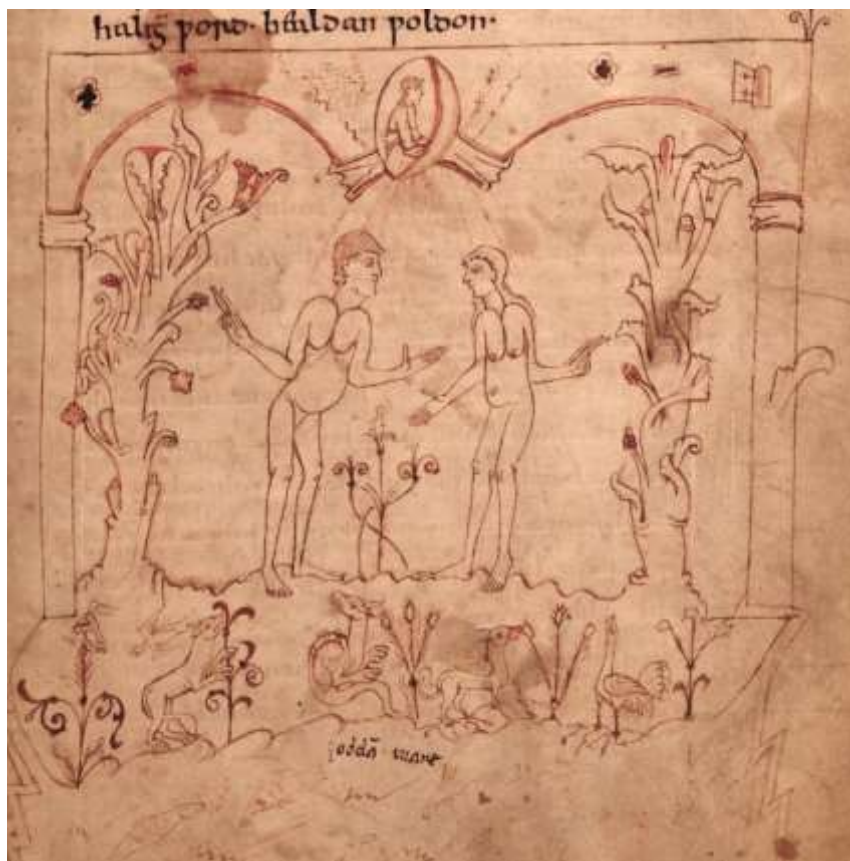


Mais especificamente nos versos que dizem respeito ao *Gênese B*, encontramos novamente a narrativa genesíaca do Jardim do Éden, porém esta nova versão traz contundentes características que a tornam única e que muitos debates provocou nos especialistas, como Oldrieve (1985; 2020), Doane (1991), Krapp (1991), entre outros, que tentaram compreender as motivações por trás da imagem angelical de Satã dentro do Jardim.

Em *Gênese B*, encontramos a mesma narrativa bíblica que tão bem conhecemos. Deus cria homem e mulher, à imagem e semelhança de Deus, e os coloca no Jardim, entre duas árvores. De um lado, a árvore da vida, de cujos frutos Adão e Eva poderiam servir-se à vontade. E do outro lado, a árvore da ciência do Bem e do Mal, de cujos pomos eles deveriam afastar-se, do contrário seus olhos abrir-se-iam e todas as delícias da eternidade e da ausência de sofrimento seriam perdidas.

Na figura 1, temos uma ilustração do *Manuscrito de Junius* em que percebemos Adão e Eva no Jardim do Éden, entre as duas árvores, a da vida e a da ciência do Bem e do Mal. Aos pés deles, vemos os animais, criados e em seguida subjugados ao poder do homem, tal como narra o texto genesíaco:

Figura 1 Oxford Bodleian Library, Junius 11: Adão e Eva no Jardim do Éden



Fonte: Disponível em: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_6318

Os versos de *Gênese B* passam-se após a queda de Lúcifer, fato que é narrado no *Gênese A*. Após voltar-se contra o Criador, questionando-se os motivos pelos quais ele deveria servir, ser inferior a Deus, Lúcifer convence um terço das hostes celestes a rebelar-se consigo e todos são expulsos do Paraíso, atirados no inferno, e Lúcifer recebe de Deus o título de Satã, aquele que em seu orgulho ousou levantar-se contra o próprio Senhor, ao invés de aceitar e alegrar-se pelos desígnios divinos.

Ainda mais revoltado com a decisão de Deus, de condená-lo aos infernos enquanto o homem e a mulher tinham o direito a viverem no Paraíso, enquanto ele próprio, um anjo, encontrava-se na escuridão daquela prisão, da qual deveria agora ser o príncipe, Lúcifer novamente incita os anjos rebelados a prepararem uma armadilha para que as criações adoradas de Deus fossem despojadas de suas condições deleitosas. Lúcifer demonstra ciúme e inveja do homem e da mulher, e uma vez vergenhosamente expulso do Céu, decide fazer com que Adão e Eva também perdessem, aos olhos de Deus, a confiança e o amor d'Ele.



Por esta razão, Lúcifer decide tomar a forma de uma serpente para, assim, aproximar-se do homem (e não da mulher, em um primeiro momento), a fim de provocá-lo à tentação. O verso 428 do *Gênese B* salienta que, após dizer tudo isso aos seus anjos, Lúcifer deixou o Inferno, saindo através dos portões, e estava com um humor alterado. Lúcifer, então, a fim de tentar o homem, toma a forma de uma serpente e questiona Adão:

He cast himself into a worm's body and wound himself around that death-tree, through demon's craft. He took there its fruit and made his way afterwards there where he knew to be the handiwork of Heaven's King. He began then the questioning with his opening words, the hateful one, with lying: "Long you for anything, Adam, from God? I am on his errand hither traveled from far. Nor was it long ago that I sat by God Himself. Then he ordered me to go on this journey to bid you to eat this fruit. He said that your ability and wisdom and security of mind would increase and your body-house greatly lighten, your shape become more shining. He said that for you no need of treasure would there be in the world. Now you have joys earned by your loyalty, given from Heaven's King. (GÊNESE B, versos 491-504)

Ele lançou-se no corpo de um verme e enrolou-se naquela árvore de morte, através da arte do demônio. Ele tomou um dos frutos e fez o seu caminho até onde ele sabia estar a criação do rei do céu. Ele começou, então, seu questionamento com estas palavras iniciais, o odioso, com mentiras: 'Você anseia por alguma coisa vinda de Deus, Adão? Eu estou aqui em Seu nome, vim de muito longe. Não faz muito tempo em que eu me sentei ao lado do próprio Deus. Então, ele ordenou-me que visse nesta viagem para convidar você a comer esta fruta. Ele disse que a habilidade, a sabedoria e a segurança de sua mente aumentariam e o seu corpo tornar-se-ia leve e sua forma tornar-se-ia mãos brilhante. Ele disse que não há qualquer tesouro para você neste mundo. Agora, você terá o pagamento por sua lealdade, dado pelo rei do céu. (Tradução nossa)

Adão vê Lúcifer como serpente, a forma tomada pelo Diabo a fim de enganá-lo. Já neste momento encontramos uma grande diferença quando comparamos com o texto genesíaco bíblico, bem como os comentários dos primeiros padres da Igreja, que sempre salientaram que o Diabo aproximou-se de Eva, jamais de Adão. No poema saxão, Adão é o primeiro a quem o Diabo tenta fazer cair, mas Adão desconfia das verdadeiras intenções daquele ser, e chega a dizer a ele que não reconhece, naquela imagem, a figura de um anjo, pois não se parece com nada do que anteriormente já tinha visto:

You are not like any of his angels that I ever saw, nor do you show me any token that He sends to me as troth, my Leader in loyalty. Therefore I cannot hear you, but you must fare forth. I hold myself fast in Faith up to that almighty God that me with his arms wrought, here with his hands. He may grant to me from his high kingdom gifts with all good things without sending a subordinate. (GÊNESE B, versos 523-547)

Você não se parece com qualquer anjo que eu já tenha visto, nem me mostrou qualquer sinal de que veio em nome d'Ele, meu Líder em lealdade. Portanto, eu não posso escutar você, e você deve seguir em frente. Eu me sustento em minha fé pelo Deus Altíssimo, que me forjou com suas mãos fortes. E ele pode me conceder presentes de seu alto reino com todos aqueles dons bondosos sem enviar para isso um mensageiro. (Tradução nossa)



Figura 2 Oxford Bodleian Library, Junius 11: A serpente aproxima-se de Eva.



Fonte: Disponível em: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_6318

Preterido por Adão, Lúcifer retira-se, irritado, e então resolve acercar-se a Eva, a mulher, a mais bela mulher, que estava colhendo frutos naquele momento. Lúcifer tenta persuadir Eva a comer o fruto e também dá-lo a Adão, afastando de si e do marido a ira divina ao seguir o conselho Dele. segundo Lúcifer, o próprio Deus enviara a ele, o seu anjo mensageiro, para dizer ao homem e à mulher que, agora, eles poderiam comer daquele fruto anteriormente proibido. Lúcifer conta a Eva que Adão havia desconfiado, chamando-o indigno e falso mensageiro, não reconhecendo nele um anjo de Deus.

Como podemos perceber na figura 2, o Diabo acerca-se da mulher na forma de serpente e ela vira-se para olhá-lo. Contudo, não é uma serpente o que Eva vê ali, mas um anjo, como vemos na figura 3. É persuasivo aqui notar que Lúcifer salienta que Eva o vê tal como o anjo que ele fora, mas que Adão fora incapaz de fazê-lo:

Figura 3 Oxford Bodleian Library, Junius 11: Eva vê o Diabo como anjo.



Fonte: Disponível em: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_6318

É justamente que emerge a figura de Lúcifer em seu mais intenso esplendor. Pela primeira vez, em uma narrativa literária, sem qualquer resquício de Teologia tradicional, Satã mostra-se como o belo e resplandecente anjo que foi e que, ao menos aqui, não deixou de ser, dentro do Jardim do Éden. Eva não vê o Diabo como serpente, mas como anjo, o mais belo e luminoso anjo nas palavras da própria Eva nos versos 655-659: "Adam, my dear, this crop is so sweet blithe in my breast, and this shining messenger, God's good angel, I can see by his apparel that he is the errand-man of our Leader, Heaven-King's man"¹. A partir daqui podemos questionar: o Diabo tem forma de serpente ou de anjo?

Figura 4 Oxford Bodleian Library, Junius 11: Adão e Eva vêm o Diabo como anjo após comer o fruto proibido.



Fonte: Disponível em: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_6318

Na figura 4, encontramos homem e mulher em contato com o Diabo, após comerem do fruto, e ambos vendo Satã como anjo. Seria como se o autor em questão desejasse passar a ideia de que o contato com o mundo fenomênico, através da mulher, a porta pela qual Satã entra e chega até o homem, torna-o um ser enganado, praticando ações maléficas. O homem cai em tentação através da mulher, pois ela é o elo mais fraco da cadeia e o Diabo usa-a para alcançar o homem, que não é naturalmente fraco ou predisposto ao Mal.

Percebemos duas chaves de leitura para esta encruzilhada: Adão, provido de razão, sendo homem, conseguiu reconhecer de imediato o Mal encarnado sob a forma da serpente, olhando mais além, para além dos sentidos, e percebendo a essência maléfica do suposto mensageiro; enquanto Eva, sendo mulher, não tendo, pois, a razão, confundiu o Mal com o Bem, não foi capaz de discernir e, por isso, o Diabo apoderou-se de sua alma, teve um maior e mais fácil acesso à mulher e, através dela, chegou ao homem.

Ou, por outro lado, poderíamos também compreender que Adão, atendo-se aos sentidos, percebendo apenas a forma fenomênica da serpente e tomando-a como tal, e não como anjo, pois uma serpente não poderia jamais ser de fato um anjo, repeliu o Diabo acreditando-o um mentiroso, como de fato era; e Eva, mesmo sendo iludida pelo Diabo, mas foi capaz de olhar para além das aparências, transcender a realidade fenomênica e alcançar a outra face do Diabo, sua natureza original, sua essência angélica, criada no céu. Nesse sentido, Eva não foi totalmente enganada, mas foi capaz de encontrar a faceta luminosa, Lúcifer, o belo anjo, enquanto Adão viu apenas Satã, a serpente.

Nessa perspectiva, poderíamos salientar que a maneira pela qual homem e mulher dizem a realidade, Anjo ou serpente? Concluimos, então, que a linguagem molda a realidade e, especificamente, também molda a nossa percepção sobre ela. Em outro padre da Igreja primitiva, Tertuliano, encontramos uma passagem, em sua *Apologia*, diz que Lúcifer é anjo e demônio ao mesmo tempo:

Ille scilicet spiritus daemonicae et angelicae paraturae, qui noster ob divortium aemulus et ob dei gratiam invidus de mentibus vestris dversus nos proeliatur occulta inspiratione modulatis et subornatis ad omnem quam in primordio exorsi sumus et iudicandi perversitatem et saeviendi iniquitatem. Nam licet subiecta sit nobis tota vis daemonum et eiusmodi spirituum, ut nequam tamen et servi metu nonnunquam contumaciam miscent, et laedere gestiunt quos alias verentur. (Capítulo XXVII, §4-6)

Como podemos perceber, sendo metade Satã e metade Lúcifer, demônio e anjo ao mesmo tempo, Eva não incorre em falta de discernimento por confundir o Bem e o Mal, apenas percebeu uma faceta diferente daquela percebida por Adão sem, necessariamente, ter que possuir o espírito fraco para tal. O Diabo é serpente e anjo ao mesmo tempo. Ele continua sendo o belo e luminoso anjo que toma a forma de uma serpente, mas sua essência segue sendo divina, mesmo no mais baixo e deplorável inferno.

Mas que implicações essa imagem pode ter tido posteriormente para a relação que seria estabelecida entre a mulher e o diabólico no Renascimento? Quando vemos um manual como o *Malleus Maleficarum*, publicado em 1486, apenas seis anos antes da data oficial do término da Idade Média, segundo Umberto Eco (2011), percebemos, não pela primeira vez, mas com muito mais ênfase, essa ligação que é estabelecida entre Diabo e feminino. Heinrich Kraemer e James Sprenger, os autores dessa cruel “bíblia dos inquisidores”, buscam argumentos para defender a tese de que a mulher era naturalmente propícia a Satã. Segundo eles, a etimologia da palavra “feminino”, provém de “femina vem de fe e minus, por ser a mulher sempre mais fraca em manter e preservar a sua fé” (SPRENGER; KRAEMER, 2015, p.117). Em seguida, complementam que “as mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado” (SPRENGER; KRAEMER, 2015, p.115). Como percebemos, o poema saxão á trazia em sai nuances dessa possível natural fraqueza da mulher para com o diabólico, a falta de capacidade dela em reconhecer o Mal, ou tomá-lo por Bem e, por isso, proceder a ele.

De acordo com Elizabeth Reis (2015), o corpo das mulheres, sendo mais fraco, teria sido considerado apto para abrigar uma alma mais fraca e, por isso mesmo, propensa aos ataques diabólicos. No poema em questão, analisado por nós, o autor diz exatamente isso, ao afirmar nos versos 590-591 que “God had to her the weaker spirit the Creator” (Deus tinha para ela o espírito mais fraco do Criador). Nesse sentido, o Diabo teria total acesso aos espíritos das mulheres, rompendo com facilidade os elos criados mais frouxamente por Deus. Contudo, nesse caso, não seria culpa da mulher ser mais predisposta ao demoníaco, e sim do próprio Criador, que a fizera desse modo.

Ainda de acordo com a autora, o corpo feminino não era apenas um meio para a posseção do Diabo, mas a própria expressão do ataque do Diabo. As mulheres que foram consideradas bruxas tinham seus corpos analisados a fim de buscar sinais físicos de sua fraqueza, da presença do Diabo em seu corpo. Elas eram quem mais permaneciam em apuros durante as investigações de bruxaria. Suas almas, estritamente falando, não eram mais malignas do que as almas dos homens, mas a representação da vulnerabilidade da alma feminina, incapaz, insatisfeita e ansiosa, esperando passivamente por Cristo, mas sempre pronta para sucumbir ao Diabo.

Como podemos observar, as mulheres foram consideradas, após o século XII, mais prováveis do que os homens para se submeter a Satanás. A alma feminina de uma mulher, o corpo frágil, submisso e passivo - qualidades que a maioria das pessoas consideravam femininos - permitiria que ela se tornasse uma esposa de Satanás. O imaginário dera mais um passo contundente. Consideraram que as almas das mulheres faziam naturalmente uma escolha explícita e agressiva de se unir ao diabo. Definir uma bruxa como uma pessoa cuja alma (feminina) pactuou com Satanás ao assinar um pacto do Diabo, em vez de esperar quietamente por Cristo.

Essa distinção claramente condenou as mulheres a permanecerem marginalizadas, com acesso restringido ao conhecimento, bem como sua liberdade para produzir e garantir sua própria subsistência. Desse modo, percebemos que após o século XII, há uma polarização entre homem e mulher que, no que diz respeito ao Diabo, classificou o homem como superior, como um ser que não é naturalmente mal, mas que pode ser tentado por ele através do polo mais fraco, qual seja, a mulher. Sobre isso, Bonnie Anderson e Judith Zinsser afirmam que:

Os homens das cidades encontram novos modos de enunciar os velhos temores. Os oradores seculares e religiosos ressuscitaram com novo vigor e clareza o leque de antigas imagens negativas das mulheres. Eram descritas como as instigadoras do vício, perigosas por natureza e potencialmente fora de controle: irmãs ingratas, sedutoras insaciáveis, esposas adúlteras e harpias. Os homens das cidades elaboraram leis para controlar e reprimir as mulheres, cujo castigo era desde multas a execução. Fizeram das mulheres objeto de cruéis piadas, ridicularizando-as para alimentar seu sentimento de superioridade. (BONNIE; ZINSSE, 1991, p.156)

A imagem da mulher foi interligada ao que é fraco e, conseqüentemente, material, dando ensejo a um processo de demonização da mulher. Em um mundo em que a mulher seria considerada como um ser desprovido de razão, sem o discernimento necessário para separar o Bem e o Mal, confundindo-os, ela seria, obviamente, por natureza, muito mais predisposta a ser utilizada pelo Diabo como instrumento para os planos maléficis no mundo e contra o homem.

Ele acessa a alma feminina muito mais facilmente para apropriar-se do corpo. Sendo a mulher altamente relacionada com a falta da capacidade de critério, seria ela sempre a mais vulnerável, aquela a ser possuída pelo Mal e, em



consequência, não só cometendo atos impróprios, contra Deus e a fé, e contra a Igreja também, mas também provocando a queda dos homens, fazendo-os pecar, cair em tentação, e também cometer ações maléficas.

Agostinho diz algo muito interessante:

Neste caso, pode-se dizer que se dá como quando a serpente se dirige à mulher. Consentir nessa sedução é como comer da árvore proibida. Mas se esse consentimento limita-se a um simples prazer do pensamento e os membros corporais ficam bem contidos pela autoridade de um conselho superior e não se entregam ao pecado, como armas de iniquidade, então parece-me poder se comparar à mulher que come sozinha do fruto proibido. Mas, se ao contrário, houver consentimento de usar mal das coisas percebidas pelos sentidos do corpo, de tal modo que a mente se determine a pecar e, se estiver em seu poder, fazê-lo até com o corpo, então seria como a mulher dando a seu marido o alimento ilícito para juntos o comerem. Com efeito, pode-se dar o pecado, não apenas quando se pensa em algo mau, com agrado, mas também quando se determina na mente a realizá-lo — e isso tão-somente se realiza quando a intenção da mente que tem o poder de mover os membros corporais à ação ou de impedi-lo, venha a ceder e sujeitar-se à ação pecaminosa. (A Trindade, Livro XII, Capítulo XII, §17, p.230)

Na perspectiva do filósofo, a mulher, ao se deixar seduzir pela serpente, não teria esse tal “conselho superior” que nós poderíamos interpretar como sendo a razão, essa racionalidade negada à mulher desde Aristóteles. Se Eva tivesse a razão, ela não teria sido seduzida e não teria se entregado ao pecado. Agostinho afirma que o homem, embora tendo a razão, deixou-se levar pelos sentidos, logo pecando. A mulher não teria, pois, o conselho superior, a capacidade de discernimento que poderia tê-la impedido de ser seduzida pelo Diabo. O homem, ao contrário, foi levado a pecar pela mulher por ter ele o conselho da razão, mas mesmo assim, deixou-se arrastar pelos sentidos, que são próprios da mulher.

A mulher era vista como corpo, como ser ligada aos sentidos, e por isso mesmo deixa-se enganar pelos sentidos no poema, supostamente vendo um anjo onde estava uma serpente. Logo, ela foi associada ao mundo e ao diabo. Tentações pecaminosas inventadas por Satanás, como carnalidade, embriaguez e licenciosidade, provocaram o corpo e ameaçaram desviá-lo, permitindo assim a Satanás uma incursão na alma. O corpo e a alma eram essenciais para o ser humano. Cada um tinha seu propósito específico, embora a alma reinasse suprema. Todas as várias partes do corpo foram feitas para estar sob o comando e sob o governo da parte nobre, qual seja, a alma.

O corpo deve guiar-se de acordo com a direção da alma. O corpo obedece às ordens da alma; um corpo fraco, que não podia resistir aos ataques ou seduções do Diabo, tornava a alma vulnerável à extorsão de Satanás. Desse modo, a mulher tornou-se um inimigo próximo porque dentro dela encontra-se o mais perigoso que existe para o homem. A mulher transforma-se em um Inimigo que esconde o Mal em seu próprio seio, e por isso possui a capacidade de fazer o mal. Parece irônico que se tenha imaginado o corpo protegendo a alma em vez do contrário, de modo que um corpo forte significa uma alma menos vulnerável a Satanás. A mulher, portanto, passou a ser vista como o elo mais fraco na relação alma / corpo. Um corpo mais forte tinha menos probabilidade de se submeter às tentações do Diabo e, assim, protegia melhor a alma da dominação de Satã.

Curiosamente, como salienta Reis (2015), embora um corpo fraco e uma alma vulnerável deixem alguém aberto a Satanás, eles também podem encorajar a fé em Deus. É isso que defende a autora em seu artigo. As mulheres teriam um potencial particular para o bem. Mas os corpos mais frágeis das mulheres também as expuseram ao poder de Satanás, talvez encorajando um potencial peculiar para o mal – que era o legado de Eva, tal como mostrado no poema.

No contexto dos surtos de feitiçaria que surgiram na Idade Moderna, uma época de extraordinária incerteza e medo, os habitantes europeus se concentraram no lado mais sombrio da feminilidade, enfatizando a vulnerabilidade do corpo e da alma das mulheres ao Diabo, em vez de sua abertura para a regeneração. Mulheres como bruxas eram tão ameaçadoras porque suas almas tomaram uma decisão consciente de se aliar a Satanás naturalmente, uma vez que elas não eram capazes de separar o Mal e o Bem, e por natureza os confundiam.

CONCLUSÃO

O Diabo é filho de seu tempo e o Diabo no jardim do Éden igualmente o é. Sendo assim, investigar a infância dessa figura polêmica e, ao mesmo tempo, fascinante, faz-se necessária, bem como procurar compreender o que poderia estar na origem da relação estabelecida entre mulher e Diabo nos séculos posteriores. A maior parte das representações que



temos a respeito do demoníaco advém dos horrores da Renascença e do período moderno. A histeria da Inquisição, inaugurada no século XII, na França, que desencadeou, principalmente a partir do século XIV, a chamada caça às bruxas, foi a responsável por passar às mentes das futuras gerações o pavor por esse personagem ambíguo, pouco compreendido e bastante injustiçado.

Personagem sempre polêmico, o Diabo é uma invenção cristã. Como sabemos, o *Antigo Testamento* hebraico ainda não contava com uma figura material que encarnasse a imagem do Grande Inimigo. Foi entre os séculos XII-XV que a figura de Satã surgiu no palco da História sob atavios horrendos e relatos pavorosos. Nesse período específico, entre o fim do Medieval e o Renascimento, a Igreja e, conseqüentemente, as pessoas, tomaram-se de uma obsessão pelo Demônio a ponto de produzir milhões de fogueiras de feitiçaria.

A relação do Mal com a figura da mulher é temática corrente através dos séculos. A mulher é a porta do Diabo porque Eva foi enganada pela serpente, mordeu a maçã e agora o mundo encontra-se em apuros. Tanto na Bíblia quanto nos comentários posteriores, principalmente no início da Igreja, a mulher é enganada pela presença da serpente na qual não reconhece o Mal. Contudo, em um poema saxão datado do século X, e portanto posterior aos primeiros relatos patrísticos, Eva não vê qualquer serpente no Jardim do Éden, mas um anjo, belo e cheio de luz, em quem acredita como sendo enviado por Deus.

No presente artigo, analisamos a imagem do Diabo no poema saxão intitulado *Gênese B*, presente no *Manuscrito de Junius*, publicado pela primeira vez em 1655, mas cuja escritura data do século X, por volta do ano mil. Ao analisar a questão problemática da mulher que ver, não uma serpente, mas um anjo, põe em questionamento os motivos pelos quais diferenciou-se a percepção de homem e mulher no Jardim do Éden saxão. Teria o poema saxão, ainda no século X, trazido em si nuances da relação que se estabeleceria, nos séculos posteriores, entre mulher e Diabo?

Gênese B, poema escrito em língua saxã antiga, faz parte de um conjunto de poemas publicados sob o nome de *MS Junius 11 in the Bodleian Library at Oxford*, normalmente referido apenas por *Manuscrito de Junius*. Esse livro contém poemas sobre assuntos bíblicos, sem título no manuscrito original, mas denominados por críticos modernos, respectivamente, por *Gênese (A e B)*, *Êxodo*, *Daniel* e *Cristo e Satã*.

O manuscrito foi a primeira coleção poética do inglês antigo a ser impresso, por Franciscus Junius, em 1655. Junius acreditava que os poemas tinham sido escritos por Credmon, um poeta inspirado e inovador da poesia cristã inglesa, que ficou famoso pela *História Eclesiástica* de Beda. Atualmente, é comumente aceito que os poemas no manuscrito não são de Credmon. Na verdade, cada poema provavelmente pertence a um autor diferente.

No entanto, os poemas foram coletados e organizados em um manuscrito, fato que permite e nos encoraja a considerá-los como um grupo, e levanta a possibilidade de que o significado de um poema pode ser esclarecido pelo estudo de seus companheiros de manuscrito. O contexto físico desses poemas, em outras palavras, pode ser nossa melhor pista para seu contexto interpretativo.

O poema especificamente denominado de *Gênese B* narra a tentação de Adão e Eva e a queda da humanidade. Contudo a descrição dada a Lúcifer difere de qualquer outra versão anteriormente apresentada pelos padres da Igreja, como Agostinho, que retrata Lúcifer em sua *Cidade de Deus* e também nas *Confissões* como a serpente que se aproximara de Eva para tentá-la.

Ao colocar Adão como sendo capaz de perceber na serpente a encarnação do Mal absoluto, enquanto Eva, supostamente olhando para uma serpente, mas percebendo um anjo belo, o autor do poema, desconhecido, afirma ter a mulher uma alma fraca, dada pelo próprio Deus, pois o Criador tivera para ela a parte mais fraca do espírito. Nesse sentido, estabeleceu-se que a mulher seria naturalmente propícia aos ataques do Diabo, o que fê-la ser vulnerável no fenômeno moderno da histeria de caça às bruxas e da perseguição da Inquisição.

Notamos, através das gravuras presentes também no manuscrito, que Adão, após ter comido do fruto oferecido pela mulher, passa a ver o Diabo na forma de um anjo iluminado. Essa problemática fornece a ideia de que o homem, através da mulher, é atingido pelo Diabo, pois o homem em si mesmo, naturalmente, não está apto a ser possuído ou atacado pelo Diabo. Apenas mediante a mulher Satã consegue fazer o Mal no mundo, como salientou os inquisidores Heinrich Kraemer e James Sprenger, em 1486, em seu mais cruel relato de misoginia jamais produzido pela humanidade.

Considerar as mulheres mais vulneráveis a Satanás por causa de sua imagem, de uma crença da alma mais débil e sua relação com o corpo permitiu-lhes associar feminilidade com Mal e pecado. Durante os episódios de feitiçaria, os eruditos e as pessoas comuns moldavam crenças e interpretavam as circunstâncias, acabando por cooperar na construção do mundo natural e sobrenatural. Este mundo medieval dos séculos posteriores ao XII, foi influenciado por considerações de gênero, dimensão que não visamos discutir aqui. A compreensão das pessoas sobre os corpos e almas



das mulheres e dos homens não apenas refletia a natureza de gênero de seu universo social, mas os comportamentos e poderes sobrenaturais que eles acreditavam que o diabo conferia às mulheres. E as bruxas ecoavam os arranjos de gênero mais mundanos desse momento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Bonnie S.; ZINSSER, Judith P. *Historia de las mujeres: una historia propia: vol. 1*. Barcelona: Critica, 1991.
- BYRON, George Gordon. *Caim*. Tradução de Antonio Franco da Costa Meireles. São Paulo: Clepsidra, 2019.
- DOANE, Alger. *The saxon Genesis*. Madison, Wisconsin, US: The University of Wisconsin Press, 1991.
- ECO, Umberto. *Idade Média – Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos. Vol I*. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FORSYTH, Neil. *The Satanic epic*. New Jersey, US: Princeton University Press, 2003.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Tradução de Paulo Fróes. 27. Ed. Rio de Janeiro: Record – Rosa dos Tempos, 2015.
- KRAPP, George Philip (org). *The Anglo-Saxon poetic records – A collective edition. Vol I: The Manuscript of Junius*. London, UK: George Routledge & Sons, Limited; New York, US: Columbia University, 1991.
- KRAPP, G. P. *The Junius Manuscript, Anglo-Saxon Poetic Records 1*. New York: Columbia University Press, 1931. Disponível em: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_6318
- MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Tradução de Daniel Jonas. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo – séculos XII – XX*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- OLDRIEVE, Susan. *Genesis B – Introduction and Translation*. aldwin Wallace College. The Department of English. Web. October 13, 2010. Disponível em: <http://homepages.bw.edu/~uncover/oldrivegenesisb.htm> Acesso em: 10 de fevereiro de 2021.
- _____. *Tradicional exegesis and the question of guilt in the OE Genesis B*. *Traditio*. 41.117-44, 1985.
- ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Tradução de Alfonso Ropero. São Paulo: Paulus Editora, 2012.
- REIS, Elizabeth. *The Devil, the Body, and the Feminine Soul in Puritan New England*. *The Journal of American History*, Vol. 82, No. 1 (Jun., 1995), pp. 15-36.
- SAGRADA Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos. Tradução: José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.
- SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução de Frei Agostino Belmonte. 2.ed. São Paulo: Paulus Editora, 1994.
- _____. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2017.
- TERTULLIAN. *Apologeticus*. Translated in english by T. R. Glover. Massachusetts, US: Harvard University; London, UK: William Heinemann Ltda., 1977

NOTAS

¹ Adão, meu querido, esta fruta é tão doce, alegra meu peito, e este mensageiro brilhante, Bom anjo de Deus, eu posso ver por suas vestes que ele é um encarregado de nosso líder, um Homem do Rei dos Céus” (Tradução nossa)



AS MUDANÇAS ARQUITETÔNICAS NA FORTALEZA DE SANTA CATARINA (PB) ENTRE OS SÉCULOS XVI AO XVIII.

CAMBIOS ARQUITECTÓNICOS EN LA FORTALEZA DE SANTA CATARINA (PB) ENTRE LOS SIGLOS XVI AL XVIII.

ARCHITECTURAL CHANGES IN THE FORTRESS OF SANTA CATARINA (PB) BETWEEN THE 16th TO THE 18th CENTURIES

VILAR, LEANDRO

Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

E-mail: vilarleandro@hotmail.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8905-9727>

RESUMO

O presente artigo teve como proposta estudar as mudanças da arquitetura militar da Fortaleza de Santa Catarina, situada na Paraíba, consistindo na única fortificação do período colonial deste estado, que se encontra em melhores condições de preservação e aberta ao público. Sua origem remonta o final do século XVI como um pequeno forte de madeira, sendo que nos duzentos anos seguintes passou por várias reformas que a tornaram uma fortificação maior, a qual apresenta os traços que podem ser vistos atualmente. Para este estudo nos baseamos na história militar para descrever as características arquitetônicas das fortificações da Idade Moderna, além de comentar e explicar como tais estruturas surgiram e eram utilizadas na forma de se fazer guerra naquele tempo, especialmente durante as Guerras Luso-holandesas (1630-1654), época na qual a fortaleza foi alvo de dois cercos e ocupada pelos holandeses. Como fonte de pesquisa fizemos uso de relatórios, mapas e pinturas, os quais contribuíram para determinar quais foram as mudanças estruturais que essa fortaleza passou ao longo de mais de dois séculos.

PALAVRAS-CHAVE: Fortaleza de Santa Catarina; Paraíba colonial; arquitetura militar; Brasil holandês.

RESUMEN

Este artículo tuvo como objetivo estudiar los cambios en la arquitectura militar de la Fortaleza de Santa Catarina, ubicada en Paraíba, constituida por la única fortificación de la época colonial de este estado, que se encuentra en mejores condiciones de conservación y abierta al público. Su origen se remonta a finales del siglo XVI como una pequeña fortaleza de madera, y en los siguientes doscientos años sufrió varias reformas que la convirtieron en una fortificación mayor, que presenta las características que hoy se pueden apreciar. Para este estudio nos basamos en la historia militar para describir las características arquitectónicas de las fortificaciones de la Edad Moderna, además de comentar y explicar cómo tales estructuras surgieron y fueron utilizadas en la forma de hacer la guerra en ese momento, especialmente durante la Guerra luso-neerlandesa (1630-1654), época en la que la fortaleza fue objetivo de dos asedios y ocupada por los neerlandeses. Como fuente de investigación se utilizaron informes, mapas y pinturas, que contribuyeron a determinar los cambios estructurales que ha sufrido esta fortaleza durante más de dos siglos.

PALABRAS CLAVES: Fortaleza de Santa Catarina, Paraíba colonial, arquitetura militar, Brasil holandês.

ABSTRACT

This paper aimed to study the changes in the military architecture of the Fortress of Santa Catarina, located in Paraíba, consisting of the only fortification from the Colonial period of this state, which is in better conditions of preservation and open to the public. Its origin dates back to the end of the 16th century as a small wooden fort, and in the next two hundred years it underwent several reforms that made it a bigger fortification, which presents the features that can be seen today. For this study we based on military history to describe the architectural characteristics of the fortifications of the Modern Age, in addition to commenting and explaining how such structures arose and were used in the way of waging war at that time, especially during the Dutch-Portuguese Wars (1630-1654), a time when the fortress was the target of two sieges and occupied by the Dutch. As a source of research we used reports, maps and paintings, which contributed to determine the structural changes that this fortress has undergone over more than two centuries.

KEYWORDS: Fortress of Santa Catarina, Colonial Paraíba, military architecture, Dutch Brazil.

INTRODUÇÃO

A ideia para este artigo partiu de quatro fatores, o primeiro, diz respeito ao papel da Fortaleza de Santa Catarina como patrimônio histórico paraibano e que nos últimos anos até mesmo foi cotado para se tornar patrimônio mundial pela UNESCOⁱ, sendo a única fortificação em melhor estado, a datar do período colonial, em território paraibano. Uma fortaleza com mais de quatrocentos e trinta anos de história.

Diante dessa importância singular, o segundo fator para estudá-la advém de um comentário do historiador Lucien Febvre (1989, p. 249), o qual no livro *Combates pela História*, ele escreveu que a História poderia ser feita com palavras, sinais, paisagens, telhas, espadas, campos, cordas, pedras e eclipses, etc. Que o historiador não deveria limitar-se apenas ao documento escrito, mas considerar outros tipos de fontes. No nosso caso, fizemos uso de uma construção militar para o estudo histórico.

E neste sentido complementamos a fala de Febvre, ao citar o estudo do historiador Simon Schama em seu livro *Paisagem e Memória* (1996). Nessa obra, Schama abordou a questão em que os espaços e paisagens, fossem naturais ou artificiais (feitos pelo homem), possuíam um valor histórico, fosse no sentido de serem cenários para eventos históricos, ou o resultado de processos de colonização, urbanização, expansão, desbravamento, etc. que marcam o desenvolvimento das sociedades e culturas humanas, pois essencialmente o ser humano tende a modificar de alguma forma a paisagem em que habita. Nesse sentido, Schama comentou que as paisagens e lugares construídos carregam propósitos, funções, ideias, expectativas e sonhos. E no caso da fortaleza de Santa Catarina, estamos escrevendo sobre uma fortificação que por mais de trezentos anos teve uma função militar de defender o território colonial, embora que atualmente a fortaleza seja uma atração turística e um espaço para exposições e eventos.

O quarto aspecto que destacamos diz respeito a importância desses espaços para o estudo histórico. Sobre isso citamos o estudo de Lleida Margarita (2010) a qual destacou a importância do uso de espaço, lugares, paisagens e construções para se estudar e conhecer a História. Sendo estes lugares fontes históricas, em que sua estrutura, objetos e móveis ali dentro preservados, o próprio uso daquele espaço para diferentes fins, tudo isso poder ser utilizado para o estudo. Inclusive Margarita defende aulas de campo dirigidas a estes locais para que os alunos, sejam da escola ou da universidade, tenham noção destes espaços de memória, história, cultura, arte e técnica.

Diante desses fatores, o presente artigo procurou contar um pouco da história da Fortaleza de Santa Catarina, analisando sua estrutura, obras, reformas, uso na guerra, e o contexto histórico por trás de algumas dessas mudanças.

Para este estudo recorreremos a relatos da época, plantas, pinturas e mapas, para realizar a análise da fortificação e compreender seus usos e o contexto em que essas obras foram realizadas. Com isso, o artigo foi dividido nas seguintes seções: a origem do forte, as guerras luso-holandesas, o forte sob domínio dos holandeses, a degradação da fortificação na segunda metade do século XVII, e por fim, as reformas do século XVIII.

O FORTE DO CABEDELLO NO INÍCIO

Embora seja mais conhecida atualmente como Fortaleza de Santa Catarinaⁱⁱ, nome advindo da padroeira da capela da fortificação, entretanto, até o final do século XIX, essa estrutura ainda era referida como Forte do Cabedelo, devido a sua localização. Sendo assim, nos referiremos a essa fortificação pelos seus nomes antigos como constavam nas fontes primárias, adotando seus diferentes nomes à medida que progredimos em sua história.

As origens desse forte foram por algum tempo inconclusivas. Autores dos séculos XVIII ao XX, chegaram apresentar datas divergentes para sua construção, e até mesmo apontavam nomes diferentes para quem teria dado a ordem de construção. Algo visível no estudo de Sousa (1885, p. 78), o qual informava que o Forte do Cabedelo teria sido construído em novembro de 1585, tendo sido projetado pelo oficial alemão Christopher Lintz. No entanto, Sousa confundiu a data dessa obra com a construção do Forte do Varadouro, o qual foi construído em 1585. Já Garrido (1940, p. 60) também sublinhou que essa fortificação também foi confundida com o Forte São Felipe, construído em 1584 pelo comandante espanhol Diego Flores de Valdez. Por sua vez, Barreto (1958, p. 39) sugeriu que o forte teria sido erguido em 1586, creditando a João de Matos Cardoso, que foi o primeiro capitão regular desse forte, que ele estaria associado com a fundaçãoⁱⁱⁱ.

Mas independente dessas confusões relatadas por antigos historiadores, sabe-se hoje que o Forte do Cabedelo teria sido erguido em 1589 ou 1590^{iv}, durante o governo de Fructuoso Barbosa^v (1588-1591), na época da União Ibérica (1580-1640). Sendo que esse forte não era a única estrutura defensiva existente na Paraíba do final do século XVI. Pois, sublinha-se que além do Forte do Varadouro situado ao lado da cidade de Nossa Senhora das Neves, alguns importantes



engenhos como El'Rei, Santo André e Inobi, ergueram suas casas-fortes nos anos de 1587, devido a insegurança ainda da região por conta dos ataques dos franceses e de tribos indígenas. (LINS, 2007, p. 22).

No caso de Cabedelo, o forte foi ali construído para defender a entrada da barra do rio Paraíba, a qual estava desguarnecida, pois o Forte de São Felipe estava destruído desde 1585, e o fortim de Manoel de Azevedo na Ilha da Restinga, não era uma fortificação adequada para inibir que as naus francesas adentrassem o rio para ir atacar a cidade e os engenhos. (LINS, 2007, p. 22).

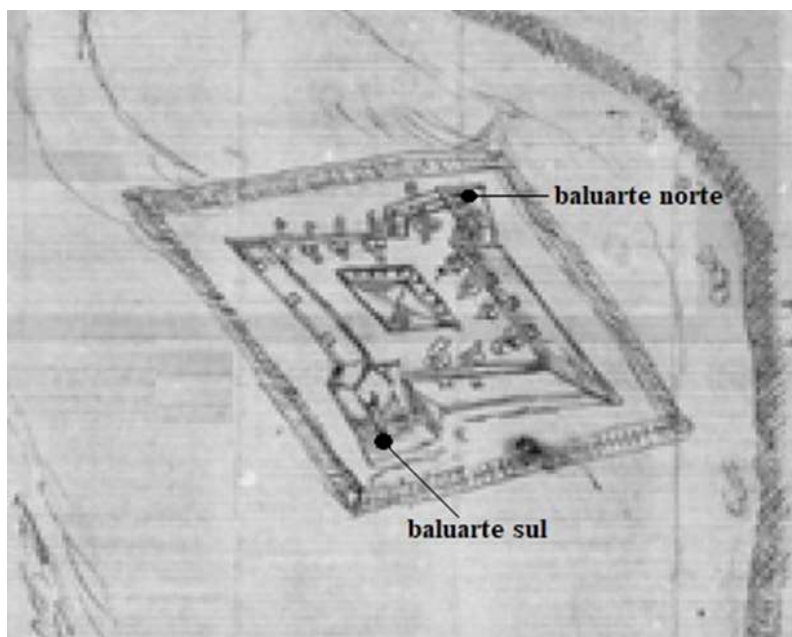
Diante dessa necessidade, o Forte do Cabedelo foi erguido em poucos meses, sendo fundado sobre areia, construído de madeira e taipa. “Em época de guerra, as obras tinham que ser levantadas em caráter emergencial e a construção de taipa se prestava a isto, por usar matérias fáceis de ser encontrados, como a argila, fibras vegetais, cal e madeira, além de proporcionar rapidez de execução”. (BERTHAL, 2007, p. 60).

Não se sabe as dimensões exatas dessa fortificação, pois embora Sousa (1885) tenha fornecido alguns dados sobre isso, hoje eles são considerados imprecisos, inclusive podem ser referentes as obras do Forte do Varadouro. O que se sabe é que naquele início a estrutura desse forte teria um formato quadrangular (traço padrão da época). Entretanto, em 1590 ou 1591, ele foi atacado por indígenas (possivelmente Potiguaras) e incendiado alguns meses depois de sua construção, sendo reconstruído ente 1591 e 1592. Tal condição dificulta saber como era realmente a arquitetura inicial dessa fortificação. Além disso, sabe-se que em 1597 ele foi atacado pelos franceses, mas resistiu ao confronto. (MONTEIRO, 1972, p. 17).

No ano de 1601 o forte possuía 3 canhões de ferro e 11 canhões de bronze, e sua guarnição era composta por 1 capitão, 1 alferes, 1 sargento, 1 tambor, 1 condestável e 20 mosqueteiros. Uma pequena guarnição para proteger um imenso território. Embora a fortificação fosse de pequena proporção, é preciso considerar que essa tropa era a linha de frente contra qualquer invasor que viesse por mar ou atracasse no litoral. Todavia, o governo convicto de que os franceses não retornariam mais para roubar pau-brasil naquelas terras, não se importou em fortalecer as defesas. (MONTEIRO, 1972, p. 71-72).

A realidade do Forte do Cabedelo, não mudou tanto nos anos seguintes. O engenheiro militar Diogo de Campos Moreno, em seu livro *Relação das praças fortes e coisas de importância que Sua Majestade tem na costa do Brasil*, escreveu brevemente sobre o forte paraibano, além de fornecer um esboço de como ele seria. (ver Figura 1).

Figura 1: O Forte do Cabedelo em 1609.



Fonte: Detalhe editado do mapa Capitania da Paraíba em 6 graus a sul da Equinothial 1609, feito por Diogo de Campos Moreno, em 2 fólhos. Anexado a *Relação das praças fortes e coisas de importância que Sua Majestade tem na costa do Brasil*. Fonte: Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, vol. LVII, p. 177-240, 1984.

Em seu relatório, Moreno informou alguns dados sobre a guarnição dessa fortificação, assinalando que ela possuía 20 mosqueteiros e outros oficiais, e onze peças de artilharia, ou seja, os mesmo valores descritos segundo relatório de 1601, o que gera a dúvida se o autor teria copiado os dados deste relatório ou não. Moreno também escreveu que o rei destinava cem mil contos de réis para suas despesas. Todavia, em seguida ele descreveu alguns aspectos da estrutura:

Este forte do Cabedelo fundou Feliciano Coelho de Carvalho^{vi}, no posto que se vê hoje, de grossas vigas e traves de madeira com taipas e entulhos entre uma e outra parede, terraplenado todo o posto da melhor matéria que pode ser, inda que tosca e de má feição. [...]. Será de importância mandar-se-lhe fabricar de pedra e cal, para que se escusem os gastos que que cada três e quatro anos faz e madeira e fábrica de Sua Majestade e aos moradores. (MORENO, 1984, p. 192).

Observa-se pelo relato do engenheiro Diogo Moreno, que ainda no ano de 1609, o forte era pequeno e feito de madeira e sua estrutura estava em mal estado. Quanto a isso, ele recomendou que fosse necessário usar pedra e cal para reforçar a fortificação, mas tal sugestão nunca foi acatada. Em seu segundo livro intitulado *Livro que dá Razão que se dá ao Estado do Brasil*, datado de 1612, Diogo Moreno faz uma descrição dos materiais utilizados na construção do forte. Relatando o seguinte:

está o forte que dizem de Cabedelo, fundado sobre areia, de taipões, e entulhos de lamarão, entre grossas vigas de pau-de-ferro, com uma estacada, de modo que se vê na sua planta; é todo, hoje, até os parapeitos coberto de telhas, e fica como uma casa-forte, defendido no melhor modo que dá lugar o sítio. (MORENO, 1955, p. 200-201).

Por essa breve descrição, Moreno apontou que o forte foi erguido num terreno arenoso e com lama e lodo (lamarão), algo que se deve a condição que a estrutura foi levantada a alguns metros da margem do rio, inclusive quando havia cheia, suas águas tocavam no muro, como relatam outros autores nos séculos posteriores. Em seguida Moreno assinalou que a estrutura dos muros era de taipa, sendo feita de grossas vigas de pau-de-ferro (*Caesalpinia leiostachya*), madeira conhecida por sua dureza e abundante na Mata Atlântica. A taipa era preenchida com entulho (areia, terra e pedras). Em alguns casos os muros de taipa também eram revestidos com barro ou argila, apesar que ele não indique isso em sua descrição.

Diogo Moreno (1955, p. 201) também relatou que o forte necessitava de melhorias, pois ele era vulnerável ao fogo, machado, enxada e explosivos. Aqui recordamos que o forte já havia sido incendiado por volta de 1591. Além disso, o autor salientou que as baterias de artilharia estavam sem proteção adequada. Ele também escreveu que o socorro mais próximo estava na capital, que distava quatro léguas (15 km), porém, grande parte da população vivia no interior, nas fazendas de cana e gado, ou seja, a ajuda e envio de recursos demoraria ainda mais. O autor também sugeriu que uma fábrica de pedra e cal fosse instalada na capitania, para produzir material que fosse utilizado para revestir os muros do forte, algo que nunca ocorreu naquela época.

Salientamos que Diogo Moreno não enfatizou a condição do Forte do Cabedelo possuir dois baluartes, apenas disse o material pelo qual a fortificação foi feita, como citado anteriormente. No entanto, pelo mapa por ele desenhado, nota-se a presença dessas duas estruturas importantes que se tornaram a base da arquitetura militar europeia da Idade Moderna.

Sublinha-se que desde o século XV, a arquitetura militar passou a construir estruturas para resistir e amenizar o dano de armas de fogo, sobretudo da artilharia pesada composta pelos canhões, armas que começavam a adentrar a Europa pelo leste, sendo difundidas pelos turcos. E, neste caso, a Itália foi um dos primeiros lugares onde esse novo tipo de armamento começou a ser difundido e usado na guerra, o que levou os arquitetos e engenheiros militares a terem que formular novas estruturas defensivas, pois as antigas não conseguiam resistir ao poder explosivo da pólvora. (KEEGAN, 1995, p. 334).

Assim, surgiram as fortificações militares de “traço italiano”, conhecido por apresentar estruturas mais baixas, com muros ou muralhas preenchidos com terra, sendo mais largos na base, assim como, tais fortificações passaram a adotar formatos geométricos com muitos ângulos, o que originou o termo “forte estrela”, devido a suas pontas. (BLACK, 2018, p. 66).

nada de torres ou elevações. Agora, muralhas baixas confundindo-se com o horizonte, deixando de ser alvos fáceis. Uma nova tecnologia construtiva surgiu e logo os engenheiros italianos se especializaram para seguir as condições impostas pela chamada pirobalística. Foi nos tempos dos Felipes de Espanha, que reinaram em Portugal no período de 1580 a 1640. Nessa ocasião, toda a defesa dos portos e das fronteiras foi reformulada com o total abandono dos castelos e torres medievais por serem inúteis. (LEMOS, 2012).



E um dos destaques para essas estruturas foram os baluartes, também chamados de bastiões. Os baluartes consistiam em estruturas geralmente com três pontas, as quais se projetavam das pontas de uma fortificação. Eles permitiam ampliar os ângulos de ataque, além de serem áreas amplas onde baterias de artilharia podiam ser instaladas para repelir tropas inimigas. Ao longo de dois séculos a estrutura dos baluartes foi sendo reelaborada, levando a origem de diferentes modelos. (TALLET, 1992, p. 34).

O traço italiano recebeu variações na França, Holanda e Alemanha. Ainda assim, era modelo para os demais países europeus, incluindo Portugal. E quando observamos a representação de Moreno sobre o Forte do Cabedelo, observa-se que ele possuía dois baluartes, um situado no norte e outro no sul.

Na imagem 1 também se observa as peças de artilharia dispostas em quase todos os lados da fortificação, além de poder ver uma estrutura não definida que cerca o forte. O relato da época não menciona se seria um fosso ou uma paliçada. Apesar disso, o pequeno Forte do Cabedelo, por vários anos foi a principal fortificação na foz do rio Paraíba, responsável pela guarda daquela importante entrada que dava caminho a cidade de Filipeia de Nossa Senhora das Neves.

O FORTE DURANTE AS GUERRA LUSO-HOLANDESAS (1631-1634)

O Forte do Cabedelo somente passou por mudanças mais significativas, quando se fez necessário reforça-lo para poder confrontar a ameaça dos exércitos holandeses que retornaram em 1630, em busca de controlar a produção açucareira, que na época era um verdadeiro “ouro branco”^{vii}. Antes disso, o forte de 1600 a 1630, recebeu somente algumas obras de reparo, novos canhões e mais soldados. Mas com a condição que os exércitos da *Companhia das Índias Ocidentais* (*West Indische Compagnie* – WIC), já haviam capturado Olinda e Recife, em 1630, o então capitão-mor da Paraíba, Antônio de Albuquerque Maranhão (1627-1634), em junho de 1631, ordenou que o Forte do Cabedelo fosse remodelado e uma nova fortificação fosse construída para lhe dar suporte, o qual consistiu no Forte de Santo Antônio. (OLIVEIRA, 2016, p. 105).

O frei beneditino Paulo do Rosário, o qual foi testemunha do primeiro ataque holandês à Capitania da Paraíba, mencionou as ordens dadas por Maranhão, dizendo que o Forte de Santo Antônio seria construído de madeira, taipa e terra, mas seria erguido já com quatro baluartes, apesar que quando o exército da WIC chegou em dezembro daquele ano, o forte ainda estivesse em construção, e apenas dois baluartes haviam sido concluídos. Mas além desse forte, o governador Maranhão também ordenou que o antigo fortim de Manuel de Azevedo, também conhecido como Reduto da Restinga, fosse reforçado e recebe-se mais homens e canhões. Um reduto praiano também foi escavado para fornecer apoio a este triângulo defensivo formado pelos dois fortes e o reduto da Restinga. (OLIVEIRA, 2018, p. 133).

No caso do Forte do Cabedelo, esse ainda contava com dois baluartes, apesar que nas ordens de reforma dadas por Antônio de Albuquerque Maranhão, outros dois baluartes seriam feitos, como também se escavariam trincheiras, erguer-se-iam paliçadas e tentar-se-ia aprofundar o fosso seco, que era considerado muito raso. As trincheiras e paliçadas foram realizadas, mas o fosso não foi concluído. (OLIVEIRA, 2016, p. 215). Ainda assim, tais estruturas teriam que ser suficientes para o primeiro ataque, no qual resultou na Batalha do Cabedelo (5 a 12 de dezembro de 1631).

Nesse quesito, não bastava apenas os baluartes e o fosso para assegurar a proteção daquela praça-forte, mas era necessário dispor de suportes que impedissem o avanço da artilharia inimiga. Algo chamado de obras exteriores^{viii}, as quais se dividem nas de defesa (sitiado) e nas de ataque (sitiante). Frei Paulo do Rosário (1632, p. 9) e Duarte de Albuquerque Coelho (1982, p. 67-68), dois cronistas que relataram sobre essa batalha, comentaram que no dia 8 dezembro, o capitão-mor Maranhão, ordenou que o engenheiro Diogo Paes, reunisse alguns homens e erguesse um hornaveque^{ix}. O qual foi construído com terra, diante do portão do forte, consistindo em uma obra exterior de sitiado, feito para fins de proteção. No caso, era comum usar hornaveques como uma estrutura para evitar ataques diretos aos portões, erguendo-se muros em formato triangular, cuja forma ajudava a resvalar a bala de canhão.

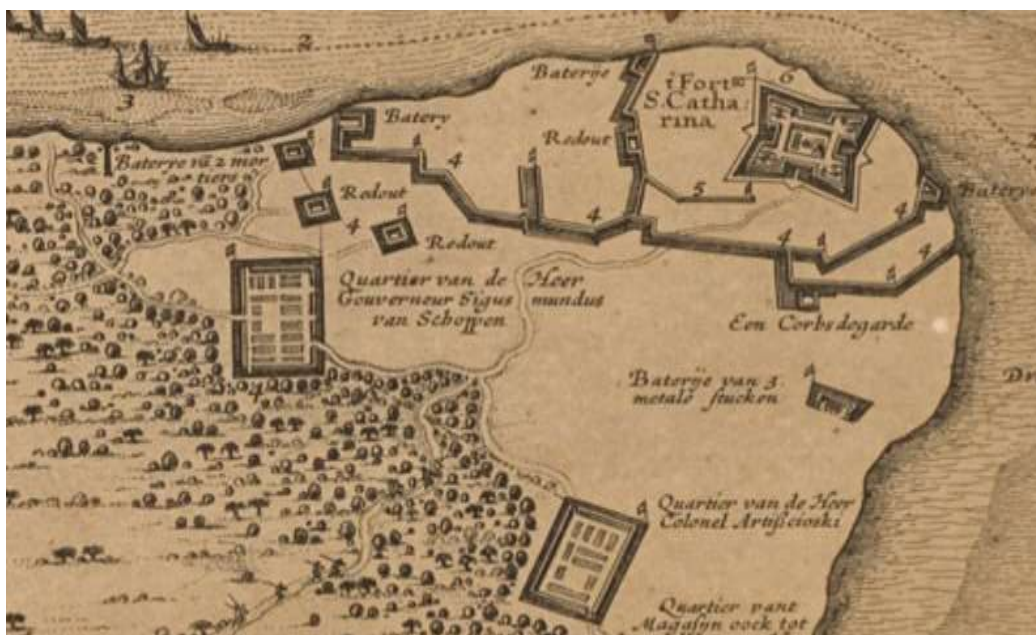
A Batalha do Cabedelo terminou com a derrota do exército da WIC, que se retirou no dia 12 de dezembro. E nos anos seguintes a Paraíba ficou em alerta, apesar que somente em 1634 foi que a WIC decidiu realizar novo intento de conquista. Em fevereiro daquele ano ocorreu a Batalha do Forte de Santo Antônio (26-28 de fevereiro), na qual os holandeses tentaram atacar apenas esse forte. No entanto, após dois dias de conflitos, seus comandantes julgaram de forma incorreta que os portugueses teriam reforços escondidos, então optaram por abandonar o ataque. (OLIVEIRA, 2016, p. 228).

Entretanto, a WIC retornou com um exército maior no mês de dezembro e ocorreu a Batalha da Paraíba (2 a 23 de dezembro). Naquela época, o forte de Santo Antônio e do Cabedelo já estavam munidos com seus quatro baluartes, peças de artilharia, guarnição maior e trincheiras defensivas.



No mapa da Figura 2, o qual é de origem holandesa, nota-se que o Forte do Cabedelo já era referido como Forte de Santa Catarina, um nome pouco usual mesmo entre os portugueses, sendo mais utilizado pelos holandeses. Pela imagem, a fortificação apresenta formato retangular e quatro baluartes, algo característico da época. O mapa também delinea o fosso seco com sua contraescarpa. Além disso, observa-se a disposição dos acampamentos holandeses dos quais partiram as três frentes de batalha que sitiaram o forte por quase um mês.

Figura 2: O Forte de Cabedelo em mapa de 1634



Fonte: Detalhe do mapa Afbeelding der Stadt en Fortessen van Parayba. Claes Jansz Visscher. 1634-1635. 58,5 x 53,5 cm em f. 60 x 54,5 cm^x.

O mapa de Visscher é bastante interessante para a história militar da Paraíba, pois foi feito com base nos relatórios de campanha na época, apresentando detalhes que podem ser lidos nas fontes do período. Na imagem 2, apresentamos o detalhe do cerco realizado ao Cabedelo, em que o número 5 corresponde a trincheira defensiva dos portugueses, e os números 4 eram as trincheiras de aproximação, algo essencial na forma de se fazer cerco naquele tempo, como comenta o historiador John Keegan, ao dizer que:

A guerra de assédio era demorada e trabalhosa porque os meios de trazer fogo suficiente para acosar uma fortaleza com bastião exigiam um enorme esforço de escavação. [...]. Era preciso cavar uma trincheira paralela a um dos lados do traçado do bastião, onde se pudessem colocar canhões para iniciar o bombardeio. Sob a proteção desse fogo, trincheiras “de aproximação” eram então cavadas adiante, até que uma nova “paralela” mais próxima pudesse ser cavada, para onde eram levados os canhões, a fim de continuar o bombardeio a distância mais curta. (KEEGAN, 1995, p. 337).

A Batalha da Paraíba resultou na derrota portuguesa. O Forte do Cabedelo após semanas de intenso bombardeio, rendeu-se entre os dias 18 e 19 de dezembro. E posteriormente o Forte de Santo Antônio rendeu-se entre os dias 22 e 23. Ambas as fortificações foram bastante danificadas a ponto de que os cronistas Duarte Albuquerque Coelho (1654) e Joannes de Laet (1644) relataram que parte dos muros haviam desabado e as estruturas internas também estavam avariadas. E assim, no dia 24 de dezembro o exército da WIC apossou-se da cidade de Filipeia, consolidando sua conquista da Capitania da Paraíba. (OLIVEIRA, 2016, p. 163).

O FORTE MARGARIDA DURANTE O DOMÍNIO HOLANDÊS (1635-1654)

Embora tenhamos diversos relatos escritos por funcionários da WIC a respeito da Paraíba, pouco deles fornecem dados mais detalhados sobre suas fortificações. Um dos primeiros relatórios foi feito por Servaes Carpentier (1635-1636), durante seu mandato como governador da Paraíba. Seu trabalho nada menciona sobre as fortificações paraibanas, embora ele liste todos os engenhos operantes na época. O terceiro governador holandês, Elias Herckmans (1636-1639) escreveu um longo relatório sobre a capitania, concluído em 1639, porém, ele praticamente nada comenta sobre o Forte do Cabedelo, somente dizendo que esse era uma pequena fortificação, mas foi reconstruída pelos holandeses,



tornando-se “grande” e renomeada como Forte Margarida (Fort Margareth). Embora que ele não diga quem deu esse novo nome e quando isso aconteceu. (HERCKMANS, 1985).

No relatório intitulado *Breve discurso sobre o estado das quatro capitânicas conquistadas de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande* (1638), foi relatado o seguinte sobre o Forte do Cabedelo:

O forte do sul foi inteiramente feito por nós: arrasou-se o velho forte de *Santa Catarina*, que era muito pequeno, acanhado e de pouca resistência, e, no mesmo lugar e por fora dele, levantou-se este outro. Para o lado de terra tem um bonito baluarte, cujas cortinas correm para a praia do mar, tendo de um e de outro lado um meio-baluarte que se fecham por uma tenalha; a sua circunferência é bastante espaçosa, e as suas muralhas belas e elevadas; mas por causa das areias movediças, como sucede em todas as praias, não se pode ter fossos profundos; de qualquer modo é de grande resistência. Antes do nosso governo foi este forte empreitado, estando muito adiantada a conclusão dele; mas fomos nós que pagamos a maior parte das despesas. Custou 31.000 florins. (NASSAU; CEULEN; DUSSEN, 1887, p. 187-188).

Nota-se neste relatório de 1638, dados ausentes no relatório de Herckmans, mesmo que ele tenha concluído sua obra um ano depois. Mas no caso do *Breve discurso*, temos já informações sobre a estrutura, a qual foi reformada no valor de 31 mil florins, quantia significativa na época. O novo forte era mais espaçoso do que o anterior, mas havia perdido dois baluartes, que tinham sido arruinados durante a guerra de conquista em 1634. Porém, recebeu dois meio-baluartes, reforçados com tenalhas e melhoria no fosso, anteriormente descrito como raso e até soterrado em alguns trechos. Mas completando esse relato, um dos autores, o conselheiro Adrien van der Dussen (1585-1642), redigiu seu próprio relatório em 1639, e nos forneceu algumas poucas informações a mais, escrevendo que:

Na Paraíba, no porto ou barra, há, em primeiro lugar, no lado sul do mesmo, o forte Margarida, que se estende para o interior com um bastião [croonwerk], apresentando no lado que olha para o interior do país, um belo bastião e dois meio bastiões, cujas cortinas partindo dos meio bastiões, correm em direção ao rio pela sua margem, encerrando-se com uma bateria. Há uma tenalha ligando as cortinas que se encaminham em direção ao rio. É uma obra bonita e importante, com um ótimo fosso, uma forte estacada em torno da berma e uma boa contra-escarpa no lado externo do fosso. (DUSSEN, 1940, p. 115-116).

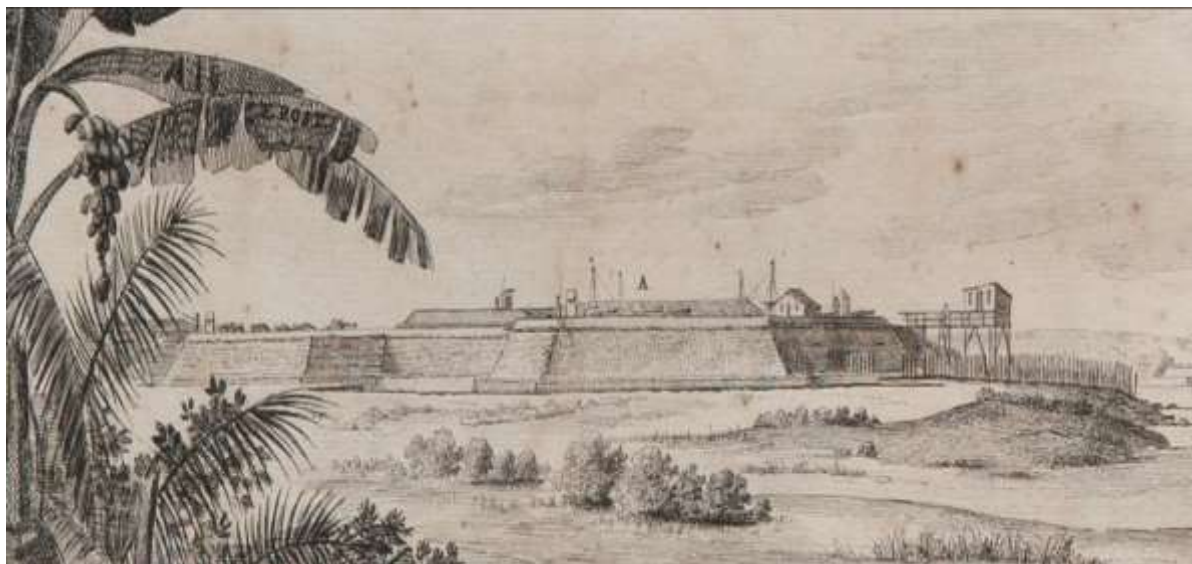
Nota-se assim já algumas diferenças visíveis, a fortificação tinha dois baluartes e dois meio-baluartes. As cortinas desses meio-baluartes eram auxiliados por uma tenalha, a qual consistia num muro com ângulo para dentro, sendo feito de terra, pedra ou alvenaria. Era erguido geralmente diante das cortinas (espaço entre os baluartes), como uma obra de reforço. Pois as cortinas eram menos resistentes do que os ramais (os lados que formam um baluarte). As tenalhas seriam obras mais simples do que um hornaveque. (PIMENTEL, 1680, p. 92-93).

No caso da tenalhas terem sido posicionados voltados para o rio, sugira que ali poderia ser um ponto fraco da fortificação, já que Dussen não relatou haver tenalhas dos outros lados. Ele também escreveu que a estacada (barreira de estacas) na berma (acostamento ao lado de fossos, trincheiras, canais), (PIMENTEL, 1680, p. 18, 176), e a contraescarpa externa do fosso também era bons.

O cronista Gaspar Barléus (1584-1648), que redigiu *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* (1647), como forma de enaltecer o governo de João Maurício de Nassau, menciona de forma breve o Forte Margarida. Primeiro ele disse que foi Nassau em sua visita à Paraíba, no tempo do governo de Elias Herckmans (mais exatamente no ano de 1638), que ao ver o estado deteriorado do forte, mandou reformá-lo e melhorá-lo e lhe concedeu o nome de Margarida, em homenagem a sua irmã. Posteriormente Barléus relata que tal forte era bem construído e resistente, possuindo trincheira, fosso, parapeito, 14 canhões de bronze e 42 canhões de ferro e 360 homens de guarnição. O autor informou que a fortificação também contaria com uma estacada para reforçar o fosso seco (BARLÉUS, 1940, p. 76, 144, 146, 159). Algo ausente nos relatos do *Breve discurso* e de Dussen, mas como Barléus publicou seu livro muitos anos depois desses relatórios, é possível que tal estacada tenha sido erguida na década de 1640. (ver Figura 3).



Figura 3: Forte Margarida pintado por Franz Post

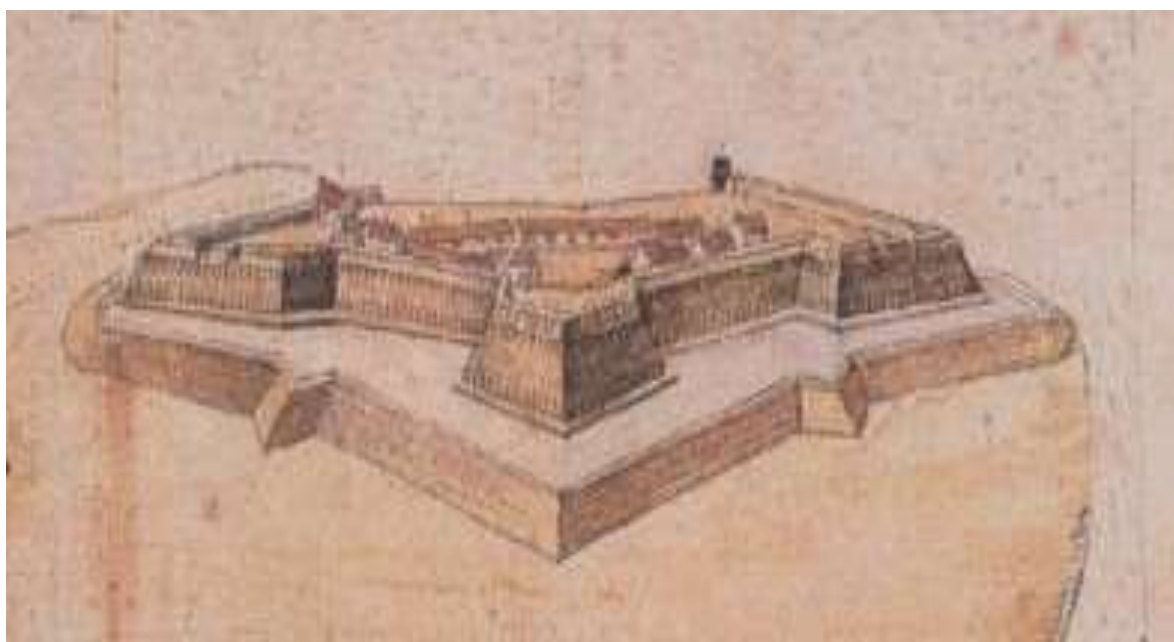


Fonte: Detalhe da pintura *Ostium Fluminis Paraybae*, Franz Post, 1647. Fonte: originalmente publicado junto ao livro *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* (1647) de Gaspar Barléus^{xi}.

Essa pintura feita pelo renomado artista holandês, Franz Post (1612-1680), a qual nos fornece mais informações que corroboram a descrição dada por Barléus. Não se sabe exatamente quando Post esteve na Paraíba, mas teria feito isso provavelmente no começo da década de 1640, pois em 1644 ele já havia retornado a Holanda. Por sua obra, observa-se a presença de dois baluartes, o telhado dos quartéis, a ponta do mastro de navios, o fosso seco, uma estacada na cortina voltada para o lado do mar, mas a novidade é a presença de uma guarita que até então nenhum autor havia mencionado. A estrutura tinha uma função de vigia, sendo erguida em local estratégico que concedia excelente vista da barra do rio. Além de ser usada também como ponto de sinalização para as embarcações, já que não existia farol nessa área, algo que somente foi feito no século XIX.

A fim de comparação, usamos outra pintura do mesmo período, sendo essa sido feita pelo pintor militar alemão, Caspar Schmalkalden (1616-1673), o qual visitou o Brasil. (ver imagem 4).

Figura 4: O Forte Margarida pintado por Caspar Schmalkalden

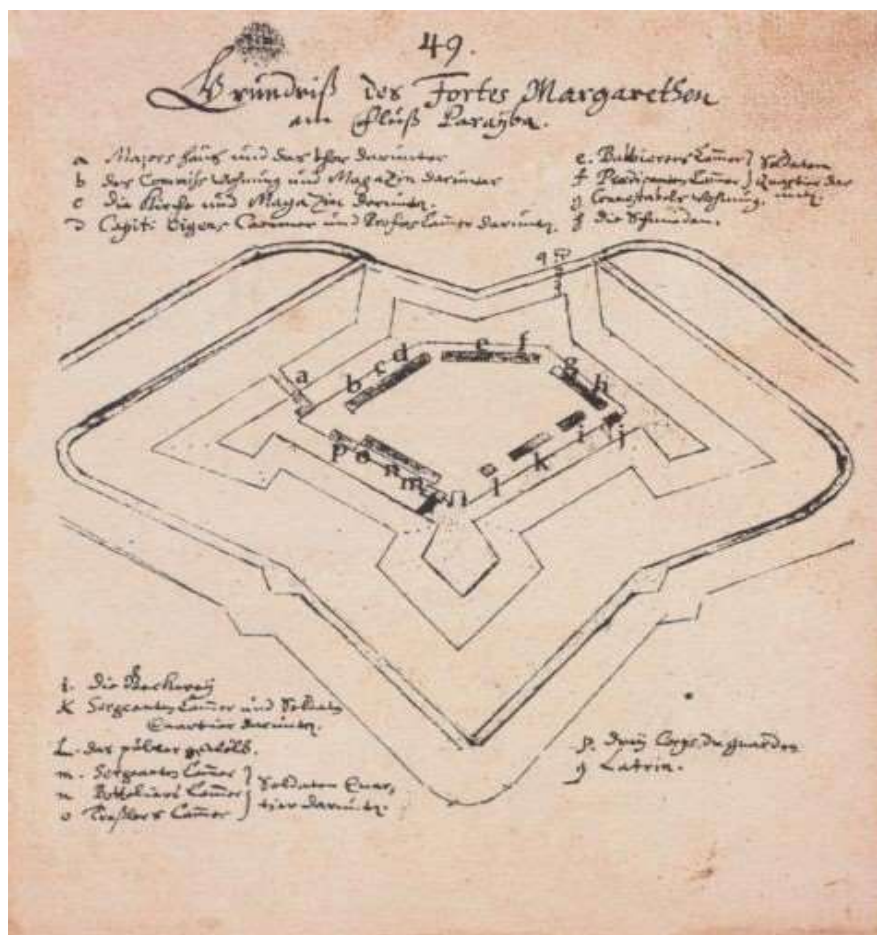


Fonte: Detalhe da pintura *Das Forten Margarethen um Pluß Paraiba*. Caspar Schmalkalden, c. 1645. Disponível em *Atlas of Dutch Brazil*^{xii}.

Nessa pintura de Caspar Schmalkalden observa-se novamente os muros de pedra, mas aqui já delineamos três baluartes, ao invés de apenas dois mostrados na pintura de Post. A diferença se deva provavelmente pelo ângulo que ele adotou para seu esboço. Até porque ambos os pintores estiveram na mesma década na Paraíba. Mas além desse detalhe quanto ao baluarte, na pintura de Schmalkalden não vemos a estacada e nem a guarita, mas podemos observar os telhados dos quartéis e demais dependências, o fosso seco, a bruma, mas nota-se que a contraescarpa está bem mais acentuada nessa pintura do que na de Prost. Além disso, sublinhamos que a entrada do forte nessa época, ficava voltada para o rio, logo, em ambas as pinturas ela não é visível.

Mas outra imagem importante para se conhecer o forte nesse período é a planta intitulada *Lundraft der Fortes Margaretsen um plub Paraiba* (Planta do Forte Margarida no Rio Paraíba), feita também por Caspar Schmalkalden (ver Figura 5).

Figura 5: Planta do Forte Margarida



Fonte: *Lundraft der Fortes Margaretsen um plub Paraiba*. Caspar Schmalkalden. c. 1645. Disponível em Atlas of Dutch Brazil^{xiii}.

Nessa planta, Schmalkalden conferiu legendas sobre as dependências do forte. A tradução é a seguinte: A – Casa do major e embaixo o portão; B – Acomodações para os viajantes e embaixo o arsenal; C – Igreja e embaixo o arsenal; D – Alojamento do capitão Oigen e embaixo o alojamento do administrador da jurisdição; E – Alojamento dos soldados; F – Alojamento do capelão e embaixo outros alojamentos; G – Moradia do condestável; H – Ferreiros; I – Padaria; J – Alojamento dos sargentos e embaixo o dos soldados; K – Paiol; L – Alojamento dos sargentos e embaixo o dos soldados; M – Alojamento do administrador da cantina e embaixo o dos soldados; N – Alojamento do pavimentador e embaixo o dos soldados; O – Três corpos de guarda e embaixo alojamento dos soldados; P – Latrina. (BARTHEL, 2007, p. 95-96).

A planta de Caspar Schmalkalden é a melhor que se possui sobre as dependências internas do Forte Margarida durante o domínio holandês e o século XVII, já que após o retorno dessa fortificação para o domínio português, suas estruturas foram pouco alteradas. Além disso, sublinha-se que durante os anos de 1645 e 1654 o forte serviu de lar para os



governadores holandeses^{xiv}, os quais anteriormente moravam na cidade de Frederica (antiga Filipeia), no reduto instalado na Igreja de São Francisco, que inclusive teve parte de suas salas reformuladas para abrigar a casa do governador. Mas devido ao início da Insurreição Pernambucana em 1645, a qual teve apoio também na Paraíba, através de figuras como André Vidal de Negreiros, os holandeses se sentiram ameaçados e transferiram a sede do governo para o Forte Margarida. (LINS, 2007, p. 67).

Pela planta de Schmalkalden é possível conferir as dependências que formavam o Forte Margarida, como a localização dos alojamentos, a ferraria, paiol, padaria, a entrada que era voltada para a beira do rio. Esse formato se manteve pelas décadas seguintes, sendo alterado gradativamente nas reformas do século XVIII, como será visto adiante.

O FORTE EM FINS DO XVII

Após a saída dos holandeses do Brasil, os portugueses retomaram o controle de seus fortes, cidades, vilas, fazendas e engenhos ocupados. No caso paraibano, a situação defensiva militar não era uma das melhores. Embora o governo holandês tenha reformado o Forte Margarida, as outras fortificações estavam abandonadas. O Forte de Santo Antônio em Lucena, estava em ruínas; o reduto da Restinga tinha sido avariado e seus canhões removidos de lá. O reduto de pedra ao lado do Forte do Varadouro, ambos estavam sem guarnição adequada e artilharia. Além dessas estruturas havia algumas casas-fortes em alguns dos engenhos, atalaias e as pequenas fortificações na Baía da Traição. (MONTEIRO, 1972, p. 23, 32-37).

Apesar desse desfalque, o governo português tinha outras preocupações com suas colônias em África e Ásia, além da dívida pendente com os holandeses^{xv}, e reformar fortificações de determinadas capitanias, não estava entre as prioridades. De 1654 a 1700 a maioria dos relatos sobre o Forte Margarida restringe-se a queixas sobre seu péssimo estado de conservação. Por exemplo, o capitão-mor Luís Nunes de Carvalho (1667-1670), em carta dirigida ao Conselho Ultramarino em 1668, queixava-se que os holandeses haviam feito uma reforma muito grande para o forte, e isso demandava mais homens e recursos para mantê-lo. Apesar das suas reclamações, ele ordenou que reparos fossem feitos, dentre os quais: limpar a esplanada, consertar parapeitos, levantar a estacada, remover areia do fosso, e até mandou construir um molhe de pedras na margem do rio, para impedir o contínuo impacto das ondas contra os meiu-baluartes. Além de trazer canhões do reduto da Restinga. (MOURA FILHA, 2003, p. 284, 287).

Nos anos seguintes novas reformas que deveriam ser realizadas, não foram feitas. Entre 1689 e 1692 o engenheiro militar José Pais Esteves projetou uma nova planta para o Forte do Cabedelo, o qual seria reconstruído sobre o anterior que ainda continha traços holandeses. A nova fortificação seria em forma de pentágono e mais afastada da margem do rio e da praia, para evitar a erosão causada pelas ondas. O forte também seria refeito com pedras e cal, algo que desde 1612, Diogo Moreno já havia sugerido, mas nunca foi feito. Entretanto, devido à falta de verbas, tal projeto nunca saiu do papel. E Esteves foi transferido para a Bahia. (MOURA FILHA, 2004, p. 293-294)

A FORTALEZA NO SÉCULO XVIII

O Forte do Cabedelo iniciou o Setecentos no mesmo estado de precariedade visto nas últimas décadas do século passado. Apesar das várias tentativas de se iniciar uma reforma grande e não apenas realizar reparos, como até então era feito, somente por volta de 1727 foi que as obras começaram a sair propriamente do papel, mas sendo interrompidas várias vezes por falta de verbas. Entre 1727 até 1740, o forte finalmente começou a receber seus muros de pedra (embora este não foram concluídos) e as construções internas como a casa da pólvora, a capela de Santa Catarina, a casa do comandante, a casa do capitão-mor (ou do governador), os quartéis e outras dependências, também foram construídos com pedra. No entanto, outras obras de reparo envolvendo a recuperação dos baluartes, do fosso, da estacada, das tenalhas etc. ainda não haviam sido concluídas. (MOURA FILHA, 2004, p. 300-305).

Para visualizar melhor essas obras realizadas ao longo de quase vinte anos, dispomos da seguinte planta, intitulada *Planta exacta da Fortaleza de S.^a Catharina do Cabedelo, cituada huma legoa da Barra do Rio da Parahiba do Norte, na America Meridional e Portuguesa* (c. 1752) de Antônio José de Lemos. (ver Figura 6).



Figura 6: Planta da Fortaleza de Sta. Catarina do Cabedelo (1752)



Fonte: Planta exacta da Fortaleza de S.^a Catharina do Cabedelo, cituada huma legoa da Barra do Rio da Parahiba do Norte, na America Meridional e Portuguesa, Antônio José de Lemos, c. 1752. Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino^{vi}.

A partir dessa planta de Lemos nota-se a disposição do forte, aqui chamado já de fortaleza, em que o fosso era preenchido com água, todavia, o autor apontou que a parte leste (esquerda na planta), um trecho do fosso havia sido assoreado e vegetação tinha crescido ali. No comentário da planta, ele recomendou que aquele trecho deveria ser limpo e escavado novamente, pois comprometia o fosso. Além disso, Lemos queixou-se quanto aos meio-baluartes estarem quase dentro d'água, e a barreira de pedras, erguida para protegê-los, não era eficiente. Ele também escreveu outras críticas a estrutura, dizendo que necessitava de diversos reparos.

As críticas de Lemos foram redigidas após a conclusão das obras de reforma da fortaleza, as quais se encerraram em algum momento da década de 1740. No entanto, observa-se que mesmo tendo sido obras feitas a poucos anos, a falta de zelo pela estrutura acarretou que problemas surgissem rapidamente. O fosso estava assoreado, o mole construído para proteger da subida da maré, não surgiu efeito desejado. Estes problemas ainda continuaram a ser relatados no século XIX, revelando o descaso do governo colonial com essa fortificação, embora não tenha sido a única a passar por isso.

Sobre as dependências da fortaleza, situadas na praça de guerra, Lemos forneceu poucas informações, no entanto, a planta a seguir nos traz mais detalhes a respeito. A *Planta da Fortaleza de Santa Caterina do Cabedelo*, sendo de autoria desconhecida é datada de 1763 (ver Figura 7).

Figura 7: Planta da Fortaleza de Santa Caterina do Cabedelo (1763)



Fonte: Detalhe da Planta da Fortaleza de Santa Caterina do Cabedelo, autoria desconhecida, c. 1763, escala 1:100, nanquim, 33,3 x 39,6 cm em folha 34,8 x 40,6 cm, pertencente a Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino^{xvii}.

Essa planta traz consigo legenda e comentários sobre o armamento e munição da fortificação, além de uma petição por objetos, ferramentas e outros recursos que necessitavam serem comprados. Podemos notar diferenças claras nesse projeto em relação ao visual do Forte Margarida, pois se o antecessor possuía três baluartes e dois meio-baluartes, agora a fortaleza apresentava um quarto baluarte incompleto, que anteriormente foi um meio-baluarte o qual foi modificado.

Além disso, a entrada da fortificação que com os holandeses era no oeste, retornou para o sul. Aqui salientamos que na época do domínio holandês essa parte da margem era mais larga, e as águas do rio Paraíba não chegavam a bater nos meio-baluartes, como se ver nestas duas plantas do século XVIII, por isso a entrada era voltada para o rio, onde navios e embarcações holandesas ali ficavam ancoradas. No entanto, com a mudança, no lugar da antiga entrada foi erguido um meio-baluarte (embora que um dos túneis daquele período ainda exista nos dias de hoje).

As dependências internas também mudaram de localização em relação ao Forte Margarida. A planta da fortaleza datada de 1763, traz uma legenda que indica os seguintes locais: A, B, C – Fosso; D – Ponte e entrada da fortaleza; E – Rampas de acesso ao fosso; F – Casa do órgão^{xviii}; G – Corpo da guarda; H – armazém e acima a casa do capitão-mor; J – Casa da pólvora; L – Quartéis; M – Armazém velho; N – entrada de um caminho coberto; O – Casa do comandante; P – Capela.

Aqui sublinhamos três aspectos que apresentam diferenças nestas duas plantas da fortaleza no século XVIII. Primeiro, Lemos assinala a existência de um poço (o qual ainda hoje existe), mas na segunda planta, ele não é mencionado. Além disso, Lemos assinala que haveria uma carpintaria ao lado do armazém velho e um caminho de uma ponte falsa. Porém, na planta de autoria anônima, não menciona essa carpintaria, e informa que a tal ponte falsa seria um caminho coberto^{xix}. Possivelmente tal caminho estivesse ainda em construção na época que Lemos desenhou sua planta.

Com base nestas duas plantas observamos como as dependências internas foram modificadas em alguns aspectos com o que temos registrado na planta de Caspar Schmalkalden. A capela que antes ficava na face oeste (voltada para o rio), desceu para a face sul, estando ao lado da casa do comandante, que também foi realocada, já que ela ficava ao lado da antiga entrada e como essa foi fechada, reposicionaram o recinto para a face sul. O arsenal, o alojamento dos viajantes e o alojamento do capitão, foram remodelados para serem quartéis e o acesso do caminho coberto para um dos meio-baluartes. O alojamento do capelão e dos soldados foi remodelado para servir de armazém. Onde era a casa do condestável (chefe dos artilheiros) e a ferraria, foram derrubados para dar lugar a casa da pólvora. A antiga padaria, o paiol e um dos alojamentos dos sargentos, se tornaram quartéis. O outro alojamento dos sargentos, dos soldados, do pavimentador e o corpo da guarda, foram demolidos para se fazer a entrada, a nova capela, uma nova casa do corpo da guarda, a casa do capitão-mor e o armazém. Essa nova configuração é mantida até hoje. (ver Figura 8).



Figura 8: Fotografia aérea recente da Fortaleza de Santa Catarina



Fonte: Matéria publicada no site do Instituto Federal Paraibano^{xx}.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de mais de dois séculos o Forte do Cabedelo passou por várias reformas, algumas que mudaram bastante sua estrutura. Originalmente construída de madeira e taipa, vimos que ele manteve essa composição por mais de um século, pois mesmo com a reforma holandesa, a estrutura recebeu tijolos e reboco, mas não muros de pedra propriamente como vemos hoje. Algo que somente ocorreu na primeira metade do século XVIII, através de uma reforma interrompida várias vezes por falta de verbas.

A fortificação que de início era um quadrado, com o tempo foi ganhando seus baluartes, apresentando dois, passando para os quatro baluartes no tempo das guerras luso-holandesas (1631-1634), mas devido a destruição que o forte sofreu na Batalha da Paraíba, em dezembro de 1634, dois baluartes foram severamente danificados a ponto de que anos depois na reforma ordenada por João Maurício de Nassau em 1638, o novo projeto excluiu um destes baluartes e construiu dois meio-baluartes, configuração essa que manteve-se pelo restante do século somente sendo alterada no XVIII, quando retomou-se o quarto baluarte, mas com formato diferente dos outros.

Também vimos que a fortificação recebeu obras externas ao longo de dois séculos, e a maior parte delas foi construída na década de 1630 e 1640, por conta das guerras contra os holandeses, período no qual o forte foi bombardeado e sofreu dois cercos. Logo, neste contexto o forte recebeu estruturas complementares como fosso seco, paliçada, estacada, hornaveque, trincheiras e tenalhas. Embora que tais estruturas hoje não existam mais. Atualmente a Fortaleza de Santa Catarina conserva sua planta do século XVIII, inclusive tendo sido reconstruída em 1974 e 1978 pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN). (FARIA, 2011, p. 106).

Pela imagem 8 podemos ter uma noção do estado de conservação da fortificação nos anos mais recentes além de visualizar sua estrutura e dependências internas. Aqui sublinha-se que o forte possui quatro baluartes, sendo que os dois voltados para a direção do mar (norte-nordeste), não foram restaurados por completo. Por sua vez, os dois meio-baluartes (oeste) também apresentam danos, como afundamento de terreno e ramais incompletos.

Quanto as dependências, pode-se ver no lado esquerdo, os telhados da capela, da casa do comandante e de alguns quartéis. No lado direito, embaixo, temos a casa do governador e o antigo armazém. A casa da guarda foi parcialmente destruída, embora exista seu acesso dentro do muro. Ainda no lado direito vemos os quartéis e acima está a casa da pólvora. Nas duas áreas vazias, ficavam o acesso para o caminho aberto e o antigo armazém. Além disso, essa fotografia também nos permite visualizar como a expansão urbana comprometeu os arredores da fortificação, estando a poucos metros de distância de seus muros.

Também se salienta que a margem do rio Paraíba foi aterrada, pois ainda no começo do século XX, fotografias mostram as ondas chegando até os meio-baluartes. O restante do perímetro da fortaleza é cercado pelas dependências do porto, terminais de armazenamento e por moradias. Dessa forma, concluímos nosso relato sobre as mudanças arquitetônicas que a Fortaleza de Santa Catarina vivenciou nestes séculos, chegando a sua condição atual, na qual ainda requer cuidados e mais investimento para auxiliar na conclusão das obras de reforma, as quais as últimas ocorreram a mais de 40 anos atrás.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARLÉUS, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e outras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau etc.* Tradução e notas de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940.

CARPENTIER, Servaes. Relatório sobre a Capitania da Paraíba em 1635, pelo Dr. Servaes Carpentier, Conselheiro Político e Diretor da mesma Capitania. In: MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Fontes para a história do Brasil holandeses: a economia açucareira*, vol. 2. Recife: Parque Histórico Nacional dos Guararapes, 1981. p. 39-52. 2v

COELHO, Duarte de Albuquerque. *Memórias Diárias da Guerra do Brasil: 1630-1638*. Apresentação de José Antônio de Gonsalves de Mello. 2. ed. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1982.

DUSSEN, Adrien van der. *Relatório sobre as capitanias conquistadas no Brasil pelos holandeses (1639)*. Tradução, introdução e notas de José Antônio Gonsalves de Mello Neto. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1947.

HERCKMANS, Elias. Descrição Geral da Capitania da Paraíba. Introdução, revisão e notas de José Antonio Gonsalves de Mello. In: MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Fontes para a história do Brasil holandeses: a economia açucareira*, vol. 2. 2. ed. Recife: Ministério da Cultura/Editora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 1985, p. 53-112. 2v

HISTÓRIA da Conquista da Paraíba [Sumário das Armadas]. Brasília: Senado Federal, 2010.

MORENO, Diogo de Campos. *Livro que dá razão do Estado do Brasil – 1612*. Com introdução e notas de Hélio Vianna. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.

NASSAU, Maurício de; CEULEN, M. van; DUSSEN, Adrien van der. Breve discurso sobre o estado das quatro capitanias conquistadas de Pernambuco, Itamaracá, Parahyba e Rio Grande situadas na parte Septentrional do Brazil. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, n. 34, dezembro de 1887, p. 139-196.

ROSÁRIO, Paulo do. *Relaçam breve e verdadeira da memorável victoria, que ouve o Capitão-mor da Capitania da Paraíba Antonio de Albuquerque, dos Rebeldes de Olanda*, que são vinte naus de guerra, e vinte e sete lanchas: pretenderão occupar esta praça de sua Magestade, trazendo nelas pera o efeito dous mil homens de guerra escolhidos, a fora a gente do mar. Lisboa: impresso por Jorge Rodrigues, 1632.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

Referências

BARRETO, Aníbal (Cel.). *Fortificações no Brasil* (Resumo Histórico). Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1958.

BARTHEL, Stela Gláucia Alves. *Arqueologia de uma fortificação: o Forte Orange e a Fortaleza de Santa Cruz*, em Itamaracá, Pernambuco. Dissertação de Mestrado em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

BLACK, Jeremy. *Fortifications and Siegecraft: Defense and Attack through the Ages*. London: Rowman & Littlefield, 2018.

FARIA, Maria Dulce de. *Catálogo da Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino*. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2011.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

GARRIDO, Carlos Miguez. *Fortificações do Brasil*. Separata do Vol. III dos Subsídios para a História Marítima do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1940.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e açúcares: política e economia na Capitania da Parahyba, 1585-1630*. Bauru: Edusc, 2007.

KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Soares Maia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.



- LEMOS, C. A. Uma nova proposta de abordagem da história da arquitetura brasileira. *Arquitextos*, ano 12, n. 141, 2012.
- LINS, Guilherme Gomes da Silveira d'Ávila. *Governantes da Paraíba no Brasil Colonial (1585-1808)*. Uma revisão crítica da relação nominal e cronológica. 2. ed. João Pessoa: Edições Fotograf, 2007.
- MARGARITA, Lleida Alberch. El patrimonio arquitectónico, una fuente para la enseñanza de la Historia y las Ciencias Sociales. *Enseñanza de Las Ciencias Sociales*, v. 9, p. 41-50, 2010.
- MONTEIRO, Vilma dos Santos Cardoso. *História da fortaleza de Santa Catarina*. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1972. (Coleção Piragibe).
- MORENO, Diogo de Campos. Relação das praças fortes e coisas de importância que Sua Majestade tem na costa do Brasil (1609). Introdução de José de Antonio Gonsalves de Mello. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. LVII, p. 177-240, 1984.
- MOURA FILHA, Maria Berthilde de Barros Lima e. *De Filipeia à Paraíba*. Uma cidade na estratégia da colonização do Brasil, vol. 1. Dissertação em Doutorado em História da Arte, Universidade do Porto, 2004. 2v
- OLIVEIRA, Leandro Vilar. *As Guerras Luso-holandesas na Capitania da Paraíba (1631-1634): um estudo documental e historiográfico*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Paraíba, 2016.
- OLIVEIRA, Leandro Vilar. A relação breve de frei Paulo do Rosário: relatos sobre o primeiro ataque holandês à Capitania da Paraíba (1631). *Saeculum*, n. 38, jan./jun 2018, p. 125-145.
- PIMENTEL, Luís Serrão. *Methodo lusitânico de desenhar as fortificações das praças regulares & irregulares, fortes de campanha, e outras obras pertencentes a arquitetura militar, distribuído em duas partes: operativa e qualificativa*. Lisboa: impresso por Antonio Craesbeeck, 1680.
- SOUSA, Augusto Fausto de. *Fortificações no Brasil*. RIHGB. Rio de Janeiro: Tomo XLVIII, Parte II, 1885. p. 5-140.
- TALLETT, Frank. *War and Society in early modern Europe, 1495-1715*. New York/London: Routledge, 1992.
- VELLOZO, Diogo da Sylveyra. *Arquitetura militar ou fortificação moderna*. Transcrição e comentários de Mário Mendonça de Oliveira. Salvador: EDUFBA, 2005.

NOTAS

ⁱ Fortaleza de Santa Catarina concorre ao título de Patrimônio Mundial da Unesco. Disponível em: <https://www.ifpb.edu.br/cabedelo/noticias/2017/12/fortaleza-de-santa-catarina-concorre-ao-titulo-de-patrimonio-mundial-da-unesco>.

ⁱⁱ Santa Catarina de Alexandria foi escolhida como padroeira do forte, por homenagem a infanta Dona Catarina de Bragança (1540-1614).

ⁱⁱⁱ Pela condição de João de Matos ter sido capitão do forte em distintas ocasiões, houve épocas que a fortificação era referida como Forte do Matos.

^{iv} No *Tratado Descritivo do Brasil* (1587) e no *Sumário das Armadas* (c. 1589), não há referências ao Forte do Cabedelo, o que indica que ele não existia ainda. Embora tais relatos citem os outros fortes que mencionamos.

^v Pelo fato de Barbosa ter sido o capitão responsável pela conquista da Paraíba entre 1579 e 1585, e depois assumido como governador entre 1588 e 1591, isso gerou confusão quanto a data em que ele teria dado a ordem para construir o Forte do Cabedelo. Por isso em relatos mais antigos, aparecerem datas relacionadas ao seu primeiro mandato.

^{vi} Moreno confunde a data de fundação do Forte do Cabedelo, creditando que ele tenha sido feito no governo de Feliciano Coelho de Carvalho (1592-1600). O equívoco provavelmente se deve a condição que entre 1591 e 1592, o forte foi reconstruído, após ter sido incendiado. Moreno pode ter confundido a reforma com a construção.

^{vii} No tempo da invasão dos holandeses, a Paraíba possuía 23 engenhos, embora que somente 21 estivessem operantes, ainda assim, esses engenhos conseguiam gerar a segunda maior produção de açúcar daquela região. Sobre isso conferir as tabelas em *Guerras e açúcares* (2007) de Regina Célia Gonçalves, nas páginas 248-250.

^{viii} "Obras exteriores são todas aquelas que se fazem para cobrir as partes da praça principal, e conseqüentemente par lhe aumentar a defesa; constam de revelins, hornaveques, tenalhas, coroas, ou obras coroadas, obras cornas, meias luas, caudas de andorinha, barretes de clérigo e contraguardas". (VELLOZO, 2005, p. 255).



^{ix} “Hornaveques são umas obras avançadas para a campanha com dois lados retos, e no terceiro dois meios baluartes opostos ao inimigo; há três castas deles, a saber os que tem os dois lados ou ramais mais abertos da parte da campanha, e mais fechados da parte da praça se chamam convergentes; os que pelo contrário os tem mais abertos da parte da praça, e mais fechados da parte da campanha, se chamam divergentes [sic]; os terceiros são os que tem os ramais paralelos”. (VELLOZO, 2005, p. 256).

^x Detalhe do mapa Afbeelding der Stadt en Fortessen van Parayba. Claes Jansz Visscher. 1634-1635. 58,5 x 53,5 cm em f. 60 x 54,5 cm. Fonte: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/13985>.

^{xi} Detalhe da pintura Ostium Fluminis Paraybae, Franz Post, 1647. Fonte: originalmente publicado junto ao livro História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil (1647) de Gaspar Barléus. Disponível em: <http://www.brasilianaiconografica.art.br/autor/18247/frans-post>.

^{xii} Detalhe da pintura Das Forten Margarethen um Pluß Paraiba. Caspar Schmalkalden, c. 1645. Disponível em <http://www.liber.ufpe.br/atlas/modules/home/publications.php>.

^{xiii} Lundraft der Fortes Margaretsen um plub Paraiba. Caspar Schmalkalden. c. 1645. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/atlas/modules/home/publications.php>.

^{xiv} Dos quatro governadores que teriam morado no Forte Margarida, apenas o nome de três foi identificado até hoje, sendo eles: Paulus de Linge (1645-1646, segundo mandato), governador desconhecido (1646-1650), tenente-coronel Jacob Stachhouwer (1650-1652) e o coronel Guillaum de Houtain (1652-1654). (LINS, 2007, p. 67-70).

^{xv} Evaldo Cabral de Mello em seu livro *O negócio do Brasil*, comenta o processo de saída da WIC do Brasil, o prejuízo, acordos e dívidas consequentes.

^{xvi} Planta exacta da Fortaleza de S.^a Catharina do Cabedelo, cituada huma legoa da Barra do Rio da Parahiba do Norte, na America Meridional e Portuguesa, Antônio José de Lemos, c. 1752. Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino. Disponível em: <http://bdlb.bn.gov.br/redeMemoria/handle/20.500.12156.2/301273>.

^{xvii} Detalhe da *Planta da Fortaleza de Santa Caterina do Cabedelo*, autoria desconhecida, c. 1763, escala 1:100, nanquim, 33,3 x 39,6 cm em folha 34,8 x 40,6 cm, pertencente a Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/rede_memoria/projeto_resgate/iconografia_AHU/ahu-pe_938/ahu-pe_938.html.

^{xviii} Antiga estrutura feita de madeira dura e ferro, usada para bloquear passagens ou corredores. Eles ficavam em fendas no teto e eram descidos para barrar o acesso. A casa de orgão era o recinto onde se operava o mecanismo para baixá-lo. Além disso, Pimentel diz que nas fortificações portuguesas era comum a casa do corpo da guarda ficar ao lado oposto da casa do orgão, pois em caso de invasão, o orgão seria descido, e os soldados usariam seteiras no corredor da entrada, para alvejar o inimigo. (PIMENTEL, 1680, p. 157-158).

^{xix} Consistia num caminho ou terraço diante dos muros, logo atrás da bruma ou da escarpa. Ali havia parapeitos, onde soldados podiam se posicionar para poder atirar no inimigo que estivesse mais próximo do fosso ou dos muros. Era também chamado de caminho das rondas e até de falsabraga. (PIMENTEL, 1680, p. 17-18).

^{xx} Vista aérea da Fortaleza de Santa Catarina. Disponível em: <https://www.ifpb.edu.br/cabedelo/noticias/2017/12/fortaleza-de-santa-catarina-concorre-ao-titulo-de-patrimonio-mundial-da-unesco>.



KUNG FU EM TELA: UMA LEITURA DE ELEMENTOS DA HISTÓRIA MARCIAL CHINESA A PARTIR DOS FILMES DE KUNG-FU

KUNG FU EN PANTALLA: UNA LECTURA DE ELEMENTOS DE LA HISTORIA MARCIAL CHINA DE LAS PELÍCULAS DE KUNG-FU

KUNG FU ON SCREEN: A READING OF ELEMENTS OF CHINESE MARTIAL HISTORY OF KUNG-FU FILMS.

APOLLONI, RODRIGO WOLFF

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP). Professor da Faculdades OPET e praticante de Kung-Fu há 22 anos.

E-mail: rwapolloni@gmail.com

AGUIAR, JOSÉ OTÁVIO

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Professor adjunta III do curso de História / UFCG; Professora efetiva do PPGH/UFCG

E-mail: j.otavio.a@hotmail.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0489-3670>

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo analisar a marcialidade chinesa a partir de elementos colhidos junto ao chamado “cinema marcial chinês”, entendido como fonte importante de conteúdos não-corporais para praticantes de Kung-Fu em um país como o Brasil. A partir de uma análise desses elementos (especificamente “filme de Kung-Fu”, “Kung-Fu”, “Shaolin” e “Chi Kung”) é possível obter algumas respostas sobre elementos da marcialidade e da própria História da China. O presente artigo tem por objetivo analisar a marcialidade chinesa a partir de elementos colhidos junto ao chamado “cinema marcial chinês”, entendido como fonte importante de conteúdos não-corporais para praticantes de Kung-Fu em um país como o Brasil. A partir de uma análise desses elementos (especificamente “filme de Kung-Fu”, “Kung-Fu”, “Shaolin” e “Chi Kung”) é possível obter algumas respostas sobre elementos da marcialidade e da própria História da China. Abordaremos as apropriações do Kung Fu no cinema como um desdobramento fílmico da Literatura Épica, chamada Wushia, cujo interesse atual é mais sintomático para questões de nosso presente do que remetente a outros regimes de historicidade.

PALAVRAS-CHAVE: China, Kung-Fu, cinema marcial, Shaolin, Chi Kung, monges guerreiros chineses

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar la marcialidad china a partir de elementos recogidos del llamado “cine marcial chino”, entendido como una importante fuente de contenido incorpóreo para los practicantes de Kung-Fu en un país como Brasil. A partir de un análisis de estos elementos (concretamente “Película de Kung-Fu”, “Kung-Fu”, “Shaolin” y “Chi Kung”), es posible obtener algunas respuestas sobre elementos de la marcialidad y la historia de China. Este artículo tiene como objetivo analizar la marcialidad china a partir de elementos recogidos del llamado “cine marcial chino”, entendido como una importante fuente de contenido incorpóreo para los practicantes de Kung-Fu en un país como Brasil. A partir de un análisis de estos elementos (concretamente “Película de Kung-Fu”, “Kung-Fu”, “Shaolin” y “Chi Kung”), es posible obtener algunas respuestas sobre elementos de la marcialidad y la historia de China. Abordaremos las apropiaciones del Kung Fu con el cine como una ramificación fílmica de la Literatura Épica, denominada Wushia, cuyo interés actual es más sintomático a cuestiones de nuestro presente que a otros regímenes de la historicidad.

PALABRAS CLAVES: China, Kung-Fu, cine marcial, Shaolin, Chi Kung, monjes guerreros chinos.

ABSTRACT

This article aims to analyze Chinese martiality from elements collected from the so-called “Chinese martial cinema”, understood as an important source of non-corporeal content for Kung-Fu practitioners in a country like Brazil. From an analysis of these elements (specifically “Kung-Fu film”, “Kung-Fu”, “Shaolin” and “Chi Kung”), it is possible to obtain some answers about elements of martiality and the history of China. This article aims to analyze Chinese martiality from elements collected from the so-called “Chinese martial cinema”, understood as an important source of non-corporeal content for Kung-Fu practitioners in a country like Brazil. From an analysis of these elements (specifically “Kung-Fu film”, “Kung-Fu”, “Shaolin” and “Chi Kung”), it is possible to obtain some answers about elements of martiality and the history of China. We will approach the appropriations of Kung Fu wlo cinema as a filmic offshoot of the Epic Literature, called Wushia, whose current interest is more symptomatic to questions of our present than to other regimes of historicity.

KEYWORDS: *China, Kung-Fu, martial cinema, Shaolin, Chi Kung, Chinese fighting monks..*



INTRODUÇÃO

Há algumas semanas, ao circular por um supermercado em minha cidade natal, percebi-me entretido a vasculhar um grande balaio repleto de DVDs baratos. Nele estavam *blockbusters* que já não passam na “Sessão da Tarde”, faroestes italianos, produções de terror “B” e “C” e vários filmes chineses de luta. Praticante de Kung-Fu de longa data e apaixonado pela temática marcial chinesa, acabei por adquirir sete filmes (cada um por R\$ 9,90): “O Culto do Mal”, “O Tesouro de Shaolin”, “Kung-Fu Contra as Tríades”, “Templo Shaolin”, “Leão de Jade e a Espada Samurai”, “O Retorno dos Dragões” e “O Vôo do Dragão” (este, o clássico de Bruce Lee). Chegando em casa, pude me deleitar e rir um bocado com cenários exóticos, combates que desafiam a Física, sociedades secretas malignas, espadas amaldiçoadas e técnicas poderosas de controle da “energia interna”. Também não faltavam personagens inspirados nos célebres monges guerreiros de Shaolin, geralmente “velhinhos carecas” dotados de incrível poder marcial.

Não pude deixar de observar – ou, pelo menos, de buscar atentamente – conexões entre a arte marcial que eu pratico e todos esses elementos. Afinal, que informações seria possível obter, em produções como essas, sobre a História e o desenvolvimento das artes marciais chinesas?

A questão, que diante dos exageros cênicos dos filmes poderia soar no mínimo esdrúxula, ganha importância se observarmos que, em nosso país, as produções marciais chinesas ocuparam um papel fundamental na difusão da arte marcial desde meados dos anos setenta do século passado. É possível afirmar que todo o material nascido nesse *boom Kung-Fu* – livros populares do tipo “Shaolin sem mestre”, revistas especializadas, jogos eletrônicos como “Kung-Fu Master” (1984) e até personagens de quadrinhos como “Mestre do Kung-Fu” (1972) – funcionou como fonte de inspiração e informação aos interessados. Ao mesmo tempo em que atraíam o público para a prática, tais fontes forneciam subsídios imateriais para a sua apreensão.

Vale observar que até o momento nós não somos um destino tradicional de imigrantes chineses (registros recentes indicam a existência de algo entre quarenta mil e sessenta mil imigrantes chineses do Brasil), o que limita um contato mais direto com uma “cultura de raiz” dotada de elementos marciais. Não há uma grande disponibilidade de sujeitos étnicos chineses com quem conversar e filtrar informações.

Os escassos imigrantes chineses conhecedores de arte marcial - mestres como Chan Kowk Wai (estilo Shaolin do Norte) e Chiu Ping Lok (Fei Hok Phai) – são, porém, exemplos extraordinários de “patriarcas marciais” que difundiram entre nós técnicas marciais tradicionais. Dificuldades com o idioma e mesmo com a tradução de certos conceitos fizeram com que esses mestres se concentrassem nos elementos corporais – rotinas e técnicas – e deixassem de transmitir muitos dos conteúdos semânticos não-corporais (rituais, dados históricos e elementos da religiosidade popular chinesa) que também compõem a arte marcial¹. Conteúdos que, por serem essenciais à configuração da prática como “arte marcial”, foram recolhidos pelos interessados brasileiros nas mesmas fontes que os levaram a pisar pela primeira vez em uma academia de Kung-Fu.

Neste breve artigo, propomo-nos a fazer o caminho de muitos praticantes e “levar a sério” dados históricos e referências marciais que se repetem nos filmes de Kung-Fu. Pretendemos pinçar referências e, a partir delas, estabelecer vínculos com dados oriundos de fontes acadêmicas que se interessaram pela marcialidade chinesa. Com isso, esperamos não só contribuir para uma melhor compreensão da arte marcial chinesa, mas também chamar a atenção para a riqueza da própria História da China e para o valor das chamadas fontes populares de informação marcial.

SELEÇÃO DE TERMOS DE PESQUISA

A fim de racionalizar e adequar nosso universo de pesquisa ao tipo de material acadêmico que ora apresentamos – uma introdução ao tema sob a forma de artigo curto -, decidimos concentrar minha atenção em três “temas-mestres” do imaginário fílmico marcial chinês: o termo “Kung-Fu”, os monges guerreiros de Shaolin e o chamado “Chi Kung”, nome genérico dados às técnicas de cultivo da energia interna.

Uma leitura mais detalhada dos filmes e das fontes populares de difusão da marcialidade chinesa abriria caminho para diversos outros temas de pesquisa, tais como o universo das armas chinesas, o papel das mulheres na marcialidade, o mosteiro taoísta de Wudang, as tríades chinesas e os diversos estilos de Kung-Fu referidos e apresentados nas cenas de luta. Diante da impossibilidade de tamanha abrangência em um documento como o que estamos produzindo, porém,



deixamos apenas as indicações. As fontes de consulta referidas ao final deste trabalho fornecerão subsídios aos interessados em ampliar a pesquisa.

POR QUE OS FILMES DE KUNG-FU SÃO TÃO INTERESSANTES?

Antes de chegar ao que está dentro dos filmes, é preciso analisar sua própria configuração. Nem todos os filmes chineses de artes marciais são, efetivamente, produções do nível técnico de “O Tigre e o Dragão” (2000) ou “O Clã das Adagas Voadoras” (2004). Mesmo assim, para quem pratica Kung-Fu e admira suas histórias e mitos, todos eles, de modo geral, trazem elementos de interesse. É difícil encontrar praticante de Kung-Fu que, diante de uma televisão ligada mostrando cenas de luta, não pare – nem que seja por um curto intervalo de tempo - para olhar. Podemos abstrair, dessa capacidade de “magnetizar” o público, uma tremenda competência técnica, não tanto em relação às coreografias marciais e efeitos especiais, mas às histórias. Via de regra há um herói injustiçado, um segredo mortal, uma população oprimida, belas guerreiras e, é claro, uma miríade de inimigos dotados de poderes extraordinários.

De onde vem esse *savoir-faire* de roteiristas, coreógrafos de luta e diretores? Da própria História chinesa: o cinema possui pouco mais de cem anos, mas as tramas ligadas à marcialidade são cultivadas na China por literatos, atores, músicos e contadores de histórias há mais de vinte e cinco séculos.

O gênero literário de que descende a tradição cinematográfica marcial é o chamado *Wusia*, a literatura dos heróis errantes. “*Mulan*”, poema que narra a saga de uma garota que se veste de general para combater os inimigos do pai (a história foi transformada em desenho animado pela Disney em 1998) é um exemplo clássico do gênero: foi escrita no séc. V e, desde então, encanta platéias.

Uma fonte de informações preciosa para o conhecimento do significado da cultura *Wusia* na China e, a partir da transculturalidade dos valores marciais chineses, no mundo, é o documento “*Wu and Shia*”, publicado pela Comissão de Assuntos Exteriores de Taiwan. Por meio dele é possível conhecer a amplitude do “ideograma marcial” *Wu* e até perceber como, na história da China, os acontecimentos históricos inspiraram artistas, bardos e, em tempos recentes, diretores de cinema, roteiristas e coreógrafos de cenas marciais.

Outro título essencial é “*Kung-Fu Cult Masters – From Bruce Lee to Crouching Tiger*”, livro do *scholar* Leon HUNT, da Universidade de Brunel (Grã-Bretanha). Nele, o autor relaciona os grandes temas do cinema marcial chinês – como o herói invencível e a mulher guerreira – à história chinesa antiga e recente.

“KUNG-FU”

A China possui uma história milenar de rebeliões, batalhas, disputas pelo poder e vasto desenvolvimento filosófico e intelectual. Está em uma vasta região, ocupada por dezenas de etnias com histórias e idiomas próprios. Comunidades que, ao longo do tempo e diante das necessidades, desenvolveram suas próprias técnicas de combate corporal com e sem armas. Ao contrário do que somos levados a crer, portanto, a história nos leva a perceber que não existe apenas uma arte marcial chinesa, mas dezenas de artes marciais chinesas, das quais algumas chegaram até nós.

O engano, porém, tem razão de ser: afinal, toda essa massa de conhecimentos não recebe o nome genérico de “Kung-Fu”? Quando vou a uma academia que ensine arte marcial chinesa, não procuro uma academia de “Kung-Fu”? Na China, as artes marciais receberam, ao longo da História, outras denominações.

Apesar de não constar dos dicionários brasileiros, *Kung-Fu* (功夫) é reconhecido, no Ocidente, como sinônimo de “luta chinesa”. Aparentemente, ganhou força na época da veiculação do seriado marcial de TV “Kung-Fu”, veiculado em muitos países entre 1972 e 1975. Em chinês, o termo expressa algo como uma habilidade intuitiva obtida pela repetição de uma ação. Ao associar maestria à superação do “Falso Ego”, o termo se aproxima da visão oriental de transcendência. Os chineses, porém, jamais utilizaram – a não ser recentemente, e em um contexto de transculturalidade - *Kung-Fu* para identificar sua arte marcial. Eles adotam os termos *Wushu* (武術) e *Guoshu* (國術)², que significam, respectivamente, “Arte Guerreira” e “Arte Nacional”. Um terceiro termo identificador é *Chung-kuo Ch’uan* - “Boxe do País do Centro”. Outros termos são *Ch’uan Fa*, *Ch’uan shu* e *Wuyi*. A quantidade de termos é um indício da importância da arte marcial na cultura chinesa.



De acordo com DRAEGER & SMITH, a forma *Kuo-Shu (Guoshu)* teria sido adotada institucionalmente na China em 1928, em substituição a *Wushu*, que, segundo os autores, teve seu uso resgatado anos mais tarde. Esse “resgate” estaria relacionado à chegada dos comunistas ao poder na China continental: além de reafirmar o termo, Beijing impôs uma passagem das formas tradicionais para desportivas que implicou em sua releitura. Isso se deu pela criação de rotinas e modalidades de luta – hoje praticadas como parte das atividades físicas nas escolas de toda a China. Apesar de os autores não informarem como se deu a mudança de nomenclatura, vale observar que, também em 1928, o governo republicano chinês fundou a primeira grande instituição representativa das artes marciais nacionais, o *Central Wushu Institute*, em Nanjing. Esse nome parece desmentir um desejo das instituições chinesas de mudar a forma identificadora da arte marcial nacional.

Atualmente, a instituição representativa das artes marciais chinesas junto ao Comitê Olímpico Internacional (COI) é a *International Wushu Federation*, criada em 1990 na República Popular da China. Uma de suas metas é transformar o *Wushu* em esporte olímpico, numa estratégia semelhante à de Japão e da Coreia do Sul em relação ao Judô e ao Tae-Kwon-Do.

Não há, nos termos que identificam *genericamente* a arte marcial chinesa, uma conotação religiosa. Assim, pode-se dizer que, nesse nível, a arte marcial chinesa não possui corte religioso. Já *Kung-Fu* possui uma ligação com a religiosidade: o termo chegou ao Ocidente no séc. XVIII, através dos relatos enviados por jesuítas que atuavam na China. Esses documentos descrevem exercícios respiratórios taoístas e práticas corporais de grupos que também praticavam formas de pugilismo e luta com armas. Apesar da proximidade entre marcialidade e religião nesses grupos, porém, ela parece não ter implicado em mudanças na visão geral da arte marcial ou no significado básico do termo “*Kung-Fu*” para os chineses.

E OS MONGES DE SHAOLIN?

É praticamente impossível dissociar o cinema marcial chinês e a arte marcial chinês da figura do “monge de Shaolin”. Se o filme é de corte histórico, é praticamente certa a aparição de pelo menos um monge budista desfechando “porradas” na bandidagem. Afinal, que personagem é esse? O Budismo não é uma religião pacifista? Como explicar o domínio e uso de técnicas corporais que levam dor a outros seres humanos? A História também explica.

Os pesquisadores aceitam o ano de 64 d.C. como o da entrada “institucional” das primeiras obras budistas na China. Nesse ano foi fundado em Luoyang (Henan) o “Mosteiro do Cavalo Branco” (“*Baima*”). O mosteiro de Shaolin foi fundado bem mais tarde (em 495) no sopé do pico *Shaoshi*, no monte *Song* (Henan). O local já era reverenciado como uma das “cinco montanhas sagradas da China” antes da chegada do Budismo. Localizado próximo da cidade de Luoyang (capital do império chinês a partir de 493, quando a Dinastia budista Wei do Norte transferiu sua capital de Datong para lá), ocupava um lugar privilegiado em relação à “geografia sagrada” e ao poder político.

Uma tradição inicial que liga o Budismo à marcialidade em Shaolin se refere ao asceta budista Bodhidharma, patriarca do Budismo Chan (também conhecido como Dhyana ou Zen). Ele teria vivido em uma caverna próxima a Shaolin aproximadamente entre os anos de 520 e 527. Segundo a tradição, ele teria iniciado os monges em práticas corporais (exercícios respiratórios) capazes de aumentar seu vigor físico e, com isso, melhorar sua performance meditativa. Na avaliação dos pesquisadores, porém, não há evidências que provem, efetivamente, a estada de Bodhidharma entre os monges de Shaolin, e nem que ele dominasse técnicas corporais oriundas do Yoga ou de alguma arte marcial.



Estela de Shaolin, redescoberta em 1515 por Du Wu



Fig. 6 - Estela de Shaolin, redescoberta em 1515 por Du Mu.

(Fonte: HUARD, P., WONG, L., "Técnicas e Cuidados do Corpo na China, no Japão e na Índia", 1ª edição, São Paulo: Summus Editorial, 317 páginas, p. 66.)

Os mais antigos registros históricos da participação de monges de Shaolin em ações militares, explica Meir SHAHAR, são encontrados na "Estela do Mosteiro de Shaolin" (*Shaolin si bei*, erigida em 728), que traz sete textos produzidos entre 621 e 728. A estela é considerada o mais importante documento sobre o tema produzido nas dinastias Sui-Tang. Ela foi redescoberta em 1515 pelo *scholar* chinês Du Mu, que produziu um relato precioso sobre as primeiras ações guerreiras dos monges Shaolin. De acordo com a "História do Mosteiro de Shaolin", escrita pelo ministro de Pessoal de Xuanzong (imperador Tang que governou entre 712 e 755), Pei Cui, os monges entraram em ação pela primeira vez em 610³, quando derrotaram bandidos que ameaçavam destruir o mosteiro. A primeira ação de caráter político, porém, se deu em 621, quando eles estiveram envolvidos com a chegada da Casa de Tang ao poder: com o fim da Dinastia Sui, no início do séc. VII, nobres e militares lutaram pelo domínio do império. Em 618, Li Yuan (566 - 635) fundou a Dinastia Tang. O início do governo não foi pacífico: em 619, um general de Sui, Wang Shichong, fundou outra Dinastia (Zheng) em Luoyang.

O segundo filho de Li Yuan, Li Shimin (o futuro imperador Taizong) foi encarregado de combater Wang. A guerra durou quase um ano. A ordem de Li Shimin aos seus generais foi atacar o inimigo em Luoyang e cortar as rotas fluviais de abastecimento da cidade. Na primavera de 621, por conta disso, as tropas de Wang Shichong passavam fome. Mesmo cercado, Wang conseguiu firmar uma aliança com outro rebelde, Dou Jiande. Dou, que havia mobilizado tropas entre Shandong e Hebei, resolveu lançá-las contra Li Shimin em Luoyang. Numa atitude digna de Sun Tzu, Li Shimin antecipou-se ao ataque. Em maio de 621, em Hulao, a cem quilômetros de Luoyang, Dou Jiande foi derrotado e morto. Com isso, Wang Shichong se rendeu - ele seria assassinado logo depois, quando seguia para o exílio. No dia quatro de junho de 621, as tropas de Li Shimin entraram em Luoyang.

De acordo com Pei Cui, os monges participaram dos combates pouco antes da vitória de Li Shimin em Hulao. Eles derrotaram soldados de Wang Shichong que ocupavam o monte *Huanyuan*, em *Baigu Zhuang* ("Gleba do Vale do Cipreste"). Vizinheiro da sede do mosteiro, o monte estava situado na passagem para Luoyang e formava um passo - cenário em que poucos soldados poderiam vencer muitos inimigos. No local, a tropa de Wang construíra uma torre que possibilitava o envio de informações para os sitiados em Luoyang. Pouco depois de derrotar as tropas em Huanyuan, os



monges capturaram o sobrinho de Wang Shichong, Wang Renze. Em agradecimento, Li Shimin enviou aos monges uma carta e doou ao mosteiro uma área de 560 acres e um moinho.

De acordo com um segundo documento da “*Estela de Shaolin*” - a “*Carta Oficial de 632*”, escrita pelo vice-magistrado do condado de Dengfeng - um dos monges, Tanzong, foi nomeado “general-em-chefe” do exército de Li Shimin. Outro registro da “*Estela de Shaolin*”, a “*A Lista dos Treze Monges Heróicos*” (único texto não-datado), traz os nomes dos monges que se destacaram nos combates de 621: Shanhu (deão), Zhicao (abade), Huiyang (supervisor), Tanzong (general-em-chefe), Puhui, Mingsong, Lingxian, Pusheng, Zhishou, Daoguang, Zhixing, Man e Feng.

O texto de Pei Cui, observa SHAHAR, não deixa claro se os monges foram convidados ou coagidos a lutar. Ele acredita que a iniciativa pode ter nascido do desejo de vingança ou da observação, pelos monges, das chances dos contendores. O fato é que a vitória implicou em uma mudança no *status* do mosteiro junto à casa imperial: Shaolin não sofreu grandes perseguições durante a Dinastia Tang.

O favor imperial pode ser observado na “*Carta de Pei Cui*” e em outros textos da “*Estela de Shaolin*”, como a carta de Li Shimin aos monges (datada de 26 de maio de 621), a “*Doação do Príncipe*”, de 625 – que devolveu aos clérigos o domínio sobre o Vale do Cipreste – e os “*Presentes do Imperador*”, de 724, que reforçaram o patrocínio ao mosteiro. Chamar observa, porém, os limites dessa aliança: em um trecho da “*Carta de Li Shimin*”, o futuro imperador Taizong exorta os monges a retomarem suas atividades religiosas. O incômodo de Li Shimin diante da possibilidade de lidar com monges lutadores é perceptível; além disso, avalia SHAHAR, a inscrição de documentos oficiais em pedra é reveladora, mostrando que os monges se protegiam contra possíveis “esquecimentos” do imperador.

Não há registro de prática marcial dentro do mosteiro ou de envolvimento dos monges de Shaolin com atividades guerreiras no período que vai da fundação de Tang até a fase final da Dinastia Ming (1368 - 1644). A situação mudou na última etapa da Dinastia Ming: do início do séc. XVI até a primeira metade do século XVIII, quarenta fontes atestaram a ligação do mosteiro com a marcialidade! Com base nesses registros, é possível afirmar que aí se deu a fixação do “mito de Shaolin” e da figura do “monge boxeador”. As fontes incluem manuais militares e de arte marcial, relatos de viagem, relatórios de governo, poesias, estelas e inscrições tumulares na “*Floresta de Stupas*” de Shaolin. Tais registros são a prova da existência dos monges guerreiros budistas: eles apontam sua participação em ações militares, atestam que o mosteiro de Shaolin se transformou em um centro de difusão marcial e indicam que os monges foram levados a adaptar sua prática religiosa às exigências da prática marcial.

Boa parte dos registros da participação de monges em batalhas no séc. XVI se refere às campanhas antipirataria deflagradas em Zhejiang. Nas décadas de 1540 e 1550, as províncias vizinhas do Mar da China foram assaltadas por piratas conhecidos como *wukou*. Eles agiam na costa, em rios e canais, e chegaram a capturar áreas como Songjiang (Xangai); além disso, minavam o poder Ming pela corrupção de governantes locais. Na tentativa de solucionar o problema, o governo resolveu mobilizar os clérigos de Shaolin e de outros mosteiros budistas. As fontes identificam quatro batalhas que tiveram a participação de tropas monásticas: em 1553, quando derrotaram piratas em Hangzhou (Zhejiang); em Wengjiaigang (julho de 1553), Majiabang (primavera de 1554) e Taozhai (outono de 1555), na rede de canais do delta do rio Huangpu. Na última batalha, os monges teriam sido derrotados. A maior vitória nessa campanha teria sido obtida entre 21 e 31 de julho de 1553, em Wengjiaigang. Segundo o relato do geógrafo e conselheiro militar Zheng Ruoceng, 120 monges derrotaram um grupo de piratas, tendo perseguido e exterminado os sobreviventes. *Mais de cem pessoas teriam sido assassinadas, boa parte delas a golpes de bastão de ferro*. O comandante da tropa nessa vitória teria sido um clérigo de Shaolin chamado Tianyuan, apontado como *expert* em artes marciais e estratégia militar.

Ainda que a campanha de Zhejiang seja um acontecimento importante, também há relatos da participação de monges em combates em outras províncias. Em 1552, cinquenta monges de Shaolin liderados por Zhufang Cangong teriam auxiliado o governo de Henan a derrotar o bandido Shi Shangzhao (as informações são do “*Epitáfio de Zhufang Cangong*”, na stupa funerária do próprio Zhufang. O monumento, de 1575, está na “*Floresta de Stupas*” de Shaolin); em 1510 - num momento anterior, portanto, à redescoberta da “*Estela do Mosteiro de Shaolin*” por Du Mu -, teriam combatido um certo Liu Liu e, em 1520, teriam participado da campanha contra outro bandido de Henan, Wang Tang. Inscrições na “*Floresta de Stupas*” também se referem ao engajamento militar individual: o epitáfio do monge Sanqi Yougong (1548) informa que ele teria ocupado postos militares na fronteira de Shanxi e Shaanxi, e que teria participado de uma expedição militar em Yunnan. Os epitáfios dos monges Wanan Shungong (1619) e Benda (1625) informam que ambos se distinguiram em combate. Em 1630, monges de Shaolin teriam sido contratados por um magistrado de Shanzhou (Henan) para treinar uma milícia e tentar conter a crescente anarquia. A tropa teria obtido muitas vitórias contra grupos rebeldes, até que acabou derrotada pelo líder rebelde Ma Shouying, conhecido como *Lao Huihui*.

Shaolin não foi a única “linha mestra” da marcialidade chinesa entre os séculos VII e XIX. Nesse período surgiram outras expressões marciais, como Tai-Chi-Chuan, Hsing I, Pa Kua e I Chuan. Como explicar, então, a menor participação de tais



expressões na memória marcial recente, dominada por Shaolin? Alguns autores relacionam cerca de 400 estilos à tradição do mosteiro budista de Henan! Ela atingiu todo o país e foi, mesmo, matriz de um poderoso mito marcial sulista referente a um suposto mosteiro “*Shaolin do Sul*” (*Nan Shaolin si*) que teria sido construído em algum lugar de Fujian e dado origem a vários estilos de luta. A busca pelas ruínas de um mosteiro “Shaolin do Sul”, inclusive, movimentou atualmente os governos das províncias do sul da China (Putian e Quanzhou) interessados em promover o chamado turismo marcial.

Nossa conclusão é de que a tradição de Shaolin foi fixada em mitos de origem de grupos e não, aparentemente, na transmissão em grande escala de técnicas marciais. Esses mitos estavam relacionados ao movimento sectário chinês, nascido há séculos e reforçado, durante a Dinastia Qing, por grupos que mesclavam auxílio econômico mútuo, arte marcial, religiosidade e intenções sediciosas – as tríades (embrião da moderna máfia chinesa). Essa tradição pode ter origem, por exemplo, em obras nacionalistas relacionadas aos monges, como o “*Epitáfio para Wang Zhengnan*”, de Huang Zongxi.

A lenda relativa à destruição do mosteiro por ordem da Dinastia Manchu também é corrente na tradição do Kung-Fu. Segundo os pesquisadores, é difícil provar a veracidade desses fatos com base em vestígios epigráficos ou arqueológicos. Pelo menos no que se refere ao mosteiro de Shaolin em Henan, as fontes colocam em dúvida a ocorrência de uma destruição completa nos séculos XVII-XVIII. Stanley HENNING, por exemplo, se refere a dois relatos: o primeiro, “*A Miscelânea de Zhongzhou*”, de 1659, afirma que apenas dois monges mendicantes viviam no mosteiro naquele momento; o segundo, de uma visita ao mosteiro pelo oficial manchu Lin Qing em 1828, traz um quadro diferente, mostrando que no início do século XIX vários monges viviam lá e praticavam artes marciais. Segundo Lin Qing, em uma demonstração de habilidades marciais os monges se mostraram “*ágeis como um pássaro e poderosos como um urso*”.

SHAHAR se refere a uma data mais recente de ocupação e de destruição de Shaolin: segundo ele, em 1928 - na esteira da chamada “*Era dos Senhores da Guerra*”, período entre 1917 a 1927 caracterizado por violentos combates entre milícias locais - os clérigos fizeram uma opção política desastrosa, que acabou por implicar na redução do mosteiro a ruínas. Eles apoiaram Fan Zongxi (1888 – 1930), que foi derrotado por Shi Youzan (1891 – 1940). Em represália, Youzan incendiou o mosteiro em 15 de março de 1928. Um relato de 1936, feito por um visitante ocidental, confirma o esvaziamento do mosteiro.

Shaolin só viria a ser reconstruído no início dos anos 80 do século XX, quando o governo de Beijing se apercebeu do potencial turístico do lugar. O primeiro passo foi a instalação de um “*Comitê de Gerenciamento do Templo Shaolin*” por Beijing, que em 1985 nomeou um novo abade, Yongxin, para o mosteiro. Em 1995, o departamento postal chinês emitiu uma série de quatro selos comemorativa dos 1.500 anos de fundação do templo. Atualmente, como observa HENNING, Shaolin se tornou uma espécie de “parque temático” para praticantes de Kung-Fu, configurado para alimentar a fantasia dos turistas: em 1999, por exemplo, visitantes chineses e ocidentais gastaram o equivalente a US\$ 66 milhões em visitas ao local! Em 2000, o mosteiro empregava nada menos que dois mil guias turísticos.

As artes marciais praticadas atualmente na encosta do monte *Song* fogem às de qualquer “velha tradição”, seguindo as orientações da “nova arte marcial chinesa” ditada por Beijing. Atualmente, o mosteiro dispõe de 180 “monges guerreiros” que fazem demonstrações do moderno *Wushu* na China, Europa e América do Norte. O Budismo, controlado pelo Estado, parece não encontrar guarida para qualquer relação séria com “espíritos guardiões guerreiros”, apesar da observação de SHAHAR sobre o renascimento do culto popular a *Jinnaluo* (patrono marcial tradicional de Shaolin). Os monges administradores, por sua vez, travam novas batalhas, como, por exemplo, a referente à exploração comercial da marca “Shaolin” por estrangeiros ou à inscrição do complexo religioso na lista de patrimônios da humanidade da ONU.

CHI KUNG: O FORMIDÁVEL DOMÍNIO DA ENERGIA INTERNA

Velocidade incomum, leveza extraordinária e poder de derrubar uma muralha com um único soco. Nos filmes de Kung-Fu, os mestres são capazes de façanhas corporais incríveis. De onde vem esse poder? Segundo os próprios personagens, do “domínio da energia interna”, o “Chi Kung”. Afinal, o que é Chi Kung? Quais seus reais limites? Esta última questão ganha especial relevância quando observamos que, através de práticas corporais não-marciais ou desmarcializadas (exercícios para saúde e Tai-Chi-Chuan), o conceito passou a ser difundido também junto a não-praticantes de artes marciais.



Em termos bastante simplificados, o termo “Chi Kung” (ou “Qigong”) pode ser traduzido como “Cultivo da Energia Vital”. Ele está relacionado à medicina chinesa e, principalmente, a conceitos teológico-filosóficos estabelecidos pelo Taoísmo. A chegada do Budismo à China (séc. I) serviu para fortalecer a percepção de que era possível chegar a uma “resposta espiritual” a partir de uma disciplina do corpo. Esse momento histórico teria gerado práticas corporais decorrentes da fusão entre preceitos budistas, hinduístas (através do Budismo) e taoístas. Essas práticas – originalmente, Chi Kung - estariam na origem das artes marciais chinesas. Segundo Charles HOLCOMBE (1990, doc. elet.), na Dinastia Han Posterior houve um cruzamento entre as antigas práticas respiratórias taoístas (chinesas) e hindus (indianas):

“A tradição chinesa taoísta de exercícios de prolongamento da vida se mesclou com o Yoga indiano introduzido na China nos primeiros séculos da era cristã. O interesse inicial no Budismo se concentrou nas aproximações para os mesmos problemas, e alguns dos primeiros textos traduzidos do sânscrito para o chinês eram devotados à meditação, ao controle da respiração e a segredos para atingir a imortalidade no outro mundo.” (HUARD & LING, 1990: 60 e 61).

Jogos dos Cinco Animais: grua, urso, tigre, veado, e macaco



(Fonte: HUARD e WONG, 1990, p. 66.)

HUARD & LING (1990) citam práticas medicinais exportadas da Índia para a China; elas incluíam exercícios físicos que relacionavam formas de respiração, movimento e mentalização.

“No século IV (...) Kumarajiva inundou a China com obras budistas. Desde essa época, os Budas e os Bodhisattvas, seres transcendentais, foram confundidos com sábios taoístas. Eles acabaram vencendo nas devoções populares; o budismo ensinou igualmente preceitos de higiene e as suas comunidades favoreceram os exercícios coletivos (...)” (HUARD & LING, 1990: 60 e 61).

É personagem desse período o médico taoísta Hua To (136 ou 141 a 208 d.C.), tido como o criador dos “*Jogos dos Cinco Animais*” (exercícios zoomorfos que imitavam os movimentos da grua, do urso, do tigre, do veado e do macaco).

De acordo com NEEDHAN, HUARD & LING e HOLCOMBE, esses exercícios são a base da arte marcial chinesa. Segundo HOLCOMBE, a inflexão *saúde x arte marcial* provavelmente decorreu da popularização de obras como a de Hua To. A passagem teria ocorrido a partir de seitas como *Pai-lien She* (“*Sociedade do Lótus Branco*”, fundada em 402 pelo monge budista Hui-yuan), que fundiram a religião das elites com práticas xamanísticas. Tais seitas, observa Holcombe, seriam as grandes responsáveis pela manutenção da nota religiosa na arte marcial chinesa:



“Nos séculos XVIII e XIX, o repertório de técnicas ensinadas aos conversos ao Lótus Branco incluía encantamentos, controle respiratório, massagem terapêutica e exercícios de luta. Os seguidores do Lótus Branco se referiam a essas técnicas como kung-fu, mas a transcendência permanecia sendo seu principal fator de atração. Mesmo entre os boxers, mais recentes, (...) a função do kung-fu consistia, ainda, na obtenção religiosa de poderes sobrenaturais.” (Charles HOLCOMBE, 1990, doc. elet.)

Ainda de acordo esse autor, o Tai-Chi-Chuan - arte marcial provavelmente criada no século XVII em Henan, cujo nome pode ser traduzido como “Boxe do Grau Supremo” - seria a prova da “herança taoísta” das artes marciais. Segundo ele, a ideia de “Grau Supremo” deriva do “Livro das Mutações” (*I Ching*) e as bases filosóficas do Tai-Chi, do Taoísmo.

Joseph NEEDHAM, autor da série “*Science and Civilization in China*” (obra em sete volumes publicada em 1954 pela Cambridge University Press), afirmava que “o pugilismo chinês provavelmente nasceu como um departamento dos exercícios corporais taoístas” (apud. HENNING, 1999). Os métodos chineses de combate são tratados no volume II e V da obra. DRAEGER & SMITH (op. cit.: 16) são mais diretos em relação à proximidade entre Taoísmo e arte marcial: eles afirmam que “esses métodos foram trazidos para dentro do moderno pugilismo e se tornaram o núcleo do chamado Sistema Interno”.

HENNING (1999: 319) se opõe a uma “ascendência religiosa” das artes marciais e atribui essa conexão exclusivamente às sociedades secretas dos séculos XVII e XVIII. Segundo ele, o relativo segredo em que esteve mergulhada a transmissão marcial contribuiu para cercar o tema de “uma névoa de mito e mistério”. Para o pesquisador, muitos *scholars* erraram ao supervalorizar “lendas populares, práticas japonesas e modernas, novelas chinesas de cavalaria, mitos de criação das sociedades secretas do período Qing tardio ou dos Boxers de 1900”. Ele observa que a filosofia taoísta e a “Teoria dos Opostos” (*Yin e Yang*) permearam a mente chinesa como um todo. “Ainda assim, as artes de combate não eram necessariamente associadas com as técnicas de cultivo taoístas, alquimia ou Taoísmo religioso em geral”. (idem: 321). Em sua avaliação, os “Jogos dos Cinco Animais” não guardam relação com o *Tai-Chi-Chuan* ou com qualquer outra forma de luta. Um dos principais responsáveis por essa visão equivocada, para HENNING, foi Joseph Needham:

“Parece que Needham tentou conformar à força o boxe chinês em uma noção pré-concebida do papel do Taoísmo na cultura chinesa; conseqüentemente, o boxe chinês é discutido na narrativa sob [os temas] “Taoísmo” e “Alquimia Fisiológica” no volume dois e na terceira e quinta partes do volume cinco, mas apenas como curiosidade nas notas de rodapé da sexta parte do volume cinco, sobre pensamento e tecnologia militares – como uma atividade taoísta em um meio ambiente militar.” (Joseph NEEDHAM, 1954, DOC. ELET.)

As informações acima apontam os profundos laços entre religiosidade popular, rebelião e arte marcial na China. Ainda que os benefícios da medicina chinesa nos pareçam claros (eles compartilham princípios fundamentais com o Chi Kung), não temos elementos para provar ou desmentir cientificamente a efetividade das técnicas de cultivo da energia para aumentar a resistência física ou o poder de lesão de um golpe. Importante é observar que os filmes, assim como a crença marcial comum das academias, refletem valores antiqüíssimos, que merecem ser estudados criticamente e não descartados como “crendice” ou “exageros de cinema”.

CONCLUSÃO

Ao produzir este artigo, nos propusemos a analisar, a partir de elementos colhidos junto ao chamado “cinema marcial” chinês, parte da História da China, aquela ligada à marcialidade. Como observamos anteriormente, o tema é vasto e não se esgota em um artigo acadêmico. Há muito a estudar, dos mitos e lendas que fundamentam os estilos à sua releitura permanente nas academias de todo o mundo, passando pela influência de uma “cultura marcial” que se instala, por exemplo, por meio da popularização dos jogos eletrônicos. Se, ao produzir este artigo, conseguimos despertar a atenção para esse campo de estudo (que abrange não apenas a marcialidade chinesa, mas a de outros países que produziram sistemas de combate corporal), nos damos por imensamente satisfeitos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APOLLONI, R., **"Shaolin à Brasileira – Estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no Kung-Fu praticado no Brasil"**, trabalho apresentado ao Departamento de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP, 2004.

_____, **"Eu sou a Invencível Deusa da Espada! A representação da mulher na 'cultura marcial chinesa' e seus possíveis reflexos sobre as relações de gênero"**, art. disp. em <<http://www.shaolincuritiba.com.br/mulher.html>> (c. 29.03.2004).

BALLARDINI, B., **"Between Sport and Ideology: the modernisation of the Chinese Martial Arts"**, art. disp. em <<http://www.cesh.info/resumenes/BBallardini.html>> (c. 16.12.2003)

CÂMARA, R., **"Uma crítica ao mecanismo da educação física a partir da filosofia do kung fu"**, São Paulo, 2003. 86 p., trab. conclusão do curso de graduação em Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo.

CARDOSO, A., **"Os Treze Momentos – Análise da Obra de Sun Tzu"**, 1ª edição, Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1987, 158 p.

CHINA DAILY, **"Pilgrimage to Mecca of Kung-Fu"**, art. publ. 10.08.2003 e disp. em <<http://www.china.org.cn/english/TR-e/39125.htm>> (c. 17.12.2003)

CHU, C., **"Chinese in Brazil"**, art. disp. em <http://huaren.org/diaspora/l_america/brazil/0194-01.html> (c. 29.03.2004)

DERRICKSON, C., **"Chinese for the Martial Arts"**, 1ª edição, Rutland: Charles E. Tuttle, 1996, 40 p.

DIÁRIO DO POVO (BEIJING), **"Ancient Buddhist Temple Untouched by Modern Tourism"**, art. publ. em 28.12.2000 e disp. em <www.china.org.cn/english/DO-e/5836.htm> (c. 17.12.2003)

_____, **"Shaolin Temple Pagodas to Apply for World Heritage Listing"**, publ. em 22.07.2002 e disp. em <<http://www.china.org.cn/english/TR-e/37325.htm>> (c. 17.12.2003)

DRAEGER, D., & SMITH, R., **"Asian Fighting Arts"**, 1ª edição, Tóquio: Kodansha International Ltd., 1973, 201 p.

DUKES, T., **"The Bodhisattva Warriors – The Origin, Inner Philosophy, History and Symbolism of the Buddhist Martial Art within India and China"**, 1ª edição, York Beach: Samuel Weisner Inc., 1994, 527 p.

FINCKENAUER, J., **"Chinese Transnational Organized Crime: The Fuk Ching"**, disp. em <<http://www.ojp.usdoj.gov/nij/international/ctoc.html>> (c. 22.04.2004)

GOVERNO DA REPÚBLICA DA CHINA, **"Chinese Kung-Fu"**, disp. em <<http://www.gio.gov.tw/info/culture/cultur20.html>> (c. 09.01.1997)

GRANET, M., **"O Pensamento Chinês"**, 1ª ed., Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, 415 p.

HA, M., **"Cultural Identities in The Chinese Diaspora"**, art. disp. em <<http://huaren.org/diaspora/background/doc/010500-01.html>> (c. 16.04.2004).

HAAR, B., **"Ritual & Mithology of the Chinese Triads"**, 1ª edição, Leiden: Brill, 2000, 517 p.

HARRINGTON, P., **"Peking 1900 - The Boxer Rebellion"**, 1ª edição, Oxford: Osprey Publishing, 2001, 96 p.

HENNING, S., **"Academia Encounters the Chinese Martial Arts"**, artigo publ. em Havai: China Review International, Vol. 6, n. 2, 1999, p. 319 a 332.

HENNING S., **"Ignorance, Legend and Tai-Chi-Chuan"**, art. disp. em <<http://www.nardis.com/~twchan/henning.html>> (c. 24.07.2003)

_____, **"Reflections on a Visit to the Shaolin Monastery"**, art. publ. em Journal of Asian Martial Arts, Vol. 7, n. 1, 1998, p. 90 a 101.



_____, "Southern Fists & Northern Legs - The Geography of Chinese Boxing", art. publ. em Journal of Asian Martial Arts, vol. 7, n. 3, 1998, p. 25 a 31.

HISTÓRIA DA CHINA – LINHA DO TEMPO, disp. em <http://www-chaos.umd.edu/history/time_line.html> (c. 12.09.2003)

HOLCOMBE, C., "Theater of Combat: A critical look at the Chinese Martial Arts", art. disp. em <<http://www.sino.uni-heidelberg.de/FULLTEXT/JR-ADM/holcom.htm>> (c. 25.08.2003)

HUARD & LING, "Técnicas e Cuidados do Corpo na China, no Japão e na Índia", 1ª edição, São Paulo: Summus Editorial, 1990, 317 p.

HUNT, L., "Kung Fu Cult Masters - From Bruce Lee to Crouching Tiger", 1ª edição, Londres: Wallflower, 2003, 229 p.

JANOT, M., "Trinta Anos Sem Bruce Lee", art. disp. em <http://www.graciemag.com/edicao/73_brucelee.shtml> (c. 10.10.2003).

KUNG FU, inf. sobre a série de TV em <<http://www.retrotv.com.br/kungfu>> (c. 04.01.2003)

KUNG-FU GUIDE, informações sobre a série de TV "Kung-Fu" em <<http://www.kungfu-guide.com>> (c. 06.01.2004)

LEITE, J., "A China no Brasil", 1ª edição, Campinas: Editora da Unicamp, 1999, 288 p. mais anexos.

_____, "Imigração Chinesa para o Brasil", in China em Estudo, São Paulo: FFLCH-USP, v.2 , n.2, p. 49-57, jul./dez. 1995.

LITERATURA WUSIA, inf. disp. em <<http://edu.ocac.gov.tw/taiwan/kungfu/e/1-11.htm>> (c. 10.06.2003)

MENON, B., "The Life of Shang-Chi, Master of Kung-Fu", art. disp. em <<http://www.panix.com/~bala/mokf/>> (c. 08.01.2004).

MEYERS, et. al., "From Bruce Lee to the Ninjas – Martial Arts Movies", 1ª edição, Nova Iorque: Carol Publishing Group, 1991, 256 p.

MING, Y., "Ancient Chinese Weapons – A Martial Artist's Guide", 1ª edição, Boston: YMAA Publications, 1999, 140 p.

MOSTEIRO DE SHAOLIN, fotos disp. em <<http://www.qigong.ru/Gallery/comments.e/ShaoLin.Monastery.html>> (c. 23.05.2003).

_____, fotos disp. em <<http://www.paulnoll.com/China/Tourism/tourist-Shaolin-scenes.html>> (c. 23.05.2003).

_____, fotos disp. Em <<http://129.79.22.9/china/ShaoLin/thumbs/thumbs1.html>> (c. 23.05.2003).

MURRAY, D., "The Origins of the Tiandihui – The Chinese Triads in Legend and History", 1ª edição, Stanford: Stanford University Press, 1994, 350 p.

PEERS C, & MCBRIDE, A., "Ancient Chinese Armies 1500 – 200 b.C.", 1ª edição, Oxford: Osprey Publishing, Men-at-Arms Series, 1998, 48 p.

PEERS, C. & SQUE, D., "Medieval Chinese Armies 1260 – 1520", 1ª edição, Londres: Osprey Publishing, 1992, 48 p.

PILATO, H., "The Kung-Fu Book of Caine: The Complete Guide to TV's First Mystical Eastern Western", 1ª edição, EUA: Charles E. Tuttle Company, 1993, 200 p.

_____, "The Kung-Fu book of Wisdom: Sage Advice from the Original TV Series", 1ª edição, EUA: Charles E. Tuttle Company, 1997, 127 p.

PRASHAD, V., "Everybody was Kung-Fu Fighting", 1ª edição, Boston: Beacon Press, 256 p.

REBELIÃO DOS BOXERS, inf. disp. em <http://en.wikipedia.org/wiki/Boxer_Rebellion> (c. 26.04.2004).

SHAHAR, M., "Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice", art. publ. em Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 61, n. 2, dez. 2001, p. 359 a 413.



_____, "Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks: The Case of The Shaolin Monastery", art. inédito, 21 p.

SHANG-CHI, inf. sobre o personagem em <<http://www.toonopedia.com/shangchi.htm>> (c. 08.01.2004)

_____, inf. sobre o personagem em <<http://www.nfcorporation.hpg.ig.com.br/shangchi.htm>> (c. 08.01.2004)

SPENCE, J., "Em Busca da China Moderna", 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 817 p.

TER HAAR, B., "Ritual & Mythology of the Chinese Triads", 1ª edição, Leiden: Brill's Scholars List, 1997, 577 p.

VEIGA, A., "Minha História no Kung-Fu", art. disp. em

<http://ariovaldoveiga.sites.uol.com.br/minha_historia/minhahistoria.htm> (c. em 10.08.2003).

XINHUA NEWS, "Monks Battle Use of 'Shaolin' as Trademark", art. publ. em 25.09.2002 e disp. em

<<http://www.china.org.cn/english/Life/43987.htm>> (c. em 17.12.2003)

NOTAS

¹Baseamos essa informação em dados de campo obtidos em nossa pesquisa de mestrado, realizada junto a praticantes de Kung-Fu chineses e brasileiros das cidades de São Paulo, Campo Grande, Florianópolis, Curitiba e Belo Horizonte.

² Variantes: *Wu Shu*, *Wu-shu*, *Kuoshu*, *Kuo Shu* e *Kuo-shu*.

³ Ou entre 605 e 618. A primeira data é de SHAHAR; a segunda, de HENNING.



VULNERABILIDADE HABITACIONAL URBANA EM CAMPINA GRANDE-PB: UMA PERSPECTIVA METODOLÓGICA APLICADA

VULNERABILIDAD DE VIVIENDA URBANA EN CAMPINA GRANDE-PB: UNA PERSPECTIVA METODOLÓGICA APLICADA

URBAN HOUSING VULNERABILITY IN CAMPINA GRANDE-PB: AN APPLIED METHODOLOGICAL PERSPECTIVE

SILVA JÚNIOR, JOSUÉ BARRETO DA

Mestre e Doutorando em Recursos Naturais da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

E-mail: josuebarretojunior@gmail.com

ARAÚJO, SÉRGIO MURILO SANTOS DE

Doutor em Geociências (UNICAMP), Professor da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

E-mail: sergiomurilosa.ufcg@gmail.com

RESUMO

O espaço urbano caracteriza-se pela composição complexa e dinâmica das relações sociais atuais. Na contemporaneidade, essas relações se cristalizam sob a égide dos postulados da sociedade capitalista, que, diante da luta de classes, impõe uma heterogeneidade ao espaço em face da variabilidade espaço-temporal dos níveis de desenvolvimento. O artigo analisa como a questão habitacional se manifesta no município de Campina Grande-PB, por meio de uma proposta de sistema de indicadores (Índice de Vulnerabilidade Habitacional - IVH). A partir do IVH foi feito o diagnóstico e análise do problema habitacional do município. Os resultados analisados, e evidenciados espacialmente por meio do mapa, mostram que a realidade habitacional campinense se destaca pela preponderância do nível intermediários de vulnerabilidade. Observa-se que diante dos aspectos conjunturais os níveis de vulnerabilidade tendem a aumentar, migrando para alta e muito alta; porém, se forem desenvolvidas ações e políticas públicas eficientes, a vulnerabilidade tende a reduzir, atingindo níveis mais satisfatórios (baixa e muito baixa). Destaca-se que o IVH possui a capacidade de fornecer uma análise microespacial, auxiliando o processo decisório, bem como pode subsidiar ações intervencionistas por parte dos atores políticos institucionais, visando à qualidade de vida e ao aprimoramento das condições habitacionais por meio de ações monitoradas mediante o processamento das informações e o uso dessa ferramenta.

PALAVRAS-CHAVE: Desenvolvimento; Vulnerabilidade; Espaço urbano.

RESUMEN

El espacio urbano se caracteriza por la complejo y dinámica composición de las relaciones sociales. En los tiempos contemporáneos, estas relaciones bajo la égida de los postulados de la sociedad capitalista, que, frente a la lucha de clases, impone una heterogeneidad al espacio frente a la variabilidad espacial-temporal de los niveles de desarrollo. El artículo analiza cómo se manifiesta el tema de la vivienda en el municipio de Campina Grande-PB, a través de una propuesta de un sistema de indicadores (IVV). De la IVV, se realizó el diagnóstico y análisis del problema de vivienda del municipio. Los resultados analizados, y evidenciados espacialmente a través del mapa, muestran que la realidad de las viviendas del municipio se destaca por la preponderancia del nivel intermedio de vulnerabilidad. Se observa que, en vista de los aspectos de la coyuntura, los niveles de vulnerabilidad tienden a aumentar, migrando a altos y muy altos; sin embargo, si se desarrollan políticas y acciones públicas eficientes, la vulnerabilidad tiende a reducirse, alcanzando niveles más satisfactorios (bajos y muy bajos). Cabe destacar que el IVH tiene la capacidad de proporcionar un análisis microespacial, ayudando al proceso de toma de decisiones, así como puede subvencionar las acciones de intervención de los actores políticos institucionales, con el objetivo de mejorar la calidad de vida y mejorar las condiciones de la vivienda a través de acciones supervisadas a través del procesamiento de la información y el uso de esta herramienta.

PALABRAS CLAVES: Desarrollo; Vulnerabilidad; Espacio urbano.

ABSTRACT

The urban space is characterized by the complex and dynamic composition of current social relations. In contemporary times, these relations crystallize under the aegis of the postulates of capitalist society, which, faced with the struggle of classes, imposes a heterogeneity on space in the face of the spacial-time variability of development levels. The article analyzes how the housing issue manifests itself in the municipality of Campina Grande-PB, through a proposal of a system of indicators (Housing Vulnerability Index - VHI). From the IVH, the diagnosis and analysis of the housing problem of the municipality was made. The results analyzed, and spatially evidenced through the map, show that the rural housing reality stands out for the preponderance of the intermediate level of vulnerability. It is observed that in view of the conjuncture aspects, the levels of vulnerability tend to increase, migrating to high and very high; however, if efficient public policies and actions are developed, vulnerability tends to reduce, reaching more satisfactory levels (low and very low). It is noteworthy that the IVH has the ability to provide not only a microspatial analysis, assisting the decision-making process, but also to subsidize interventional actions by institutional political actors, aiming at quality of life and improvement of housing conditions through actions monitored through the processing of information and the use of this tool.

KEYWORDS: Development; Vulnerability; Urban space.



INTRODUÇÃO

O espaço urbano é marcado por sua complexidade e pelas múltiplas contradições socioespaciais, principalmente nos países subdesenvolvidos. As cidades brasileiras abrigaram diversos quantitativos populacionais ao longo da história e, mediante a multiplicidade da oferta de trabalho e dos serviços, as cidades simbolizam a ideia de um projeto de progresso individual e societário, constituindo importante espaço de atrativo demográfico. Atuando de forma conjunta com o processo de industrialização instaurado no país, os espaços urbanos foram no século XX importantes forças centrípetas, criando os grandes, médios e pequenos centros urbano-industriais, atraindo e concentrando importantes quantitativos de migrantes e impulsionando o processo de êxodo rural verificado na segunda metade do século passado.

A urbanização brasileira se caracteriza pela ausência ou falhas na estruturação de políticas públicas urbanas, que ao longo da história tem se mostrado incompleta ou ineficaz no desenvolvimento das ações de planejamento e gestão urbana executadas. Com o transbordamento demográfico e o aprofundamento da questão social urbana, as cidades se apresentam como a materialização das múltiplas expressões da questão social, sendo exposta a face complexa e fragmentada do espaço urbano.

Nesta perspectiva contextual, ressalta-se a sensibilidade e/ou fragilidade social, que diante da estrutura societária vigente, fundamenta-se pela baixa resiliência das classes sociais menos favorecidas, que está impressa na sua variação espaço-temporal. Concebendo-se pelas relações ameaça-risco, a vulnerabilidade habitacional, espelha-se as condições de desenvolvimento da questão social em dado grupo, que diante das suas condições materiais apresentam significativa variabilidade entre o seu grau de exposição e sua capacidade adaptativa, diante da proposta de desenvolvimento implementada em dada sociedade.

Para o desenvolvimento da análise construiu-se uma proposta de sistema de indicadores de vulnerabilidade social (Índice de Vulnerabilidade Habitacional - IVH). Este sistema de indicadores foi alimentado por uma base de dados secundárias consolidadas, o IVH tem seu impacto atribuído diante do arranjo metodológico proposto, que se potencializa diante da sua capacidade de mensuração de cada um dos elementos que, de forma dinâmica, interagem na formação da vulnerabilidade habitacional urbana. Este sistema de indicadores foi construído para responder ao seguinte questionamento: Como se configura espacialmente a vulnerabilidade habitacional urbana nos bairros/setores censitários da cidade de Campina Grande-PB?

Assim, concebendo o espaço urbano por meio de suas heterogeneidades e complexidades, sendo o *locus* (re)produtivo de tais, o presente artigo teve como objetivo: Analisar como se manifesta a vulnerabilidade habitacional urbana na cidade de Campina Grande-PB, tendo como suporte um sistema de indicadores de vulnerabilidade social.

URBANIZAÇÃO BRASILEIRA E VULNERABILIDADE HABITACIONAL

A Urbanização Brasileira: Dilemas e Contradições

A urbanização brasileira apresenta-se intrinsecamente ligada aos processos econômicos e aos estágios históricos-sociais evidenciados no país. Compreendendo-se enquanto processo histórico, a urbanização tem a sua gênese datada no período do “Brasil Colônia”, ensaiando-se desde aquele momento com o surgimento dos primeiros núcleos urbanos. Com isso, dadas as transformações vivenciadas no início do século XX, a urbanização aporta-se no processo de reestruturação da economia nacional e na inserção da indústria enquanto relevante setor.

Caracterizada por seu aspecto tardio, pela forte dependência tecnológica, por sua centralização espacial no eixo Rio-São Paulo, a industrialização ganha o status de projeto nacional frente às condições impositivas pelo capital externo, que reivindicava o alinhamento do país ao projeto ideológico e econômico capitalista, realizando-se assim a inserção do Brasil na nova Divisão Internacional do Trabalho (DIT). Desta forma, o aspecto centralizador do processo industrial, aplicando-se de forma restrita à região sudeste, mediante a disposição de elementos como oferta de mão de obra, infraestrutura (sobretudo de transportes (ferrovias e portos), acumulação privada de capital (setor cafeeiro), e protagonismo econômico e político (SP - coração financeiro do país; RJ - centro político).

A urbanização nos moldes contemporâneos, com relações estreitas com a industrialização (urbanização industrial), direcionou-se funcionalmente mediante os fatores atrativos e repulsivos como: empregabilidade pelos setores da



indústria e serviços, possibilidade de elevação da qualidade de vida por meio das relações emprego-renda, modernização produtiva no campo, concentração e baixa acessibilidade a terra, apoio técnico e a linhas de financiamento.

Expressando-se enquanto condição fundamental para a urbanização, a indústria potencializou este processo, seja pela convergência de massas humanas que buscam ocupar os postos de trabalho ofertados, seja pela rede de infraestrutura e o grau de investimento estatal para o estabelecimento e manutenção do setor. Outro aspecto essencial para a urbanização situa-se nas relações cidade-campo, que mediante o estabelecimento da divisão econômica e produtiva, complementares, onde o campo garante o abastecimento de matérias primas de origem agropecuária e minerais, enquanto a cidade especializou-se nas atividades dos setores secundário (indústria) e terciário (comércio e serviços). O processo urbanização consolida-se em dois estágios: a metropolização^{1 e 2} e a formação da rede urbana³, no qual está contida a existência de uma composição hierárquica.

Remetendo-se ao fenômeno da urbanização brasileira, Santos (2009) a reporta mediante uma perspectiva bidimensional, compartimentando-a em urbanização social e urbanização territorial. O referido autor, continua ressaltando que depois de ser litorânea (antes mesmo e depois da mecanização do território), a urbanização brasileira tornou-se praticamente generalizada a partir do terceiro terço do século XX, evolução quase que contemporânea a atual fase de macrourbanização e metropolização. Nesta perspectiva, entende-se a macrourbanização enquanto etapa que antecede a metropolização. Nesta, encontra-se o desenvolvimento do espaço urbano, que se amplia em uma lógica multidimensional (economicamente, demograficamente e fisicamente - horizontal e vertical) gerando em uma curta escala espaço-temporal o processo de metropolização.

A década de 1970, pode ser caracterizada enquanto estágio consolidador da urbanização nacional. Prevalendo uma nova perspectiva para o fenômeno, tanto com a efetivação da transição demográfica, quanto na descentralização da urbanização, expandindo-a para outras regiões brasileiras, acompanhando o processo de descentralização industrial que passa a viver o país. O processo de urbanização brasileiro tem sido marcado por fortes distorções e por intensas desigualdades sociais.

A urbanização trouxe aos países do sul o aprofundamento e a intensificação de questões sociais, econômicas, ambientais e político-institucionais, uma vez que se destaca a relação conflitante entre: Sociedade-Natureza-Estado. A urbanização brasileira foi marcada por fortes transformações no campo, sendo estabelecida diretamente por questões como: grande excedente de mão-de-obra, intenso processo de deslocamento demográfico (êxodo rural), forte processo de modernização do campo (fundamentada nos paradigmas da revolução verde), crescimento do poder aquisitivo da população (resultado da lógica expansionista do capital financeiro na economia), preocupação da indústria para a produção de bens de consumo (duráveis e não duráveis) para a população urbana.

No século XXI tem-se aprofundado o processo de concentração e expansão demográfica no Brasil, intensificando quantitativamente os aglomerados urbanos. As cidades brasileiras passaram a concentrar a demografia brasileira, concebida de forma desajustada, representando a materialização das desigualdades e problemas sociais. Como exemplo desse tem-se a alta densidade demográfica, fortes problemas sociais, inacessibilidade à renda e ao emprego, déficit habitacional e forte presença da informalidade, aumento de indivíduos em situação extrema de pobreza e supressão e alteração da dinâmica dos ecossistemas locais.

Dada a inércia do Estado e dos governos no enfrentamento das questões sociais e ambientais urbana, constata-se a forte ação do mercado imobiliário através do seu processo especulativo, que induz a dinâmica de crescimento e desenvolvimento urbano de dadas regiões, atribuindo-se a valoração e a implementação da infraestrutura necessária para o estabelecimento de grupos sociais de determinado nível de poder aquisitivo. Com isso, a ideologia mercantil intrínseca ao mercado, aprofunda o processo de segregação socioespacial, que acoplada à ineficiência das políticas públicas, afluíram a atual configuração das cidades brasileiras.

A segregação socioespacial caracteriza-se enquanto a materialização das disparidades sociais, sobretudo pela divisão classista vigente, em que se desenvolve a alocação de grupos sociais mediante o seu potencial financeiro (separação entre ricos e pobres), sendo constituída de forma direta por dois elementos essenciais: a Auto Segregação e a Desigualdade Social. A Auto Segregação constitui de um fenômeno em que as classes de maior poder aquisitivo, que seletivamente demarcam as melhores áreas para o seu estabelecimento de moradias, utilizando-se de aparatos físicos e tecnológicos com fim de estabelecer a segmentação territorial dos grupos sociais pertencentes a um mesmo nível econômico, através da construção de bairros, condomínios (horizontais e verticais). Dentro deste processo, destaca-se ainda a segregação imposta, desenvolvida pela lógica de reestruturação urbana, onde o estado, realoca comunidades



para regiões periféricas, sem a estrutura essencial necessária, privando sobretudo o acesso destes grupos as áreas centrais e valorizadas da cidade.

A Vulnerabilidade: Bases Conceituais e Interpretativas da Questão Habitacional

A vulnerabilidade consiste no nível de exposição de um dado sistema a efeitos ou transformações potenciais que alterem a sua estrutura dinâmica de funcionamento. Fundamentado na manutenção das condições que possibilitem manter o padrão de desempenho, tem-se no conceito de vulnerabilidade o estabelecimento intrínseco da resiliência⁴ do sistema, mediante a conservação dos seus aspectos estruturais e dinâmicos, a manutenção da sua funcionalidade com seus fluxos e trocas de matéria e energia, destacando-se a sua dinamicidade frente ao exercício de autorregeneração sistêmica, diante as relações inversamente proporcionais de baixa exposição e aumento dos níveis de resiliência.

A vulnerabilidade desenvolve-se dentro de uma lógica sistêmica em dois planos: o primeiro condiciona-se dentro de uma perspectiva interna do sistema (Intra-vulnerabilidade), mais precisamente na compreensão dos desarranjos estruturais, dinâmicos e operacionais de um dado sistema, gerando-se a suscetibilidade dentro da compreensão cumulativa de exposição. Nesta compreensão de vulnerabilidade tem-se enquanto fator determinante a baixa capacidade regenerativa do sistema, frente aos desgastes desencadeados pelos elementos externos e os seus níveis de exposição, limitando a sua capacidade funcional. Na segunda definição, compreende a vulnerabilidade a partir de suas causas externas.

A vulnerabilidade envolve uma combinação de fatores que determinam o grau em que um grupo é colocado em risco por evento discreto e identificável na natureza e/ou sociedade (SANTOS et al., 2017, p. 843). Já para Ojima (2012), a vulnerabilidade pode ser entendida do ponto de vista operacional, como um quantitativo onde o social e o geográfico contribuem para que pessoas e lugares, a partir dos seus contextos, constituam diferentes formas de se proteger ou interagir frente a determinados perigos.

A Vulnerabilidade denota-se enquanto conceito fortemente evidenciado nos múltiplos campos dos saberes que compõem a base científica contemporânea. Inserida nas mais variadas áreas, a vulnerabilidade tem sido integrada ao arcabouço teórico-metodológico por meio da interpretação dos níveis de fragilidade e resiliência nas mais variadas escalas de abordagem dos sistemas (sociais, econômicos, ambientais, tecnológicos, entre outros) e da susceptibilidade individual. Desta forma, dada as novas proposições metodológicas, apropria-se da ideia de vulnerabilidade por meio da perspectiva de análise integrada e pelo aspecto duplo apontado por Ayres (2009), no qual o conceito de vulnerabilidade estabelece uma relação com a contemporaneidade das noções de complexidade, em busca da síntese.

Assim, destaca-se a dimensão complexa que envolve a vulnerabilidade por meio de sua generalização conceitual. Desta forma, a ideia de vulnerabilidade ganha notoriedade diante da sua amplitude aplicativa por intermédio do seu potencial descritivo, exposto pelos conceitos que buscam adjetivar o fenômeno. Simultaneamente ao processo expansivo conceitual da vulnerabilidade, enfatiza-se o desgaste conceitual do termo no que confere a sua base originária, relacionando ela a conceitos periféricos como: risco⁵, ameaça e perigo.

A ideia de previsibilidade distingue-se como fundamento para o domínio básico da vulnerabilidade quando fornece segurança e baliza regras de convivência, adotando-se enquanto solução alternativa para o problema da incerteza social (YAMAGISHI, 2002; FISCHER e NOVELLI, 2008). A simplificação do fenômeno da vulnerabilidade tem favorecido a sintetização da ordem complexa e auxiliado o processo de tomada de decisão. O estudo de síntese tem como foco a possibilidade de estabelecimento do padrão ou dos níveis de vulnerabilidade existente em dado sistema, visando a sintetização da ordem complexa e possibilitando o desenvolvimento de ações intervencionistas, que prezam pela preservação do sistema e a manutenção de seu desenvolvimento.

Os riscos correspondem a uma relação probabilística de ocorrência de um determinado fenômeno que ponha em Risco a qualidade, desempenho ou desenvolvimento de um determinado sistema. Neste norte interpretativo, Veyret (2007) aponta o risco enquanto percepção de um indivíduo ou Grupo de indivíduos da probabilidade de ocorrência de um evento potencialmente perigoso e causador de danos, cujas consequências são uma função da vulnerabilidade intrínseca desse grupo ou indivíduo. Para Lima (2016) ainda que haja uma certa proximidade entre os conceitos de risco e vulnerabilidade, estes não são sinônimos, pois o risco é uma possibilidade (probabilística) e a vulnerabilidade é um contexto no qual o indivíduo, população ou grupo social está inserido, que o fragiliza diante do risco, definindo sua



capacidade (ou não) para enfrentar o risco. Jacob (2015, p. 350) expressa que a noção de risco, a incerteza e sua indeterminabilidade no presente se tornam, pela primeira vez, fundamentais para toda a sociedade, o que demanda a redefinição de nossa visão da sociedade. Para Marciel et. al (2015) o risco é uma construção social, está diretamente ligado a concepção da população em relação a algum perigo potencial de causar danos físicos e perdas materiais de grande monta, uma população pode não ter a percepção de quem está em risco.

Assim, a Vulnerabilidade constitui-se do conjunto formado entre a suscetibilidade ou predisposição sistêmica enquanto risco está direcionado as relações probabilísticas desenvolvidas mediante uma perspectiva configurava.

Ayres (2009) aponta três importantes eixos de vulnerabilidade: a vulnerabilidade individual (resiliência/ fragilidade), a vulnerabilidade pragmática/institucional (condicionado a presença ou ausência de aparato governamental) e a vulnerabilidade social (confunde-se ao conceito de risco). A problematização de conceitos como vulnerabilidade social e risco auxiliam no enfrentamento da criminalização da pobreza e da culpabilização/responsabilização individualizante de práticas meritocráticas que, por vezes, podem pautar as políticas sociais. Salientamos a importância de entender risco social em decorrência da violação de direitos e não como comportamento do indivíduo, como se fosse algo relacionado ao funcionamento de uma pessoa (SILVA, SILVA e BONFIM, 2018, p. 105).

A vulnerabilidade social caracteriza-se pelo nível de exclusão e exposição de indivíduos ou grupos sociais dentro de uma determinada estrutura social, caracterizando-se pela extrema fragilidade e alta exposição do risco. A vulnerabilidade se manifesta em ambientes em que se predominam as baixas condições sociais, altos níveis de pobreza. Adorno (2001) apresenta que, o termo vulnerabilidade carrega em si a ideia de procurar compreender primeiramente todo um conjunto de elementos que caracterizam as condições de vida e as possibilidades de uma pessoa ou de um grupo e avaliar em que medida essas pessoas têm acesso a tudo isso. Nesta lógica, a vulnerabilidade social, exprime a inacessibilidade de bens e serviços essenciais e caracteriza-se por elementos como: baixa segurança, baixa qualidade e expectativa de vida, baixas condições de consumo e riqueza, e precárias condições de saúde, saneamento, educação, infraestrutura.

Para Ayres (2003), a vulnerabilidade social é um conceito que tem sua origem na área dos Direitos Humanos referindo-se a indivíduos ou grupos fragilizados, jurídica ou politicamente, na promoção, proteção ou garantia de seu direito à cidadania. Além da sua abordagem cidadã, Adorno (2001), considera que noção de vulnerabilidade social, condiciona-se ao processo de exclusão social e econômica, sendo que um indivíduo ou grupo torna-se vulnerável quando ocorre uma situação que o leva a quebrar seus vínculos sociais com o trabalho, família ou círculo de relações. Nestas perspectivas, torna-se essencial a construção de ações e políticas de inclusão e inserção de indivíduos ou grupos sociais, com fim de mitigação de tais.

UMA PROPOSTA METODOLÓGICA PARA A ANÁLISE DA VULNERABILIDADE HABITACIONAL EM CAMPINA GRANDE-PB

Caracterização do Espaço do Estudo

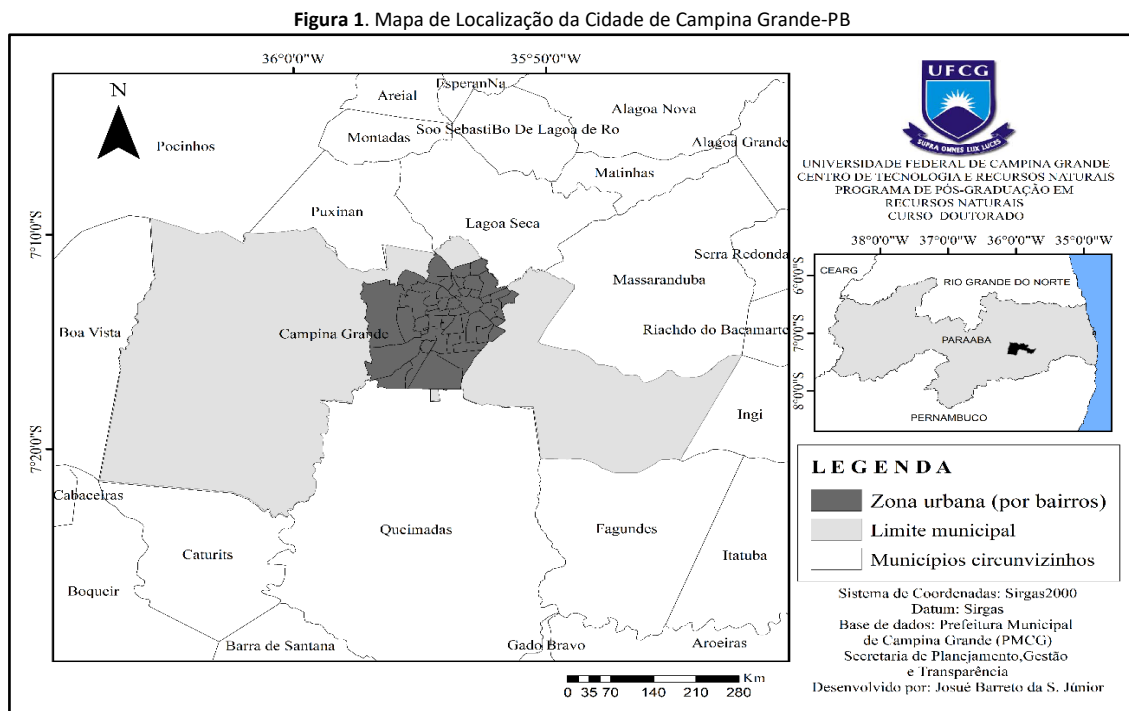
Localizado na Mesorregião do Agreste Paraibano e na microrregião que leva o nome do próprio município, Campina Grande, limita-se com os municípios de Lagoa Seca, Massaranduba, Pocinhos e Puxinanã ao norte; Boqueirão, Fagundes, Caturité e Queimadas ao sul; Boa Vista a oeste e Riachão do Bacamarte a leste (Figura 1). Situando-se a 112 Km da Capital do Estado (João Pessoa), Campina Grande possui uma área de 593,026 km² (IBGE,2012), representando 1,05% do território da Paraíba.

O processo de formação de Campina Grande se inicia 1697 com a chegada e estabelecimento do povo Tapuia (IBGE, 2020). Constituindo enquanto representante deste, os índios Ariús se estabelecem na região de abrangência da Borborema. Por conseguinte, tem-se o processo de ocupação territorial promovido pela Coroa Portuguesa, que é tinham como seu fiel representante a “Família Oliveira Ledo” (SILVA, 2000, p. 15). Promovendo e incentivando o processo de uso e ocupação do território interiorano, por meio do desenvolvimento de atividades econômicas, como a pecuária

O desenvolvimento urbano de Campina Grande, tem a sua gênese delineada mediante sua posição geográfica no estado, logo tornando-se um entreposto e ponto estratégico para o na rota comercial regional (para Paraíba e estados adjacentes). Tal aspecto estratégico, apresenta-se fundamentalmente desde a chegada dos tropeiros no século XVII na



constituição do município enquanto ponto de apoio e estadia, implementando-se na área feiras, convergindo para o município relações de venda-troca de animais e insumo da região, bem como estabelecendo-se relações comerciais de produtos primários regional, com o estabelecimento da feira geral.



Campina Grande teve o seu grande impulso urbano-comercial mediante o ciclo algodoeiro vivenciado na região entre os séculos XVIII e XX. Uma vez que a cidade passou a concentrar a venda e o beneficiamento da produção interiorana Campina Grande apresentou-se enquanto importante polo algodoeiro brasileiro, recebendo rótulos como “Liverpool Brasileira”. No século XX, o município sofreu forte influência também do ciclo do sisal tornando-se ponto de beneficiamento do agave, ao mesmo tempo era implementado o setor fabril na cidade, com destaque para empresas como: SANBRA (Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro S. A.) e Anderson Clayton (SILVA JÚNIOR, 2012, p. 30).

No final daquele século, Campina desenvolveu-se, mediante a atuação comercial e a oferta de serviços, atraindo forte fluxo de pessoas que buscavam no comércio variado da cidade, realizando aquisições no mercado atacadista e varejista local. Além destes, enfatiza-se o município enquanto importante polo educacional, com estudos e pesquisas avançadas na área tecnológica, sobretudo na confecção de softwares, reafirmando-se na contemporaneidade enquanto tecnopolo. Dada a importância estratégica de Campina Grande para o desenvolvimento regional, criou-se por meio da Lei Complementar Estadual nº 092/2009 de 17 de novembro de 2009, a Região Metropolitana de Campina Grande (RMCG), que agrupa dezenove municípios de cinco microrregiões (PARAIBA, 2020).

Construção do Índice De Vulnerabilidade Habitacional – IVH

O Subíndice Habitacional (SH) corresponde a composição entre a Situação do Setor (SS) e as Tipologias e Condições de Moradia (TCM). Constituídos e caracterizados pelas informações habitacionais existentes na base dados do IBGE (2010), representou numericamente as condições estruturais e locais do setor em avaliação, bem como as formas, e condições existenciais de moradias em cada parcela espacial analisada. Assim, de posse dos valores correspondentes a cada um dos elementos estruturantes da Situação Habitacional, busca-se por meio da mensuração de questões como: Déficit habitacional, a inserção e distribuição dos domicílios em áreas urbanas as estruturas das habitações e a disposição das ferramentas e serviços de infraestrutura e urbanização. Assim, agrega-se todos os indicadores por meio da equação 1, a seguir:



$$SH = (\sum (SS.P_{ss}) (Td.P_{td}) (Ah.P_{Ah}) (SiD.P_{SiD})) \quad (\text{Eq. 1})$$

Sendo:

- SH – Subíndice Habitacional;
- SS – Situação do Setor;
- Td – Tipo Domiciliar;
- SiD – Situação Domicílio;
- Ah -Adequação habitacional;
- P_{ss} – Peso de Situação de Setor;
- P_{td} – Peso de Situação de Setor;
- P_{Ah} – Peso de Situação de Setor;
- P_{SiD} – Peso de Situação de Setor

Buscando determinar os valores de vulnerabilidade para o Subíndice Habitacional (SH), apresenta-se enquanto pressuposto inicial para a mensuração matemática do índice a posse dos valores para cada uma das variáveis compositivas do sistema (SS, Td, Ah e SiD), que se encontram padronizadas dentro da escala numérica 0-1. Por conseguinte, realiza-se a operacionalização equacional atribuindo-se os pesos para cada uma das variáveis ((P_{ss}= 0,4); (P_{td}= 0,3); (P_{Ah}= 0,1); (P_{SiD}= 0,2)). Atribui-se o maior peso para a Situação Setorial (SS), uma vez que as configurações para o sítio urbano, apresenta-se enquanto uma das condições elementares para a implementação das demais variáveis, por conseguinte determina-se a dentro da hierarquia de pesos a tipologia domiciliar (P_{td}), diante da identificação do grau de suscetibilidade dos domicílios improvisados, frente as demais formas de domicílios. Por conseguinte, destaca-se dentro do processo de determinação de pesos, a situação domiciliar (P_{SiD}), que diante as formas alternativas de ocupação e concessão domiciliar, apresentam-se enquanto uma das importantes dimensões da questão urbana. Por fim, tem-se a determinação do fator de ponderação da adequação habitacional (P_{Ah}), que se caracteriza-se pela oferta e disponibilidade das ferramentas de saneamento e urbanização, que apresenta dentro do processo dos pesos os menores valores, diante do seu potencial de reversibilidade, através de ações gerenciais e eficiência estatal no que confere a oferta e nível de cobertura. Assim, os valores da Vulnerabilidade Habitacional encontram-se agrupados de acordo com a tabela 1.

Tabela 1. Classificação dos níveis de Vulnerabilidade Habitacional

NÍVEL DE VULNERABILIDADE	INTERVALO DE VALORES	ESCALA CROMÁTICA
Muito Baixa	0-0,200	
Baixa	0,201-0,400	
Média	0,401-0,600	
Alta	0,601-0,800	
Muito Alta	0,801 – 1	

Desenvolvido por: Josué Barreto da Silva Júnior, 2020.

A Vulnerabilidade habitacional muito baixa tem sua representação numérica compreendida dentro do intervalo 0 a 0,200. Delineada diante o arcabouço metodológico do sistema de indicadores de vulnerabilidade de social urbana , enquanto condição ideal de desenvolvimento habitacional urbano, esta dimensão da vulnerabilidade se caracteriza pela estabilidade das condições setoriais, pela predominância dos domicílios particulares permanentes e coletivos (exercendo a funcionalidade ao qual se destina) e a inexistência dos domicílios improvisados (que dentro da análise representa a precarização e a informalidade das condições de moradia). No campo de acesso e aquisição imobiliária, determina-se a unicidade dos domicílios próprios e quitados em relação as demais tipologias de acesso e aquisição domiciliar. Por fim, na adequação habitacional, destaca-se a hegemonia da adequação habitacional em relação as condições de semiadequação e inadequação.

O nível baixo da vulnerabilidade habitacional (0,201 -0,400) constitui-se enquanto parte integrante do campo de desenvolvimento habitacional positivo. Centralizando ainda uma das melhores condições de desenvolvimento, detecta-se na sua composição dos indicadores que não são pautados pela a hegemonia, ou seja, a inexistência de valores e



indicadores que exprimissem uma condição de negatividade. Assim, esta faixa caracteriza-se pela existência de situação setoriais que variam entre Área urbanizada de cidade ou vila, e Área não-urbanizada de cidade ou vila. Nos demais campos, tem-se a presença, ainda que muito baixa de variáveis negativas como: uma mínima presença de domicílios improvisados, de imóveis cedidos ou com outra forma de ocupação, e residências com semiadequação habitacional.

A vulnerabilidade média (0,401- 0,600) se expressa pela coexistência indicadores positivos e negativos. Constituindo-se a faixa intermediária, este nível se fundamenta pela sua transitoriedade entre as faixas críticas (alta e muito alta vulnerabilidade (0,00-0,400)) e os níveis acríticos (alta e muito alta vulnerabilidade (0,601-1)), demarcando-se por sua reversibilidade ou agravamento. Deste modo, encontra-se a faixa de amortização com a existência de elementos como: no campo setorial destaca-se a existência de dois elementos centrais Área não-urbanizada de cidade ou vila e Área urbana isolada. No campo de tipologias e também de situação setorial, tem-se demarcado a existência de imóveis cedidos, mas também a coexistência entres as três tipologias domiciliares (particulares permanentes, coletivos e improvisados), na adequação habitacional, tem-se enquanto importante marca a existência de elementos que caracterizam-se pela semiadequação ou coexistência quantitativa de adequados e inadequados.

A Vulnerabilidade habitacional Alta descreve-se numericamente por sua representação de indicadores compreendidos dentro do intervalo 0,601 a 0,800. Apresentando um nível crítico, esta dimensão se caracteriza pela existência ainda que em níveis muito inferiores de indicadores ou valores positivos, frente ao quantitativo que caracterizam o aspecto crítico das variáveis mensuradas. No campo setorial, tem-se caracterizado estas áreas por: Aglomerado rural de extensão urbana ou Aglomerado Subnormal, já na situação e nas tipologias domiciliares, tem-se a composição hierárquica dos indicadores negativos como: a presença dos domicílios improvisados com presença mínima de domicílios particulares e coletivos, preponderância das ocupações e imóveis cedidos, com complemento em quantidade mínima de imóveis próprios em aquisição, próprios quitados e alugados. Por fim, destaca-se a presença enfática dos imóveis com inadequação habitacional, complementados de forma mínima por domicílios semiadequados e/ou adequados.

A vulnerabilidade habitacional Muito Alta (0,801 – 1), se caracteriza pela extremidade dos valores numéricos dos indicadores, que dentro da delimitação metodológica dada compreende enquanto o nível mais crítico da vulnerabilidade. Pautando-se no aspecto de reversibilidade situacional, encontra-se inseridos neste nível os setores que se fundamentam na instabilidade setorial, ou seja, na edificação no setor em espaços do sítio urbano na qual se caracteriza pela instabilidade topográfica e/ou em áreas inaptas ao estabelecimento residencial. Estes setores apresentam uma forte hegemonia de domicílios improvisados em relação as demais formas (particulares permanentes e coletivos). No campo de situação domiciliar, destaca-se a unicidade das formas de concessão e oferta alternativas para a aquisição e ocupação dos imóveis. Por fim, destaca-se a inadequação domiciliar enquanto principal característica, determinada pela não ofertada das ferramentas de saneamento e urbanização.

Desta forma o SH apresenta-se como ferramenta interpretativa das interrelações entre localização, infraestrutura urbana e formas de aquisição habitacionais, indicando por meio da crítica dos dados, como se dá a interferência direta destas nas condições de vulnerabilidade social. Assim, a referida base estrutura-se por meio dos 17 indicadores que serviram enquanto ferramenta para o desenvolvimento analítico, como pode se observar no quadro 1.

Analisando a situação setorial, descreve-se o seu aspecto funcional diante da metodologia proposta, através da representação da realidade espacial urbana de cada uma das parcelas descritas por meio de sua base de dados, gerando a constituição dos níveis de fragilidade e as condições a que estão submetidos os assentamentos urbanos. A Situação do Setor (SS) compreende na classificação da área em que está inserido o setor censitário analisado. Apropriando-se do sistema classificatório de área do IBGE (2010) e diante da focalização dada ao estudo para a realidade em análise, delimita-se a dimensão urbana enquanto espaço de abordagem. Desta forma, prezando-se por seu aspecto conceitual de origem, destaca-se o enquadramento característico do IBGE para cada uma das tipologias setoriais.

Os setores compreendidos como área urbanizada de cidade ou vila⁶ (valor setorial atribuído: 0,200), são caracterizados como dimensões espaciais legalizadas. Apresentando-se consolidadas ou com potencial de expansão, esta tipologia agrega as dimensões situadas no perímetro urbano, ocupadas ou com potencial de expansão (áreas adjacentes), que geralmente destina-se a especulação imobiliária. Os setores classificados por área não-urbanizada de cidade ou vila⁷ (valor setorial atribuído de 0,400), correspondem áreas de tipificação híbrida, que espacialmente rural, apresenta-se como urbana diante da característica demográfica lhe imposta, encontra-se nestas escalas espaciais a preponderância de hábitos, práticas e estruturas rurais.



Quadro 1. Base de Indicadores Habitacionais

COMPARTIMENTOS	INDICADORES
Situação do Setor	Área urbanizada de cidade ou vila
	Área não-urbanizada de cidade ou vila
	Área urbana isolada
	Aglomerado rural de extensão urbana
	Aglomerado Subnormal
Tipologias domiciliares	Domicílios do tipo: improvisados
	Domicílios do tipo: Permanentes
	Domicílios do tipo: coletivos
Situação Domiciliar	Domicílios próprios e quitados
	Domicílios próprios em aquisição
	Domicílios alugados
	Domicílios cedidos por empregador
	Domicílios cedidos de outra forma
	Domicílios em outra condição de ocupação (não são próprios, alugados nem cedidos)
Adequação Habitacional	Domicílios adequados
	Domicílios semiadequados
	Domicílios Semiadequados

Fonte: IBGE (2011).

Por conseguinte, tem-se área urbana isolada⁸ (Valor setorial atribuído de 0,600), que consistem em setores caracterizados enquanto enclaves urbanos, que apresentando morfologia urbana encontra-se toda sua área de entorno toma por áreas concebidas enquanto rurais (configuram enquanto afloramentos urbanos). Os Aglomerados rurais de extensão urbana⁹ (Valor setorial atribuído de 0,800), apresentam espaços de predominância rural, mas que estão incrustados na área de abrangência urbana e correspondem dentro do aporte legal, como áreas urbanas. Os aglomerados Subnormais¹⁰ (valor setorial atribuído de 1,000), compreendem espaços de crescimento espontâneo, sem acompanhamento infraestrutural e que diante da anuência histórica do estado consolidou-se dentro do perímetro urbano, tais áreas são áreas caracterizadas pelo processo de favelização, com habitações precárias, baixa qualidade de saneamento e sem o delineamento de ações de planejamento e gestão urbana.

Assim, determinou-se o Índice de Situação do Setor -ISS, de acordo com a atribuição numérica para cada um dos cinco compartimentos que representam a realidade da escala urbana. A atribuição dos valores do ISS, se dá de acordo com o grau de vulnerabilidade de cada uma destas a eventos extremos de enchentes e inundações.

Por conseguinte, se estabelece as tipologias e condições de moradia que se concebe dentro da estrutura proposta enquanto importante campo de avaliação das condições habitacionais. Agrupados em dois importantes componentes (Tipo domiciliar (Td) e Situação do domicílio (Sid)), este setor tem sua base de dados fundamentada em 12 indicadores domiciliares do IBGE (2010), que processados, buscam tipificar as formas de moradia, as estruturas de habitação, suas preponderâncias e variabilidade no espaço de Campina Grande-PB (condições acesso (aquisição) e uso dos imóveis).

Fundamentado em três campos (improvisados¹¹, permanentes¹² e coletivos¹³) que correspondem a três importantes indicadores, busca-se representar o quantitativo domiciliar, por meio do seu aspecto funcional, com sua destinação social e econômica. Assim, constituindo-se enquanto parte integrante da base de dados do IBGE.

A estrutura classificatória, toma como pressuposto básico para seu enquadramento a condição na qual está destinada o domicílio no período em que se realizou a aplicação do questionário censitário pelo IBGE, para cada setor. Com isso, agrega-se ao processo classificatório a função social na qual está destinado o imóvel, seja ela para o estabelecimento (residencial, comercial ou social). Desta forma, visando o aspecto processual quantitativo, desenvolve-se por meio equacional, a obtenção do índice padronizado para cada um dos setores censitários urbanos analisados, por meio da fórmula matemática expressa na Equação 2.



$$T_d = ((D_c * P_{D_c}) + (D_i * P_{D_i}) + D_p) / 2 \quad (\text{Eq. 2})$$

Sendo:

T_d - Tipo domiciliar;
 D_c - Domicílios coletivos;
 D_i - Domicílios improvisados;
 D_p - Domicílios permanentes;
 P_{D_c} – Peso de Domicílios coletivos;
 P_{D_i} – Peso de Domicílios improvisados.

Para determinar o T_d, identifica-se os valores dos indicadores para cada uma das tipologias domiciliares descritas em cada setor censitário. Para isto, realiza-se a divisão do valor amostral para cada tipo de domicílio, pelo o universo domiciliar, obtendo assim os valores correspondentes a cada indicador. Por conseguinte, realiza-se a aplicação dos pesos para as tipologias de domicílios coletivos (DC) e improvisados (DI), executando sua multiplicação. Por fim, reconhecido os valores produto da divisão, realiza-se a soma com os indicadores da tipologia domiciliar permanentes (DP), dividindo-se o valor obtido por dois, como descrito na equação acima.

Assim, compreendendo o nível de suscetibilidade habitacional e identificando cada uma das tipologias correspondentes, aplica-se a sua ponderação de acordo com o seu grau de risco diante eventos hidroclimáticos e a sua composição habitacional extremos tratados. Assim, destaca-se a distribuição de pesos de acordo com a tipologia domiciliar, sendo: Coletivos (P=0,2); Improvisados (P=0,8).

A Situação domiciliar (Sid) consiste enquanto outra importante dimensão da vulnerabilidade social urbana. Concebendo-se nesta aspectos caracterizadores, que vão além das condições de acesso e apropriação, indica-se por meio desta a existência ou não de elementos como: função ao qual se destina o domicílio, o quantitativo de moradores e a existência de serviços que o caracterizam como: pagamento de condomínio, disposição de serviços de gás, bem como se o referido domicílio situa-se em área legalizada ou não.

O Sid baseia-se em seis formas de condições estabelecidas pelo o IBGE: Próprio já Quitado (PQ)¹⁴; Próprio em Aquisição (PA)¹⁵; Alugado¹⁶; Cedido pelo Empregador (CE)¹⁷; Cedido de Outra Forma (COF)¹⁸; Outra Condição (OC)¹⁹; que reconhecidos seus valores numéricos setoriais, por meio do tratamento matemático, possibilitando a sua operacionalização e descrição. Desta forma, de posse dos valores de cada um dos indicadores para cada um dos setores censitários urbanos, realiza-se a padronização dos valores para cada condição domiciliar, no enquadramento numérico 0-1 e por conseguinte, insere-se os mesmos e processam-se os valores por meio da equação 3.

$$S_{iD} = (IPA + IPQ + IAI + ICOF + IOC + ICE) / n \quad (\text{Eq. 3})$$

Sendo:

S_{iD} – Situação domiciliar;
 IPA – Indicador de domicílios Próprios em Aquisição;
 IPQ – Indicador de domicílios Próprios Já Quitados;
 IAI – Indicador de domicílios Alugados;
 ICOF – Indicador de domicílios Cedidos de Outra Forma;
 IOC – Indicador de domicílios em Outra Condição;
 ICE – Indicador de domicílios Cedidos por Empregador.
 n – número de indicadores mensurados.

O Sid é determinado por meio de média aritmética simples, no qual os indicadores são processados por meio de soma, e por conseguinte são divididos por número de indicadores mensurados (como podemos observar na equação anteriormente representada). Para a determinação dos indicadores, realiza-se a segregação dos valores brutos em três categorias: a) domicílios quitados; b) domicílios em aquisição e alugados; c) Outras tipologias de ocupação. Para a determinação do IPQ, utiliza-se enquanto valores de referência do total de domicílios existentes em cada setor censitário²⁰. O agrupamento dos domicílios em aquisição e alugados, justifica-se mediante o comprometimento das receitas familiares para a manutenção ou aquisição do imóvel em um longo prazo. Compreendendo em uma modalidade que expressam maior vulnerabilidade de acesso e uso domiciliar tem-se as outras tipologias de ocupação, que se estreiam pela concessão solidária, empregatícia, ou ocupacional de forma irregular.



A Adequação habitacional (Ah) consiste em um parâmetro avaliativo desenvolvido pelo IBGE. Neste, realiza-se o enquadramento tipológico das unidades domiciliares inseridas no ordenamento urbano, durante o censo demográfico. Para esta análise desenvolve-se a identificação da disposição de elementos e serviços, bem como a sua adequação de atendimento para as unidades domiciliares locais. Desta forma, mantendo-se o rigor metodológico do IBGE, determina três classes de adequação: Adequado²¹, Semiadequado²² e Inadequado²³.

Reconhecendo-se os quantitativos absolutos de cada forma de adequação habitacional, e buscando-se a determinação numérica dos seus respectivos indicadores, operacionaliza-se os seguintes procedimentos, obtendo-os da seguinte forma: para os indicadores correspondentes ao quantitativo tipológico habitacional adequado, realiza-se a sua confecção por meio da relação entre o quantitativo de domicílios particulares permanentes existentes em cada setor censitário, realizando para este a divisão entre o valor de domicílios de tipo adequado pelo total de domicílios particulares permanentes existentes.

Já para a discriminação dos indicadores referentes ao total de domicílios semiadequados em cada setor, realiza-se a soma do total dos domicílios que não apresentam discriminados numericamente em condições de adequação. Para isto, reconhecendo dentro da base de dados os valores absolutos dos domicílios em condições de habitação semiadequada, realiza-se a sua operacionalização por meio da divisão entre o quantitativo domiciliar bruto na condição semiadequada, pelo o total das habitações não enquadradas na condição de adequada.

Para determinar os valores dos indicadores para as formas e habitação inadequada, realiza-se preliminarmente a identificação do indicador de maior valor dentro do universo o banco de dados (base de dados de setores censitários do IBGE para o município de Campina Grande-PB). Por conseguinte, destaca-se a operacionalização deste por meio da adoção da relação matemática de divisão, atribuindo-se simultaneamente ao maior dentro do Universo o maior valor de indicador, ao mesmo que se tem atribuído aos demais valores correspondentes a proporcionalidade do seu quantitativo dentro do universo analisado.

Concebendo-se dos valores de indicadores para cada uma das condições habitacional identificadas, bem como realizada a delimitação da dimensão espacial em análise, realiza-se o processo operacional para a obtenção dos níveis de Ah para cada um dos setores. Para isto, apropria-se da equação 4, para efetuar a operacionalização dos dados, gerando para cada uma das escalas espaciais um valor caracterizador para as condições habitacionais, expressando-se assim por meio de sua atribuição de valores compreendidos dentro de uma escala numérica 0-1.

$$Ah = ((AhI. CP_{AhI}) + (Aha. Cp_{Aha}) + (Ahs. Cp_{Ahs})) \quad (\text{Eq. 4})$$

Sendo:

Ah – Adequação habitacional;

AhI – Adequação habitacional inadequada;

Aha – Adequação habitacional adequada;

AhS– Adequação habitacional semiadequada;

CP_{AhI} – Coeficiente de ponderação de Adequação habitacional inadequada;

CP_{AhA} – Coeficiente de ponderação de Adequação habitacional adequada;

CP_{AhS} – Coeficiente de ponderação de Adequação habitacional semiadequada.

De posse de todos os valores, realiza-se a operacionalização numérica tomando enquanto base a ferramenta matemática de medida de tendência central (a média ponderada). Expressada pela equação 4, realiza-se o processamento relacional entre a somatória dos elementos e o quantitativo numérico referente a ponderação atribuída a cada um dos níveis de adequação. Assim, realiza-se o processo de desenvolvimento dos Coeficientes de ponderação (Cp) para cada uma das dimensões (CP_{AhS}, CP_{AhI}, CP_{AhA}), no qual distribui-se valores contidos numericamente na escala 0-1. Concebendo-se enquanto processo arbitrário, o processo de ponderação se baseia no grau de contribuição para a vulnerabilidade habitacional para cada uma das dimensões de Ah (AhI – C_p = 0,6; AhA– C_p = 0,1; AhS– C_p = 0,6).



RESULTADOS E DISCUSSÃO

A Vulnerabilidade Habitacional

A cidade caracteriza-se pela as múltiplas tipologias e formas de condição de moradias. Constituindo-se enquanto forma material da evolução histórica da cidade, as moradias também se apresentam como reflexo dos múltiplos níveis de desigualdades sociais, da concentração da terra e de políticas habitacionais - que evoluem em descompasso com o desenvolvimento da questão social urbana. Assim, a ideia de vulnerabilidade habitacional se expressa por meio da lógica compositiva entre a tipologia setorial e as condições estruturais, a situação domiciliar e as tipologias domiciliares como disposto na metodologia anteriormente expressa.

A vulnerabilidade habitacional em Campina Grande é compreendida enquanto heranças históricas dos processos de uso e ocupação executadas no solo urbano da cidade. A vulnerabilidade setorial está presente em 9,3% dos setores urbanos do município, abarcando 7.945 domicílios e ocupando uma área de 241,0 hectares. Campina Grande apresenta um papel de destaque, comparada com as demais cidades paraibanas, de acordo com os dados do IBGE (2010).

No que condiz ao número de setores censitários, a cidade de Campina Grande ocupa 21,84 % do total o estado, ficando apenas atrás da capital João Pessoa, com 67,42%. Na dimensão domiciliar, a cidade apresenta-se na escala estadual de análise com 21,84 %, ocupando uma área de 14,62% dos aglomerados da Paraíba. Campina Grande, apresenta a terceira maior densidade demográfica(hab./ha) nos setores (120,5 hab./ha), ficando atrás de Santa Rita (125,2 hab./ha) e Cabedelo (157,1 hab./ha).

A análise setorial constitui-se na identificação dos elementos espaciais que configuram a realidade do setor censitário durante o período de coleta dos dados. Reconhecendo o seu aspecto funcional, possibilita-se a operacionalização analítica, envolvendo as configurações do processo de uso e ocupação espacial, a estrutura demográfica e a evolução dos aparatos infraestruturais. Interpretando as múltiplas relações que envolvem uma diversidade de atores sociais que se apropriam destas áreas, a análise setorial favorece a interpretação da dinâmica espacial e os níveis de qualidade de vida de seus habitantes. Desta forma, partindo das afirmações e do potencial de aferição do processo de formação dos múltiplos setores espaciais que formam a cidade de Campina Grande-PB, diagnostica-se a existência de 438 setores censitários, que se apresentam compartimentados de acordo com os níveis de vulnerabilidade a seres descritos.

Os setores que se caracterizam enquanto altamente vulneráveis constituem dentro da proposta metodológica enquanto espaços em que há o desenvolvimento de ocupação irregular, que, por sua vez, são denominadas pelo o IBGE (2010) por “áreas de aglomerados subnormais”. Compreendendo um percentual de 9,3 % dos setores analisados (abrangendo 41 unidades espaciais), as áreas de ocupação subnormal, abarcam os bairros de: Malvinas, Catolé, Centenário Pedregal, Novo Bodocongó, Universitário, Araxá, Nova Brasília, Vila Cabral, Dinamérica, Acácio Figueiredo, Bairro das Cidades, Serrotão, Estação Velha, Quarenta, José Pinheiro e Jardim Continental. Estas são caracterizadas em aspectos gerais enquanto espaços de produção espontânea em áreas ociosas e sem valor imobiliário, destaca-se enquanto principal elemento caracterizador de tais áreas estão a falta de planejamento e gerenciamento urbano, constituindo-se enquanto espaços relegados historicamente pelo estado, com altas densidades demográficas e precarização das estruturas habitacionais e alta taxa de pobreza.

De acordo com o IBGE (2010), a cidade de Campina Grande apresenta um total de 7.945 domicílios em áreas altamente vulneráveis, residindo um total de 29.039 habitantes, ocupando uma área de 241,0 ha e apresentam uma alta densidade demográfica (120,5 hab./ha). No que se refere às características topográficas do terreno, destaca-se que tais áreas estão assentadas amplamente em espaços caracterizados com aclave/declive moderado (29 setores), seguidas de setores caracterizados enquanto planos (10 unidades), espaços de aclave/declive acentuado (02 setores). Expandindo a análise para a escala domiciliar, tem-se o domínio das áreas de declive moderado, que abarca 72,86 % dos domicílios (5.789 residências), seguido por áreas de superfície plana 22,65% (1.800 residências) e declive acentuado 4,48% (356 domicílios). Na transcrição dos resultados para a análise espacial, destaca-se a manutenção das áreas com aclave/declive moderado, ocupando um 196,2 ha, seguindo por 38,2 ha de extensões planas e 6,6 ha, com características topográficas de aclave/declives acentuados.

As condições de assentamento dos setores altamente vulneráveis apresentam outra importante condição a ser analisada. Na dimensão domiciliar, destaca-se que a maioria está edificada em áreas classificada topograficamente como colinas suaves (32,44% das residências), seguidos por áreas planas (25,75%), encosta (13,92%), faixa de domínio de ferrovias (9,82%).



Em menor proporção, destaca-se, os domicílios situados em áreas de aterros sanitários, lixões e outras áreas contaminadas (3%), residências situadas em outras condições de assentamento (1,42%) e os domicílios situados em faixa de domínio de rodovias (1,36%). Com isso, destaca-se o padrão no estabelecimento de moradias em áreas altamente vulneráveis de Campina Grande, no qual apropria-se de áreas impróprias ou desvalorizadas pelo mercado imobiliário, fato constatado em 46,36% dos domicílios situados em áreas de encosta e de colinas suaves. Reafirma-se, nesta análise, que a apropriação de áreas planas, normalmente pertencentes ao estado, geralmente são desvalorizadas diante dos aspectos como: distância ao centro principal, proximidade fixos indesejáveis (presídios, favelas, lixões etc.), áreas com estrutura precária, entre outros

Em termos de área destaca-se a predominância espacial de áreas altamente vulneráveis em setores compreendidos enquanto faixa de predomínio de ferrovias (63,9 ha), onde destaca-se as comunidades edificadas às margens das linhas férreas na zona sul de Campina Grande (precisamente nos bairros da Estação Velha e Tambor). Por conseguinte, tem-se as áreas de colina suave (57,9 ha) e as áreas planas com (50,4 ha), e em menor dimensão, destacam-se as áreas de edificados em aterros sanitários lixões e outras áreas contaminadas (13,1 ha), áreas de encostas (13,1) e outras áreas (6,2 ha), respectivamente. Desta forma, destaca-se a distribuição dos setores altamente vulneráveis de acordo com as formas de condição dos assentamentos.

Observando as tipologias que configuram a condição de assentamento do setor, destaca-se a existência para o município de nove compartimentos. Em termos quantitativos, enfatiza-se a predominância dos setores edificados em áreas de colinas suaves (26,83% dos setores), seguidos por aqueles situados em espaços de topografia plana (24,39% das áreas altamente vulneráveis) e posteriormente por aqueles concebidos enquanto edificados em áreas de encostas (17,07% dos setores). Em menor número, encontram-se aqueles que se situam em faixa de domínio de rodovias (2,44% das unidades censitárias), espaços aterros, lixões ou espaços contaminados (2,44% dos setores) e outras formas de apropriação (2,44% das áreas). Assim, determinada as principais formas de relevo em que estão localizados os setores altamente vulneráveis de Campina Grande, utiliza-se enquanto unidade amostral dos aglomerados, a vila dos Teimosos e os setores que compõem o bairro do Pedregal, ambos situados na zona leste de Campina Grande.

No que se refere ao processo de uso, ocupação e aquisição de domicílios, a cidade de Campina Grande-PB apresenta Situação Domiciliar (SiD), com valor médio que corresponde a 0,594, inserindo a cidade em uma escala quase limite de situação domiciliar de média Vulnerabilidade. Nesta perspectiva, identifica-se dentro do universo dos 51 bairros constituintes, a existência dos quatro maiores índices de situação domiciliar, situadas na zona Oeste de Campina Grande, como disposto a seguir: Pedregal (0,700); Araxá (0,687); Novo Bodocongó (0,671), Jardim Continental (0,655). Situando-se em escalas de SiD, que correspondem a nível vulnerável, tais bairros compreendem áreas de ocupação irregular e/ou situando-se em áreas limítrofes com espaços tipicamente rurais, tais áreas assemelham-se enquanto reflexo real da ausência de planejamento e gerenciamento urbano vivenciado na cidade de Campina Grande-PB.

Tais aspectos se materializam na existência de espaços em que se tem a predominância de outra forma de ocupação, ou seja, são bairros que historicamente ocupados com uma população de menor poder aquisitivo, sem acesso a crédito ou com condições materiais de executar a compra de imóveis ocupam e estabelecem de forma precarizada, uma vez que parcela destes bairros se consolidaram historicamente pelo acesso do imóvel por meio do usucapião de terras públicas. Em contrapartida os menores valores de índice SiD, situa-se nos bairros do Catolé (0,527); Cruzeiro (0,514); Santa Cruz (0,501); Itararé (0,488) e Dinamérica (0,485). Assim, dentro da compartimentação escalar da vulnerabilidade por situação domiciliar, e aplicando-se esta por bairros, destaca-se a sua existência concentrada em dois níveis: Médio e Alta. A média vulnerabilidade expressa-se em 52% dos bairros, enquanto a alta está inserida em 48%, destacando-se que tais níveis encontram-se dispersos nas mais variadas zonas urbanas de Campina Grande-PB.

Concebendo-se enquanto um dos elementos mais críticos da análise de situação domiciliar, tem-se o estabelecimento de ocupação imobiliária por outra forma de ocupação, estando esta tipologia de ocupação presente em 565 domicílios de Campina Grande-PB. Concebidas enquanto importante fator de vulnerabilidade de situação domiciliar, as formas de ocupação informais apresentam-se em 80% dos bairros da cidade (ou seja em 40 dos 50 bairros)²⁴. Com isso, compreendendo a problemática dos domicílios com outra forma de ocupação, destaca-se as áreas de ocupação irregulares existentes nos bairros que lideram a ocorrência deste tipo de domicílios. Com destaque para as comunidades do Papelão, as ocupações em adjacências as redes de transmissão e a ocupação de áreas periféricas em bairros como: Velame, Araxá, Jeremias, Velame e cidades, que dão contornos afirmativos aos dados especializados, no que condiz ao formato de precarização de SiD.

Analisando as múltiplas formas de variação de tipologias ou gêneros domiciliares, enfatiza-se a forte hegemonia de habitações configuradas enquanto domicílios particulares permanentes e coletivos, ou seja, por imóveis que se configuram por constituírem espaços fixos de moradia, ou estão destinadas à oferta para a coletividade por meio de



disponibilidade de serviços, comércios ou produção fabril em Campina Grande. Em contrapartida, mesmo se constituindo numericamente menor que as demais tipos de domicílios, o gênero improvisado, apresenta-se presente em 72% dos bairros campinenses e presentes em todas as zonas urbanas da cidade, inclusive na central²⁵.

Campina Grande apresenta o valor de vulnerabilidade por Tipo Domiciliar (TD) 0,356, o que coloca a cidade em uma condição de nível de baixa vulnerabilidade. Em nível de bairro, destaca-se enquanto maiores médias de TD, os seguintes bairros: Distrito Industrial (0,474), Itararé (0,474), Araxá (0,446), Novo Bodocongó (0,431), e Centro (0,419)²⁶. Desta forma, destaca-se que os bairros campinenses estão alocados em duas faixas de vulnerabilidade baixa e média, destacando o nível baixo em 80% dos bairros, enquanto a faixa média encontra-se presente em 20% destes.

Dentro de uma abordagem em microescala, enfatiza-se na perspectiva espacial censitária a existência de 30 setores que se caracterizam como áreas vulneráveis: Distrito Industrial (0,649); Bodocongó(2), Malvinas(5), Liberdade(4), Jardim Paulistano, Tambor(2), Cidades, Itararé, Universitário, Prata, Castelo Branco, Acácio Figueiredo(2), Centenário, Cruzeiro, Monte Castelo, Pedregal(2), Bela Vista(2), Alto Branco (0,648)). Assim, os setores censitários caracterizados por vulnerabilidade de tipo domiciliar muito baixa representam 0,46%, enquanto os que indicam a baixa vulnerabilidade representam ampla maioria dos recortes espaciais com 83,37%. Por conseguinte, a média vulnerabilidade está presente em 2,05% dos setores e a alta vulnerabilidade está caracterizada em 13,21%. Cabe ainda ressaltar, dentro da análise executada, a inexistência de setores com vulnerabilidade muito alta e que os setores com ausência de dados representam 0,91% da amostra setorial.

A Adequação habitacional (Ah) destaca-se pela infraestrutura de saneamento e urbanização existente em cada bairro; e o seu nível de adequação se dá mediante a classificação, de acordo com o IBGE, em três níveis: Adequado, semiadequado e inadequado. De acordo com a análise realizada, Campina Grande- PB apresenta um total de 88,31% domicílios com adequação habitacional, seguidos e 11,53% domicílios em situação semiadequada e 0,17% domicílios em condição inadequada.

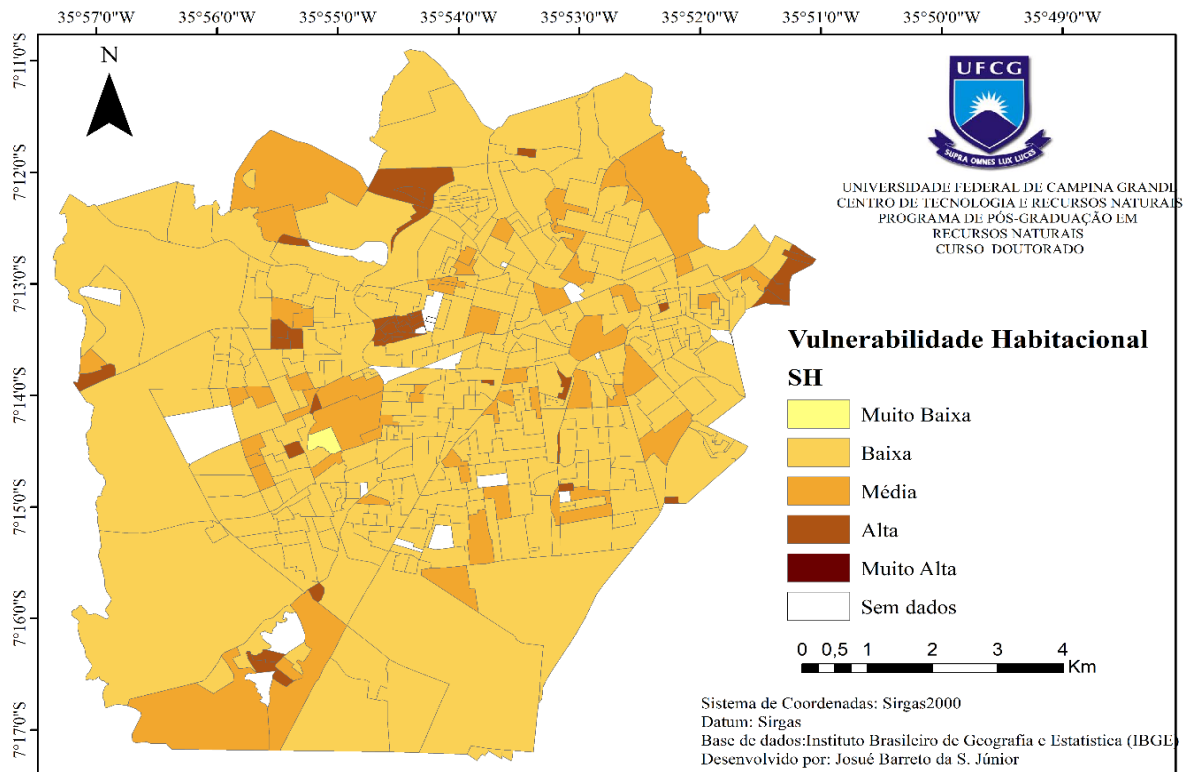
No que se refere a adequação habitacional, enfatiza-se sua deficiência principalmente quando se compara aos bairros centrais e nobres da cidade com os bairros mais periféricos e populares de Campina Grande-PB. Tal fato constata-se na identificação dos setores que correspondem aos níveis de vulnerabilidade muito alta e alta, correspondendo aos seguintes bairros: Nova Brasília (0,835), Cidades (0,797), Nova Brasília (0,722) e Novo Bodocongó (0,700). Tal fato, desenvolve-se diante da falta de planejamento urbano-ambiental, bem como a inexistência de uma estratégia intersetorial e envolvendo os mais variados segmentos da sociedade civil e das instâncias de poder do Estado.

Apropriando-se de uma análise de tendência central média, a cidade de Campina Grande-PB, apresenta valor por bairro de 0,349, e em escala censitária de 0,343. Desta forma, destaca-se que os bairros campinenses se enquadram em três níveis de vulnerabilidade de acordo como apresentado a seguir: Muito Baixo (2%), Baixo (84%) e médio (14%). Em uma perspectiva setorial/censitária, destaca-se a existência de unidades territoriais em todas as escalas de vulnerabilidade, tendo seu maior quantitativo existente em áreas compreendidas enquanto Baixa (73,35%), Muito Baixa (18%), e em menor percentual em nível Médio (5,92%), seguido por Alta (1,59%) e Muito Alta (0,23%). Enfatiza-se ainda, que os setores que não apresentaram dados para a variável mensurada compreendem 0,91%.

A Vulnerabilidade Habitacional expressa-se de forma heterogênea no espaço urbano campinense. Fruto da dinâmica socioespacial imposta, está se desenvolve de forma díspar nas mais variadas áreas que compõe o assoalho urbano que se desenvolveu Campina Grande. Diante esta perspectiva, expressa-se analiticamente a vulnerabilidade habitacional na Rainha da Borborema, por meio de quatro dos seus cinco níveis, como podemos observar explicita-se no mapa-índice representado pela figura 2.

Figura 2. Mapa de Vulnerabilidade Habitacional de Campina Grande-PB





Desenvolvido por: Josué Barreto da Silva Júnior (2020).

Os espaços com Vulnerabilidade Habitacional Muito Baixa apresentam-se espacialmente restritivo, condicionado a um único setor, corresponde a 0,23% dos setores. Desta forma, este apresenta a sua base de indicadores com as seguintes configurações: situação setorial com nível de vulnerabilidade muito baixa, caracterizando-se enquanto área urbanizada de cidade ou vila. Apresenta-se ainda sua situação domiciliar demarcada pela seguridade, acessibilidade e permanência domiciliar, sendo apresentado nesta área uma preponderância de imóveis próprios quitados, próprios em aquisição e alugados em detrimento das outras formas de ocupação e oferta do imóvel. No que condiz ao tipo domiciliar, esta apresenta valores de baixa vulnerabilidade (0,300), no qual tem-se a prevalência neste dos domicílios particulares permanentes em detrimento às demais tipologias domiciliares. Adequação habitacional neste nível de vulnerabilidade habitacional, apresenta-se em níveis muito baixos de vulnerabilidade, com a consolidação domiciliar adequada, ocupando a totalidade dos imóveis do setor.

A Baixa Vulnerabilidade Habitacional, expressa-se em maior amplitude no espaço de Campina Grande. Presente em 74,49% dos setores censitários da cidade, este nível escalar, apresenta-se de forma preponderante em relação aos demais níveis, encontrando-se presente em 90% dos bairros da cidade, e em todas as zonas urbanas. Nesta escala de vulnerabilidade determina-se pela a hegemonia da situação setorial (SS) de baixa vulnerabilidade setorial, caracterizando-se enquanto área urbana de cidade ou vila. Destaca-se a variabilidade dos indicadores de situação domiciliar (SiD), que se apresenta dentro dos resultados variando em quatro faixas de Vulnerabilidade (Muito Baixa, Baixa, Média e Alta).

No que corresponde às tipologias domiciliares, apresentou três faixas: Baixa, Média e Alta Vulnerabilidade, destacando-se a predominância dos setores caracterizados pela baixa vulnerabilidade. Com isso, acerca da adequação habitacional, destaca-se a perda hegemônica da adequação existente no nível descrito anteriormente, com oscilação de valores de indicadores que abarcam de escalas de baixa, média e alta vulnerabilidade.

A Média Vulnerabilidade Habitacional, apresentou-se de forma mais restritiva setorialmente e no quantitativo de bairros em que este nível se encontra representado (em comparação ao nível anterior descrito). Existente em 58% dos bairros campinenses e representando 12,53% dos setores censitários, esta classe encontra-se disseminada nas mais variadas regiões urbanas de Campina Grande, não diferenciando da escala anterior. A Situação Setorial (SS) apresenta-se “assentada” na condição de baixa condição de vulnerabilidade, com a preponderância de área característica de cidade ou Vila. No que condiz à situação domiciliar, tem-se caracterizado pela alternância de valores que caracterizam o perfil que vão de alta a muito alta vulnerabilidade, com a presença de domicílios improvisados.



O alto quantitativo numérico dos indicadores expressa-se também nas tipologias de domicílio existentes, fato constatado na variação numérica que se situa nas faixas de baixa (em menor quantitativo de indicadores), média e alta (em maior quantitativo de indicadores) Por fim, os valores de adequação habitacional apresentam-se concentrados nas faixas de média e alta vulnerabilidade, o que fortalece a ideia de distorções existenciais no que condiz as formas de adequação (com a existência de valores significativos de indicadores que caracterizam-se enquanto habitações semiadequadas e inadequadas) no que se refere a este compartimento.

Os níveis Baixo e Médio de Vulnerabilidade Habitacional apresenta-se percentualmente ocupando uma amostra de setores menores, correspondendo a 8,66%. Presente em 34 % dos bairros campinenses a Alta Vulnerabilidade, constitui-se enquanto realidade nos bairros mais periféricos e em setores mais suscetíveis de áreas de ocupação irregular. Na dimensão de Situação Setorial, enfatiza-se a consolidação dos espaços mais críticos, que dentro da proposição metodológica, indica-se enquanto espaços de predominância de aglomerados subnormais.

A Situação Domiciliar (SiD), apresentou todos os seus valores acima de 0,600, enquadrando-se em uma faixa de alta vulnerabilidade, e a preponderância de outras formas de ocupação. Na análise de tipologia domiciliar, destaca-se a predominância dos domicílios improvisados em relação aos domicílios particulares permanentes e coletivos, apresentando os seus valores alocados nas casas numéricas correspondente a baixa, média e alta vulnerabilidade. Por fim, destaca-se que a adequação habitacional se caracteriza por seu nível alto, o que se fundamenta na baixa ou inexistência das ferramentas de adequação em áreas que historicamente se apresentam enquanto inadequadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O IVH, apresenta-se enquanto ferramenta positiva para avaliar os níveis de acessibilidade, localização, saneamento e infraestrutura urbana, e estrutura habitacional. Alimentado pela base de dados do IBGE, o IVH apresenta-se pela robustez de sua base de dados, destacando a sua amplitude espacial através do estudo censitário decenal desenvolvido pelo referido Instituto. Destaca-se ainda, a sua capacidade de fornecer análise microespacial auxiliando o processo decisório, bem como subsidia ações intervencionistas por parte os atores políticos institucionais, visando o desenvolvimento da qualidade de vida e o aprimoramento das condições habitacionais por meio de ações monitoradas mediante o processamento das informações e o uso das ferramentas equacionais apresentadas na respectiva metodologia.

No campo metodológico-operacional, destaca-se as limitações temporais para o desenvolvimento do estudo, uma vez que a dependência da base de dados do IBGE/Censo provoca uma imensa lacuna para o desenvolvimento dos estudos urbanos-habitacionais. Com isso, a escala decenal de análise para os estudos da cidade implica uma supressão na análise de melhor acurácia do processo dinâmico que demarca a produção do espaço urbano e a melhor compreensão da problemática habitacional no cerne deste processo.

Por fim, destaca-se que a realidade habitacional campinense se destaca pela preponderância do nível intermediários de vulnerabilidade, que diante os aspectos conjunturais podem sofrer agravo, migrando assim para níveis de vulnerabilidade alta e muito alta, porém se desenvolvidas ações e políticas públicas profícuas, tendem a sofrer desagravo, atingindo assim níveis mais satisfatórios (Vulnerabilidade baixa e muito baixa). Assim, Concebida a sua espacialização, identifica-se que o declínio dos níveis de vulnerabilidade desenvolve-se dentro de um padrão dinâmico que atendem uma relação de agravo que vai do centro para periferia. Apresentando níveis que comprometem os elementos inicialmente expressos (acessibilidade, localização, saneamento e infraestrutura urbana, e estrutura habitacional) tem-se dentro da análise proferida a existência dos níveis mais críticos em áreas mais periféricas da cidade, de crescimento desordenado, que agrega um contingente demográfico caracterizado por baixos níveis de renda e educação, no quais acompanha irregularidades topográficas, carência dos elementos de adequação habitacional, o que fundamenta a emergência de ações de intervenção e o redesenho de políticas públicas habitacionais que inclua tais áreas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



- ADORNO, F. C. R. *Capacitação solidária: um olhar sobre os jovens e sua vulnerabilidade social*. São Paulo: Associação de Apoio ao Programa Capacitação Solidária - AAPCS, 2001.
- ADORNO, Rubens de Camargo Ferreira. *Os jovens e sua vulnerabilidade social*. 1. ed. São Paulo: AAPCS –Associação de Apoio ao Programa Capacitação Solidária, 2001.
- AYRES, J. R. C. M et al. O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios. In: CZERESNIA, D. e FREITAS, C. M. (Org.). *Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. 117-140 p.
- AYRES, JRCM. Organização das ações de atenção à saúde: modelos e práticas. *Saúde e Sociedade*. 18 Supl 2: 2009, 11-23p.
- FARRALL, M. O conceito de Resiliência no contexto dos sistemas socioecológicos. *Revista Ecologia*, Nº6, p. 50-62, 2012.
- FERREIRA, Álvaro; RUA, João; MATOS, Regina Célia de. (Org.). *Desafios da Metropolização do Espaço*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p.15-32.
- FISCHER, Rosa Maria; NOVELLI, José Gaspar Nayme. Confiança como fator de redução da Vulnerabilidade humana no ambiente de Trabalho. *RAE-Revista de Administração de Empresas*, vol. 48, n. 2, abr.-jun., 2008. 67-78 p.
- FONSECA, Pedro Cezar Dutra. *Desenvolvimentismo: a construção do conceito*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. - Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, jul. 2015.66p.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Base de Informações de setores. *Censo Demográfico 2010*. Resultados gerais da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010*. Resultados gerais da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- Instituto Brasileiro de Geografia – IBGE. História de Campina Grande-PB. Brasília. Disponível em:< <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/paraiba/campinagrande.pdf>>. Data do Acesso: 20 de Novembro de 2020.
- JACOBI, Pedro Roberto. Meio ambiente, riscos e aprendizagem social. *Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, Curitiba, v. 10, n. 26, set./dez. 2015.346-364 p.
- LIMA, Samuel do Carmo. *Território e Promoção da Saúde: Perspectivas para a Atenção Primária à Saúde*. Jundiaí, Paco Editorial: 2016. 184 p.
- MACEDO, Y. M; ALMEIDA, L. Q; MACIEL, A. B. C; TROLEIS, A. L. Vulnerabilidade Socioambiental em escala de detalhe: o caso de Mãe Luiza, Natal, RN, Brasil. *Geosaberes*, Fortaleza, v. 6, número especial (2), p. 145 – 157, novembro, 2015.
- OJIMA, Ricardo. A vulnerabilidade socioambiental como conceito interdisciplinar: avanços e potencialidades para pensar mudanças ambientais. *Cronos: Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. UFRN, Natal, v.13, n. 1, p. 110-120, jan./jun. 2012.
- PARAÍBA. Lei nº 092/2009, de 17 de novembro de 2009. Dispõe sobre a criação da Região Metropolitana de Campina Grande (RMCG) e dá outras providências. Disponível em: < https://pra.ufcg.edu.br/phocadownload/documentos/diarias_e_passagens/LEI%20COMPLEMENTAR%20N%2092-2009%20-%20AL-PB.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.
- ROCHA, Roberto Ednísio Vasconcelos; NUNES, Fernando Ribeiro de Melo. A viabilidade da integração vertical e horizontal na indústria de confecções. XXVIII Encontro Nacional de Engenharia de Produção. Rio de Janeiro, 2008. 14p.
- SANTOS, M. *A urbanização brasileira*. São Paulo: EdUSP, 2009, 174p.
- SANTOS, Marcos Ronielly da Silva; VITORINO, Maria Isabel; PIMENTEL, Marcia Aparecida da Silva. Vulnerabilidade e mudanças climáticas: análise socioambiental em uma mesorregião da Amazônia. *Revista Ambiente e Água*, vol.12, n.5, p.842-854, 2017.
- SILVA JÚNIOR, Josué Barreto da. O espaço urbano do bairro Catolé em Campina Grande-PB: (Re) prensando o seu crescimento e sua dinâmica espacial. Monografia. Curso de Licenciatura Plena em Geografia. Universidade Estadual da Paraíba. 2012, 51p.



SILVA, Ana Cecília; SILVA, Carolina e BONFIM, Juliano. A Política de Assistência Social: relações entre vulnerabilidade, risco e autonomia. *Revista Polis e Psique*. vol.8, n.3 2018, 88-110 p.

SILVA, Josefa Gomes de Almeida e. Raízes Históricas de Campina Grande. IM: GURJÃO, Eliete de Queiroz (Org.) *Imagens multifacetadas da história de Campina Grande*. Campina Grande: SEC, 2000.13-28p.

SILVA, Regina Celly Nogueira da; MACÊDO, Celênia de Souto. *A Rede Urbana*. Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Campina Grande, 2010. 20p.

SOARES, Paulo Roberto Rodrigues. Metropolização, aglomerações urbano-industriais e desenvolvimento regional no sul do Brasil. *Cadernos Metrôpole*, São Paulo, vol. 20, nº. 41, jan./apr. 2018. 20p.

VEYRET, Y. *Os Riscos: O Homem como agressor e vítima do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 2007. 320 p.

YAMAGISHI, T. Cross-societal experimentation on trust: a comparison of the United States and Japan. In OSTROM, E.; WALKER, J. (Ed). *Trust & Reciprocity*. New York: Russel Sage, 2002.

YUNES, M.A, M; SZYMANSKI, H. Resiliência: a noção, conceitos afins e considerações críticas. In: TAVARES. J (Org.). *Resiliência e Educação*. Cortez, São Paulo, 2001. 13-42p.

NOTAS

¹ Metropolização consiste em uma etapa processual urbana, em que ocorre a integração territorial, ampliando-se os seus limites para além da cidade-núcleo (ultrapassa os limites físicos dos municípios), ocupando-se continuamente, com o compartilhamento de seu arcabouço funcional. a metropolização do espaço não se restringe às regiões metropolitanas, já que incorpora as cidades médias, as pequenas e o chamado “mundo” rural, hoje muito transformado e incorporando urbanidades (IPEA, 2010; FERREIRA, RUA, MATTOS, 2014).

² Compreende a formação de uma região urbana com ampla escala territorial; a constituição de espaços homogêneos, hierarquizados, fragmentados e segregados; a redefinição das hierarquias urbanas intra e interregionais; a intensidade e diversidade dos fluxos materiais e imateriais intrametropolitanos e entre a metrópole e outras regiões urbanas (SOARES, 2017, p. 19).

³ A rede urbana é um espaço hierarquizado através da influência econômica, social, política e cultural. As cidades não se distinguem apenas pela concentração de população, mas sobretudo, pela quantidade e pela qualidade dos serviços que oferecem, como escolas, hospitais, bancos, centros culturais, centros de abastecimento, universidades. A rede urbana é o conjunto funcionalmente articulado de centros urbanos e suas hinterlândias, envolvendo uma complexa diferenciação entre cidades, assim, a rede urbana é elemento relevante para a compreensão da geografia de uma região ou de um país (SILVA; MACÊDO, 2010, p. 1).

⁴ Segundo Farral (2012, p. 50), o termo resiliência surgiu como um conceito distinto de outros conceitos até aí associado à definição de “estabilidade”. Destaca-se no arcabouço conceitual o princípio de que a resiliência é uma propriedade estática do sistema, e de que o seu valor não varia. Assim, a resiliência se constitui enquanto capacidade do sistema.

⁵ O risco apresenta-se enquanto uma perspectiva coletiva caracterizada por seu viés mutável, situando-se dentro de uma lógica coletiva tem o seu aspecto existencial delineado pela existência da vulnerabilidade (YUNES e SZYMANKI, 2001, p. 28).

⁶ Áreas legalmente definidas como urbanas e caracterizadas por construções, arruamentos e intensa ocupação humana; áreas afetadas por transformações decorrentes do desenvolvimento urbano e aquelas reservadas à expansão urbana (IBGE, 2011).

⁷ Áreas legalmente definidas como urbanas, mas caracterizadas por ocupação predominantemente de caráter rural (IBGE, 2011).

⁸ Áreas definidas por lei municipal e separadas da sede municipal ou distrital por área rural ou por outro limite legal (IBGE, 2011).

⁹ Localidade que tem as características definidoras de Aglomerado Rural e está localizada a menos de 1 Km de distância da área urbana de uma Cidade ou Vila. Constitui simples extensão da área urbana legalmente definida. (IBGE, 2011).

¹⁰ É uma forma de ocupação irregular de terrenos de propriedade alheia – públicos ou privados – para fins de habitação em áreas urbanas e, em geral, caracterizados por um padrão urbanístico irregular, carência de serviços públicos essenciais e localização em áreas com restrição à ocupação (IBGE, 2011).

¹¹ É o domicílio localizado em unidade não-residencial (loja, fábrica etc.) ou com dependências não destinadas exclusivamente à moradia, mas que na data de referência estava ocupado por morador. Prédios em construção, vagões de trem, carroças, tendas, barracas, grutas etc. que estavam servindo de moradia na data de referência foram considerados domicílios particulares improvisados (IBGE, 2011).

¹² É o domicílio em que o relacionamento entre seus ocupantes é ditado por laços de parentesco, de dependência doméstica ou por normas de convivência. Domicílios exclusivamente residenciais familiares, no qual há grau de parentesco entre os componentes que habitam o local. (IBGE, 2011).

¹³ É o domicílio em que a relação entre as pessoas que nele habitam é restrita a normas de subordinação administrativa. Hotéis, pensões, presídios, penitenciárias, quartéis, postos militares, asilos, orfanatos, conventos, hospitais e clínicas (com internação), alojamento de trabalhadores, motéis, campings etc. (IBGE, 2011).



- ¹⁴ Quando o domicílio era de propriedade, total ou parcial, de um ou mais moradores, estando integralmente pago (IBGE, 2011).
- ¹⁵ Quando o domicílio era de propriedade, total ou parcial, de um ou mais moradores e ainda não estava integralmente pago (IBGE, 2011).
- ¹⁶ Quando o domicílio era alugado e o aluguel era pago por um ou mais moradores. Considerou-se também como alugado o domicílio em que o empregador (de qualquer um dos moradores) pagava, como parte integrante do salário, uma parcela em dinheiro para o pagamento do aluguel (IBGE, 2011).
- ¹⁷ Quando o domicílio era cedido por empregador (público ou privado) de qualquer um dos moradores, ainda que mediante uma taxa de ocupação ou conservação (condomínio, gás, luz, etc.). Incluiu-se, neste caso, o domicílio cujo aluguel era pago diretamente pelo empregador de um dos moradores do domicílio (IBGE, 2011).
- ¹⁸ Quando o domicílio era cedido gratuitamente por pessoa que não era moradora ou por instituição que não era empregadora de algum dos moradores, ainda que mediante uma taxa de ocupação (impostos, condomínio etc.) ou de conservação. Incluiu-se, neste caso, o domicílio cujo aluguel integral era pago, direta ou indiretamente, por não morador ou por instituição que não era empregadora de algum morador (IBGE, 2011).
- ¹⁹ Quando o domicílio era ocupado de forma diferente das anteriormente relacionadas. Incluíram-se neste caso: o domicílio cujo aluguel, pago por morador, referia-se à unidade domiciliar em conjunto com unidade não residencial (oficina, loja, etc.); o domicílio localizado em estabelecimento agropecuário arrendado; e, também, o domicílio ocupado por invasão (IBGE, 2011).
- ²⁰ Utiliza-se os valores gerais de domicílios enquanto referência para determinar os indicadores de domicílios próprios quitados mediante o seu aspecto de seguridade e amplitude em relação as outras modalidades de uso, apresentando-se dentro da estrutura metodológica enquanto condição com menor vulnerabilidade de situação habitacional.
- ²¹ Domicílio particular permanente com rede geral de abastecimento de água, rede geral de esgoto, coleta de lixo. IBGE (2011).
- ²² Domicílio particular permanente com pelo menos um serviço inadequado IBGE (2011).
- ²³ Domicílio particular permanente com abastecimento de água proveniente de poço ou nascente ou outra forma, sem banheiro e sanitário ou com escoadouro ligado à fossa rudimentar, vala, rio, lago, mar ou outra forma e lixo queimado, enterrado ou jogado em terreno baldio ou logradouro, em rio, lago ou mar ou outro destino IBGE (2011).
- ²⁴ Dentro da análise realizada os bairros que não apresentaram domicílios com outra forma de ocupação foram: Novo Bodocongó, Vila Cabral, Estação Velha, Santo Antônio, Jardim Quarenta, Jardim Tavares, São José, Lauritzen, Nações, Mirante e Itararé.
- ²⁵ Não apresentaram domicílios do tipo improvisados os seguintes bairros: Cuités, Jardim Quarenta, Jeremias, José Pinheiro, Louzeiro, Mirante, Nova Brasília, Quarenta, Ramadilha, São José, Santo Antônio, Três irmãs, Velame, Vila Cabral.
- ²⁶ Os menores valores de TD, encontra-se nos seguintes bairros: Cuités (0,300), Jeremias (0,300), José Pinheiro (0,300), Louzeiro (0,300), Mirante (0,300), Quarenta (0,300), Ramadilha (0,300), Santo Antônio (0,300), Três Irmãs (0,300), Velame (0,300) e Vila Cabral (0,300).



GOVERNO RELIGIOSO DA VIDA: A IMPRENSA ESPÍRITA BRASILEIRA PENSANDO O ENVELHECIMENTO HUMANO

GOBIERNO RELIGIOSO DE VIDA: LA PRENSA ESPÍRITA BRASILEÑA PENSANDO EN EL ENVEJECIMIENTO HUMANO

RELIGIOUS GOVERNMENT OF LIFE: THE BRAZILIAN SPIRITIST PRESS THINKING ABOUT HUMAN AGING

AGRA DO Ó, ALARCON

Doutor em História (UFPE), Professor da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

E-mail: alarcon@ufcg.edu.br

RESUMO

O artigo discute, a partir do exame de um artigo publicado no periódico “O Reformador”, em circulação desde o século XIX, o olhar espírita sobre a experiência do envelhecimento. O estudo parte da consideração da historicidade dos recortes geracionais, especialmente a velhice. O diálogo teórico principal se realiza com os estudos culturais, com certa produção inspirada em Norbert Elias e com a análise de discurso inspirada em Michel Foucault. O foco no discurso espírita deu-se em função da importância do elemento religioso na sociabilidade brasileira contemporânea, na qual as religiões mediúnicas, entre elas o espiritismo, são muito importantes. A problematização do corpus nos levou à compreensão de que o espiritismo pensa a velhice como uma etapa da vida com duas características principais. Por um lado, é um momento a mais de experiência e de construção da vida em si mesma, com seus desafios e possibilidades. Por outro lado, a velhice é descrita e explorada ali como sendo mais um momento em que o ser humano pode e deve enfrentar a si mesmo, no sentido de sua transformação e melhoria. No movimento do texto em estudo são acionadas diversas estratégias discursivas de legitimação de seu regime de verdade e de seu olhar específico. Enfim, trata-se de uma estratégia de governo da vida, no sentido de que as formas da velhice são associadas às escolhas anteriores do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: Velhice; Discurso; Espiritismo

RESUMEN

El artículo discute, a partir del examen de un artículo publicado en el periódico “O Reformador”, en circulación desde el siglo XIX, la perspectiva espírita sobre la experiencia del envejecimiento. El estudio parte de la consideración de la historicidad de los cortes generacionales, especialmente de la vejez. El principal diálogo teórico tiene lugar con los estudios culturales, con cierta producción inspirada en Norbert Elias y con el análisis del discurso inspirado en Michel Foucault. El foco en el discurso espírita se debió a la importancia del elemento religioso en la sociabilidad brasileña contemporánea, en la que las religiones mediúnicas, incluido el espiritismo, tienen mucha importancia. La problematización del corpus nos llevó a comprender que el Espiritismo piensa la vejez como una etapa de la vida con dos características principales. Por un lado, es otro momento de experiencia y de construcción de la vida en sí misma, con sus desafíos y posibilidades. Por otra parte, allí se describe y explora la vejez como un momento más en el que el ser humano puede y debe enfrentarse a sí mismo, en el sentido de su transformación y superación. En el movimiento del texto en estudio se activan diversas estrategias discursivas para legitimar su régimen de verdad y su mirada específica. Finalmente, es una estrategia para gobernar la vida, en el sentido de que las formas de la vejez están asociadas a las elecciones previas del sujeto.

PALABRAS CLAVES: Velez; Discurso; Espiritismo.

ABSTRACT

The article discusses, based on the examination of an article published in the periodical “O Reformador”, in circulation since the 19th century, the spiritist perspective on the experience of aging. The study starts from the consideration of the historicity of generational cuts, especially old age. The main theoretical dialogue takes place with cultural studies, with a certain production inspired by Norbert Elias and with discourse analysis inspired by Michel Foucault. The focus on the spiritist discourse was due to the importance of the religious element in contemporary Brazilian sociability, in which mediumistic religions, including spiritism, are very important. The problematization of the corpus led us to the understanding that Spiritism thinks of old age as a stage of life with two main characteristics. On the one hand, it is another moment of experience and of building life in itself, with its challenges and possibilities. On the other hand, old age is described and explored there as another moment when human beings can and must face themselves, in the sense of their transformation and improvement. In the movement of the text under study, several discursive strategies are

activated to legitimize its regime of truth and its specific look. Finally, it is a strategy for governing life, in the sense that the forms of old age are associated with the subject's previous choices.

KEYWORDS: Old Age; Discourse; Spiritism.



I

Tenho me dedicado, nos últimos vinte anos, a pensar (n)a velhice. Trata-se de uma deriva de múltiplas dimensões, que me ocorre em momentos os mais variados, inclusive naquele arranjo de fatos e impressões que costumamos entender como sendo a *vida privada*.

Não estou sozinho; no presente, a busca por imagens que nos ajudem a dar sentido ao nosso percurso pela existência é, em grande medida, atravessada por fluxos e tensões organizadas no âmbito de um regime de verdade etarizado.

Em outras palavras, o tempo presente é marcado por uma hipervalorização da dimensão etarizada da vida, sem a qual nem sempre sabemos nos dizer ou pensar. Para dizer quem nós *somos*, quase sempre nossa idade é a chave através da qual interpretamos e expressamos nossa *identidade*. Enfim, a problematização da vida e, aí, das idades, é uma das marcas mais pregnantes do tempo presente.

Entretanto, para além desse enquadramento mais *íntimo* e do cenário de dispersão acima insinuado, há no meu olhar para a velhice, entre outros, um ponto de adensamento especial: a realização de estudos *acadêmicos* no campo da minha disciplina de formação, ou seja, de experimentações do pensamento mediadas por regras da operação historiográfica. Disso já resultou certa produção bibliográfica, espalhada aqui e ali, “gente de discurso” que sou (FOUCAULT, 1977, p. 187).

Neste caminho, já pude me dedicar às relações entre memória e velhice, a situações de violência envolvendo pessoas idosas, à proteção legal à velhice, aos saberes e poderes médicos sobre a vida dos mais velhos, à previdência social etc.

Em certo momento do meu percurso, uma de minhas buscas acabou sendo pela exploração do que aprecio nomear como o governo religioso da velhice, ou seja, de um conjunto heterogêneo de práticas históricas ambientadas no campo religioso e que acabam por instituir formas de governamentalidade da experiência etária, especialmente do envelhecimento. Frequentei assim os campos de certa história política, na medida em que enfatizo a ideia de que o discurso religioso informa condutas humanas, logo, políticas (CANDIOTTO & SOUZA, 2012; CHARAUDEAU, 2006; COUTROUT, 2003).

No que diz respeito ao presente texto, eu enfoco esta problemática instalando minha oficina de trabalho nas cercanias de uma instância midiática em particular, o periodismo – corpus em relação ao qual, inclusive, já está posto um rico arquivo de experimentações, no âmbito da historiografia.

Mais concretamente, exploro um exemplo significativo do periodismo espírita brasileiro. O que busco fazer aqui, enfim, é um exercício de análise histórico-discursiva de um texto publicado na revista espírita “Reformador”, o qual tematiza a velhice (CHARAUDEAU, 2006; MAINGUENEAU, 2010).

Li aqueles papéis não tanto para afrontar a face do deus, mas, certamente, para imaginar o que se pode produzir a partir da relação de estranheza entre o meu olhar e o que ele, enfim, encontra sob si (FOUCAULT, 1977, p. 209 e 211).

Como sabemos, a pesquisa histórica em periódicos – sejam eles o objeto do estudo, ou as suas fontes – já conta, inclusive no Brasil, com certa tradição. Mesmo que, conforme indica Luca (2005), este movimento se delineie com mais clareza apenas a partir dos anos 1970, desde lá foram produzidos trabalhos em quantidade e qualidade suficientes para demarcar um campo bastante preciso de possibilidades quanto à consideração de jornais e revistas como canteiros propícios para a operação historiográfica (D’ALESSIO, 2008). Dialogo com esta tradição de pesquisa no movimento do meu estudo.

Em termos gerais, a pesquisa aqui delineada quer discutir, a partir de um diálogo com certa produção de Michel Foucault (2008), as estratégias de governamentalização da velhice implicadas na sua construção midiática. Neste sentido, o texto se volta para o exame das formas pelas quais a imprensa problematiza, num certo contexto histórico, experiências do envelhecimento, imaginando que derivam daquela construção midiática uma *agenda* para a velhice e para os velhos (MAGALHÃES, 2009; NJAINE & MINAYO, 2002; PITTA, 1995; PORTO, 2002). Para tanto, busquei realizar um estudo que, construído sob a forma de uma “análise relativamente local, relativamente microscópica”, buscasse dar conta, nos seus limites, de tais “problemas gerais” (FOUCAULT, 2008, p. 481).

Formulada a partir da crença de que não há produção discursiva alheia à sua própria historicidade, a hipótese do presente estudo é a de que o Reformador (como, aliás, a imprensa em geral), ao registrar experiências ou reflexões que envolvem pessoas classificadas como idosas (LLORET, 1998), acaba por acionar e articular, nos limites de sua



historicidade singular, uma política de verdade em torno da velhice (NJAINÉ & MINAYO, 2002). Esta política de verdade, tornada possível nos limites de certo regime de verdade, se organiza sob a forma de uma série de descrições de condutas, as quais, por se mostrarem implicadas em situações de maior ou menor risco para os idosos, tornam-se num discurso prescritivo.

Em suma, quer-se, desde ali, governar a velhice e os velhos, mesmo quando o noticioso afirma querer apenas informar, registrar, dar a conhecer a *verdade dos fatos* (ELLSWORTH, 2001). Neste sentido, o Reformador pode ser pensado como uma maquinaria comprometida com a produção e com a difusão de certas regras de conduta, tornando-se ele, de certa forma, num manual de civilidade e de (auto)governo (AGRA DO Ó, 2008; LEÃO, 2007).

II

Uma das ideias que ajudam a dar forma aos estudos que venho empreendendo consiste na historicidade dos recortes geracionais, entre os quais, mais especialmente a velhice. Para me valer das palavras de Kuschik & Machado (2016, p. 139), posso afirmar que tenho trabalhado com a noção de que a velhice é uma categoria “da instância do biológico e também do social”, sendo “consolidada pelo caráter concreto de um organismo que se modifica com o avançar dos anos e, também, pela materialidade dos sentidos que definem este corpo”. Entre a *realidade* e a *imagem*, como diria Manuel Bandeira, instalo minha mesa de trabalho, desejoso de reencontrar o mundo pela palavra (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 01).

O governo dos vivos é uma dimensão incontornável da experiência histórica contemporânea - ou, para dizer isto de outra forma, da modernidade e da pós-modernidade. Tal governo se orchestra mediante a colonização de todos os instantes por regras, por impedimentos, por obrigações. Algo das práticas históricas - humanas, demasiado humanas - é isolado e classificado como uma experiência marcante e, em seguida, flechas são lançadas em busca de atingir o seu coração.

Há, em torno da velhice, constituindo-a em muitos sentidos, inclusive, “uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos” (FOUCAULT, 1977, p. XII). O que aprendemos a nomear como o discurso midiático aí se realiza, como palco, cena e personagem da história da produção, atribuição e circulação de sentidos quanto à velhice.

A imprensa é tomada assim como uma maquinaria singular e de grande importância estratégica na nossa sociedade. Nela se realiza uma prática discursiva que coloca na linguagem uma relação particular do sujeito consigo mesmo, mediada pela sua relação com a sua existência temporalizada. Ou, para ser mais exato, com a sua existência etarizada. O discurso da imprensa ocupa o papel de revelador e de configurador da experiência contemporânea, tangenciando, no entanto, tempos outros (CHARAUDEAU, 2006).

No caso de uma produção divulgada sob a forma de uma revista, há elementos que precisam ser destacados, para além dos mais gerais, atinentes à imprensa em geral. Como apontam Kuschik & Machado (2016), a revista chega aos leitores vendendo a si mesma como uma produção cuja construção parece mais lenta e melhor acabada do que, por exemplo, o jornal diário. Seus textos são mais longos, há relações mais complexas com elementos gráficos ou pictóricos, e, por fim, ela acaba por construir um todo em si mesmo, como se a sua forma gráfica e editorial quisesse ou pudesse garantir uma coesão e uma continuidade que não caracterizariam outras publicações da imprensa.

III

O caminho da pesquisa aqui transformada em texto consistiu numa série articulada de passos. Em primeiro lugar, cabe destacar que o periódico estudado foi escolhido, entre tantos outros produzidos no âmbito do campo religioso brasileiro, tendo-se em vista a sua importância no campo espírita.¹

¹ Há, é certo, ampla discussão acerca da dimensão religiosa (ou não) do espiritismo (e a bibliografia que cito, ao final do texto trata disso com apuro). Não pretendo resenhar esse debate aqui, optando apenas por afirmar que tenho tomado como um dos pontos de partida de minhas reflexões a ideia de que não me parece adequado significar mecanicamente o espiritismo (ou qualquer outra prática cultural) como “religião”. O que me parece apropriado, a meu



O “Reformador”, considerando-se a sua história e o seu impacto (hoje como ontem) no movimento espírita, mostrou-se um objeto promissor para o estudo ao qual me proponho. O seu primeiro número, sob a responsabilidade de Augusto Elias da Silva, fotógrafo e divulgador espírita, foi publicado em 21 de janeiro de 1883. Antes disso, diversos movimentos já haviam sido empreendidos pelos espíritas brasileiros, no sentido da criação de órgãos de imprensa ligados à sua crença.

O “Reformador” destaca-se, ainda hoje, tendo-se me vista ao menos duas questões. A primeira, sem dúvidas, é a sua longevidade, dado que continua sendo publicado, hoje na forma impressa e também em portal na internet.

O segundo elemento a ser considerado diz respeito ao papel importante do periódico na circulação de ideias e projetos ligados a versões que foram se afirmando como hegemônicas no campo espírita brasileiro.

Ora, como aponta a bibliografia especializada, desde a chegada ao Brasil das ideias de Alan Kardec (o “Codificador” do Espiritismo), ainda nos anos 1860, instalam-se debates e controvérsias no seu campo simbólico. A história do espiritismo no Brasil, inclusive, tem sido contada justamente como sendo um percurso longo e tenso – em meio ao qual narrativas diferentes e em algum modo divergentes se encontram e se chocam (Stoll, 202).

As revistas e jornais (e, hoje, as páginas na internet) tem funcionado, desde cedo, como um espaço privilegiado para debates internos ao campo espírita. É sabido que os livros espíritas também trazem em si referências a tais enfrentamentos, mas a dimensão mais imediata e pontual da prática midiática a tornam um palco mais apropriado para certas encenações de discórdia ou para estratégias de legitimação (ou de silenciamento) de *verdades* (Araújo, 2014).

O “Reformador” não se furtou a esse papel. Ao contrário, em todos os seus números se condensam as artes do dizer e do silenciar, do afirmar e do negar, numa contribuição de relevo à cristalização de certos regimes de verdade. Permitindo a circulação de bens simbólicos, mas fazendo isso de forma regrada e pensada, o periódico do qual analiso aqui um texto tem auxiliado, ao longo de sua história, a dar um rosto ao espiritismo brasileiro. Daí a importância estratégica de sua exploração pelo pensamento (Arribas, 2010; 2014).

Definidas as margens acima mencionadas, passei ao trabalho de forma mais direta. Visitei o repositório da revista no site da Federação Espírita Brasileira e, no seu sistema de busca, operei com o descritor “velhice”. Outras possibilidades de pesquisa, é sabido, seriam possíveis: descritores como “idoso/a”, “envelhecimento”, “terceira idade” etc., na medida em que fazem parte do campo discursivo com o qual tenho trabalhado, certamente me dariam acesso a textos que também permitiriam produzir uma análise. Coloquei-me, entretanto, a obrigação de escolher apenas um termo, desde que eu o sentisse como passível de ser funcional para o estudo. A escolha por “velhice” deu-se pela sua relevância estratégica no campo dos estudos sobre a experiência etária (Brandão & Corte, 2016).

Dos textos encontrados, optei por trabalhar com o mais recente.

No que diz respeito, mais diretamente, às questões de ordem metodológica, um diálogo relativamente livre com a análise foucaultiana do discurso foi o caminho mais frequentado. O que se pretendeu foi cartografar o plano mais geral de uma cena de lutas diversas, os confrontos e as batalhas havidas no âmbito de certa enunciação sendo evidenciadas. Como disse Foucault, que venho, aliás, parafraseando com certa liberdade aqui, o que se tenta fazer é “reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber” (Foucault, 1977, p. XII).

IV

Na edição de setembro de 2006, sob a rubrica mais geral de “Em dia com o Espiritismo”, publicou-se o texto “A velhice”, escrito por Marta Antunes Moura. A autora é mineira, descendente de holandeses e fruto de uma família espírita. É formada em biologia e biomedicina, tendo atuado como professora em diversos níveis. Espírita atuante, tem experiência

ver, é aceitar e acolher as significações experienciadas no movimento mesmo da história - e, aí, creio ser correto afirmar que, ao longo da trajetória do espiritismo kardecista no Brasil, ainda que eventualmente isso seja objeto de controvérsia, grandes contingentes populacionais o tomam por religião. Sendo assim, eu acolho a compreensão de que o espiritismo pode ser pensado, para efeito do esforço analítico, dessa forma - no que imagino estar fazendo alguma justiça a Vico, para quem só poderíamos saber dos homens aquilo que eles fazem...



na formação doutrinária em centros espíritas e escreve com regularidade para o periodismo ligado ao seu campo religioso.²

O artigo que lemos aqui tem uma epígrafe, a qual foi retirada de um texto bíblico (a Epístola de Paulo a Tito, 2:2), o que não é de todo comum na literatura espírita, mais afeita a uma prática auto referencial (ARRIBAS, 2010, p. 162). A bibliografia daquele campo religioso tem a tendência a citar – e a se referenciar – em produções oriundas do seu próprio interior. Ainda que haja a afirmação, por parte dos espíritas brasileiros, de sua condição de movimento inserido no âmbito do cristianismo, as menções ao texto bíblico não se mostram com muita frequência. Talvez o fato de que a produção dada a luz sob a responsabilidade de Alan Kardec tenha se descrito como outra revelação, mais afeita aos tempos presentes, faça com que seus seguidores se sintam autorizados a negligenciar os escritos de uma revelação passada.

Cabe explorar a epígrafe, ainda mais porque há muitos fios que podem ser puxados dela e que nos auxiliam a compor um quadro de análises possíveis para o texto em geral. A citação escolhida por Marta Antunes Moura para encimar seu artigo trata justamente da velhice, e para os seus personagens mais imediatos, ela estabelece um limite a considerar.

Diz Paulo: “Que os velhos sejam sóbrios, respeitáveis, sensatos, fortes na fé, na caridade e na perseverança”. O dizer do sujeito que fala é incisivo, impositivo: ele se manifesta através de uma assertiva que expressa um comando frente ao qual não cabe a dúvida ou o desvio.

A Carta de Paulo a Tito, um elenco de leis pastorais (no dizer de Tomás de Aquino) tem uma dimensão estratégica no âmbito das Epístolas (ARMSTRONG, 2007; RICHES, 2016). Ela traz em si instruções precisas, endereçadas às lideranças dos agrupamentos cristãos que estavam, naquele momento, conhecendo os primeiros movimentos de organização autônoma, para além das fronteiras geográficas mais imediatas do povo judeu. Frente a estas igrejas, Paulo assumiu o papel de responsável pelo ordenamento em diversos níveis, oferecendo aos cristãos em geral e, mais especialmente, aos seus pastores, regras quanto a um grande número de dimensões da experiência.

Assim, Paulo regrava a escolha dos responsáveis pelo cotidiano da igreja, para as necessárias correspondências entre condutas privadas e públicas, para a importância extrema da limpeza do caráter de todos. Algo que se destaca ali é o cuidado de Paulo em indicar que as relações entre os diversos sujeitos são mediadas por um grande número de questões – uma delas, e não a menos importante, sendo a condição etária. É preciso, diz Paulo, não apenas envelhecer de certo modo, como, também, manter relações de respeito e de reverência quanto aos mais velhos.

O envelhecimento, diz Paulo – e isto nos interessa, aqui, mais que tudo – é uma experiência cujos contornos estão dados pela Lei de Deus. Na velhice, os homens devem encarnar, mais que em qualquer outro momento, uma série de virtudes, as quais não apenas lhes garantirão um bom galardão nos céus, após a morte e o julgamento final, mas, além disso, os tornarão referências importantes para todos quantos convivam com eles.

É dramática a dupla responsabilidade que Paulo lança por sobre os homens velhos. Eles deverão ter em si e manifestar as virtudes evangélicas, sem que a idade mais avançada lhes permita descansar o fardo moral por um instante que seja. Sua vida, nos seus últimos anos, deve ser, ainda mais do que antes, uma trajetória sóbria, respeitável, sensata. Eles mostrarão, assim, que são fortes na fé, na caridade e na perseverança. E, dali, daquele lugar de santidade, eles atuarão – mesmo que em silêncio – como uma baliza, uma referência, um ponto de apoio para os mais jovens, vítimas potenciais dos arroubos e das dúvidas. Aos mais jovens, os mais velhos, se obedecerem aos princípios exarados por Paulo, parecerão ser um ideal identitário, uma forma subjetiva a respeitar, a desejar, a replicar.

Ora, o uso desta pequena elocução como epígrafe permite que a partir dela sejam experimentados sentidos possíveis para a experiência do envelhecimento, ainda mais se pensarmos que o espiritismo d’O Reformador é aquele balizado pela Federação Espírita Brasileira, ou seja, é uma relação com a vida e com a morte que pode e deve ser tomada como uma experiência religiosa. Quem me lê perceberá isso a seguir, creio, sem maiores dificuldades.

* * *

A entrada do artigo de Marta Antunes Moura é realizada sob a forma da remissão à realidade demográfica norte-americana, à qual logo se acopla uma exposição de dados referentes à experiência brasileira. Em ambos os casos, o que se diz é que a característica marcante da dinâmica populacional recente é o envelhecimento populacional, explicado

² In.: <http://www.febeditora.com.br/autores/marta-antunes-de-moura/>. Captura de dados em 29/06/2016.



como sendo o incremento, tanto em termos absolutos quanto em termos relativos, da população idosa. Além disso, menciona-se o fato de que cada vez mais pessoas vivem mais, o que alonga a expectativa de vida das populações, que se tornam plenas de homens e mulheres com mais e mais anos de vida.

Este tem sido um movimento habitual na produção contemporânea acerca do envelhecimento: o apelo ao regime de verdade que se ampara no poder dos números. Quando se pensa na importância do argumento científico (muitas vezes, forjado nos moldes da racionalidade positivista, sem a porosidade a outros enquadramentos epistemológicos) no âmbito do campo espírita, o apelo ao elemento quantitativo de mostra como ainda mais inteligível. Ao espírita tem cabido o papel de procurar referenciar a sua fala em *dados da realidade*, e, para a racionalidade cientificista do século XIX, não haveria outra forma mais legítima de garantir este vínculo entre pensamento e a verdade do mundo empírico, a não ser o número.

Após a entrada em cena do argumento demográfico, o texto apresenta uma posição de relevo, considerando-se o lugar de enunciação a partir do qual se fala. Após a *informação*, entra em cena a *reflexão*, num movimento que se repete em quase todos os textos daquele periódico. Trata-se, no caso em apreço, de uma citação do médium baiano Divaldo Pereira Franco, talvez a mais autorizada voz espírita da atualidade no Brasil.

Para Franco, tal como citado no artigo em apreciação, a velhice é um fato fisiológico, caracterizado por uma série de transformações corporais que ele associa à idade e que, todas, sinalizam para um declínio das funções vitais e das habilidades motoras e cognitivas. No entanto, enfatiza ele, isso é apenas um lado da questão, e talvez nem seja o mais relevante. Afinal, a dimensão psicológica da velhice é que importa, na medida em que uma série de ações pode garantir que, mesmo na velhice, a memória permaneça ativa, novos conhecimentos possam ser adquiridos e abençoadas experiências possam vir a ser realizadas. A chave para que este melhor cenário se realize consiste na articulação entre o trabalho e a preservação do equilíbrio emocional.

Há, ao menos, dois pontos a observar, aí. O primeiro diz respeito ao ideal a ser buscado quando da velhice. Num movimento de recusa aos sinais do desgaste do corpo, Franco indica que há uma terapêutica possível, a qual ajudará o indivíduo a permanecer, se não jovem, ao menos jovial. Haveria um ponto de equilíbrio na vida, o qual, conquistado, nos faria senhores de nós mesmos por mais tempo, o que enfraqueceria sobremaneira os significados associados geralmente à velhice.

O segundo ponto que gostaria de destacar está ligado à agenda desejada para o indivíduo desejoso de uma boa velhice, composta pelo par trabalho/equilíbrio emocional. Para Franco, a inatividade é causa de uma velhice experimentada como fracasso, declínio, naufrágio. Este ponto de vista, certamente assumido por Marta Antunes Moura, tem como um de seus pontos de apoio mais consolidados um dos saberes mais autorizados quanto à velhice. Assim, são os “modernos tratados de gerontologia” que emergem como avalistas da ideia de que “o trabalho é de suma importância para o idoso”. Não se faz ali o que já foi apontado – e, até mesmo, denunciado – pela historiografia: a dimensão humana, circunstancial, inventada da centralidade do trabalho na existência humana.

A imprensa espírita, aqui reverberando teses caras a amplos segmentos sociais e culturais contemporâneos, entre os quais a gerontologia, repercute sem um esforço crítico a naturalização do trabalho. Ao velho será interdita outra experiência subjetiva, portanto: ele deve ser útil, manter-se em movimento, produzir – para, assim, hominizar-se apesar do seu envelhecimento. Quase voltamos àquilo que foi expresso por F. Engels, quando definiu que o trabalho fez do homem um ser diferente do macaco (ALBUQUERQUE JR., 2011).

Sofisticando seu argumento, e assumindo, a seguir, o ponto de vista da judicialização das relações sociais (Scheinvar, 2009), o texto parte em busca de uma menção ao Estatuto do Idoso, apresentado então como o documento que obriga o Estado a garantir a permanência do idoso e da idosa no mercado de trabalho. Todas as demais possibilidades abertas por aquele Estatuto são, no texto em apreço, deixadas à margem, em nome da iluminação do seu compromisso com a dimensão laboral do homem e da mulher que cheguem à velhice.

Numa passagem realizada sem transição, o texto avizinha, ao Estatuto do Idoso, passagens de uma das vozes mais célebres do Espiritismo (brasileiro): Emmanuel, o espírito mais frequente na psicografia de Francisco Cândido Xavier. Ora, apelar para aquele personagem no âmbito do espiritismo significa quase afirmar uma verdade revelada em relação à qual não cabem dúvidas. E a palavra mencionada trata, justamente, de um tema caro àquela discursividade religiosa: a ideia de que o trabalho é uma condição essencial e inegociável para o desenvolvimento (nos seus termos, a evolução) do espírito. O trabalho, entendido como uma ação realizada com prazer e no intuito de servir ao outro, é, para o espiritismo, a porta de entrada para a elevação espiritual – e o contrário é também apontado como verdadeiro.



O outro ponto fundamental levantado, vimos, trata do equilíbrio emocional. Por isso se entenderá um estado do indivíduo marcado pela experiência articulada do conhecimento com a caridade. Equilibrado é aquele que vive em si, ou seja, não apenas pratica, mas, além disso, internaliza profundamente o credo kardeciano, pelo qual saber cada vez mais e ser caridoso são condições essenciais de uma vida justa e correta. O espírito que desejar auferir uma boa velhice deverá, então, tornar-se alguém que, em todos os momentos, se esforça por aprender sempre mais. E, ao lado disso, ele tratará de viver a caridade em todos os momentos, vivendo para o outro mais que para si.

Por fim, emerge no texto a imagem do Centro Espírita como o espaço no qual os fios se juntam. Será ali, naquela instituição, que o espírito melhor encontrará os meios e os insumos para trabalhar em prol do próximo, para educar-se e para praticar a caridade. Neste momento do texto, de forma um pouco mais marcada que nos demais, o “Reformador” paga o seu tributo à leitura realizada pela Federação Espírita Brasileira faz da obra de Alan Kardec. Outras práticas associativas, outras formas de vivência espírita serão subsumidas (e, talvez, desprovidas de legitimidade) frente ao ideal do Centro.

De acordo com a Revista em apreciação, nos Centros Espíritas os velhos e as velhas poderão exercer múltiplas atividades – inclusive as importantíssimas ações de acolhimento a outras pessoas de igual condição etária. A velhice, neste sentido, se diluiria num indiferenciado etário comum, no qual todas as experiências etárias se mesclariam em prol das ações do Centro Espírita.

Uma sucessão de imagens construídas a partir de idealizações da natureza se derrama pelo texto, nos seus momentos finais, numa citação longa de um texto atribuído a Humberto de Campos e psicografado por Chico Xavier. Ali somos expostos à ideia de que a velhice é o “fruto” do que se aprendeu ao longo da vida. A vida, aliás, é descrita como uma série de ramagens, umas de sucesso, outras mirradas desde cedo. A diferença entre umas e outras está no seu maior ou menor grau de adesão ao projeto divino. Deus, afinal, nos quer vivendo uma longa vida – mas uma vida útil a todos, atravessada pelo desejo de uma redução do eu em prol do bem do outro. Só assim, diz o texto, nós nos perderemos no infinito da divindade.

V

Não poucos autores apontam para a importância extrema do elemento religioso na sociabilidade contemporânea. Nos últimos anos, inclusive, isso tem sido objeto de atenção especial face à relevância de pertencimentos religiosos na condução de trajetórias subjetivas nos campos e canteiros da política partidária. No que diz respeito ao campo religioso brasileiro, ainda que marcado por um acentuado fortalecimento de segmentos evangélicos (neo)pentecostais, as religiões mediúnicas, entre elas o espiritismo, são muito importantes.

No âmbito deste setor específico do campo religioso, entendido comumente como uma religião de letrados, a palavra impressa é fundamental (LEWGOY, 2004). No espiritismo kardecista, a mediação da palavra escrita (e, em muitos sentidos, de duas em especial: em primeiro lugar, a palavra psicografada; em segundo lugar, a palavra impressa) é condição essencial para a realização da fé. Os periódicos ocupam aí um papel especial, de difusão de ideias e de formação de subjetividades.

O sistema de crença espírita, assim, depende em grande medida de uma fruição, por seus integrantes, de textos cuja autoria pode ou não ser atribuída a espíritos desencarnados – mas que, de alguma forma, busquem redefinir os contornos da vida na Terra em face dos modelos ideais dos espaços sacralizados do além da morte. De todo modo, a mediação (para usar de forma um tanto livre os termos do próprio campo espírita) entre encarnados e desencarnados, e entre encarnados, é quase sempre construída no espaço da prática escrita.

No caso do periódico aqui analisado, o seu compromisso tem sido, ao longo de sua larga história, o de dar visibilidade a um projeto religioso e institucional preciso. A sua história é, também, a de construção de consensos, numa experiência religiosa que, tradicionalmente, silencia sobre seus debates internos, sobre suas fissuras, sobre suas divergências. O papel regulador da Revista aqui explorada se faz mediante: a referência constante a fragmentos de obras canônicas no espiritismo; a publicação de artigos teóricos mais densos, nos quais certas questões de fé são reafirmadas; e, principalmente, pela atualização regrada da doutrina, o que se consegue através da exploração de temas atuais a partir da recuperação pontual de elementos textuais capturados aqui e ali, nas tais obras do cânone.

Ao tematizar a velhice, especialmente no texto analisado nas páginas anteriores, o espiritismo brasileiro deu provas de estar sintonizado com narrativas pouco dispostas a estranhar a etarização da vida, ou ao ideal de uma velhice bem sucedida (aquela que é vivida como aberta ao trabalho e como definida pela manutenção, o mais possível, do equilíbrio emocional). E, ainda mais, considerando os modos pelos quais sua enunciação se faz, o “Reformador” torna-se espaço



de veiculação de *verdades* interessadas não em outra coisa, a não ser na governamentalização da vida como um todo. Mais especialmente, ali se cuida da velhice, etapa da vida naturalizada e cada vez mais entregue à responsabilidade de seus protagonistas, pensados não como seres sociais, mas como indivíduos senhores de suas escolhas e reféns de suas fragilidades. Talvez a correspondência temporal e ideológica entre os fios que tramaram o kardecismo e a experiência contemporânea da velhice, no ocidente, expliquem em algum grau tais movimentos.

Deseja-se, desde ali, a fixação de uma identidade e, em paralelo, a regulação da vida biológica e moral da população. Do governo das almas ao governo dos corpos, do governo dos corpos ao governo das almas – num movimento, quem sabe, eterno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGRA DO Ó, A.. Norbert Elias e uma narrativa acerca do envelhecimento e da morte. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, jun. 2008.

AGRA DO Ó, A.. *Velhos em perigo*. Imprensa, velhice e violência. Paraíba (1994-2005). Campina Grande: EDUEFG, 2014.

ALBUQUERQUE JR., D. M. de. Mundos e imundos de(o) trabalho: por uma crítica histórica da emergência histórica da categoria trabalho. In. MONTENEGRO, A. T.; GUIMARÃES NETO, R. B.; ACIOLI, V. L. C.. (org.) *História, cultura, trabalho: questões da contemporaneidade*. Recife, PE: Editora da UFPE, 2011, p. 53-62.

ARAÚJO, A. C. D. de. *O Espiritismo, “esta loucura do século XIX”*. Ciência, filosofia e religião nos escritos de Alan Kardec. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: UFJF / ICH / Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2014.

ARRIBAS, C. da G.. *Afinal, espiritismo é religião?* A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Alameda, 2010.

ARRIBAS, C. da G.. *No princípio era o verbo*. Espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. Tese de Doutorado. São Paulo: USP / FFLCH / Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2014.

ARMSTRONG, .K. *A Bíblia*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F.. *A mesa, o livro e os espíritos*. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre a França e o Brasil. Maceió: EDUFAL, 2009.

BRANDÃO, V.; CORTE, B.. Revista Kairós Gerontologia – Narrativas do envelhecimento. *Revista Kairós Gerontologia*, 19(1), pp. 121-148.

CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. de. (orgs.) *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHARAUDEAU, P.. *Discurso das mídias*. São Paulo: Contexto, 2006.

COUTROT, A.. Religião e política. In. RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 331-363.

D’ALESSIO, M. M.. Imprensa, história, historiografia. Algumas observações. In. FERREIRA, Antonio Celso et alli. (orgs.) *O historiador e seu tempo*. São Paulo: Editora UNESP; ANPUH, 2008, p. 129-138.

ELLSWORTH, E.. Modos de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. In. SILVA, T. T. da. (org.) *Nunca fomos humanos – nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 07-76.

FOUCAULT, M.. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KUSCHIK, C. L. B. R.; MACHADO, F. V. K.. Compre, leia, siga e rejuvenesça! Sobre os sentidos movimentados e construídos por *Veja* acerca da velhice ao longo de sua história (1968-2014). *Galaxia* (São Paulo, Online), n. 32, p. 138-150, ago. 2016.

LEWGOY, B.. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 255-282, dez. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-



71832004000200011&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 out. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832004000200011>.

MAINGUENEAU, D.. Historicidade de um gênero de discurso: o sermão. In. _____. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010, p. 99-127.

MINOIS, G.. *História da velhice no ocidente*. Da Antiguidade ao Renascimento. Lisboa: Teorema, 1999.

NJAINE, K.; MINAYO, M. C. de S.. Análise do discurso da imprensa sobre rebeliões de jovens infratores em regime de privação de liberdade. *Ciência & Saúde Coletiva*, São Paulo, v. 7, n.2, 2002.

LEÃO, A. B.. *Norbert Elias & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LLORET, C.. As outras idades ou as idades do outro. In. LARROSA, Jorge & LARA, Nuria Pérez de. (orgs.) *Imagens do outro*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 13-23.

LUCA, T. R. de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In PINSKY, Carla Bassanezi. (org.) *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-153.

ORTEGA, F.. *O corpo incerto*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PONTY, M.. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RICHES, J.. *Bíblia: uma breve introdução*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

SCHEINVAR, E.. Biopolítica e judicialização das práticas de direitos. In. Rio de Janeiro: UFRJ / FFP / DE / Projeto ECA: DIADIA / Laboratório de filosofia contemporânea, 2009.

SMITH, W. C.. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

STOLL, S. J.. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 361-402, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000200003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 out. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012002000200003>.

NOTAS

