UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

FERNANDO GIL PORTELA VIEIRA

**OS CALAÇAS: QUATRO GERAÇÕES DE UMA FAMÍLIA DE
CRISTÃOS-NOVOS NA INQUISIÇÃO (SÉCULOS XVII-XVIII)**

SÃO PAULO

2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**OS CALAÇAS: QUATRO GERAÇÕES DE UMA FAMÍLIA DE
CRISTÃOS-NOVOS NA INQUISIÇÃO (SÉCULOS XVII-XVIII)**

FERNANDO GIL PORTELA VIEIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em História Social.

Orientadora: Prof^a Dr^a Anita Waingort
Novinsky

SÃO PAULO

2015

Para meus pais, Wilson (*in memoriam*) e Marilete, que legaram aos seus filhos a herança mais valiosa que o ser humano pode receber: a valorização do conhecimento.

Para Júlia, minha filhinha muito amada.

Para Núbia, tesouro com que a vida me presenteou.

AGRADECIMENTOS

As incertezas que marcaram o início do percurso; as dúvidas que brotaram de cada leitura; a alegria de encontrar um nome, um dado, uma referência na documentação; o desânimo que invade a alma nos momentos em que tudo parece desmoronar; a felicidade por vencer cada etapa; a perspectiva da realização de um sonho. Escrever uma tese é das experiências mais enriquecedoras que a dedicação ao conhecimento pode proporcionar. Difícil, mas prazerosa; enorme, mas contagiante; cansativa, mas recompensadora.

Tenho certeza de que não conseguiria concluí-la se não fosse o auxílio de pessoas valiosas e de instituições que me acompanharam ao longo deste processo. Devo-lhes eterna gratidão.

Este trabalho não seria possível sem a orientação precisa, rigorosa e atenta da Professora Anita Novinsky. Ainda está viva na memória a sequência de leituras de seus livros e artigos, que fiz durante a Graduação e o Mestrado na Universidade Federal Fluminense. Sonhava em conhecê-la um dia. Mais ainda, sonhava ser seu aluno, desfrutar das suas lições de conhecimento e de humanidade. Anos de reuniões, conversas, conselhos e indicações revelaram uma personalidade extraordinária, viva, de sensibilidade fascinante e de conhecimento ímpar. Mestre dos estudos inquisitoriais, sua paixão pela história dos cristãos-novos me fascina desde sempre. Imperfeições e equívocos nesta tese são todos meus; se há qualidades, devo aos comentários, correções e referências da grande intelectual e humanista que a professora Anita é.

Não se escreve História sem fontes. Devo a consulta à maior parte da documentação pesquisada para esta tese a CAPES, que me concedeu bolsa de Doutorado no País com Estágio no Exterior entre agosto de 2008 e janeiro de 2009. Graças a este auxílio, passei uma temporada de cinco meses em Portugal, onde pesquisei fontes inquisitoriais e outros documentos relativos ao tema do trabalho. De volta ao Brasil, foi-me concedida uma bolsa de Doutorado pela FAPESP, que infelizmente não pude aceitar devido a compromissos profissionais. Quero, porém, deixar registrado meu agradecimento à Agência Paulista de Fomento à Pesquisa.

Os anos de redação da tese foram tempos difíceis. Ao longo dos últimos anos, mudei de cidade, casei-me, tornei-me pai. No já distante ano de 2007, contei com o apoio da Irmã Maria, que me disponibilizou um quarto na residência de sua família

religiosa na cidade de São Paulo. Graças a esta ajuda, pude cursar a disciplina “Ética e Filosofia Política”, do Professor Sérgio Cardoso, no Departamento de Filosofia da USP.

Um amigo que fiz nesse momento de passagem contribuiu enormemente para minha inserção no ambiente uspiano. Nelson Cantarino, hoje Doutor por esta universidade, também me acompanhou durante minha estada em Portugal e me recebeu por duas vezes na sua casa em São Paulo. Sua companhia nestas e em outras ocasiões motivou diálogos e trocas de experiências que contribuíram para meu amadurecimento como doutorando.

Em Portugal, contei com o auxílio de pessoas preciosas. Ao Professor António Dias Farinha, coorientador durante a estada em Lisboa, agradeço a recepção calorosa, a leitura atenta do trabalho ainda em construção e o entusiasmo com a pesquisa. À Professora Isabel Drummond Braga, agradeço a autorização para participar, como ouvinte, do seu Curso “Inquisição e Sociedade” na Pós-Graduação da Universidade de Lisboa e a oportunidade de apresentar um seminário sobre a pesquisa em sala de aula. Aos funcionários das instituições que frequentei no além-mar – Torre do Tombo, Biblioteca Nacional e Biblioteca da Ajuda (Lisboa), Biblioteca Pública de Évora e Arquivo Histórico Municipal de Elvas – reconheço o auxílio prestativo de todas as horas.

Ainda em Portugal, desfrutei do convívio de companheiros de pesquisa brasileiros, alguns já doutores na época, outros então pós-graduandos. Com as Professoras Lina Gorenstein e Eneida Beraldi, ex-alunas da Professora Anita, dividi alguns dias de pesquisa na Torre do Tombo. Com Francisco, Pollyanna, Thiago, Ana, Cláudia e Renato, compartilhei expectativas, dúvidas e agradáveis programações lisboetas.

De volta ao Brasil, quero registrar a contribuição da banca que avaliou o trabalho no Exame de Qualificação em dois momentos: no ano de 2009, quando cursava a primeira matrícula no doutoramento, e em 2014, já durante o segundo vínculo com a USP. As Professoras Eneida Ribeiro e Rifka Berezin fizeram críticas, comentários e indicações que ajudaram a esclarecer alguns pontos da pesquisa e a abrir outras perspectivas sobre um tema tão complexo como o fenômeno cristão-novo. Agradeço ainda a toda equipe do LEI – Laboratório de Estudos sobre a Intolerância – que, sob a orientação da Professora Anita, prestou relevante papel na pesquisa sobre os temas da intolerância e da discriminação em vários períodos da história e na atualidade.

Apesar da distância de meu convívio ao longo de quase todos os anos de

Doutoramento, não posso nem devo me esquecer do Professor Ronaldo Vainfas, que me abriu as portas para a trajetória acadêmica sobre a Inquisição com a Monografia de Bacharelado e a Dissertação de Mestrado. A contribuição do Professor Ronaldo também está presente neste trabalho.

Amigos são como um tesouro; dão apoio quando precisamos, dizem a verdade quando ela é necessária, fornecem estímulo quando desanimamos. Sintam-se fortemente agradecidos os amigos Walter Marcelo, Cecília, Jorge Victor, Sílvia, Clara, Leonardo, Ricardo e Márcio. Alguns destes ainda próximos, outros enveredando por caminhos diferentes, mas todos fazem jus à palavra amizade, que suplanta o tempo e o espaço.

Houve, sim, momentos em que cogitei desistir. Mas estou certo de que duas pessoas, ao longo dos mais de quatro anos de empreitada, sequer pensaram nessa possibilidade: meus pais, Wilson e Marilete. Não tenho palavras para agradecer o amor, o carinho, a compreensão, o apoio que sempre recebi de ambos. O mesmo digo para minha querida avó, Glória, meu esteio ao longo de muitos anos. À minha madrinha, Mariléia, e à minha tia, Marilene, devo a ajuda e o estímulo constantes. Ao meu irmão Felipe e ao meu primo Rafael agradeço o interesse e o entusiasmo que, algumas vezes, eu mesmo relutava em participar.

A partir de 2010, a vida me presenteou com um amor, Núbia, e um lindo fruto desta união, nossa filhinha Júlia. Todos os dias, meu pensamento vai, em primeiro lugar, para elas. Em nome de nossa filha e do amor pela minha esposa, prometi a mim mesmo concluir este trabalho. Sei que se passaram alguns momentos irrecuperáveis, sei também que minha ausência pode ter doído no coração de ambas. Mas o fiz por amor de nossa família, pela realização de um sonho, por amor ao conhecimento e pelo nosso futuro.

“Quem tem interesse nas fronteiras? Os reis! Dividir para reinar. Uma fronteira pressupõe uma guarita, uma guarita pressupõe um soldado. ‘Não passar’, palavra de ordem de todos os privilégios, de todas as proibições, de todas as censuras, de todas as tiranias. Dessa fronteira, dessa guarita, desse soldado, sai toda a calamidade humana.”
(Victor Hugo. *Politique*¹.)

¹ Apud Alain Finkielkraut. *A ingratidão*: a relação do homem de hoje com a História. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 77.

RESUMO

Este trabalho aborda, em uma visão de conjunto, as prisões realizadas pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa contra doze cristãos-novos pertencentes à linhagem familiar dos Calaças, acusados de observarem a religião judaica. Por meio da reconstituição das trajetórias dos réus inseridos neste tronco parental, analisa-se a perseguição inquisitorial contra o grupo a partir de dois pressupostos: o desmantelamento dos laços familiares e os variados graus de vinculação à tradição sefardita. Os cenários da trama histórica são a cidade portuguesa de Elvas, em meados do século XVII, e o Rio de Janeiro no início do século XVIII, as duas ocasiões em que os Calaças são enviados aos cárceres do tribunal da fé, em meio a ondas de prisões que superam seu universo familiar. A tese pretende contribuir para a compreensão dos laços que uniam os cristãos-novos entre si e os limites da solidez desses vínculos, tomando como ponto de partida a perspectiva familiar. São privilegiadas as fontes inquisitoriais, em especial os processos contra os Calaças encarcerados, além de outros documentos produzidos no âmbito do tribunal da fé. Contudo, empregam-se também fontes primárias externas à instituição, como textos coevos críticos à limpeza de sangue, registros notariais e legislações, de modo a estender o horizonte analítico da pesquisa.

Palavras-chave: 1. Cristãos-Novos; 2. Inquisição; 3. Família; 4. Judaísmo; 5. Limpeza de sangue; 6. Multiplicação de culpados.

ABSTRACT

This paper addresses, in an overview, the arrests carried out by the Court of the Holy Office of the Portuguese Inquisition against twelve new Christians belonging to the family lineage of Calaças, charged with observing the Jewish religion. Through the reconstitution of the trajectories of the defendants inserted into this parental trunk, we analyze the inquisitorial persecution against the group from two assumptions: the dismantling of family ties and the varying degrees of Sephardic tradition binding. The historical plot scenarios are the Portuguese city of Elvas, in the mid-17th century, and Rio de Janeiro in the early 18th century, the two occasions when the Calaças are sent to prisons of Tribunal of the Faith, amid the waves of arrests that exceed the family universe. The thesis aims to contribute to the understanding of the ties that bound the new Christians and the limits of strength of these bonds, taking as a starting point the familiar perspective. The inquisitorial sources are privileged, in particular, the lawsuits against Calaças imprisoned, as well as other documents produced in the context of Tribunal of the Faith. However, we also employ primary sources external to the institution, such as coeval critical texts to “cleaning of blood”, notarial records and laws, so as to extend the horizon of analytical research.

Keywords: 1. New Christians; 2. The Inquisition; 3. Family; 4. Judaism; 5. cleaning of blood; 6. multiplication of guilty.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

GRAVURAS

Gravura 1 – Genealogia dos Calaças	39
Gravura 2 – A cidade murada de Elvas nos dias atuais	121
Gravura 3 – Sé de Elvas na atualidade	122
Gravura 4 – Representação da cidade do Rio de Janeiro no final do século XVII	242

MAPAS

Mapa 1 – Localização da cidade de Elvas no atual Distrito de Portalegre (Portugal)	118
Mapa 2 – Localização do atual Distrito de Portalegre em Portugal	119
Mapa 3 – Projetos de fortificação da cidade do Rio de Janeiro após as invasões francesas (1710-1)	264

QUADROS

Quadro 1 – Viabilidade dos processos do Tribunal de Évora – Calaças de Elvas (século XVII)	36
---	----

Quadro 2 – Viabilidade dos processos do Tribunal de Lisboa – Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)	37
Quadro 3 – Ensino da crença na “Lei de Moisés” (Calaças de Elvas – século XVII)	140
Quadro 4 – Profissões dos Calaças de Elvas (século XVII)	218
Quadro 5 – Calaças de Elvas processados no Tribunal de Évora (século XVII)	235
Quadro 6 – Destino dos Calaças de Elvas após a saída do cárcere (século XVII)	237
Quadro 7 – Calaças do Rio de Janeiro processados no Tribunal de Lisboa (século XVIII)	276
Quadro 8 – Bens dos Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)	287
Quadro 9 – Profissões dos Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)	291
Quadro 10 – Local do batismo e da crisma dos Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)	305
Quadro 11 – Ensino da crença na “Lei de Moisés” (Calaças do Rio de Janeiro – século XVIII)	341
Quadro 12 – Destino dos Calaças do Rio de Janeiro após a saída do cárcere (século XVIII)	351

TABELAS

Tabela 1 – Intervalo entre ingresso no cárcere e delação de parentes (Calaças de Elvas – séc. XVII)	138
Tabela 2 – Quantificação dos denunciante dos Calaças de Elvas, até ingresso no cárcere (século XVII)	180

Tabela 3 – Quantificação dos denunciantes dos Calças do Rio de Janeiro até entrada no cárcere (século XVIII) 302

Tabela 4 – Intervalo entre o ingresso no cárcere e a delação de parentes (Calças do Rio de Janeiro – século XVIII) 332

ABREVIATURAS

AHME – Arquivo Histórico Municipal de Elvas

BA – Biblioteca da Ajuda

BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa

BPE – Biblioteca Pública de Évora

IAN/TT – Instituto do Arquivo Nacional/Torre do Tombo

IE – Inquisição de Évora

IL – Inquisição de Lisboa

TSO – Tribunal do Santo Ofício

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PARTE I: HISTORIOGRAFIA CRÍTICA	40
Capítulo 1: Inquisição: práxis e poder	40
1.1: A caça ao herege	40
1.2: “Estado dentro do Estado”	57
Capítulo 2: Cristãos-novos, vítimas da ação	76
2.1: Uma história de intolerância	76
2.2: Tribunal da ortodoxia e do antissemitismo	91
2.3: Excluídos, mas não expulsos	101
PARTE II: OS CALAÇAS DO ALENTEJO (SÉCULO XVII)	117
Capítulo 3: Desdita familiar	117
3.1: Conversos e Santo Ofício: duas faces para a Coroa	117
3.2: Gerações de culpados no cárcere	129
3.3: O mundo a cumprir	159
Capítulo 4: Reelaborações da herança sefardita	182
4.1: Confessar-se judeu para se salvar	182
4.2: Os destinos desta gente da nação	213
PARTE III: OS CALAÇAS DO BRASIL (SÉCULO XVIII)	239
Capítulo 5: Novos lugares, novas separações	238
5.1: A nova fronteira do Império Português	238
5.2: Famílias em desagregação	267
Capítulo 6: Nem “fabricados” nem “judeus”	326
6.1: O preço da vida	326
6.2: Para além da “crença na lei de Moisés”	352
CONCLUSÃO	397
REFERÊNCIAS	409

INTRODUÇÃO

Há um provérbio árabe, citado por Marc Bloch em sua *Apologia da história*, que afirma: “os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais²”. Com efeito, cada época, e as sociedades que lhe correspondem, tem práticas culturais, políticas e econômicas próprias. Em meio ao universo de valores compartilhados pela “sociedade dos indivíduos³”, são realizadas as interações que se traduzem nas manifestações culturais e normas que regulam o jogo social. Tais particularidades, porém, não se “transferem” automaticamente nem desaparecem totalmente no tempo, sobretudo de uma geração para a seguinte. Mesmo uma limitada comparação entre dois grupos humanos, não muito afastados no tempo ou no espaço, há de revelar concomitantemente permanências e rupturas que podem perpassar todos os domínios da vida em sociedade.

Que dizer, então, de sociedades distantes não só no tempo, mas principalmente na comparação entre os respectivos universos culturais? Pensemos no contraste dos valores abraçados pela Civilização Ocidental contemporânea, de matriz liberal, com seus componentes pré-modernos. Na atualidade, conceitos como liberdade, democracia e tolerância são tidos, ao menos no discurso oficial de instituições e mesmo de indivíduos, por perenes e inquestionáveis. Por isso, o pretérito do Ocidente – percebido como o lugar da intolerância, da exclusão, da opressão – é observado com certo ar de superioridade por vários atores do presente. O “narcisismo” da contemporaneidade é compreensível. O volume de conquistas sociais, o progresso científico e tecnológico, a difusão da informação e até mesmo de partes do conhecimento, tudo parece conferir uma aura de primazia ao nosso tempo, quando cotejado a épocas como o medievo e a Idade Moderna.

Nesse cenário, que praticamente “consagra” o *modus vivendi* da atualidade, qual o espaço reservado para a história? Homens e mulheres de seu tempo, os historiadores trabalham sobre a tênue linha que separa o necessário distanciamento do objeto de estudo e o cuidado para não projetar nas sociedades passadas os valores de sua época. Se a História não pode resvalar para o anacronismo, nem por isso a imparcialidade

² Marc Bloch. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 60.

³ Para usar a expressão consagrada por Norbert Elias, que a emprega como título de uma das suas obras.

absoluta é algo desejável. Como ser indiferente a processos históricos pautados por massacres, genocídios, perseguições extremadas? Por outro lado, a comparação irrefletida pode servir à mera exaltação da diferença, da pluralidade; em última instância, ao relativismo. O filósofo Alain Finkielkraut dedica parte de sua obra *A derrota do pensamento* à crítica da relativização das sociedades presentes pelas ciências humanas. Ao comentar uma recomendação do Collège de France, enviada em 1985 ao Ministério da Educação francês, na qual a instituição recomendava o emprego de um ensino que conciliasse “o universalismo inerente ao pensamento científico e o relativismo que ensinam as ciências humanas atentas à pluralidade dos modos de vida”, o autor atesta que:

De acordo com o que pensam os sábios do Collège de France, cabe [...] [às] ciências humanas, disciplinar nosso impulso primeiro que tende à negação do Outro. Por que as ciências humanas? Porque, fundadas sobre a comparação, mostram o que há de arbitrário em nosso sistema simbólico. Porque redobram a transmissão de nossos valores pela denúncia de sua historicidade⁴.

Ao historiador cabe *compreender* os processos vivenciados por dada sociedade em determinada duração. Mas é possível compreender ideias ou processos que escapam à própria compreensão? Em *A era dos extremos*, Eric Hobsbawm reproduz, para depois repelir, o dito francês segundo o qual “tudo compreender é tudo perdoar⁵”. Entende-se a legitimidade deste questionamento quando relacionado, por exemplo, à pesquisa histórica sobre o século XX. Crimes contra a humanidade como o nazifascismo, duas guerras mundiais, um sem-número de genocídios: será possível *compreender* governos e ideologias que ainda causam, e com razão, repulsa quase universal? Se a comparação for levada ao extremo, chegar-se-á à conclusão relativista de que todas as práticas sociais se equivalem: são apenas “diferentes”. Se a opção for pela valoração de um tipo de sociedade em detrimento de outra, perder-se-á o rigor metodológico das ciências humanas?

No momento em que escrevemos, assiste-se no mercado editorial brasileiro a uma profusão de publicações sobre história, algumas de considerável penetração no

⁴ Alain Finkielkraut. *A derrota do pensamento*. Trad. Mônica Campos de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 115.

⁵ Eric Hobsbawm. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Trad. Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 14.

público leitor, embora de duvidosa qualidade acadêmica. Contudo, para além do debate sobre o rigor investigativo destas obras, sobressai uma questão sobre a natureza do saber histórico: este pode servir ao mero entretenimento? De um deleite intelectual a um saber que possibilita conhecer as experiências humanas no tempo⁶, a história sempre é capaz de fornecer reflexões sobre a trajetória dos homens em sociedade. Assim, pode aplicar-se à tarefa de escrevê-la uma intenção universal, que seja relativa à humanidade. Que possa ultrapassar, enfim, o cariz “recreativo” de sua escrita.

Mas será possível ser universal e, ao mesmo tempo, influenciado por fatores étnicos, ideológicos, culturais⁷? O desafio de dar à escrita da história um verniz “humanitário” pode esbarrar na obrigação de o historiador zelar pelo rigor teórico-metodológico de seu ofício: recorte espaço-temporal, escolha e crítica das fontes, embasamento teórico. Regras da história que devem sobrepujar diferenças de origem ou preferências dos pesquisadores. Apesar de possíveis filiações ideológicas ou políticas de cada historiador, seus objetos de estudo não podem ser “moldados” a bel-prazer. Tampouco abordagens realizadas ao sabor de tendências historiográficas – “Nova História Cultural”, “História das Mentalidades”, “Micro-História” – podem reivindicar pretensões universalizantes de análise sobre as sociedades. Então, qual moeda comum à pesquisa histórica pode dotá-la de um caráter universal, de uma intenção relativa à humanidade?

Desde os tempos antigos, é recorrente a vinculação entre história e conflitos. Desde a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, às produções bibliográficas sobre a Guerra Fria, os embates – sejam entre Estados, grupos organizados ou classes sociais – estão no centro da escrita da história. O nacionalismo cultivado nos Oitocentos levará Ernest Lavisse a afirmar no início do século XX que “se o aluno [de história] [...] não souber que seus ancestrais combateram em mil campos de batalha por causas nobres [...] o professor primário terá perdido seu tempo⁸”. No clássico *O queijo e os vermes*, publicado na década de 1970, Carlo Ginzburg lembra que até há algum tempo antes deste seu trabalho, a maioria dos historiadores só se interessava pelos “grandes homens”, ou seja, pelas “gestas dos reis⁹”. A partir da segunda parte dos Novecentos,

⁶ Marc Bloch, op. cit., p. 41; 55.

⁷ Cf. Diogo Pires Aurélio. *Um fio de nada*: ensaios sobre a tolerância. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 59.

⁸ Apud François Dosse. *A História em migalhas*: dos *Annales* à Nova História. Trad. Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru: Edusc, 2003, p. 64.

⁹ Carlo Ginzburg. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.

historiadores passaram a dedicar maior atenção a temas como a cultura, os símbolos, a religião, as relações de gênero e às identidades grupais. Dimensões do humano que não excluem conflitos e variadas formas de opressão; em alguns casos, impressionam justamente devido a tais aspectos.

Neste início do século XXI, a história tem se aproximado de temáticas concernentes ao preconceito e às chamadas “minorias”: mulheres, negros, indígenas, homossexuais. É uma tendência assimilável a um movimento mais amplo, no qual o homem “se congratula por sua esmagadora vitória sobre o dado e, quando cede às imposições do dever da memória, é para celebrar a superioridade da consciência atual sobre um passado [...] de preconceitos, de exclusões ou de crimes¹⁰”. É a história no campo de batalha da “reparação”... histórica! Estudam-se as sociedades da África negra em reparação ao “crime moral” da escravidão africana; privilegia-se o estudo das minorias, em compensação à opressão sofrida por estes grupos no passado. A história ganha ares de militância social e política, em parte porque confirmaria a superioridade do contemporâneo sobre o antigo. O tempo a serviço da evolução. Todavia, um olhar mais atento conduz a outra observação. Não estaria assim a história traindo sua própria natureza científica, qual seja, estudar os homens no (seu) tempo? A busca pelas “reparações” não fazem Clio flertar com o temido anacronismo?

Nas palavras de Finkelkraut, há um “programa intelectual [que] substitui um mundo de pensadores por um mundo de delegados¹¹”, que representam os “parentes pobres da história”: as mulheres, os homossexuais, os negros, os índios, os judeus. Muitos veem no pretérito um período que deve ser estudado sob o prisma da sobrevalorização dos novos tempos. Mesmo que sociedades da Antiguidade, da Época Medieval ou da Era Moderna tenham dado contribuições decisivas à modelagem da Civilização Ocidental – ou mesmo de outras civilizações –, todas estão “danificadas” por irreparáveis manchas. Uma delas, talvez a maior, é a intolerância.

Definir “tolerância” é uma tarefa difícil, e não apenas pelos diferentes significados envolvidos na acepção da palavra: “suportar pacientemente”, “aguentar”,

Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹⁰ Alain Finkelkraut. *A ingratidão: a relação do homem de hoje com a História*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

¹¹ Id., p. 150.

possuir “vigor de ânimo¹²”. Mais importante aqui é situar a tolerância em relação à sensibilidade do historiador em contato, por meio de sua pesquisa, com temas que suscitam reprovações de ordem moral no contexto atual: massacres, genocídios, perseguições. Trata-se de interpretar a tolerância segundo a definição consagrada ao longo do século XX, a saber, a admissão de modos de pensar, agir e sentir diferentes dos nossos¹³. Mas – eis o principal problema –, tudo é tolerável? Caso a resposta fosse afirmativa, perderia razão de ser todo o questionamento apresentado nestas linhas. Modos de pensar que porventura *legitimem*, por exemplo, as perseguições e os preconceitos ao longo da história não podem ser tolerados, em nome da evolução moral da humanidade, tão prezada em nossos dias. Há, pois, o intolerável; porém, como defini-lo? Como a História escolherá entre o que pode ser tolerado e o que não pode? Questões que influenciam decisivamente na produção historiográfica de nossos dias.

Historiadores eventualmente apontam o risco, para a própria práxis historiográfica, de o saber histórico se prestar ao papel de “guia moral” para as sociedades do presente. A esse respeito, Daniel Roche adverte:

Não penso que tenhamos alguma lição a dar e não acredito que seja esse o papel do historiador. Muito dificilmente o historiador tem algum papel na direção política e espiritual da sociedade. Nosso papel, qualquer que seja o tipo de história que façamos, pode simplesmente ser o de fornecer exemplos de reflexão crítica¹⁴.

De fato, uma pretensa inserção do historiador no papel de “guia” poderia colocar em xeque a “disciplina do verdadeiro”, requisito básico para a compreensão do real. A expiação de crimes cometidos por meio da nossa disciplina pode ser do gosto de movimentos sociais, mas não é coerente com o rigor da crítica documental e uma análise histórica cuidadosa. Impossível exigir que, no estudo de uma sociedade do Antigo Regime, faça-se uma crítica à sua falta de “liberdade” e de “democracia”, por exemplo, a partir da nossa legislação. Pode-se discutir criticamente o nascimento destes conceitos e o histórico de sua aplicação, mas não “inserir-los” em realidades sociais que não os contemplavam. Paralelamente – e por mais repugnantes que sejam essas atitudes aos nossos olhos –, o mesmo vale para fenômenos como o escravismo e formas de

¹² Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 23.

¹³ Idem, p. 24-5.

¹⁴ Daniel Roche. In: Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. *As muitas faces da história: nove entrevistas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 181.

exercício da religiosidade incompreensíveis para o homem contemporâneo¹⁵.

Ironicamente, é em uma sociedade contemporânea do Antigo Regime – a neerlandesa do século XVII, apesar de tida como relativamente “tolerante” – que encontramos uma personagem-símbolo da tolerância, o filósofo Baruch Spinoza. Pertencente a uma família de antepassados cristãos-novos, os descendentes dos antigos judeus portugueses obrigados à conversão ao catolicismo em fins do século XV, Spinoza encarna o inconformismo dos que, mesmo na Época Moderna, privilegiam a liberdade de pensamento sobre a imposição dos dogmas religiosos. Influenciado por outro converso “heterodoxo”, o espanhol Juan de Prado, Spinoza chegaria a ser expulso da comunidade que frequentava, por defender ideias como o ateísmo e a mortalidade da alma e o questionamento da ideia da “eleição de Israel” como o “povo escolhido”¹⁶.

Há outro aspecto do pensamento de Spinoza que nos interessa mais de perto, enquanto historiadores. Diante do caudal de temas investigados pela história a que se fez menção nas linhas acima, pode-se aplicar o seguinte preceito enunciado pelo filósofo: “Não escarnecer das ações humanas, não as deplorar, não as maldizer, mas compreendê-las¹⁷”. O historiador que renuncia a esta tarefa também renuncia, por conseguinte, ao seu ofício. Escolher um tema para pesquisa; definir o recorte espaço-temporal e as motivações para a sua investigação; elaborar hipóteses sobre o assunto; reunir o *corpus* documental necessário para conduzir, a partir das fontes, seu trabalho; e, por fim, confrontar as obras de outros autores para alcançar – a partir das fontes – suas conclusões, todo este rigor teórico-metodológico não coaduna com abordagens

¹⁵ Há exceções plausíveis para esta asserção. A mais aceita é a que reserva um lugar especial, um “dever de memória” quase militante, para as vítimas judias do genocídio nazista, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). A justificativa para certa *necessidade* de uma história que não seja imparcial sobre este fato é explicada por Finkelkraut: “outros crimes terríveis esmaltam a história dos homens. Mas os historiadores [...] não vertem lágrimas ao descrevê-los. Daí a pergunta de Ernst Nolte e de alguns outros: ‘Por que Auschwitz? Por que suspender esse passado acima do nosso tempo e conservar-lhe, a única entre todas as tragédias passadas, o caráter angustiante que tinha para seus contemporâneos?’ A resposta emana do horror sem voz diante da fabricação sistemática de cadáveres. A barbárie foi então vazada nas formas da indústria e da burocracia. [...] A ferida que foi imposta ao humanismo ocidental e à sua idéia de progresso não deve sarar depressa demais. Abriu-se na moderna civilização técnica e industrial uma brecha que o dever de memória nos impede de vedar”. Observe-se que a particularidade do massacre nazista, que engendra outra escrita da História, está vinculada diretamente ao fato de este “crime histórico” ter sido efetuado com as armas que ainda são caras à civilização ocidental de nosso tempo: racionalidade, técnica, ciência. É isso que autoriza a especialidade do tema nazismo, que não admite imparcialidade por parte dos historiadores, ainda que regidos sob os códigos de sua metodologia. Cf. Finkelkraut, op. cit. (2000), p. 67-8.

¹⁶ Sobre a vida e a obra de Spinoza, ver Léon Poliakov. *De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo* (II). Trad. Ana Goldberger Coelho e J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 225-32.

¹⁷ Apud Finkelkraut, op. cit. (2000), p. 67.

precipitadas, panfletárias ou conclusivas *a priori*. Exige-se do profissional da História o entendimento – isto é, a *compreensão* – das ações humanas na dimensão escolhida. Tal é a tradução, para os domínios de Clio, da ambição spinozante.

Ambição reinterpretada na historiografia pelos fundadores da Escola dos *Annales*. Ao valorizar a análise elucidativa em lugar da narrativa de eventos militares e/ou políticos, os *annalistes* consolidaram o paradigma que norteia o conhecimento historiográfico até os nossos dias: o estudo dos homens em sociedade, no tempo. Aliás, o mesmo Marc Bloch, que propôs essa definição, nos lembra que a dimensão temporal participa tanto no objeto de estudo do pesquisador como na própria escrita do historiador: toda história também é história do tempo presente. Contudo, para além e, no limite, mais importante que as sensibilidades de quem a escreve, a história-saber é a história-problema, que exige não apenas o respeito aos métodos consolidados pela historiografia, mas análise e compreensão. Optamos, pois, por entender o Tribunal da Inquisição e o fenômeno dos cristãos-novos nas fronteiras de um tronco familiar, sem, é claro, abdicar de alguns valores do nosso tempo. Por exemplo, a convicção de que os cristãos-novos eram as vítimas nesse jogo social, e que o processo e as penas a eles impostos eram demasiado violentos. Todavia, a dimensão humanista não se sobrepõe, repetimo-lo, à explicação do problema, tarefa básica do historiador.

Como entender a discriminação imposta pelas Coroas ibéricas, e corroborada pela ação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, sobre os chamados “cristãos-novos” ao longo dos séculos XV até pelo menos o final do século XVIII? Este é o ponto de partida para o presente trabalho, dedicado à investigação de um tronco familiar cristão-novo, perseguido pelo Santo Ofício, em Portugal e no Brasil colonial, entre os séculos XVII e o XVIII. A sociedade portuguesa do Antigo Regime primava pela pretensão à uniformidade de valores e comportamentos, que tinha em instâncias como a Coroa e a Inquisição a garantia de sua efetivação. Nesse contexto que *impõe* a integração, só há uma saída para aqueles pertencentes aos grupos à margem da ordem social: a adaptação. Como assinala Geraldo Pieroni:

As sociedades fortemente tendentes à integração manifestam uma poderosa necessidade de uniformidade dos comportamentos dos vários grupos constituídos e conseqüentemente uma frágil tolerância com relação ao outro, o diferente. Rejeita-se aquele que perturba a ordem natural¹⁸.

¹⁸ Geraldo Pieroni. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de

Segundo Hannah Arendt, o sentido da palavra “ideologia” remete à “lógica de uma idéia”¹⁹. Aplicando este conceito para a sociedade portuguesa no período moderno, pode-se afirmar que o Tribunal da Inquisição constitui a “lógica” da ideia, segundo a qual o homem moderno deve ser disciplinado por inteiro, corpo e alma, a serviço de Deus e do rei²⁰. Controlando homens e mulheres, controla-se a sociedade. Como aponta Anita Novinsky, o fato de a Inquisição constituir um tribunal eclesiástico e régio revela o fato de que esse tribunal representa a adoção, pelo Estado português, de uma política de rigoroso controle social, que usa a religião católica como ideologia²¹.

A atividade da Inquisição no Portugal moderno está relacionada à “limpeza de sangue”, um diferencialismo de conotações racistas, cristalizado na distinção entre os que não tinham ascendência judaica – os “cristãos-velhos” – e os descendentes dos judeus convertidos – os “cristãos-novos”. A expulsão de todos os judeus da Espanha em 1492 e a conversão forçada a que foram obrigados em Portugal em 1497 transformaram a “culpa” religiosa que lhes era atribuída – a rejeição do Cristo como Messias – em um atributo genético²². A condição de párias em reinos católicos conduziu ao temor da corrosão do fundamento da sociedade cristã pelos conversos, tidos como potenciais violadores da ortodoxia católica²³.

Apesar de sua condição essencialmente subalterna desde o início deste diferencialismo, os cristãos-novos portugueses não se viram afetados por uma instituição específica para fiscalizar suas práticas religiosas e culturais nas primeiras décadas do século XVI. Sua situação enquanto grupo sofreu um revés fundamental em 1536, quando o rei D. João III, respaldado pela Santa Sé, estabeleceu o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa, seguindo o modelo espanhol criado em 1478. Embora o objetivo declarado da instituição fosse vigiar a ortodoxia dos cristãos

Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 26.

¹⁹ Hannah Arendt. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁰ Cf. a expressão utilizada por Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 198.

²¹ Anita Novinsky. O tribunal da Inquisição em Portugal. *Revista da Universidade de São Paulo*, v. 5. São Paulo, jun./1987, p. 91.

²² Cf. Alexandre Herculano. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Pradense, 2002, p. 69-73, passim; João Lúcio d’Azevedo. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921, p. 25-6, passim.

²³ Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 67-8.

batizados em geral, o foco de sua atuação sempre foi a suspeita de judaísmo por parte dos cristãos-novos, pelo menos até a supressão desta condição jurídica em 1773²⁴. No tribunal luso, as sentenças variavam segundo a origem étnica dos réus, não de seus crimes: as penas mais severas eram aplicadas contra os cristãos-novos, quase invariavelmente acompanhadas do confisco de bens²⁵. Nesse sentido, os estatutos de sangue e sua aplicação não passavam de uma lei de discriminação racial, o primeiro exemplo de um racismo organizado²⁶. Os cristãos-novos sofriam o estigma da suspeita de heresia *independentemente de sua vivência religiosa*: seu sangue transmitia a suposta predisposição para a heresia, tida por capaz de corromper o monopólio católico.

A ação inquisitorial irá empreender um autêntico mecanismo de reprodução contínua do “perigo cristão-novo”. Sua coerção era respaldada nas esferas civil, pela submissão ao soberano, e religiosa, na justificação teológica da intolerância ao herege²⁷. Para a Inquisição – que também reprimia, embora não fosse o cerne de sua atividade, o islamismo, o protestantismo, a sodomia (homossexualismo), a blasfêmia e a feitiçaria – “o castigo não é crueldade e sim piedade²⁸”. António José Saraiva observa que o Santo Ofício se tornou um Estado que se propôs acima do próprio Estado, recorrendo ora à proteção real contra restrições papais, ora ao argumento da chancela pontifícia para escapar de interferências régias²⁹. No mesmo caminho, Charles Boxer qualifica a Inquisição como uma lei em si, acima de qualquer instituição³⁰.

Posições críticas como as de Boxer e, sobretudo, a de Saraiva, porém, não são unânimes na produção acadêmica. Em Espanha e Portugal, países que abrigaram as principais Inquisições modernas, a implantação de regimes autoritários na década de 1930 conduziu à preferência por autores conservadores, defensores dos tribunais da fé ibéricos³¹. As mudanças de regime naqueles Estados na década de 1970 ensejaram um

²⁴ Para uma cronologia detalhada da história da Inquisição portuguesa, ver: Geraldo Pieroni, op. cit. (2003) p. 258-82.

²⁵ Anita Novinsky. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002, p. 20-1; 40.

²⁶ Leon Poliakov, op. cit., p. 184.

²⁷ Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 30; 44; 80-1.

²⁸ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 28.

²⁹ António José Saraiva. *Inquisição e cristãos-novos*. 5ª ed. Lisboa: Estampa, 1985, p. 159.

³⁰ Charles Boxer. *O império marítimo português: 1415-1825*. Trad. Anna Olga Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 280-1.

³¹ Frédéric Max enumera algumas obras de *defesa* dos Tribunais da Inquisição. Para a Espanha, dois exemplos são o padre La Pinta Llorente e Vicente Palacio Atard. Cf. Frédéric Max. *Prisioneiros da Inquisição: relato de vítimas das inquisições espanhola, portuguesa e romana, transcritos e traduzidos com anotações e precedidos por um levantamento histórico*. Trad. Jusmar Gomes; Suzana Fercik Staudt.

surto de trabalhos sobre a Inquisição nas décadas seguintes³². Estas obras procederam à incorporação de propostas teórico-metodológicas da “Nova História”, mas com o efeito de dar voz a certa “corrente revisionista”, encarnada por autores como Bartolomé Benassar, que enfatiza a *legitimidade* da ação do Santo Ofício sobre os conversos³³. Lina Gorenstein apela para o fato de que a “pureza de sangue” fazia com que *todos* os cristãos-novos fossem suspeitos de heresia, não importando nem mesmo a alegada sinceridade de suas devoções³⁴. A ação inquisitorial começava antes da comprovação da “verdade real”, se é que se chegaria a ela.

Em obra clássica da historiografia brasileira sobre o tema, Anita Novinsky introduz um ponto de vista então diferente sobre o fenômeno inquisitorial em Portugal, retomando o argumento proposto por António Saraiva³⁵. Em *Inquisição e cristãos-novos*, livro publicado em 1969³⁶, Saraiva interpreta a Inquisição como um instrumento da Coroa e da nobreza contra a burguesia portuguesa, predominantemente de origem judaica. Parcialmente retomada por Novinsky, esta tese sofreu posteriormente a crítica de autores como Elias Lipiner, para quem, se a Inquisição era o motor da luta de classes contra a burguesia, a motivação religiosa era tão importante quanto às razões econômicas, pois a burguesia cristã-velha não foi perseguida assim como a conversa³⁷.

A imposição do batismo aos antigos judeus portugueses e a instalação do Santo Ofício quase quarenta anos depois tornam plausível a hipótese de que vários conversos mantiveram a fé ancestral, mas isso não elimina o fato de que a dinâmica processual da Inquisição contribuía para a existência de “judaizantes”. Novinsky afirma que, se não se pode dizer que não havia cristãos-novos “criptojudeus”, ou seja, que mantinham ritos e cerimônias derivadas do judaísmo em segredo, também é verdade que a Inquisição “fabricava” judeus. O cristão-novo carregava um judaísmo potencial, que, dependendo

Porto Alegre: L&PM, 1991, p. 62-3; 72.

³² Anita Novinsky. A Inquisição: uma revisão histórica. In: Anita Novinsky; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1992, p. 4.

³³ Lina Gorenstein. *A Inquisição contra as mulheres*: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005, p. 33-6.

³⁴ Id., p. 38.

³⁵ Anita Novinsky. *Cristãos-novos na Bahia*: a Inquisição no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva/Ed. Da Universidade de São Paulo, 1992 [1ª ed.: 1972], p. 3-6.

³⁶ António José Saraiva, op. cit.

³⁷ Elias Lipiner. *Os baptizados em pé*: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal. Lisboa: Vega, 1998, p. 408. A reforçar este argumento, recorda-se o fato de que a pena do confisco dos bens alcançava a maior parte dos cristãos-novos condenados por judaísmo pelo Santo Ofício, acompanhando as penas espirituais.

de condições várias – companhias no cárcere, repetidos interrogatórios em que o réu aos poucos “absorvia” o judaísmo de que era acusado –, podia ou não ser desenvolvido³⁸.

Apelando ao místico, ao divino, à onipotência sobrenatural, a Inquisição conseguiu se impor em Portugal e em seus domínios na medida em que conseguiu *sacralizar* a sua ação persecutória contra os chamados “inimigos da fé”. Desde as origens do tribunal da fé moderno, a figura do inquisidor como herói e mártir disposto a defender a religião “verdadeira” da ação dos hereges pairava sobre a mentalidade dos contemporâneos da máquina repressora³⁹. O sentido da intolerância do inquisidor dos tribunais da fé modernos se deve ao fato de aquele se portar “como pretendo *herói-mártir* disposto a inquirir o mundo para garantir/impor a unidade da sua fé⁴⁰”. Revestido de sacralidade, representante de Deus e do rei. A encarnação dos poderes que regem a sociedade do Antigo Regime retira do inquisidor qualquer possibilidade de não ser obedecido, ao tempo que legitima de modo inquestionável sua autoridade. Na hipótese extrema de um atentado contra o juiz, o tribunal – além de desferir sua fúria persecutória contra os suspeitos do crime, ou seja, aqueles de sangue “impuro” – ganha um mártir, revestido da imagem do imolado em prol da defesa da fé cristã.

Diz Marc Bloch que “os exploradores do passado não são homens completamente livres. O passado é seu tirano. Proíbe-lhes conhecer de si qualquer coisa a não ser o que ele mesmo lhes fornece⁴¹”. O que nos foi legado da experiência da Inquisição portuguesa e da condição dos conversos sob sua sombra está conservado, na sua maior parte, nos arquivos inquisitoriais concentrados nos lugares que abrigaram o Tribunal da Inquisição. Para a atividade inquisitorial relativa a Portugal e ao Brasil colonial, trata-se do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Se bem que alguns outros vestígios documentais da ação do Santo Ofício possam ser encontrados em arquivos brasileiros, é na instituição lisboeta que o historiador encontra os

³⁸ Anita Novinsky, op. cit. (1992 [1972]), p. 143.

³⁹ Foi muito importante na construção desta imagem do inquisidor-mártir o assassinato do inquisidor espanhol Pedro de Arbuès, ocorrido em Saragoça, no ano de 1485. Este homicídio representou um ponto de inflexão na imagem do tribunal moderno para a maior parte da população, que se voltaria a partir de então contra “los conversos que han muerto al inquisidor”. Arbuès não tardaria a ser venerado e reconhecido como operador de milagres, e sua canonização – obtida posteriormente –, solicitada anos depois pelo imperador Carlos V, seria confirmada pelo papado. Cf. Francisco Bethencourt. *História das Inquisições: Portugal, Espanha, Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 20-2.

⁴⁰ Carlos Cavalcanti. Conceituando o intolerante: o tipo ideal de inquisidor moderno. In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage da Gama Lima (orgs.). *A Inquisição em xequê: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 137 (grifo original).

⁴¹ Marc Bloch, op. cit., p. 75.

documentos do Conselho Geral do Santo Ofício – órgão que regia a instituição –, os Cadernos do Promotor – preciosos registros de acusações, largamente utilizados por Anita Novinsky⁴² –, a documentação administrativa, as listas dos autos de fé⁴³ e, sobretudo, os processos inquisitoriais, que registram as acusações, o julgamento e a condenação dos presos do tribunal⁴⁴. Se o historiador da Inquisição é “prisoneiro” do passado do tribunal, o seu “cárcere” lhe fornece incontáveis possibilidades de pesquisa.

Se as fontes produzidas pela Inquisição têm valor inestimável, as mesmas apresentam características que tornam ainda mais imperiosos os cuidados do historiador na sua lida com os testemunhos do passado. O estudo das vítimas da Inquisição se faz, prioritariamente, a partir das fontes legadas pelo tribunal. São estas os processos criminais e todos os demais documentos institucionais produzidos pelos inquisidores relativos ao processado ou os que, no recorte temporal de cada pesquisa, respeitam (mesmo indiretamente) ao seu objeto de estudo. Porém, tal riqueza de testemunhos do passado nos apresenta um problema metodológico, a saber, as fontes inquisitoriais traduzem a visão de quem está no poder. Ademais, quando referente aos processados, sobretudo, aos cristãos-novos acusados de judaísmo, os documentos invariavelmente demonstram o interesse dos juízes em provar a culpa do acusado, inserindo-o na teia de acusações anônimas e na insistência da confissão dos “erros” que o processado desconhece. O sistema inquisitorial, pois, “fabrica” os culpados.

A discussão acerca dos processos inquisitoriais é recorrente na historiografia. Em livro sobre exemplos de tolerância religiosa no Mundo Ibérico do Antigo Regime, Stuart Schwartz faz críticas pertinentes aos arquivos inquisitoriais⁴⁵. Os cuidados no tratamento das fontes produzidas pelo tribunal da fé vão além da dúvida sobre as conclusões pela culpabilidade do réu. Em artigo voltado para a investigação do papel dos cristãos-novos na sociedade do Brasil colonial, Novinsky alerta para outra

⁴² Anita Novinsky, op. cit. (1992 [1972]).

⁴³ Auto de fé era a cerimônia – na maioria das vezes pública, em outras ocasiões realizada a portas fechadas – em que os presos penitenciados pelo tribunal inquisitorial ouviam as suas sentenças. Um estudo importante sobre esta cerimônia foi o desenvolvido por Luiz Nazário. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

⁴⁴ Sobre a existência de fontes inquisitoriais disponíveis no Brasil, mais especificamente, no Rio de Janeiro, consultar o excelente guia organizado no âmbito do Núcleo de Estudos Inquisitoriais (NEI), vinculado à UERJ: Célia Cristina da Silva Tavares et alli. *Guia de fontes e bibliografia sobre a Inquisição: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Faperj/Eduerj, 2005. Sobre o universo documental pertencente ao Santo Ofício e reunido na Torre do Tombo, em Lisboa, ver o Prefácio deste guia, escrito por Ronaldo Vainfas, p. 7.

⁴⁵ Cf. Stuart Schwartz. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009, p. 27.

característica das fontes inquisitoriais, sua incompletude⁴⁶. Para o historiador, não basta reconstituir a vida do processado “apenas” com o documento inquisitorial. Se possível, o pesquisador deve utilizar outros documentos referentes ao seu objeto. É o que a autora chama de “investigações paralelas”, cuja realização depende da consulta a arquivos distintos e fundos documentais variados, quando estes possibilitam ampliar o leque de evidências disponíveis para a construção do objeto de estudo.

Francisco Bethencourt, em seu livro sobre as Inquisições modernas, descarta os processos por considerá-los o tipo mais estereotipado de documento inquisitorial, dado que suas informações se concentram nas vítimas⁴⁷. Contudo, em uma pesquisa centrada nas vítimas, não há como fugir aos processos. Como observam Jean Pierre Dedieu e René Carvacho, os processos revelam a face secreta do tribunal, desconhecida do público quando de sua atuação⁴⁸. Ademais, lembra Révah, os documentos legados pela Inquisição eram então secretos, produzidos por um tribunal que primava pelo secreto, em seus métodos e suas decisões⁴⁹.

Não se pode, pois, entender a ação inquisitorial sem pesquisar a fundo os documentos mais reveladores da instituição, os processos criminais. Ronaldo Vainfas os chama de “tesouro documental” da Inquisição. Bethencourt, apesar de não tê-los aproveitado em sua *História das Inquisições*, estima em cinquenta mil o número de processos para o período entre 1536 e 1767 (*grosso modo*, o da vigência da distinção entre cristãos-novos e velhos sob o Santo Ofício)⁵⁰. Apesar da desconfiança que o pesquisador deve ter no trato com as fontes, a concretização de qualquer pesquisa sobre os cristãos-novos no Império Luso depende da consulta aos processos. Como diz Cunha Rivara, “Pelo que respeita à Inquisição, mal se poderá formar juízo seguro e imparcial,

⁴⁶ Anita Novinsky. A pesquisa histórica sobre o cristão-novo no Brasil. *Revista de História*, São Paulo, v. 43, n. 88, p. 493-505, out./dez. 1971, especialmente p. 502-3.

⁴⁷ Francisco Bethencourt, op. cit., p. 14.

⁴⁸ Jean Pierre Dedieu; René Carvacho. Entre histoire et mémoire – L’Inquisition à l’époque moderne: dix ans d’historiographie. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 57, n. 2, p. 349-72, 2002, especialmente p. 352-3.

⁴⁹ Entrevista com o Prof. I. S. Révah. Antônio José Saraiva, op. cit., p. 220. O historiador Israel Révah é uma das maiores autoridades da historiografia internacional sobre o problema da Inquisição e dos cristãos-novos, autor de trabalhos que são referências no tema. Parte de suas ideias foi exposta na polêmica com Antônio José Saraiva, travada na imprensa portuguesa após o lançamento da obra deste, *Inquisição e cristãos-novos*. Escolhemos utilizar os artigos escritos por Révah nessa ocasião, reproduzidos no apêndice da edição de 1985 do livro de Saraiva, como contribuição bibliográfica daquele autor para a tese. Por isso, Révah é sempre citado em nosso trabalho a partir do livro de Saraiva.

⁵⁰ Cf., para estas informações, Ronaldo Vainfas. Prefácio. Célia Cristina da Silva Tavares et al., op. cit., p. 7.

enquanto se não for a essa Torre do Tombo resolver os processos da Inquisição⁵¹”.

Escrevendo sobre os impactos da primeira visitação inquisitorial ao Brasil, direcionada às capitanias da Bahia, Itamaracá, Pernambuco e Paraíba, entre 1591-5, Vainfas aponta para o fato desta incursão do Santo Ofício ter desfeito “amizades, solidariedades vicinais, amores, chegando mesmo a destruir famílias e grupos de convívio⁵²”. Um sem-número de delações, confissões de culpas, acusações feitas à mesa do visitador, passava por sobre todos os escrúpulos de consciência, afetividades e, sobretudo, laços familiares. Exemplos não faltam de famílias que se viram às voltas com a Inquisição na história do Brasil colonial. Caso emblemático, e já devidamente investigado por Angelo Assis, é o da família Antunes, formada por cristãos-novos residentes na Bahia em fins do século XVI⁵³. Acusados da prática de judaísmo perante a mesa daquela visitação inquisitorial, os membros do clã conheceram a desdita da infâmia sobre si e seus descendentes, materializada no quadro que representava sua matriarca, Ana Rodrigues, em meio a demônios na igreja de Matoim. Advertência macabra da parte do Santo Ofício, que ecoaria na segunda incursão do tribunal à capitania, entre 1618-21. Mas já era tarde: a família fora inserida na infamante memória dos que haviam passado pelo cárcere dos Estaus⁵⁴.

Caso mais conhecido, posto que presente na literatura e na cultura popular, é o do núcleo familiar que gira em torno da célebre Branca Dias, cujo ponto de inflexão também é a visitação inquisitorial de fins do século XVI à América Portuguesa. História e mito, lenda e literatura, convergem para esta outra cristã-nova, acusada de praticar tenazmente o judaísmo – ou traços deste – em um engenho nas terras de Camaragibe, Pernambuco⁵⁵. Já falecida quando da visitação, Branca Dias não escaparia, bem como seus filhos e netos, da sanha inquisitorial. Seus filhos, temerosos da inspeção em nome

⁵¹ Apud Entrevista com o Prof. I. S. Révah. Antônio José Saraiva, op. cit., p. 270.

⁵² Introdução. Ronaldo Vainfas (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 29.

⁵³ Angelo Adriano Faria de Assis. *Macabéias da colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia – séculos XVI-XVII*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

⁵⁴ Nome do prédio que abrigava os cárceres do Tribunal da Inquisição em Lisboa.

⁵⁵ Sobre Branca Dias, ver José Antônio Gonsalves de Mello. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Recife: FUNDAJ/Massangana, 1996, especialmente o capítulo V (“Um casal de cristãos-novos: Branca Dias e Diogo Fernandes”). A respeito das lendas e do cancionário criados em torno da figura de Branca Dias no nordeste brasileiro ao longo dos séculos, há o nosso trabalho, intitulado *O santo ofício da inquisição na colônia e nas letras: as apropriações da cristã-nova Branca Dias na literatura*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

do Santo Ofício, iriam à mesa do visitador confessar, delatar ou mesmo tentar explicar as acusações que pesavam sobre si mesmos, sua mãe e os seus. Não adiantou, pois vários foram levados a Lisboa e processados pelo crime de “judaizar” nas terras brasílicas. Em sociedade pautada pelo ideal estamental e a correlata “pureza de sangue”, pré-requisito para o ingresso em cargos a serviço da Coroa e o recebimento de dignidades como o hábito de ordens militares, o impacto que denegria a família não era restrito à geração atual. A ascendência de um penitenciado pelo Santo Ofício era uma “sombra” da qual não se escapava sob o Antigo Regime português. Que o diga Felipe Pais Barreto, suposto descendente de Branca Dias e que tentaria, sem sucesso, ingressar na prestigiada Ordem de Cristo⁵⁶.

Como é evidente, o desmoronamento de laços familiares sob a ação ou o espectro da Inquisição lusa não fora apanágio das capitanias açucareiras dos Quinhentos, mas uma realidade ao longo do histórico de ação do tribunal da fé português. Como a Inquisição conseguia se sobrepor às relações entre pai/mãe e filhos, marido e mulher, irmãos, demais parentes, amigos, confidentes, vizinhos? Impossível projetar resposta a esta questão sem considerar a “pedagogia do medo” imputada pelo tribunal às populações do Mundo Português, desde o século XVI até o início do XIX.

A historiografia sobre a Inquisição encontra nos estudos de caso um dos caminhos mais profícuos para a produção do conhecimento a respeito da atividade da instituição. Apenas para citar exemplos relativamente recentes no Brasil, duas obras que enveredam por este caminho são *Um herege vai ao paraíso*, de Plínio Gomes, sobre Pedro de Rates Henequim, um colono residente na América Portuguesa que se viu às turras com o tribunal da fé no século XVIII⁵⁷, e o supracitado estudo de Angelo Assis sobre a família de Ana Rodrigues e Heitor Antunes, um casal de cristãos-novos estabelecido na Bahia no século XVI⁵⁸. Embora personagens diferentes, são todas investigadas por meio das fontes inquisitoriais, sobretudo, os processos criminais, que registram suas passagens pelos cárceres da Inquisição.

⁵⁶ Cf. Evaldo Cabral de Mello. *O nome e o sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, especialmente a Segunda Parte, “Branca Dias e outras sombras”.

⁵⁷ Plínio Gomes. *Um herege vai ao paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁵⁸ Angelo Adriano Faria de Assis, op. cit.

O tema desta tese de Doutorado é a sequência de prisões que atingiu quatro gerações sucessivas da linhagem cristã-nova dos Calaças, cujos membros enfrentaram a prisão na Inquisição Portuguesa entre meados do século XVII e o início do século XVIII. Este trabalho, que constitui a concretização da pesquisa desenvolvida, é dividido em duas seções. A primeira respeita ao Calaças processados por judaísmo moradores em Elvas, cidade situada à fronteira luso-castelhana e origem do clã, na década de 1650. Dado o grande número de parentes por afinidade também presos, optamos por restringir o universo de personagens estudadas, considerando dois critérios: primeiro, orientando-nos a partir da figura o núcleo familiar consanguíneo em torno de Isabel Mendes, matriarca do grupo; segundo, a viabilidade da consulta aos processos do tribunal de distrito de Évora, onde os Calaças pertencentes a este grupo foram processados⁵⁹. A segunda seção contempla a investigação sobre os descendentes diretos da matriarca Isabel Mendes, que residiam na capitania do Rio de Janeiro, na América Portuguesa, em princípios do século XVIII. Inseridos na vida social e nas atividades econômicas da urbe “fluminense” e do Recôncavo da Guanabara, os Calaças tomavam parte na comunidade conversa do Rio de Janeiro, que criara raízes na terra nos dois séculos anteriores. Oportunamente, o leitor conhecerá as prováveis razões que levaram parte dos Calaças elvenses a se estabelecerem na colônia brasílica após saírem penitenciados na Inquisição de Évora. As prisões deste segundo grupo dos Calaças estão inseridas na ação coletiva que o Santo Ofício lisboeta exerce sobre os conversos do Rio de Janeiro a partir da década de 1710. Contudo, a análise das trajetórias das nossas personagens, antes, durante e após o cárcere, abrem ao historiador horizontes de interpretação que vão além da óbvia discriminação pautada na limpeza de sangue e no suposto judaísmo dos cristãos-novos.

A principal hipótese desta tese consiste na afirmação da família como dimensão fundamental das ações que envolvem a práxis inquisitorial. Tanto as normas que direcionam os procedimentos do tribunal da fé como as estratégias empregadas pelos acusados para reagir ou sobreviver ao processo criminal são pautadas pela instituição familiar. Variam as formas pelas quais a família exerce papel de relevo no universo da ação inquisitorial. Por exemplo, é certo que a identificação da família como alvo reforça os interesses materiais do Santo Ofício, em razão da potencial extensão do confisco de

⁵⁹ Quando da realização da pesquisa na Torre do Tombo, entre setembro de 2008 e janeiro de 2009, parte considerável dos processos inquisitoriais de Évora estavam em mau estado, impossibilitando sua fotocópia e, em alguns casos mais sérios, até mesmo apenas sua consulta manual.

bens. Neste trabalho, especialmente na última parte, o leitor terá a chance de percebê-lo em alguns momentos. Estudando os conversos do Rio de Janeiro nos Setecentos, Lina Gorenstein pôde verificar a importância econômica das relações familiares⁶⁰. Ao se preocupar menos com a heresia do que com os potenciais hereges, a Inquisição dirigia seu zelo contra o grupo social de prosperidade econômica, em que não faltavam cristãos-novos⁶¹. Porém, não nos esqueçamos de que a família é mais que uma unidade econômica, que contempla a posse e a transmissão de bens, além de atividades produtivas eventualmente compartilhadas por seus membros. A família é também *locus* da afetividade, de compromissos que coexistem – mas não se identificam puramente – com as instituições oficiais e as conjunturas econômicas. Os grupos familiares são o espaço privilegiado da consolidação e do exercício dos laços afetivos, estabelecidos entre pais e filhos, irmãos, cônjuges, primos, tios e sobrinhos. Assim como o Santo Ofício intentava retirar o patrimônio dos cristãos-novos por meio do confisco de bens, o mesmo tribunal operava sobre os processados de modo a dismantelar os laços que, fundados na pertença ao grupo familiar, tinham a capacidade de obstar as invectivas inquisitoriais contra os conversos.

A tese é estruturada em três partes principais, cada uma contendo dois capítulos, perfazendo um total de seis no trabalho. A divisão em partes foi pensada para dar maior clareza ao leitor quanto à opção teórico-metodológica utilizada na condução da pesquisa. Percorramos, pois, sua organização. A primeira parte “Historiografia Crítica” é essencialmente teórica. Seu objetivo é construir um panorama bibliográfico composto por alguns dos principais autores que trabalham conceitos pertinentes às Inquisições modernas ibéricas – em especial, a portuguesa – e ao *leitmotiv* da instituição, o “crime” de judaísmo e os cristãos-novos.

Esta seção principal é dividida em dois capítulos. O primeiro, intitulado “Inquisição: práxis e poder”, abordando a natureza da instituição que se arroga a função de cidadela da ortodoxia. Dois pontos resumem o foco do capítulo: o conceito de “heresia” mais as bases que fundamentavam a repressão aos considerados hereges, e a posição privilegiada desfrutada pela Inquisição no ordenamento jurídico do Antigo Regime Luso. Já o segundo capítulo é centrado na coletividade que constitui a *raison*

⁶⁰ Lina Gorenstein. *Heréticos e Impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995, p. 20.

⁶¹ Anita Novinsky. *Inquisição: inventários de bens confiscados a cristãos-novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil, século XVIII)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1978, p. 20.

d'être do Santo Ofício português, os judeus batizados compulsoriamente em 1497 e seus descendentes, os cristãos-novos. Vítimas da intolerância e da perseguição que assimilava o sangue ancestral judaico à prática da heresia “judaizante”, os cristãos-novos eram forçados a viver como párias na sociedade que lhes criminaliza. Abordar o fenômeno dos neoconvertidos e o lugar de sua descendência no Mundo Português é o caminho que escolhemos para passar, nesta tese, à trajetória das famílias que são o nosso objeto de estudo.

É o que fazemos ao longo da segunda parte – “Os Calaças do Alentejo (século XVII)” –, cujo título remete à região portuguesa onde o clã se estabelecera pelo menos desde fins do século XVI e que reúne as cidades de Elvas, seu local de residência, Évora, sede do tribunal de distrito inquisitorial, e outras localidades concernentes à passagem dos Calaças pela Inquisição, que o leitor saberá na seção pertinente. O objetivo geral desta parte da tese é a análise da ação inquisitorial sobre os Calaças elvenses, privilegiando duas dimensões. A primeira, a dimensão familiar, que perpassa todas as gerações dos “culpados”; a segunda, as reapropriações de elementos derivados da ancestralidade judaica e transmitidos para este conjunto de cristãos-novos, de diferentes idades e partícipes de sociabilidades variadas. Perpassando tais dimensões, encontramos o mecanismo das denúncias, sistematicamente empregado pelos juízes para tentar destituir aos acusados a perspectiva de alcançar uma suposta segurança alicerçada na família.

Nessa parte, o terceiro capítulo “Desdita familiar” apresenta ao leitor o cenário mais amplo do reino luso após a Restauração da independência, em 1640, reconstitui o histórico da cidade de Elvas e apresenta o núcleo familiar dos Calaças, cujos membros são processados pela suspeita de judaísmo na Inquisição eborense. São enfatizadas as atividades desempenhadas por esses Calaças, o lugar social na população elvense e identificam-se os laços familiares mais fortes. O quarto capítulo “Reelaborações da herança sefardita” trata da ação inquisitorial propriamente dita sobre o grupo, atentando às respostas possíveis dos réus aos procedimentos aplicados pela instituição. Dissecamos os meios à disposição do Santo Ofício para destruir solidariedades, identificações mútuas entre os processados e dos destinos enfrentados por nossas personagens após o cárcere. Aqui, sela-se uma das pontas do liame entre os Calaças de Elvas e os do Rio de Janeiro, que encontramos nas fontes do tribunal de Lisboa, no início do século XVIII.

Os Calaças “fluminenses” são o objeto da pesquisa na terceira parte, “Os Calaças do Brasil (século XVIII)”. Cabe aqui um parêntese. Evidentemente, para as primeiras décadas dos Setecentos não se pode falar de “Brasil” no sentido atual do termo, um Estado-Nação soberano, territorialmente definido e identificado a uma identidade nacional. No entanto, preferimos utilizar “Brasil” em lugar de “América Portuguesa” no título, para afirmar a identificação desse grupo dos Calaças ao momento de reforço da importância da colônia, tributário da descoberta dos veios auríferos nos últimos anos dos Seiscentos. O leitor perceberá ao longo do primeiro capítulo dessa parte que as atividades socioeconômicas de alguns Calaças moradores no Rio de Janeiro estão vinculadas à mineração, que tem no porto “fluminense” seu principal escoadouro.

No quinto capítulo – o primeiro da terceira parte –, intitulado “Novos lugares, novas separações”, o leitor toma contato com o contexto de vivência dos Calaças residentes na colônia desde o terceiro quarto do século XVII. Reconstroi-se o panorama socioeconômico da capitania do Rio de Janeiro nos primeiros anos dos Setecentos, no bojo das transformações trazidas pelo início da exploração do ouro nas Gerais. Esse método tem por objetivo relacionar as prisões dos Calaças “fluminenses” à onda de encarceramentos que atinge os cristãos-novos da região no período, em parte derivada do interesse da Inquisição nos cabedais dos cristãos-novos daquela região colonial. Nesse cenário de crescimento econômico e invectivas inquisitoriais, os filhos, netos e bisnetos dos Calaças elveses caem nas malhas do tribunal da fé, que rompe pouco a pouco os laços familiares construídos na colônia. O conjunto dessas gerações dos Calaças toma como ponto de referência a figura de João Rodrigues Calaça, neto da matriarca Isabel Mendes, e também nascido em Elvas. Trata-se de uma personagem-chave, de ligação entre os dois grupos da linhagem familiar. As histórias que envolvem as prisões são analisadas nesse capítulo, dando ao leitor o panorama mais completo possível, de acordo com a documentação, da ação do Santo Ofício sobre nossas personagens.

O sexto e último constitui a síntese analítica por excelência da tese. Embora inserida na parte respeitante ao grupo enraizado no Brasil, as conclusões desenvolvidas ao longo dessa seção apontam caminhos para as conclusões gerais sobre o tema. Por que os Calaças, em conjunto, consistiram em um alvo de ação contumaz do tribunal da fé? Recorremos à análise crítica da documentação inquisitorial e ao cotejo entre os diferentes membros do clã processados. A fim de proceder a uma compreensão conjunta

das causas analisadas, comparamos atitudes, silêncios e respostas dos réus ao discurso e à práxis dos inquisidores. A título de resultado, buscamos satisfazer a questão que perpassa o trabalho: quais as manobras inquisitoriais empregadas para justificar o extermínio e a busca dos Calaças por pelo menos quatro gerações?

É preciso registrar algumas palavras sobre as fontes primárias utilizadas. Os dois capítulos que compõem a primeira parte, em virtude do seu propósito eminentemente teórico, são basicamente fundamentados em fontes secundárias, ou seja, na bibliografia específica e, em menor medida, na bibliografia geral empregada durante a pesquisa. Já as duas partes seguintes são, em sua maior parte, fundadas na documentação manuscrita produzida pelo Tribunal da Inquisição e, em particular, nos processos contra os Calaças.

Durante a pesquisa em Portugal, participamos na Universidade de Lisboa de um seminário apresentado pela professora Lina Gorenstein, pesquisadora do então Laboratório de Estudos da Intolerância da Universidade de São Paulo. Na ocasião, a professora Lina observou que não há como escapar dos processos inquisitoriais enquanto fontes fundamentais para o estudo dos cristãos-novos no mundo português.

Se as conclusões dos processos da Inquisição lusa contra os cristãos-novos são quase uníssonas em imputar aos conversos a prática do judaísmo, por outro lado é nesse tipo de documento que encontramos o “subterrâneo” do tribunal e, por isso mesmo, sua parcela mais autêntica. Não significa, obviamente, tratar como verdades absolutas todas as informações contidas nos processos. Entretanto, em uma pesquisa na qual a dimensão humana da ação inquisitorial é elemento de proa – e tal é o nosso caso –, prescindir dos processos ou não tê-los preferencialmente em conta seria abrir mão do recurso basilar para a reconstituição e compreensão das trajetórias individuais e familiares. Afinal, todos têm o ponto comum da passagem pelos cárceres do Santo Ofício e, portanto, uma fonte processual para cada membro.

Há que ressaltar, todavia, o recurso, contemplado nesta tese, a outras fontes primárias produzidas no âmbito da Inquisição, além dos processos criminais. Livros que contêm as correspondências entre os tribunais de distrito e o Conselho Geral do Santo Ofício, dados quantitativos sobre a estada dos réus nos cárceres, listas de cerimônias de autos de fé, códices como os Cadernos do Promotor e – *last but not least* – o texto do Regimento da Inquisição outorgado em 1640, e que vigorou até a segunda metade do século XVIII, abarcando, pois, as prisões de todos os Calaças estudados na tese. Tais registros também testemunham a ação inquisitorial e, mais importante para nosso

trabalho, prestam por meio da comparação à crítica da própria documentação produzida pelo tribunal em seu conjunto.

Pela razão óbvia de se dedicar a um objeto intrinsecamente ligado à Inquisição – uma linhagem familiar de cristãos-novos presos sob acusação de judaísmo –, as fontes inquisitoriais são o tipo de documentação predominante nesta tese. Mas não são as únicas. Documentos coevos aos períodos de prisões dos Calaças estudados no trabalho, relacionados à limpeza de sangue e à perseguição ao crime de judaísmo no Mundo Português contribuem para a extensão do horizonte de análise, ao conduzirem a abordagem da problemática dos conversos e da limpeza de sangue para além do círculo institucional. Fontes produzidas pela justiça civil, como as leis régias, assinalam convergências e divergências entre os braços da Igreja e da Coroa que, cada um a seu modo, empunhavam a bandeira da defesa da fé. Por fim, a documentação respeitante aos Calaças especificamente, externa ao âmbito do Santo Ofício, serve à reconstituição das trajetórias anteriormente ao período de cárcere, construindo a ligação entre origem e destinos das nossas personagens. Histórias de vida que são transformadas, quase sempre radicalmente, e em alguns casos interrompidas, a partir do ingresso na prisão do Santo Ofício.

O leque de fontes não se esgota naquelas produzidas nem nas favoráveis à Inquisição. Um dos mais relevantes documentos de *crítica* ao tribunal são as “Notícias recônditas do modo de proceder da Inquisição de Portugal”, escrito provavelmente no século XVII e posteriormente atribuído ao padre jesuíta Antonio Vieira. Não se sabe ao certo, porém, a autoria desse documento. Além de Vieira, outro possível autor é Pedro Lupina Freire, suposto emissário dos cristãos-novos em Roma, onde efetivamente se encontrara com Vieira. O fato é que as “Notícias” circulavam em versão manuscrita fora de Portugal no início do século XVIII, e revelavam parte dos segredos da instituição, que são confirmados pelos processos hoje estudados pelos historiadores⁶². Na década de 1640, Vieira defendera o fim do confisco e a publicação das denúncias contra os réus, medidas que, em sua opinião, levariam à restauração das finanças do reino, sob cuidados dos conversos e de judeus professos eventualmente readmitidos, ideias que lhe valeram um processo inquisitorial entre 1663-8⁶³. João Lúcio de Azevedo afirma sobre

⁶² Anita Novinsky. Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os judeus. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 172-81, mar. 1991, especialmente p. 177-8.

⁶³ Alcir Pécora. O processo inquisitorial de Antônio Vieira. In: Carlos Iannone et al. *Sobre as naus da iniciação: estudos portugueses de literatura e história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000, p. 50-1; 54; Anita

as “Notícias”: “Tudo quanto as notícias patenteiam do regime dos cárceres, das astúcias de inquisidores e acusados, daqueles para alcançarem as confissões, destes para escaparem à morte, é a rigorosa verdade⁶⁴”.

A documentação crítica sobre a Inquisição inclui os escritos de dois “estrangeirados” – lusitanos que tiveram maior contato com ideias oriundas do resto da Europa – dos Setecentos em Portugal. Um deles, o diplomata D. Luís da Cunha, este advogava que a ruína econômica do reino era tributária da perseguição aos conversos, da limpeza de sangue e dos estilos do tribunal da fé⁶⁵. A utilização de seu “testamento político” contribuirá com uma visão crítica da “limpeza de sangue” e dos reais motivos do furor do tribunal da fé, especialmente nas primeiras décadas dos Setecentos. Outro estrangeirado setecentista, o médico Ribeiro Sanches, fizera críticas diretas à diferenciação entre cristãos-novos e cristãos-velhos e à correspondente atividade do Santo Ofício, que considerava prejudicial para o reino.

Quando, no segundo semestre de 2007, a professora Novinsky apresentou a proposta de pesquisa sobre os cristãos-novos da família Calaça, nossa preocupação fundamental consistia na definição de um recorte investigativo que viabilizasse a realização da pesquisa. Antes da viagem para Portugal – considerada fundamental, como de fato o era, pela orientadora –, concedida em agosto de 2008 por meio de bolsa CAPES, tivemos a oportunidade de receber uma cópia microfilmada do processo inquisitorial contra o cristão-novo João Rodrigues Calaça, residente no Rio de Janeiro e preso no tribunal de Lisboa entre 1713-4. A leitura desta fonte primária indicou a provável existência na documentação conservada na Torre do Tombo, em Lisboa, de várias causas abertas contra outros indivíduos pertencentes aos Calaças. A temporada de pesquisa serviu, pois, para definirmos os nomes e, destarte, a quantidade de membros do tronco familiar dos Calaças a serem estudados nesta tese, tomando como referência

Novinsky. Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico. In: Carlos Iannone et al., op. cit., p. 72-3.

⁶⁴ Apud Diálogo sobre a Entrevista Silva-Révah. António José Saraiva, op. cit., p. 255. Durante a pesquisa em Portugal, adquiri[mos] gratuitamente, a partir do sítio da Biblioteca Nacional de Lisboa, uma cópia digitalizada da edição impressa de 1821 das *Notícias reconditas*, obra disponibilizada na página da instituição na internet. A referência completa é: *Notícias reconditas do modo de proceder a Inquisição com os seus prezos*. Informação, que ao Pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.

⁶⁵ Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1976), p. 14; Charles Boxer, op. cit., p. 369.

inicial os antepassados próximos de João Calaça.

O nome de Helena Sanches, mãe de João Calaça já falecida quando da prisão deste último no início dos Setecentos, constituiu o fio condutor inicial da extensão da busca pelos ancestrais retropróximos das nossas personagens “fluminenses”. Uma vez consultado o processo daquela, chegamos às prisões de seu marido, Francisco Rodrigues Calaça – pai do referido João –, e de sua sogra Isabel Mendes, avó e bisavó da maioria dos Calaças do Rio de Janeiro presos, que consideramos por isso a matriarca dos Calaças. Alguns sobrinhos cristãos-novos do casal Francisco e Helena, também moradores em Elvas na década de 1650 e processados na Inquisição, foram inseridos no trabalho para responder ao propósito de analisar a ação do Santo Ofício sob a ótica das invectivas sobre os grupos parentais – tanto os núcleos familiares como a chamada “família extensa”.

Para os processos do tribunal de Évora, no qual os ancestrais dos Calaças do Rio de Janeiro foram processados, há um problema de ordem metodológica: parte considerável da documentação está em mau estado. Alguns dos processos dos Calaças seiscentistas necessitavam de autorização especial para consulta no Tombo, sendo vedadas suas cópias, mesmo digitais. Nestes casos, fizemos um apanhado manual, o mais completo possível, dos dados de cada réu, além de transcrever trechos das sessões dos processos, especialmente as confissões que envolviam familiares. Abaixo, apresentamos um quadro com os nomes dos Calaças elvenses estudados aqui e a viabilidade da consulta dos respectivos processos.

Quadro 1

Viabilidade dos processos do Tribunal de Évora – Calaças de Elvas (século XVII)

Nome	Processo	Viabilidade
Isabel Mendes	9716	Processo em mau estado; consulta manual na Torre do Tombo.
Francisco Rodrigues Calaça	10350	Processo em restauro; consulta impossibilitada.
Helena Sanches	9322	Processo em mau estado; consulta manual na Torre do Tombo.
João de Moraes	9318	Processo em mau estado; consulta manual na Torre do Tombo.
Isabel Mendes [2]	2023	Digitalizado, a pedido do LEI/USP.
Manuel Álvares	2395	Processo em mau estado; consulta manual na Torre do Tombo.
Manuel Lopes	2234	Processo em mau estado; consulta manual na Torre do Tombo.

(Dados recolhidos em meio à nossa pesquisa no Arquivo da Torre do Tombo, entre setembro de 2008 e janeiro de 2009).

Para os Calaças do Rio de Janeiro, a situação se mostrou diferenciada desde a realização da pesquisa em Portugal. Quando estivemos na Torre do Tombo, entre 2008 e 2009, o acesso aos processos do tribunal de Lisboa estava condicionado devido ao projeto que visava à digitalização das fontes. Com efeito, as digitalizações prosseguiram ao longo dos anos seguintes, para além de nosso estágio de pesquisa em Portugal. À exceção do processo contra João Calaça, cujo microfilme nos foi disponibilizado pela professora Novinsky, a maioria das fontes relativas às causas dos demais Calaças do Rio de Janeiro na Inquisição foi consultada após a viagem, por meio do sítio eletrônico da Direção Geral de Arquivos – Torre do Tombo. Apresentamos outro quadro, semelhante ao anterior, com os nomes dos Calaças moradores na colônia, descendentes diretos da matriarca elvense Isabel Mendes, que compõem o segundo grupo do universo parental do trabalho, bem como a respectiva viabilidade dos seus processos.

Quadro 2

Viabilidade dos processos do Tribunal de Lisboa – Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)

Nome	Processo	Viabilidade
João Rodrigues Calaça	955	Cópia microfilmada cedida pela orientadora.
Diogo Rodrigues Calaça ou Sanches	10174	Digitalizado: < http://digitarq.dgarq.gov.pt >
Silvestre Mendes Caldeira	5465	Digitalizado: < http://digitarq.dgarq.gov.pt >
Helena Madalena	11592	Digitalizado em mídia, a nosso pedido.
Branca Pereira	10692	Digitalizado: < http://digitarq.dgarq.gov.pt >

(Dados recolhidos em meio à nossa pesquisa no Arquivo da Torre do Tombo, entre setembro de 2008 e janeiro de 2009).

Uma palavra sobre a condução da pesquisa se faz necessária. Naturalmente, o leitor não encontrará ao longo das páginas que seguem referências nominais apenas aos doze nomes elencados nos quadros acima. Estes nomes constituem o liame que fundamenta, documental e metodologicamente, todo o trabalho concretizado nesta tese. No entanto, o próprio *modus operandi* utilizado pela Inquisição para perpetuar a ação sobre os cristãos-novos, traço essencial de sua natureza enquanto instituição

por cerca de dois séculos, leva-nos a necessariamente considerar o envolvimento de outros parentes de cada réu. Afinal, cada preso é um indivíduo que desfruta de sociabilidades variadas e que dispõe nas suas causas de referências buscadas em outras personagens dos seus contextos de vivência. Portanto, outros irmãos, primos, sobrinhos e mesmo alguns cônjuges não inseridos no tronco referencial das gerações dos Calaças, são mencionados e, em alguns casos, referenciados mais detalhadamente aqui. É evidente, desde que tais nomes sejam pertinentes à satisfação do mote da tarefa a que nos propomos, qual seja, contribuir para explicar a ação inquisitorial a partir da família, com seus respectivos conflitos, solidariedades e idiossincrasias.

Gravura 1 – Genealogia dos Calaças

OS CALAÇAS

De Elvas ao Rio de Janeiro, quatro gerações na Inquisição*

*Os nomes sublinhados correspondem aos Calças processados no Santo Ofício. Os nomes sublinhados e em negrito correspondem aos casos analisados na Tese.

PARTE I: HISTORIOGRAFIA CRÍTICA

Capítulo 1: Inquisição: práxis e poder

1.1: A caça ao herege

Reino que desde sua formação, na Baixa Idade Média, se definira pela identificação com o catolicismo, em Portugal, os preceitos legais foram progressivamente constituídos em consonância com a fidelidade à Igreja Romana. Na linguagem empregada pelo Direito Penal em Portugal na Época Moderna e confirmada pelo Direito Canônico, o termo “heresia” se refere a um “erro obstinado e voluntário em matéria de fé”. Pode significar também a proteção dada a hereges – a chamada “fautoria”, como afirmava a linguagem inquisitorial, o ser “fautor” de hereges – ou a comunicação com estes. Nos documentos produzidos pela Inquisição lusa, os termos “pecado”, “erro”, “culpa” são tidos por equivalentes à “heresia”. Termo ainda mais grave do ponto de vista da defesa da doutrina católica é “apostasia”, que significa rejeição total da fé anteriormente professada. Um exemplo de apostasia era o “renegar” a fé em prol de outra religião. Principais alvos da ação inquisitorial, a heresia e a apostasia, na realidade do tribunal da fé português, traduziam-se principalmente em “judaísmo”. Tal era o crime contra a fé assimilado aos cristãos-novos, descendentes dos judeus tornados cristãos à força em Portugal no final do século XV⁶⁶.

Ser um herege ou um apóstata no Portugal moderno, pelo menos a partir de 1536, era se arriscar à prisão e ao processo nos cárceres do Santo Ofício. Os motivos que levaram ao seu estabelecimento, desde os debates sobre a acolhida em terras lusas dos judeus expulsos de Espanha em 1492, passando pelo batismo forçado dos judeus cinco anos depois, aos meandros diplomáticos entre a Coroa e a Santa Sé para a criação do tribunal, são temas já conhecidos da historiografia clássica sobre a instituição⁶⁷.

⁶⁶ Cf. Lina Gorenstein. Inquisição e linguagem (mimeo), 2009.

⁶⁷ A título de exemplo, podem-se citar duas obras clássicas, publicadas ainda no século XIX sobre o assunto: Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, cit., e Meyer Kayserling, *História dos judeus em Portugal*, trad. Gabriele Borchardt Corrêa daSilva e Anita Novinsky, São Paulo, Livraria Pioneira Ed., 1971. Outro exemplo clássico da historiografia portuguesa é o trabalho de João Lúcio d’Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, cit. No terceiro quarto do século XX, outra obra que recuperou o histórico do estabelecimento do tribunal da fé luso é o livro de António José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, cit.

Criado alegadamente para zelar pela ortodoxia da religião católica no reino e em seus domínios, o Santo Ofício luso se estruturou, já nos primeiros anos, em alguns tribunais de distrito, cada qual responsável pela vigilância sobre a área de jurisdição correspondente. O tempo fixou quatro tribunais na Inquisição portuguesa, três sítos no reino e um no ultramar. Aqueles foram estabelecidos em Lisboa, Évora e Coimbra, ao passo que o ultramarino foi sediado em Goa, a mais importante cidadela lusa no chamado Estado da Índia. O tribunal lisboeta tinha sua jurisdição, para além da parcela metropolitana sob sua alçada, estendida sobre a costa ocidental da África e a América Portuguesa. O último, único tribunal fora do reino, zelava pelo monopólio católico nas terras lusas desde a costa oriental da África até o Extremo Oriente. No entanto, para além de todas as peculiaridades de estrutura e funcionamento que o tribunal da fé constituiu ao longo de seus quase três séculos de existência – só seria dissolvido pelas Cortes Constitucionais, em 1821 –, importa mais a definição do seu alvo preferencial, verdadeira “especialização” de sua atividade. Era o crime de judaísmo que, segundo a lógica inquisitorial, devia ser *necessariamente* praticado pelos cristãos-novos. Estes, por possuírem o sangue de seus ancestrais judeus, eram *natural e permanentemente* suspeitos.

Provavelmente dezenas de milhares de cristãos-novos enfrentaram os cárceres da Inquisição em seus quatro tribunais de distrito, desde o início das atividades da instituição até pelo menos a supressão oficial da distinção institucionalizada entre cristãos-novos e velhos, no terceiro quarto dos Setecentos. Se os processos criminais são a fonte fundamental para conhecer os subterrâneos da ação inquisitorial, os cárceres constituem o *locus* dessa ação secreta, mantida distante dos olhos das sociedades coevas. Poucos que tiveram acesso a informações sobre como a Inquisição agia externaram o que lhes chegara ao conhecimento. Mesmo porque a crítica ao Santo Ofício só é concebida sob o espectro da criminalização. Uma dessas vozes isoladas é a do padre Antonio Vieira, processado pelo tribunal no século XVII devido a suas ideias messiânicas de fundo judaico e à defesa da liberdade de religião para os judeus e de negócios para os cristãos-novos. Ao longo da vida, escrevera uma série de cartas, apontamentos e propostas de mudança nos estilos aplicados pela Inquisição. Seus escritos também revelam planos assaz inimagináveis no ideário inquisitorial, como o fim do confisco dos bens dos cristãos-novos penitenciados. No “Papel sobre o modo de proceder do Santo Ofício”, o inaciano requer “que os presos não sejam tão ativamente

tratados e que os cárceres se emendem, pelo que sejam menos rigorosos e não tão escuros⁶⁸”. Rigor e escuridão que, literal e figurativamente, eram experimentados por todos que adentravam nas celas inquisitoriais. De um lado, o procedimento da justiça do tribunal não dava margem para que o réu deixasse o cárcere sem confessar as culpas de que era acusado. Contudo, os delitos, as testemunhas e os eventuais cúmplices não eram revelados ao processado.

Tais referências apontam para um dado fundamental a respeito do funcionamento da Inquisição lusa, o *segredo*. Na prática, toda a processualística do tribunal e, naturalmente, toda a sua documentação primavam pelo sigilo. Talvez com exceção das listas dos autos de fé realizados em espaço aberto⁶⁹, aos olhos do público, nenhum outro documento produzido pelo Santo Ofício era destinado ao vulgo. Como aponta Frédéric Max, “se esses volumes [as listas dos autos de fé] estavam à venda, todo o resto deveria permanecer em segredo [...] desde o momento da prisão até a ‘saída’ das vítimas⁷⁰”. Em meio à polêmica que se seguiu entre António José Saraiva e Israel Révah, após a publicação de *Inquisição e cristãos-novos*, este lembrou que a Inquisição era um tribunal secreto, cujo funcionamento era mantido em segredo, com uma documentação produzida igualmente sigilosa⁷¹. Max define, de forma mais crua, que “ela [a Inquisição] detinha o poder e o prestígio da instituição, reforçados pelo ‘terror sagrado que ela inspirava’ [...] o Santo Ofício era um ministério do Medo, e sua principal energia era o segredo⁷²”.

Outros autores lembram que o segredo consistia no requisito básico para o *modus operandi* inquisitorial. No clássico *Cristãos-novos na Bahia*, Novinsky destaca que “o julgamento funcionava com base no sigilo, de maneira que o acusado não sabia nem a razão exata de sua prisão nem quem o havia acusado⁷³”. Cecil Roth atenta para a existência, em todo processo inquisitorial, do juramento de segredo a que os envolvidos no julgamento de um réu, além deste, eram obrigados a fazer em cada sessão⁷⁴.

⁶⁸ BPE, CXIII/1-21d (Várias obras do Pe. Antonio Vieira da Companhia de Jesus), “Papel sobre o modo de proceder do Santo Ofício”, f. 62v.

⁶⁹ As listas dos autos de fé são uma das fontes utilizadas no presente estudo, mais precisamente na segunda e terceira parte, pois confirmam as sentenças e demais referências sobre os réus da família Calaça penitenciados pelo Santo Ofício.

⁷⁰ Frédéric Max, op. cit., p. 10.

⁷¹ Apud António José Saraiva, op. cit., p. 220 (Anexo: polémica acerca de ‘Inquisição e cristãos-novos’ entre I. S. Révah e António José Saraiva).

⁷² Frédéric Max, op. cit., p. 12.

⁷³ Anita Novinsky, op. cit. (1972[1992]), p. 105.

⁷⁴ Cecil Roth. *História dos marranos: os judeus secretos da Península Ibérica*. Trad. José Saraiva. Porto:

Indubitavelmente tal mecanismo contribuía para interiorizar no corpo social o medo, para não dizer terror, imputado pela Inquisição aos seus contemporâneos. Pode-se dizer que o terror era duplicado para os penitenciados que saíam dos cárceres inquisitoriais com a vida salva. Essas vítimas da sanha inquisitorial estavam obrigadas ao segredo estrito sobre tudo que haviam visto e ouvido durante o processo no tribunal, sob pena de serem severamente castigadas⁷⁵. Quem gostaria de passar novamente pelas agruras da prisão, agora com o risco de receber pena ainda maior, talvez até de sofrer a pena capital? O temor ao tribunal era a garantia primeira da eficácia do sigilo.

O terror, enquanto política organizada, nunca esteve ausente das sociedades humanas. Mas o inquisitorial tem uma dimensão própria, que é o terror em nome da fé⁷⁶. A dimensão sobrenatural invocada pelo Santo Ofício para legitimar a si mesmo dava suporte para a aceitação acrítica dos seus procedimentos. Pretensa guardiã da “verdade” do catolicismo, a Inquisição não contemplava pareceres, quaisquer que fosse, sobre os domínios de sua alçada. A bem dizer, não era sua exclusividade a intolerância ao livre pensamento. Jacques Bossuet, um dos principais teóricos do Estado Absolutista, que definia a tolerância como a “heresia das heresias”, afirmava que a verdade excluía a opinião. Nesse sentido, quem almejasse *opinar* em relação à verdade, dogmaticamente estabelecida e intolerantemente vigiada, era tido por herege⁷⁷. Inimigos da fé, da Coroa e do corpo social, os hereges e apóstatas ganhavam também a antipatia da massa, identificada com os valores religiosos defendidos pelas instâncias repressoras. No Portugal moderno, o Santo Ofício constitui o elemento mais acabado de modelagem do indivíduo à Igreja e à Coroa.

Modelagem que obedecia a toda uma ritualização predeterminada e de rigoroso cumprimento, iniciada nos procedimentos para prisão dos suspeitos até a execução das sentenças, definidas ao arbítrio dos juízes. Para além dos ritos, singularmente caros no mundo de aparências e solenidades do Antigo Regime, o resultado da ação inquisitorial servia para dar vazão ao sentimento popular de repulsa, exclusão, ou mesmo de vingança, direcionado aos cristãos-novos, identificados com os antigos judeus, os supostos “assassinos de Cristo”. Luiz Nazário fez uma análise acurada a respeito dos autos de fé, verdadeiros espetáculos públicos nos quais, além de os penitenciados

Ed. Civilização, 2001, p. 85.

⁷⁵ “Qualquer quebra de confidencialidade que chegasse aos ouvidos das autoridades estava sujeita a ser punida com a maior severidade, tal como a própria heresia”. Id., *ibid*.

⁷⁶ Diogo Pires Aurélio, *op. cit.*, p. 43-4.

⁷⁷ Id., p. 15; 18.

ouvirem as suas sentenças, significava uma ocasião de congraçamento entre povo e autoridades. Não por acaso, em muitos autos de fé, a própria Corte, incluindo o monarca, acompanhava a solenidade. Nazário apresenta uma esquematização do fenômeno do Santo Ofício, dividida em sete partes. Na primeira, a propaganda antijudaica, fomentada pelo baixo clero ibérico, desperta o ódio aos judeus; segue a fase em que a Igreja oferece ao Estado o Tribunal da Inquisição, como única forma de conter a violência “aberta” das massas, canalizando-a para a instituição responsável por justificar os “inimigos da fé”. Na terceira parte, ocorre a detecção daqueles “inimigos”, sucedendo a fase em que a Inquisição satisfaz o anseio violento da massa, entregando os réus ao escárnio em espetáculos públicos. As três últimas fases consistem na satisfação popular em ver os condenados, humilhados, nos autos de fé, a sociedade apresentada “una e indivisível” e a sacralização da violência das penas – isso até o surgimento de novos inimigos⁷⁸.

Essa ritualização se repetiu em Portugal desde meados do século XVI até a segunda metade do século XVIII, quando, sob a administração do Marquês de Pombal, no reinado de D. José I, o Santo Ofício perderá influência junto à Coroa e sofrerá certas limitações no seu raio de ação, embora não o encerramento de suas atividades. De todo modo, o rito infamante – para o penitenciado do tribunal – de se apresentar diante do corpo social “incorruto”, se submetendo à humilhação pública, era um dos pontos comentados por Antonio Vieira em suas propostas de remodelação dos estilos da Inquisição. No mesmo documento em que propõe mudanças nos procedimentos do tribunal, o jesuíta adverte que “se os presos não houverem de ser condenados, de nenhum modo sejam constrangidos a subir ao teatro, e se não forem achados culpados, não se lhe tarde sua soltura [...] sem esperarem auto público⁷⁹”.

Ocasões de leitura das sentenças, os autos de fé eram, por assim dizer, a face “visível” para o conjunto social do *modus operandi* do Santo Ofício. Se a massa não tinha possibilidade de conhecer os cárceres do tribunal, a cerimônia era a oportunidade que os juízes tinham para satisfazer o vulgo, apresentando os resultados do seu trabalho de *purificação* do corpo social. Era a “prestação de contas” à massa da defesa da ortodoxia, da moral, da Coroa, enfim, do reino. No universo de penas atribuídas pelo Santo Ofício, duas são bem reveladoras dos interesses que o órgão representa: o

⁷⁸ Luiz Nazário, op. cit., p. 34-5.

⁷⁹ BPE, CXIII/1-21d, “Papel sobre o modo de proceder do Santo Ofício”, f. 63.

confisco dos bens e o degredo. Nos anos posteriores à Restauração portuguesa, ocorrida em 1640, após seis décadas de dominação espanhola, houve um abalo relativo na íntima relação entre a Coroa e a Inquisição, quando a primeira decidiu pela revogação do confisco dos bens dos cristãos-novos penitenciados por crime de judaísmo⁸⁰. Todavia, a interseção de interesses entre as duas instâncias jamais deixou de existir naquele período, como revelam as preocupações quanto à defesa da ortodoxia católica, quando ameaçada, e a “pureza” idealizada para a sociedade do Antigo Regime. Para evitar “danos à república”, zelar pela “conservação da nobreza” e cumprir os deveres de “príncipe católico”, o rei D. João IV emitira uma ordem, em 1651, proibindo os casamentos clandestinos. Os envolvidos nessas uniões eram penalizados com o confisco de todos os bens e o degredo para uma das colônias⁸¹. O confisco dos bens, teoricamente destinados aos cofres reais, era pena invariavelmente atribuída aos cristãos-novos penitenciados pela Inquisição. Todos os Calças processados nos séculos XVII e XVIII, como se verá, sofreram a punição do confisco. O degredo, ou seja, a expulsão da terra de origem ou residência para outra distante, longe do convívio familiar, servia como fator de ocupação e posse das conquistas e, para a Inquisição, como etapa necessária para completar a “expição” da culpa cometida. Essa penitência, conforme também o trabalho mostrará, é uma inflexão fundamental na trajetória das personagens investigadas nesta tese. Uma pena e outra, a serviço do rei e de Deus – vale dizer, da Inquisição – e contra os “impuros” de sangue.

A máquina inquisitorial tinha seu grande espetáculo, o auto de fé, seus ritos de visualização permitida ao coletivo, como o início de uma visitação oficial. Havia também, contudo, mecanismos mais próximos do cotidiano e nem tão espetacularmente visíveis, ao menos para a maioria. Pensemos nos “familiares”, agentes escolhidos entre homens cristãos-velhos, geralmente de estrato social privilegiado, responsáveis por cumprir ordens emanadas do Santo Ofício. Dentre suas atribuições, constava a execução de mandados de prisão contra cristãos-novos e o acompanhamento de réus penitenciados nas cerimônias de auto de fé⁸². Mas a figura dos familiares, embora importante, não esgota as formas empregadas pela Inquisição para exercer o controle

⁸⁰ Esse período da história da Inquisição portuguesa será retomado em parte neste trabalho, no Capítulo 2.

⁸¹ BPE, CV/2-8 (Lei de proibição dos casamentos clandestinos), f. 361.

⁸² Elias Lipiner. “Familiar”. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário, 1977, p. 70-1 (“Familiar”). Uma referência importante sobre os familiares da Inquisição lusa na historiografia brasileira é o trabalho de Daniela Calainho. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2006.

sobre os espaços integrados à cristandade sob o governo de Portugal. Florbela Frade explica os diferentes níveis de controle empregados pelo tribunal da fé:

[Os tribunais de distrito, Lisboa, Coimbra, Évora e Goa, dispunham para o domínio regional] de funcionários com função de vigilância e de recolha de informações. A supervisão era feita [...] em articulação com as funções de vigilância dos chamados familiares e oficiais do Santo Ofício de cada região. Tal como **se** beneficiava da função de vigilância dos próprios párocos, clérigos ou outros eclesiásticos que se sentiam na obrigação de comunicar às sedes das inquisições quando algo se passava fora do comum⁸³.

No âmbito local, em que os homens e as mulheres exerciam suas sociabilidades no cotidiano, a criação de um ambiente de mútua vigilância é ainda mais relevante. Sendo as igrejas espaços de interação privilegiados, às vezes, o único permitido – caso, *grosso modo*, das mulheres casadas –, o cumprimento das normas de ortodoxia era mais que a satisfação das regras do jogo social. Significava uma forma de se manter incólume perante os olhos da Inquisição e de seus agentes. Como explica Frade:

Todos estes mecanismos conduziam a uma maior rigidez comportamental e a criação ou desenvolvimento duma *mentalidade de vigilância e delação*. Os mais tênues desvios à ortodoxia religiosa e social eram observados tanto pelos oficiais inquisitórios como pela população em geral e comunicados quer ao pároco quer a membros da hierarquia inquisitorial⁸⁴.

Retomando um ponto da esquematização do fenômeno inquisitorial proposta por Nazário, lembremos que a pregação feita pelo clero para as massas contra o “perigo judeu” objetivava despertar no vulgo a defesa apaixonada da fé católica, considerada em permanentemente risco pela presença de cristãos-novos. Essa militância em nome da “verdadeira fé” penetrará em basicamente todos os estratos da sociedade portuguesa, cujo propósito de unidade e indissolubilidade é apresentada nos autos de fé, mas que, por isso mesmo, necessita – sob a ótica do poder – do combate ao joio que ameaça tal unidade. A reunião das Cortes do reino de Portugal realizada em Lisboa, no ano de 1679, produziu uma petição dirigida ao papa em que se solicitava o restabelecimento

⁸³ Florbela Frade. *As relações económicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas: o trato e a família, 1532-1632*. 2006. Tese (Doutoramento em História Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, p. 33-4.

⁸⁴ Id., p. 34 (grifo nosso).

das atividades da Inquisição lusa, suspensas desde 1674⁸⁵. Ao identificar os conversos, “que agora acusam o procedimento dos inquisidores⁸⁶”, com aqueles “que acusaram a inocência de Cristo”, os procuradores das Cortes explicitam a associação entre fé e Estado, encarnada pela Inquisição. Os signatários se dirigem ao pontífice, lembrando “que este Reino ganhado aos infiéis se edificou para glória de Deus, e assim [...] deve Vossa Santidade conservar com o mesmo esplendor o Tribunal do Santo Ofício, donde se conserva a sua pureza⁸⁷”. A invocação da história portuguesa é outro componente dos discursos em favor do tribunal da fé e de seus métodos; seu fim, a manutenção do monopólio católico em Portugal, é visto como um perpétuo renascimento do reino, uma reatualização da expulsão dos mouros, por meio da punição de todo herege.

A punição começava bem antes da leitura da sentença no auto de fé e o posterior cumprimento da pena. As condições que o acusado enfrentava no cárcere durante o processo antecipavam o infortúnio que era praticamente certo para os cristãos-novos envolvidos na teia do Santo Ofício. Condições insalubres, eventuais companhias de outros presos indesejáveis, falta de luz, isolamento, solidão: tudo isso eram elementos constitutivos de uma instituição para quem o castigo, longe de ser crueldade, era sinal de piedade⁸⁸. As “Notícias Recônditas do modo de proceder a Inquisição de Portugal com os seus presos”, fonte à que já aludimos na Introdução deste trabalho, são um tratado eloquente a respeito das condições desumanas enfrentadas pelo preso nas celas inquisitoriais, e pungente no tocante às estratégias possíveis empregadas pelos réus para suavizar a dor da prisão:

Contudo, nestes apertos é a fé dos bons tão viva, e firme, que com tintas tiradas das candeias pintam como podem nas paredes estas santas imagens: que até pintores os faz a devoção, e a necessidade, como se pode ver em muitos cárceres, cujas paredes aparecem pia, e devotamente pintadas com aquelas rústicas, e humildes tintas. E assim estão nesta desconsolação continuamente orando, e encomendando-se a Deus⁸⁹.

Mas nem a eventual fé dos presos ou a existência de pinturas sacras rusticamente

⁸⁵ Para a cronologia da suspensão das atividades inquisitoriais na década de 1670, cf. Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 278.

⁸⁶ BNL, Reservados, 2346, t. 1 (“Petição feita ao Papa pelos Procuradores dos povos às Cortes de 1679, para que restabeleça a Inquisição em Portugal”), f. 323.

⁸⁷ Id., f. 323-323v.

⁸⁸ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 28.

⁸⁹ *Noticias reconditas*, cit., p. 16.

desenhadas nas paredes eram capazes de fazer os processados ignorarem o suplício que significava viver em meio à imundície, à falta de luz e ao tédio. O autor das *Notícias* pinta em cores vivas este quadro desolador:

Nestes cárceres estão de ordinário quatro, e cinco homens; e às vezes mais [...] e a cada um se lhe dá seu cântaro de água para oito dias, (e se se acaba antes, tem paciência) e outro mais para a urina, com um serviço para as necessidades, que também aos oito dias se despejam [...] no Verão, são tantos os bichos, que andam os cárceres cheios, e os fedores tão excessivos, que é benefício de Deus sair dali homem vivo⁹⁰.

É claro que sob o olhar da sensibilidade atual, as condições descritas acima são repugnantes, ainda mais por consistir em prisão para “crimes” contra a ortodoxia religiosa. Contudo, para além da inserção da instituição do Santo Ofício no universo cultural, penal e social ibérico da Era Moderna – o “Barroco”, conforme Sonia Siqueira aponta em sua obra⁹¹ –, há que se destacar um ponto já abordado neste trabalho: na ideologia inquisitorial, não há *opinião* diante da verdade. Como aponta Carlos Calaça, diante de quem assume verdades tidas por absolutas, e detém o poder legal para impô-las, de nada vale o argumento⁹².

A legitimação por meio do combate em favor da fé oficial, o apelo ao místico para justificação de seu método: tais aspectos podem passar ao observador atual a impressão de que o Santo Ofício era uma instituição irracional, baseada apenas na imposição dogmática. Estudos recentes têm destacado, porém, a faceta *racional* da Inquisição lusa, que tem sua fonte no direito religioso empregado no Ocidente. Carlos Cavalcanti afirma:

[É ilusão pensar] que o direito religioso se basearia em irracionalidades místicas [...] e seria o avesso do direito contemporâneo [...] o direito de origem religiosa no Ocidente não só acolheu métodos racionais, como os animou e aplicou⁹³.

⁹⁰ Id., *ibid.*, p. 24.

⁹¹ Sonia Aparecida de Siqueira. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

⁹² Carlos Eduardo Calaça. *Anti-semitismo na Universidade de Coimbra: cristãos-novos letrados do Rio de Janeiro: 1600-1730*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.

⁹³ Carlos André Macêdo Cavalcanti. Conceituando o intolerante: o tipo ideal de inquisidor moderno. In: Ronaldo Vainfas et alli (Org.), *op. cit.*, p. 146.

Em direção semelhante, Vainfas aponta para o fato de que os métodos investigativos – que incluíam a tortura – e punitivos do Santo Ofício luso não diferiam do ordenamento jurídico vigente sob o Antigo Regime⁹⁴. Destacando as possíveis vinculações entre o direito inquisitorial e o moderno, Cavalcanti assinala que a busca teocrática da verdade “absoluta” foi que levou o tribunal a empregar a ação investigativa em seus processos⁹⁵. Afinal, é a verdade o fim último das investigações no âmbito do Direito contemporâneo embora, evidentemente, os métodos investigativos não sejam mais – pelo menos formalmente – os empregados nas Inquisições ibéricas.

É claro que tais considerações não devem conduzir à impressão de que as técnicas de investigação do tribunal da fé eram aceitas passivamente por todos os envolvidos em seus processos, especialmente os cristãos-novos, de longe os mais afetados pela sanha inquisitorial. Ao contrário, uma luta permanente dos conversos lusos durante os séculos de funcionamento do Santo Ofício com respeito às tentativas de mudança nos estilos processuais empregados pela Inquisição. Evidentemente que tais questionamentos não eram derivados de uma consciência “moderna” no sentido de filiação ao Direito atual, mas da revolta dos conversos por serem os alvos preferenciais e imperdoáveis *a priori*. Um dos momentos cruciais das queixas dos conversos foi durante a regência de D. Pedro (futuro D. Pedro II de Portugal), na década de 1670. Na ocasião, os cristãos-novos exerceram pressão ao papado para obter a mudança nos estilos da Inquisição. Os queixumes eram tantos que Roma ordenou a interdição das atividades do tribunal, entre 1674-1681. Todavia, a aliança entre a Coroa, a instituição e os estratos dirigentes do corpo social luso mostravam sua identificação em torno da constante “purificação” representada pela Inquisição⁹⁶.

Mesmo considerando a inserção do Santo Ofício no caudal jurídico das instituições do Antigo Regime, o estudioso do tribunal da fé não deve perder de vista que o tratamento diferenciado dado aos réus cristãos-novos significa importante contraponto à alegada justiça inquisitorial. O autor das *Notícias Recônditas* expressou-o por meio das seguintes palavras: “Se [os inquisidores] têm a todos os deste sangue

⁹⁴ Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997b), p. 197.

⁹⁵ Carlos André Macêdo Cavalcanti. Conceituando o intolerante, cit. In: Ronaldo Vainfas et alli (Org.), op. cit., p. 147.

⁹⁶ BNL, Reservados, “Resolução de S. A. nas Cortes de Lx^a de 12 de Mayo de [1]674 sobre a pertença dos christãos novos”, t. 2, f. 2350, f. 38.

[cristãos-novos] por maus [...] como podem ser seus juízes, e como hão de julgar bem⁹⁷?” Antonio Vieira – outrora considerado autor das *Notícias* – o fez utilizando raciocínio semelhante: “se no juiz há ódio, nunca a sentença há de ser justa⁹⁸”.

As diversificadas esferas de atuação do Padre Vieira – conselheiro real, pregador, diplomata, escritor – revelam um sem-número de qualidades, postos à disposição da Coroa portuguesa em quase um século de vida. Porém, um aspecto não menos impactante da trajetória de Vieira é a sua luta contumaz pela mudança de procedimentos judiciais do Santo Ofício, além da defesa da readmissão dos judeus professos no reino. Isso sem contar a sua bandeira mais polêmica, o fim da discriminação contra os cristãos-novos. No parecer do jesuíta, o fim da limpeza de sangue era indissociável da realização de alterações na estrutura do tribunal da fé. Da forma que a Inquisição aplicava seus métodos investigativos, a criminalização do “judaísmo” dos conversos era permanente, posto que realimentada pelo afluxo contínuo de réus cristãos-novos acusados de tal crime. Para Vieira, as testemunhas (denunciante) de suspeitos de judaísmo só poderiam ser creditadas se fossem “muitas em número, em qualidade considerável, idôneas, fidedignas e legais de direito [...] de tal sorte que senão presuma que depuseram falso⁹⁹”.

Por seu turno, a massa cristã-velha não abria mão da prerrogativa dada pelo sangue “limpo” e de, por isso mesmo, denunciar crimes de judaísmo contra conversos que eram seus desafetos. É bem verdade que a prática judiciária da Inquisição lusa contemplava a realização de diligências para verificar a autenticidade de algumas acusações, suspeitas de serem infundadas. Porém, os processados nem sempre podiam contar com essa possibilidade e, mesmo que a alcançassem, eram pouquíssimas as suas chances de escaparem da pena já atribuída de antemão aos mesmos pelo tribunal. As diligências eram, antes, *concessões* dos juízes durante o processo, não um direito do réu. Ademais, para cada denunciante desacreditado, haveria outros muitos considerados dignos de crédito, inclusive outros presos. Nos cárceres, a confissão era imperiosa e bem recebida: para o processado, única maneira de salvar a vida; para os juízes, única maneira de salvar a alma. A necessidade de satisfazer os testemunhos, cujos nomes e conteúdos eram ocultados aos presos, era um dos principais tormentos do penitente. As “defesas” oferecidas pelo tribunal – existência do procurador e possibilidade da

⁹⁷ *Notícias reconditas*, cit., p. 22.

⁹⁸ Apud Anita Novinsky, op. cit. (1991), p. 172.

⁹⁹ BPE, CXIII/1-21d (“Varias obras do P. An.^{lo} Vieyra da Comp^a de Jezus”), f. 60.

elaboração de “contraditas” aos testemunhos – de pouco adiantavam. Vieira foi um dos que denunciaram essa realidade.

Se o famoso jesuíta passou para a história dos estudos inquisitoriais como símbolo da rejeição à discriminação dos cristãos-novos e aos estilos processuais do Santo Ofício, nem por isso Vieira pode ser confundido com um iconoclasta pronto a eliminar todos os símbolos da fé católica no Mundo Português. Como aponta Novinsky, nenhum dos críticos mais conhecidos do tribunal – Vieira, D. Luís da Cunha, Ribeiro Sanches – defendeu abertamente o fim da Inquisição ou colocou em xeque seu alegado propósito de zelar pela ortodoxia católica, exceto Francisco Xavier de Oliveira, chamado Cavaleiro de Oliveira. Mas Vieira não chegou a esse extremo, nem poderia chegar. Sua ideia de Quinto Império – quando Portugal lideraria a Cristandade – estava intimamente relacionada ao triunfo da fé cristã. A vitória do cristianismo englobava todos que o defendiam, inclusive o Santo Ofício. Entretanto, ao invés da discriminação institucionalizada dos conversos, o inaciano almejava a reintegração de todas as “ovelhas perdidas” à Cristandade. Vieira, por exemplo, propunha dar ao réu o direito da privacidade dos encontros com seu defensor, todavia, mantendo a ocultação das testemunhas, incluindo o segredo das circunstâncias que pudessem denotar a ocasião do crime delatado. “O Advogado do Santo Ofício possa falar com os presos sem assistência de outra pessoa, e ao mesmo advogado se entregue a cópia do processo *tirados os nomes das testemunhas, e as circunstâncias que os denotam*¹⁰⁰”, diz o religioso. Vieira criticava os métodos, mas defendia a essência do combate em nome da fé.

Na verdade, as ideias de Vieira sobre a Inquisição caminhavam sobre uma linha tênue, que era o limite a partir do qual uma observação – não precisava ser uma crítica aberta – acerca do procedimento inquisitorial era considerada crime, o “sentir mal” do Santo Ofício. Um documento dado a público primeiramente por Mendes dos Remédios, e citado por Borges Coelho em seu trabalho sobre o tribunal de distrito de Évora, intitulado “Libelos e Processos de todo género de delitos de que se conhece nesta Inquisição para se poderem por eles fazer outros e processar e julgar os casos semelhantes”, datado de 1616, elenca uma gama de crimes posteriormente adicionados à máquina punitiva, pela experiência inquisitorial. Constam, neste acréscimo, normas relativas a assassínios de inquisidores, à comunicação nos cárceres por meio de batidas, à ação de falsos oficiais do órgão. Dois deles, porém, são extremamente reveladores da

¹⁰⁰ Id., f. 61v.

noção, para o tribunal, de que a crítica é um veneno contra a ordem religiosa, institucional e social representada pela Inquisição. O primeiro é referente aos “que desacreditam o Santo Ofício e modo de proceder de seus ministros dizendo que queimavam sem culpa os presos e outras palavras semelhantes¹⁰¹”. O tribunal da fé vê a si mesmo como infalível, porque representante dos poderes sagrados de Deus na terra: o papado e a Coroa. Assim, não cabe aos fiéis o questionamento dos métodos inquisitoriais. Não valia nem lembrar, a título de exemplo, o sofrimento imposto ao Messias dos cristãos. O segundo item trata dos que afirmam que “Cristo se lhe fizessem o mesmo que fazem aos judeus presos pelo Santo Ofício que pudera desesperar ou desesperara¹⁰²”.

O historiador britânico Charles Boxer menciona, em seu trabalho sobre o império colonial português, a citação corrente desde a Época Moderna de que os lusos eram tradicionalmente avessos ao intelecto¹⁰³. Evidentemente, e o próprio Boxer bem reconhece, trata-se de ideia preconcebida, que ignora a existência de portugueses famosos por seu conhecimento e trabalho crítico, como os “estrangeirados” e nomes de peso da literatura universal gerados em Portugal, como Camões e Gil Vicente. Ainda assim, é plausível reconhecer que a associação quase dogmática entre Igreja e Estado e a qualificação individual pelo sangue, ambas encarnadas na Inquisição, contribuíram para que os portugueses em geral fossem tidos por demasiado inclinados para a fé e menos propensos à crítica. Embora muito poderosa, a Inquisição não era a única instituição responsável por obstar a cultura crítica em terras lusas na Época Moderna. Boxer lembra que um fato de grande contributo na inserção do pensamento produzido no Portugal moderno dentro dos ditames da ortodoxia católico-romana foi a educação compulsória assimilada à religião oficial. Para garantir o cumprimento dessa determinação, livros eram censurados e ideias tidas por heréticas, corrompidas ou perigosas, eram sumariamente descartadas nos canais oficiais. Três instâncias judiciais colaboravam no trabalho conjunto de censura. A instância civil, representada pelo Desembargo do Paço, a maior do reino; o bispo da diocese correspondente à publicação averiguada; e a Inquisição¹⁰⁴. Coroa, Igreja e o tribunal que se proclamava o defensor por excelência de ambas. Todas as instituições em prol de um reino uno, indivisível,

¹⁰¹ Apud António Borges Coelho. *Inquisição de Évora: dos primórdios a 1668*. 2v. Lisboa: Caminho, 1987, p. 55.

¹⁰² Apud id., *ibid.*

¹⁰³ Charles Boxer, op. cit., p. 353.

¹⁰⁴ Id., p. 360. Conforme assinala o autor, esta estrutura censória vigorou em Portugal desde 1550.

unísson. Intolerantemente católico.

Em período no qual a comunicação não verbal era feita basicamente por meio da escrita, a publicação de livros, tratados e panfletos era poderoso veículo de disseminação de ideias e, quiçá, de mudanças de opiniões. Tal favorecimento da crítica assustava e muito o Tribunal da Inquisição. A conservação de seu poder, a imposição do terror à massa, o enredamento do preso em seus tentáculos, tudo dependia em parte da impossibilidade de comunicação com o mundo exterior. É por isso que o Regimento do tribunal¹⁰⁵ proibia terminantemente ao processado a posse de quaisquer livros no cárcere, nem mesmo os espirituais. Tudo em favor do dedicar-se à confissão das culpas. O espaço para distrações na cela, pois, era nulo. Somada às condições insalubres e terrificantes do cárcere, a perspectiva do desfrute de algo trivial, nem que fosse para apenas “passar o tempo”, era absolutamente impensável para os juízes. Este foi um dos motivos que levou Charles Dellon ao desespero na cela da Inquisição goesa, a ponto de fazê-lo cuidar de ratos que frequentavam o cárcere, alimentá-los e domesticá-los, tornando-os bizarros animais de estimação¹⁰⁶. Antonio Vieira, nas suas propostas de alterações no funcionamento da máquina judiciária do Santo Ofício, propôs que os presos tivessem a possibilidade de portar “livros espirituais; e ofício da SS^{ma}. Virgem; ou Breviários [livros de orações] em modo oportuno¹⁰⁷”.

A explicação para a atenção dada por historiadores da Inquisição à obra de Vieira tem como ponto-chave a existência, como diz Borges Coelho, de uma historiografia interessada nas vítimas do Santo Ofício e em seus partidários¹⁰⁸. É evidente que o leque documental à disposição dos pesquisadores é bem diferenciado. A instituição legou grande parte dos registros oficiais de sua atividade, embora sua ação primasse pelo secreto, supostamente eterno para os juízes. Todavia, uma análise mais aprofundada sobre o problema inquisitorial, mesmo sem pretensões generalizantes, não prescinde da voz das vítimas. Este foi um dos motivos que levou Max a escrever seu trabalho sobre os prisioneiros dos tribunais da fé ibéricos que, fora dos cárceres e dos reinos em que penaram, deram a conhecer as agruras impostas pela Inquisição. Tais fontes primárias, no caso dos relatos das vítimas estudadas por Max, constituem

¹⁰⁵ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 392, p. 693-883, jul./set. 1996. Para a proibição de livros aos reclusos no cárcere, p. 751-2.

¹⁰⁶ Cf. Frédéric Max, op. cit., p. 118.

¹⁰⁷ BPE, CXIII/1-21d (“Varias obras do P. An.^{to} Vieyra da Comp^a de Jezus”), f. 63.

¹⁰⁸ António Borges Coelho, op. cit., p. 22.

tesouros qualitativos, pois revelam nuances da máquina judiciária que não são, a princípio, revelados na maioria das fontes oficiais. Um dos testemunhos externos ao círculo institucional são as *Notícias Recônditas*, já conhecidas do nosso leitor.

Borges Coelho atribui às *Notícias Recônditas* “a primeira tentativa de sistematização crítica da actividade do Santo Ofício”, datando a obra da segunda metade do século XVII e dando referência da sua primeira edição em Londres, no ano de 1722¹⁰⁹. Cidade para onde, aliás, o Cavaleiro de Oliveira seguirá três décadas mais tarde, após escapar da Inquisição lusa, que o persegue em virtude do radicalismo crítico externado contra a ortodoxia católica. Meyer Kayserling, em sua obra seminal sobre os judeus em Portugal, atribui a publicação das *Notícias* ao veneziano Rabi Davi Neto, nascido em meados do século XVII e, já rabino, residente em Londres. Neto se revelou um defensor do judaísmo defronte às invectivas do Santo Ofício luso, cujos discursos realizados nos autos de fé portugueses chegavam ao conhecimento dos habitantes de além-Pireneus¹¹⁰. Sobre a publicação das *Notícias*, que este rabino empreendeu em Londres, melhor dar voz ao próprio Kayserling:

O material para êste trabalho [*Notícias Recônditas*] [...] deveu-o Neto, segundo duas próprias declarações, principalmente a um secretário da Inquisição portuguesa, provavelmente o mesmo homem mencionado numa carta a Davi Machado de Sequeira que nesta época vivia em Bordeaux e mais tarde em Amsterdão¹¹¹.

A segunda metade dos Seiscentos marca o início de um período profícuo na difusão de obras críticas às Inquisições modernas (portuguesa, espanhola e romana). A atribuição da autoria das *Notícias Recônditas* a Antonio Vieira, por exemplo, tem na ação ostensiva do jesuíta contra os métodos inquisitoriais um de seus fundamentos. Cecil Roth vincula a publicação original das *Notícias*, em 1722, à polémica iniciada pela resposta de Davi Neto ao sermão antijudaico proclamado no auto de fé lisboeta de 1705, pelo arcebispo Diogo da Anunciação Justiniano, réplica publicada quatro anos após a cerimônia. Segundo o autor, as *Notícias* compilavam os apontamentos “escritos pelo padre António Vieira para o seu ataque contra a instituição meio século antes, que

¹⁰⁹ Id., *ibid.*

¹¹⁰ Meyer Kayserling, *op. cit.*, p. 282-3.

¹¹¹ Id., *ibid.*, p. 283.

os marranos¹¹² estabelecidos em Londres já tinham preparado para publicação”. Já em 1750, cerca de meio século depois da morte do jesuíta, a obra era republicada, agora em Veneza, pela primeira vez com a autoria atribuída a Vieira¹¹³.

Claramente, a autoria é importante na análise de um documento, pois consiste na porta de entrada para a compreensão do texto. Contudo, mais relevante que a discussão sobre a autoria das *Notícias Recônditas* em nosso trabalho é o conteúdo trazido à tona por este testemunho, ao mesmo tempo descritivo e crítico, do “subterrâneo” da atividade inquisitorial. Por isso, o escolhemos para introduzir o histórico de intolerância e de perseguição contra os Calaças, mesmo porque esta fonte busca, ainda que por vias indiretas, dar voz aos que sofriam as dores da prisão do Santo Ofício. Uma das partes mais tocantes da obra concerne à proibição de os presos lamentarem em voz alta sua permanência no cárcere. Interpretada como possível tentativa de comunicação, a lamúria era ato punível, e sua interdição enseja o seguinte comentário do autor do texto: “não há de chorar, suspirar e gemer quem sente tantos golpes na alma? Golpes que cortam a honra, a vida, e a fazenda, não são golpes, nem dores que possam encobrir-se, nem disfarçar-se¹¹⁴”. Controle sobre mentes e também sobre corpos: se é crime o sentir mal do tribunal, também é o sentir-se mal no cárcere da instituição. Certos do beneplácito das Majestades do céu e da terra, os inquisidores jamais deixarão de zelar por seus privilégios. Mas os presos também não deixarão de pronunciar os seus lamentos, embora os juízes lançassem mão de estratégias para silenciá-los, como ocultar as suas queixas nos processos hoje conservados nos arquivos.

É o que revela outro trecho das *Notícias*, a respeito do vagar com que a Inquisição dispõe sobre as causas dos processados, fazendo com que estes esperem semanas, meses ou anos pela definição de sua causa. Havia presos que pediam audiência à Mesa, mas não para confessar. Seu objetivo era chorar a permanência no cárcere e pedir o fim de sua causa. A fria linguagem inquisitorial não revela à primeira vista os sofrimentos explícitos que muitos presos deixavam transparecer à Mesa. Lamentações que se tornavam ainda mais sofridas pelo fato de serem duramente repreendidas, e não apenas pelos inquisidores: também os guardas e alcaides dos

¹¹² O conceito de “marranismo” será apresentado na terceira parte do trabalho, especialmente no capítulo 6. Por ora, referimos apenas que o termo “marrano”, mais difundido na Espanha que em Portugal na Época Moderna, se referia, em princípio, aos conversos que permaneceriam apegados à tradição judaica dos seus ancestrais.

¹¹³ Para estas referências e a citação supra, cf. Cecil Roth, op. cit., p. 230.

¹¹⁴ *Noticias recônditas*, cit., p. 32.

cárceres colaboravam na doutrinação dos comportamentos, exigida nas dependências do tribunal da fé¹¹⁵.

Fazia parte do tormento imposto aos réus a companhia de outros presos no cárcere. Em um espaço tão exíguo, desprovido de mínimas condições de higiene, ao tormento da dúvida sobre o que irá acontecer, de quanto tempo durará o processo, dos familiares que estão fora ou também sofrendo em outras celas inquisitoriais, a tudo isso se somava a possível convivência com alguém indesejável. Propositamente, o tribunal acomodava em cada cárcere presos de condições totalmente diversas: freiras ou donzelas com “mulher perdida”, mulheres nobres com outras “sem criação”, homem fidalgo com um “bruto”. Tal iniciativa tinha, provavelmente, o objetivo de impedir conluios entre presos que tivessem afinidades, além de incitar o tão louvado silêncio necessário, na ideologia inquisitorial, para a meditação das culpas a serem confessadas à Mesa. O outro lado da moeda era o incômodo de ter um “colega” que, longe de amenizar, tornava ainda mais insuportável a permanência no cárcere. Dellon descreveu, no relato sobre sua experiência no Santo Ofício de Goa, que a companhia de outro processado fora utilizada como forma de controlar seu comportamento – no caso da tentativa de suicídio feita pelo réu – ou contribuir no restabelecimento de sua saúde – no caso da doença que resultou de sua depressão na cela. Assim que os dois objetivos foram alcançados pelos juízes, a companhia foi-lhe retirada¹¹⁶. Todas as agruras sofridas na cela são interpretadas pelos inquisidores como o início da purgação dos crimes, só superada quando o réu fizesse “inteira e verdadeira” confissão das suas culpas.

Culpas que, para os juízes, o réu *necessariamente* havia cometido. A negação pertinaz dos crimes que lhes eram atribuídos, dos quais o processado não tomava inteiro conhecimento, era o passaporte para a pena máxima da jurisdição inquisitorial, o relaxe à justiça secular. Ou seja, a entrega do réu à justiça civil para a morte na fogueira. Não havia saída para os réus cristãos-novos – absoluta maioria dos presos do tribunal luso durante sua história – que não fosse confessar culpas de judaísmo. De pouco adiantava a figura do procurador, os pedidos para audiência com vistas à negação das acusações, as contestações *pro forma* dos libelos acusatórios lidos pelo promotor do Santo Ofício. Os mecanismos processuais velavam pela condução ao castigo, fim último da “misericórdia” dos inquisidores. Estranha definição de misericórdia para o olhar

¹¹⁵ Id., p. 56-7.

¹¹⁶ Apud Frédéric Max, op. cit., p. 116; 118.

contemporâneo, mas cabível na mentalidade barroca. A intolerância para com o cristão-novo no Império Português era cabal. Como toda intolerância sistêmica em uma sociedade, esta tem a sua história, que começa na Ibéria do alvorecer da Era Moderna e chegará, neste trabalho, ao crepúsculo por sobre uma família, que passa da luz da liberdade no outro lado do Atlântico à escuridão do cárcere na metrópole. Intolerância que vigia a fé e a sociedade com tintas de sangue, de sangue “cristão-velho”.

1.2: “Estado dentro do Estado”

No aparato institucional da Inquisição Portuguesa, o Conselho Geral do Santo Ofício, submisso apenas ao inquisidor-geral, era o órgão responsável pelo governo do tribunal da fé. Na vacância daquele, o Conselho dirigia *de facto* a instituição. Bethencourt o qualifica de “tribunal de última instância”, dada a prerrogativa de examinar processos sobre os quais houvesse dúvidas nos tribunais de distrito¹¹⁷. Esse breve exame das atribuições do Conselho Geral é um elemento denotativo da verticalidade administrativa do Santo Ofício luso¹¹⁸. Por conseguinte, os documentos derivados do “secreto” do Conselho revelam ao historiador traços significativos da estrutura organizacional da Inquisição e de suas relações com a Coroa e o papado. Esse trabalho mencionou o zelo inquisitorial em conservar sua natureza simultânea de tribunal régio e eclesiástico. O valer-se desta última, aliás, justifica a acepção consagrada na historiografia por Saraiva, para quem a Inquisição comportava-se com um Estado dentro do Estado, ou que se propôs acima do próprio Estado. Argumento retomado por Boxer, que atribui ao tribunal da fé a qualidade de uma “lei em si”, acima de qualquer instituição¹¹⁹.

O fundo “Tribunal do Santo Ofício”, do arquivo lisboeta da Torre do Tombo, contém um subfundo que reúne as fontes produzidas no âmbito do Conselho Geral. Nessa seção, há um documento revelador sobre a defesa da sacralidade da Inquisição

¹¹⁷ Francisco Bethencourt, op. cit., p. 38.

¹¹⁸ Uma importante referência documental para as atribuições e as prerrogativas do Conselho Geral do Santo Ofício consta no Título XXIII do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, datado de 1640. Neste Regimento, há quatro seções relativas às funções do Conselho, que deveria ser consultado em casos como o cometimento de culpas graves por um oficial do tribunal, decisões acerca de prisões motivadas por visitas aos distritos, o parecer final sobre relaxe à justiça secular, a licença para processos de defuntos e dar o voto à sentença de tormento, entre outras responsabilidades outorgadas ao colegiado. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, cit., p. 825-8.

¹¹⁹ Cf. Charles Boxer, op. cit., p. 280-1.

assumida pelas Monarquias Ibéricas. Trata-se do traslado de uma carta régia escrita durante a União Ibérica pelo rei Filipe II ao bispo de Elvas, então inquisidor-geral de Portugal, datada de 1590¹²⁰. Ao contrário do cenário posterior à Restauração de 1640, marcado pelo embate entre Coroa e Santo Ofício, a carta em questão é eloquente na defesa régia das prerrogativas inquisitoriais perante o papado. Desde as primeiras negociações para o estabelecimento do tribunal, a presença de representantes dos conversos em Roma consistia em um empecilho, embora contornável na maioria das vezes, para a plena aplicação dos métodos inquisitoriais¹²¹. É conhecida a figura de Duarte da Paz, o agente cristão-novo responsável por interceder na Santa Sé em favor de seus correligionários na década de 1530. Desde esse período, os conversos jamais deixaram de contar com representantes para reclamar contra os métodos e, sobretudo, o fundamento racista da Inquisição. Se a presença de agentes cristãos-novos por vezes dificultava a penetração de representantes do tribunal em alguns círculos romanos, por outro lado, as lutas diplomáticas animavam a justificação da máquina persecutória. Nessa defesa, imiscuíam-se nobrezas, clero e a própria Coroa.

A carta em questão trata da fuga para Roma de dois cristãos-novos naturais da vila de Serpa, penitenciados pela Inquisição de Évora – cidade que lhes fora assinalada como cárcere –, com a intenção de apresentar ao papa queixas sobre o procedimento da Inquisição. O documento relata que a fuga fora informada ao monarca pelo Duque de Serpa, que por sua vez a soubera por meio do inquisidor-geral, destinatário da missiva.

A preocupação do soberano com o ocorrido traduz o empenho em preservar o braço eclesiástico da Coroa. Requeria-se ao inquisidor-mor e ao Conselho Geral o pronto envio de resposta ao breve papal, que solicitava aos inquisidores informações sobre as queixas aventadas pelos sefarditas. A estima pelo pontífice – “deveis logo responder ao ditto Breve de sua s^{de} dizendo que estimastes muitos¹²²” – não excluía o respeito à sacralidade dos inquisidores: “[o papa não deve] dar audiência a semelhantes queixas [...] [pois] os menistros do santo offo que nesses Reynos he muito bem a pureza

¹²⁰ IAN/TT/TSO/CGSO, Livro 272, f. 286-v. Há um problema cronológico na datação deste documento. Em 1590, o inquisidor-geral de Portugal era o Cardeal Arquiduque Alberto, vice-rei luso. O cargo só seria ocupado pelo bispo de Elvas, D. António Matos de Noronha, a partir de 1596. Portanto, a referência existente no traslado do documento, datando-o de 1590, provavelmente está incorreta. Como o reinado de Filipe II se estendeu até 1598, tudo indica que a carta enviada ao bispo elvense enquanto inquisidor-geral fora escrita entre 1596 e 1598. Cf. Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha. *Os Arquivos da Inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo/Serviço de Publicações e Divulgação, 1990, p. 301; Geraldo Peroni, op. cit., p. 287.

¹²¹ Sobre a presença de agentes cristãos-novos em Roma no período de fundação da Inquisição lusa, ver a clássica obra de Alexandre Herculano, op. cit.

¹²² IAN/TT/TSO/CGSO, Livro 272, f. 286.

da fe catholica [...]”¹²³. Privilégios que devem ser respeitados por todos, inclusive pelo chefe espiritual da Cristandade. As razões para este zelo eram religiosas também: preservar a Igreja dos que alegadamente maculavam seus fundamentos. Contudo, o controle dos suspeitos e penitenciados consistia em uma ferramenta de vigilância social e política. A esse propósito, vale reproduzir o trecho da carta em que o soberano antecipa um possível cenário resultante da permissividade em torno da apresentação de queixas à Santa Sé:

[...] me pareço q não convinha procederse com elles [...] de brandura e artificio p^a se hirem para esse Reyno [de Portugal], e não tratarem em Roma de suas queixas virão outros a fazer o mesmo, e se yirão a Roma, e por este modo se veria a enfraquecer a authoridade e veneração do santo off.^o e por tanto mandei escrever ao duque de serpa que falle a sua s^{de} nesta matéria da minha parte, pedindolhe que mande logo prender aos dittos dous judeus e remetellos a inq^{cam} de Evora [...] q não convem q sua s^{de} admitta semelhantes herejes castigados pello s^{to} off. e impenitentes¹²⁴.

Além de tomar para si a defesa do tribunal, o monarca – por intermédio de um membro da nobreza –, toma a iniciativa de sugerir ao pontífice a atitude a ser tomada contra os cristãos-novos fugitivos nos Estados da Igreja. Embora o Santo Ofício tivesse considerável grau de autonomia em seus procedimentos e inquéritos, sua natureza institucional – tribunal da Igreja e da Coroa – o atrelava às duas instituições. Aqui, a Monarquia surge como a instância legitimadora do tribunal, zelosa dos privilégios deste, que são também seus privilégios: o respaldo papal, o controle das consciências e a sintonia entre rei, nobrezas e clero¹²⁵.

O aferrar-se aos privilégios outorgados pela Coroa era uma das atitudes tomadas pelos membros do Santo Ofício diante das pressões por mudanças em sua estrutura. A postura de Filipe IV após a fuga dos penitenciados de Serpa ecoaria algumas décadas depois, quando o clero português para debater a proposta de “relaxação” dos estilos inquisitoriais apresentada pelos conversos, em 1674. O resultado da consulta, dirigido ao regente D. Pedro (futuro D. Pedro II), assinala o fato de a história inquisitorial contar,

¹²³ Id., *ibid.*

¹²⁴ Id., f. 286-v.

¹²⁵ Conforme se percebe no final da carta: “ordenei ao duque [de Serpa] que pusesse neste negócio muita força [...] até o alcançar pollo muito que nelle vai [...] e trateis no ditto cons^o geral e se houver de que hú deva ser advertido sobre ella não deixeis de o fazer”. Id., f. 286v.

no universo de defensores do tribunal, com soberanos hispano-portugueses que defenderam as bases do funcionamento do Santo Ofício. São citados o “Rei Católico” Fernando, o imperador Carlos V, D. João III e Filipe IV – soberanos dos dois séculos precedentes –, este último, o mesmo que recomendara ao seu filho cuidado com a Inquisição na primeira cláusula de seus conselhos. O empenho em preservar os inquisidores da “denúncia” dos cristãos-novos fugidos de Serpa, até mesmo a velada advertência ao papa para não lhes dar ouvidos, corrobora a citação de Filipe IV pelos clérigos portugueses, várias décadas após o incidente. O clero luso recordava ao regente que se a Coroa tinha um histórico de auxílio à instituição, a fonte de sua legitimidade também estava em Roma. Este fato tirava ao soberano qualquer pretensão a um controle total do órgão. A evocação da dupla autoridade é explícita: “de tantos Pontífices santos, e tantos Reys [...] como forão os q aconselharão, os q concederão, e os q pedirão, e sustentarão por mais de hum seculo [...] os Regimentos do Santo off.¹²⁶”.

Ainda que seja correto inserir o *modus operandi* da Inquisição no universo penal do Antigo Regime¹²⁷, certas particularidades dos estilos inquisitoriais só são explicadas a partir da natureza singular dos tribunais ibéricos. Quando nos referimos a tal singularidade, tratamos de traços decorrentes do caráter ambivalente da instituição. Ao evocarem a legitimidade simultânea concedida pela Coroa e pela Santa Sé, os inquisidores protegem o tribunal contra o argumento de que suas práticas processuais não coadunam com as aplicadas no foro secular. Apesar disso, a luta pela equiparação dos métodos inquisitoriais aos empregados nos tribunais da Coroa foi uma das principais reclamações apresentadas pelos cristãos-novos e seus defensores no século XVII. O autor das *Notícias Recônditas* desmascara o conteúdo fantasioso de muitas confissões feitas pelos presos, motivadas pelo desejo de se livrar do cárcere. Confissões que poderiam ser suficientes para colocar em risco a vida do processado. O documento denuncia a falácia do método inquisitorial:

[...] se no foro secular, ainda no crime de Lesa Magestade, não permite o

¹²⁶ BA, 49-IV-26, n. 11 (“Consulta do Estado Eclesiástico ao Regente D. Pedro, sobre o pedido de relaxação dos estilos do Santo Ofício, feito pelos cristãos-novos ao papa, no tempo desta regência” [12 de maio de 1674]), f. 1-5v. A citação transcrita no texto é da f. 2.

¹²⁷ Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997), p. 197, assinala que os “métodos inquisitoriais de inquirir e processar, longe estiveram de ser um privilégio do Santo Ofício. O cerimonial do segredo na formação dos autos, o acolhimento de rumores ou denúncias imprecisas, o anonimato das testemunhas, a prática da tortura na obtenção de confissões, e a própria confissão como máxima prova de Justiça, eis os mecanismos utilizados à farta por inquisidores e juízes seculares em toda a parte”.

Direito, que se julgue por testemunhas singulares [únicas], se não são acreditadas, e livres de toda a exceção que estas tem [...] [e] não fazem prova contra os outros, senão quando são qualificadas com outras provas, e circunstancias: como pois se compadece, que hajão de valer neste Tribunal testemunhos de homens, que para se livrarem a si, hão de condemnar aos outros¹²⁸?

O empenho inquisitorial em justificar a si mesmo é indissociável do antissemitismo do tribunal: “Porque as Inquizições de Portugal forão erectas e estabelecidas com a mesma forma, estilos, privilegios, e immunidades, que as de Castella [...] *por ter conversos*¹²⁹”. Porém, na construção da imagem da instituição ante os demais órgãos do Antigo Regime, é na autoridade régia e na pontifícia que o tribunal evoca os seus alicerces legitimadores. Essa legitimação não era estranha à sacralidade arrogada pela instituição – o rei e o papa são, cada um na sua esfera, representantes de Deus e, portanto, fontes de poder na Época Moderna. Assim se explica o fato de, em um mesmo documento, serem reclamados os privilégios do Santo Ofício derivados do pontífice – “das cauzas dos Inquizidores [...] não pode conhecer mais que o Pontifece, como seu immediato superior, ou a quem elle especialmente delegar o seu poder¹³⁰” – e do soberano – “Espero que daqui em diante vos hajais com tanta atenção nos privilegios do sancto off.º, que a falta dellame não dé ocasião a mostrarvos o meu disprazer¹³¹”.

Não era de todo diferente o panorama em meados do século XVIII, quando a Coroa portuguesa desfrutava dos lucros advindos da exploração dos veios auríferos do Estado do Brasil. O arcaísmo do reinado de D. João V, que contempla quase toda a primeira metade dos Setecentos, é destacado à medida que se procede à leitura das propostas de “estrangeirados” como D. Luís da Cunha e Ribeiro Sanches. Este último, médico que percorreu vários Estados europeus e chegou a servir na Rússia, irá apontar a legitimação régia das prerrogativas da Inquisição como um dos principais obstáculos a serem superados para a reforma das instituições portuguesas. Sanches não ficou atrás

¹²⁸ *Notícias reconditas*, cit., p. 87-8.

¹²⁹ IAN/TT/TSO/CGSO, Livro 141 (“Demonstração Juridica e Idéa verdadeira em que se manifesta a izenção que tem os Inquisidores, Ministros, e mais officiaes ecclesiasticos do S.^{to} off.º da jurisdição dos Ordinarios Dedicada Ao Ill.^{mo} e R.^{mo} Senhor Dom F. Jozeph de Lancastro Bispo Inquizador geral, nestes Reynos, e senhorios de Portugal, do Concelho de sua Mag.^{de} de estado e seu capellão mor Por seu Author Jozeph Pereyra de Lacerda natural da Villa de Moura, D.^{or} em Cannones pella Universidade de Coimbra, e Inquizador Appostolico na Inquizição de Evora”), f. 12 (grifo nosso).

¹³⁰ Id., f. 7v.

¹³¹ Id., f. 15v.

dos apoiadores do Santo Ofício no aspecto particular dos escritos referentes à instituição: o apelo à história do tribunal para justificar seu(s) ponto(s) de vista. Não, todavia, para defender o órgão, mas para propor alterações. Um dos precedentes do histórico inquisitorial apontados por Sanches para passar à defesa da atribuição exclusivamente régia à punição dos delitos contra a fé católica é a normatização dos crimes de religião, expressa nas Ordenações do reino. Outro fato elencado é a detenção, em Castela, do Núncio Apostólico enviado a Portugal pela Santa Sé durante o reinado de D. João III, que estabeleceu o Santo Ofício¹³². Mas são ideias de um homem avançado no tempo: o barroquismo português, deveras forte, ainda não fora corroído a ponto de descartar privilégios, isenções e a sacralidade das instituições responsáveis pela “verdadeira” religião.

Evidência do lugar privilegiado que os membros da Inquisição desfrutavam na sociedade portuguesa é a existência do já citado corpo de policiais a serviço do tribunal, os “familiares”. Estes eram “oficiais leigos do aparelho inquisitorial [...] que, desfrutando de inúmeros privilégios, exerciam variadas funções: espionavam suspeitos, delatavam, prendiam¹³³”. Tal cargo, além de confirmar a “limpeza de sangue” do portador, fornecia vantagens significativas, sendo por isso muito desejado no Mundo Português. Tanto que a familiatura foi alvo de charlatões ansiosos para desfrutar das prerrogativas dadas pelo hábito. Estes pretensos serviçais falsificavam credenciais e se apresentavam como representantes autênticos da Inquisição. Obviamente, o tribunal não se deixaria ser impunemente manipulado por embusteiros: os falsos familiares, uma vez descobertos, eram processados e penitenciados pelo próprio Santo Ofício¹³⁴. Como assinala Poliakov, a Inquisição era a “polícia espiritual” e, como toda polícia, se utilizava largamente da rede de espionagem e de seus informantes¹³⁵. Quer fosse pela vontade autêntica de combater em nome da ortodoxia, quer fosse pela sede de privilégios, a “mão de obra” para a familiatura nunca faltou, apesar de nuanças ao longo do tempo no número de solicitações ao tribunal¹³⁶. Não faltavam indivíduos, em meio à

¹³² A. N. Ribeiro Sanches. *Origem da denominação de christão-velho e christão novo em Portugal*. Lisboa: [s/ed.], 1956, p. 23.

¹³³ Daniela Calainho, op. cit., p. 26.

¹³⁴ Calainho descreve alguns casos de indivíduos que se fizeram passar por familiar, visando usufruir de benefícios, isenções e privilégios por onde passavam, sendo posteriormente descobertos e punidos pela Inquisição. Cf. id., p. 161-4, para alguns destes casos.

¹³⁵ Leon Poliakov, op. cit., p. 175.

¹³⁶ Cf. Daniela Calainho, op. cit., p. 176-86. A autora apresenta tabelas detalhadas a respeito do número de habilitações de familiares, inclusive para o Brasil nos séculos XVII, XVIII e XIX, particularizando as regiões da colônia.

“massa” cristã-velha ou, principalmente, entre os indivíduos de grosso cabedal, para tomar parte na estrutura repressora.

A ambivalência da natureza institucional do Santo Ofício serviu em muito aos interesses do tribunal. Pode-se mesmo afirmar que a instituição praticava uma *realpolitik* ao sabor das conveniências de cada contexto experimentado. Se a partir de 1649 as relações da Inquisição com a Coroa estiveram às portas do rompimento, em virtude do alvará de isenção do confisco dos bens aos negociantes conversos outorgado por D. João IV, poucas décadas após o imbróglio, o pêndulo do interesse inquisitorial se volta contra Roma. Ao tempo em que as informações sobre os “subterrâneos” da instituição chegam ao papa, e a farsa do suposto judaísmo declarado da maioria dos cristãos-novos é denunciada pelo Padre Vieira, a instituição utiliza de todas as manobras possíveis para evitar seu enquadramento pela Santa Sé. Apesar da suspensão das atividades do tribunal, imposta por Roma entre 1674 e 1681, o envio de processos criminais para apreciação pontifícia foi protelado ao máximo, sob alegação da prerrogativa de autonomia inquisitorial. “Lei em si”, como Boxer qualifica a Inquisição¹³⁷, o ser cioso de suas prerrogativas é marca registrada do Santo Ofício, sempre evocada quando este vislumbrava risco ao desfrute de seus privilégios.

O fato de haver pontos de divergência entre a Inquisição e as instâncias que legitimavam sua atividade não implica, porém, na inexistência de pontos convergentes entre os interesses de ambas. Apesar da crise entre a Corte de D. João IV e o Santo Ofício nas décadas de 1640-50, os elos entre o tribunal e a Coroa são reforçados no momento da supressão da isenção do confisco aos negociantes conversos. Em 1657, morto D. João IV, a regente D. Luísa de Gusmão outorga outro alvará, em nome do ainda incapaz D. Afonso VI, que revoga o benefício anteriormente concedido aos sefarditas¹³⁸. Desde a publicação do primeiro alvará, a Inquisição nunca deixou de protestar à Coroa contra o benefício, tendo até mesmo aventado a excomunhão do soberano. A decisão da rainha de revogar o alvará expressa o papel da Santa Sé na questão – “consta q sabendo d'elle [do alvará de isenção] a Santidade de Inocencio X o prohibio com penas, e censuras¹³⁹,” – e o serviço dos bens confiscados para os interesses da Coroa – “rezolvi por um despacho [...] valer-me dos ditos bens dos homens de naçam

¹³⁷ Charles Boxer, op. cit., p. 280.

¹³⁸ BPE, CXIII/1-21d, “Alvará Porq S. Mag.^{de} derogou o q seo Pay El Rey D. Joam o 4º tinha passado a favor dos Christãos novos. Anno de 1657”, f. 80v-2v.

¹³⁹ Id., f. 81.

condemnados pello S.^{to} Off.^o [...] p.^a as neccedades da India¹⁴⁰”. A rigor, as “necessidades” do ultramar respeitavam inclusive à manutenção de uma estrutura governativa e de vigilância que contemplava a presença de funcionários do tribunal da fé, mormente em regiões onde viviam indivíduos penitenciados ao degredo.

O *lobby* inquisitorial em favor de seus interesses encontrava sintonia com aspirações enunciadas por outras camadas da sociedade portuguesa. A pecha de “criptojudeus” imposta aos cristãos-novos servia para manter interdito o acesso destes aos cargos na administração da Coroa e a determinadas profissões, transformadas em exclusividade dos cristãos-velhos. Os bens confiscados aos cristãos-novos serviam, na maior parte, ao sustento do aparelho inquisitorial, que contava com clérigos e leigos em suas fileiras, caso dos familiares. Daí, o interesse comum entre inquisidores e certos setores sociais na permanência da estrutura excludente imposta aos sefarditas em Portugal. É o que se infere da observação do mesmo alvará de revogação da isenção do confisco, assinado pela regente: “tendo respeito [...] ao que me representou, logo que tomei o governo o meu Conselho de Estado [...] & bem de meus Reynos [...] [decidiu pelo emprego dos bens dos condenados para as “necessidades da India¹⁴¹”].

O confisco dos bens consistia em uma parte praticamente invariável das sentenças aplicadas pelo Santo Ofício contra os cristãos-novos penitenciados. Sua justificativa teológica remontava ao “confisco” que Adão e Eva, pais fundadores da Humanidade segundo as Escrituras, haviam sofrido ao serem expulsos do paraíso. Em primeira instância, a destinação e o controle dos bens confiscados cabia ao Fisco régio, que decidia sobre o emprego dos recursos. Tal prerrogativa fora invocada por D. João IV quando da outorga do alvará de isenção do confisco de bens dos conversos. Em carta régia datada de maio de 1651, este monarca exigia do Juiz do Fisco no distrito de Évora que os bens dos penitenciados saídos no último auto de fé eborense, realizado dois meses antes da missiva, não fossem entregues aos depositórios gerais¹⁴². Em que pese o panorama que aponta para um controle exclusivamente régio dos negócios relativos aos bens confiscados, na prática, o Santo Ofício participava ativamente da máquina de sequestro e confisco de bens. Se o cargo de tesoureiro do Fisco em cada tribunal de distrito era ocupado por um funcionário régio, os responsáveis pela execução e

¹⁴⁰ Id., f. 82.

¹⁴¹ BNL, Reservados, 2346, t. 1 (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da Historia da Inquisição em Portugal”), f. 64v.

¹⁴² BNL, Reservados, 2350, t. 2 (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para conhecimento da Historia da Inquisição, em Portugal”), f. 384.

supervisão das confiscações eram homens de confiança dos inquisidores. Dois pontos a esse respeito merecem atenção. Primeiro, que a jurisdição desses funcionários sobre os assuntos dos bens destinados ao Fisco real coincidia com a do distrito onde houvesse um tribunal inquisitorial. Segundo, dentre as atribuições dos funcionários régios incumbidos das confiscações estavam o envio dos recursos oriundos das penas para satisfação das necessidades do Santo Ofício, ao passo que o excedente era remetido para o inquisidor-geral, em Lisboa¹⁴³. Proximidade que explica o regozijo do tribunal com a restauração do confisco na década de 1650, ainda que a primeira decisão régia enunciada tenha sido a satisfação das necessidades do ultramar.

Os tentáculos da Inquisição eram assaz vigilantes quanto à caça de toda manifestação contrária ao seu *modus operandi*. A interdição da crítica era uma expressão da “intocabilidade” do tribunal e, ao menos no nível da imposição do temor à população, surtia relativo efeito. Em dezembro de 1642, os inquisidores de Évora demonstravam seu mal-estar com as “pessoas esquecidas de sua obrigação [...] [que ignoravam] o respeito q se deve ao Tribunal da Santa Inquisição¹⁴⁴”, criticando os procedimentos do Santo Ofício. Havia chegado aos inquisidores notícias sobre indivíduos que consideravam injustas determinadas práticas da instituição, como a prisão de inocentes e o extrapolar de sua jurisdição. É de notar a existência, pois, de um pensamento crítico, que a instituição tenta a todo custo eclipsar. Os juízes eborenses retrucam impondo, sob pena de excomunhão e uma provável abertura de processo criminal, a obrigação da denúncia dos críticos no prazo de seis dias. Delação que constitui uma ferramenta indispensável na manutenção da cultura do medo sob a Inquisição: “de todas as pessoas a que ouvirão ou ouvirem dizer o sobredito [as referidas críticas ao tribunal¹⁴⁵]”. Na mentalidade barroca, os possíveis efeitos das delações sobre as sociabilidades de cada um são minimizados em favor do compromisso atribuído a cada cristão de provar sua fidelidade a Deus. Afinal, ser excomungado implicava ser excluído do corpo social na vida e após a morte. O Santo Ofício se fia neste quadro mental – o medo partilhado por todos de “incorrerem na indignação de Ds. onnipotente¹⁴⁶” – para fazer valer a obediência a seus ditames.

O controle da opinião faz parte do histórico de muitas das instituições que detém

¹⁴³ António Borges Coelho, op. cit., p. 66.

¹⁴⁴ BNL, Reservados, 2351, t. 3 (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes mui interessantes para conhecimento da Historia da Inquisição, em Portugal”), f. 583.

¹⁴⁵ Id., f. 583v.

¹⁴⁶ Id., ibid.

o poder. Com a Inquisição, não era diferente. Um ano antes de os inquisidores de Évora externarem seu descontentamento com as críticas à instituição, os juízes externavam “os inconvenientes que ha de algumas pessoas terem o Regimento do sancto officio ou outros papeis tocantes e pertencentes a elle¹⁴⁷”. O elemento formal do documento é em quase tudo semelhante à ameaça aos críticos da Inquisição citada supra. Os portadores de documentos respeitantes à estrutura e ao funcionamento da instituição são ameaçados com excomunhão, abertura de processo criminal e com a indignação divina. É de especial interesse para o historiador a informação de que a “caça” aos detentores de tais papéis considera “os Regimentos ou sejam impressos, ou escriptos de mão¹⁴⁸”. É possível que houvesse uma circulação externa aos limites da censura e da restrição de acesso a publicações, que incluía a guarda de manuscritos por pessoas não autorizadas a possuir os exemplares formais. Circulação *outsider* que constituía uma janela aberta para a crítica aos métodos do Santo Ofício.

O momento em que o tribunal da fé externa a preocupação em se preservar interna – pelo monopólio do conhecimento de seus próprios regulamentos – e externamente – por meio do silêncio impostos aos críticos – é particularmente significativo. Em 1640, ocorrem dois eventos na história portuguesa cujos desdobramentos contribuem para a afirmação de sua autoridade e privilégios pela Inquisição. O primeiro, de ordem mais geral, é a Restauração, a independência do reino luso perante a Coroa espanhola dos Habsburgos, com a aclamação do Duque de Bragança como rei D. João IV. O segundo é a publicação do terceiro Regimento da Inquisição portuguesa, outorgado no mesmo ano¹⁴⁹. Coroa e Cruz redefinidos em seus quadros e legislações, a Inquisição participa da reafirmação do poder régio e eclesiástico na Monarquia dos Braganças. Dar o seu Regimento – que continha as normas impostas ao corpo de funcionários do tribunal (Livro I), seus procedimentos judiciais (Livro II) e as penas aplicadas aos criminosos (Livro III)¹⁵⁰ – a conhecer significava fornecer a oportunidade de *questionar* os fundamentos dos métodos e da autoridade inquisitorial. Mantê-los em sigilo, a salvo, sobretudo, dos estratos sociais

¹⁴⁷ Id., f. 452.

¹⁴⁸ Id., *ibid.*

¹⁴⁹ Cf. Sonia Aparecida de Siqueira. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 392, jul./set. 1996, p. 513.

¹⁵⁰ Cf. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] – 1640”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 392, jul./set. 1996, p. 693-883. De notar que este é o Regimento mais extenso dos aplicados pela Inquisição, tanto em relação ao conteúdo como à extensão de sua validade, até 1774. Sua elaboração revela o grau de compilação das práticas judiciárias do Santo Ofício, definidas ao longo de cerca de um século de funcionamento da instituição.

subalternos do Antigo Regime, é marca indelével da “cultura do segredo”, conforme define Anita Novinsky¹⁵¹.

Na práxis inquisitorial, a imposição do temor é acompanhada pela dimensão pecuniária da repressão. A interpretação do fenômeno inquisitorial como um braço da aristocracia para obstar o crescimento da classe burguesa, defendida por Saraiva, pode não servir como um modelo acabado para dar conta da complexidade do Santo Ofício. Todavia, não se coloca em dúvida a cupidez da instituição, assim como a realidade do combate ao “judaísmo” dos cristãos-novos. Mas não só: tanto os portadores de papéis tocantes ao tribunal, como os seus difamadores – incluindo as testemunhas omissas – estavam sujeitos, além das penas espirituais, à multa de “sincoenta crusados applicados p.^a as despesas do s^{to} officio¹⁵²”. Dependente dos recursos provenientes dos confiscos de bens e do pagamento de multas e despesas – como o custo das investigações de limpeza de sangue –, a Inquisição tinha olhos e ouvidos de longo alcance. Sua estratégia de penetração no âmago da vida social dos portugueses da Época Moderna considerava, apropriadamente, os eventos do cotidiano social. Por esse motivo, o “convite” à delação dos crimes contra a instituição ordena “a todos os Priores e vigairos, Reictores, Curas [...] que na hora e dia q lhe for apontado a leão ou façam ler em voz alta e inteligivel pera q venha a noticia de todos *e ninguem possa allegar ignorancia*¹⁵³”. O Santo Ofício tencionava antepor-se a qualquer maneira de escapar da sua alçada. Poucas ações eram tão eficientes como a divulgação das ordens do tribunal nas missas realizadas nas igrejas. Os templos, especialmente nos domingos e em dias de festa no calendário católico, eram espaços privilegiados de sociabilidade e de interação entre representantes das instâncias de poder e os que lhe eram subordinados.

A estrutura do Estado Moderno tinha braços que estendiam sua autoridade sobre praticamente todos os domínios da vida em sociedade. Autor clássico da historiografia sobre a Inquisição, Bartolomé Benassar, qualifica o tribunal da fé de “o melhor auxiliar de Leviatã¹⁵⁴”. Contudo, além de “auxiliar” do Absolutismo, não poucas vezes a

¹⁵¹ Termo (“cultura do segredo”) transmitido a nós oralmente pela autora, nas sessões de orientação da pesquisa.

¹⁵² BNL, Reservados, 2351, t. 3 (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes mui interessantes para conhecimento da Historia da Inquisição, em Portugal”), f. 452; praticamente a mesma expressão é encontrada no outro documento citado, f. 583v.

¹⁵³ Id., f. 452-v; a mesma instrução é expressa no outro documento citado neste trecho do trabalho, f. 583v-4 (grifo nosso).

¹⁵⁴ “Leviatã”, nome de ser mitológico utilizado por Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVII, para nomear o Estado com poder absoluto. Por metonímia, passou a significar o Estado Absolutista na Época Moderna. Apud Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade

Inquisição pretendeu ultrapassar as prerrogativas do Estado. Deve ser ressaltado, a propósito, que o entendimento então corrente não concebia os direitos inquisitoriais como obstáculos à autoridade monárquica. Sobretudo importava o fato de que os ministros da religião serviam aos interesses governativos, pois a garantia do monopólio católico confirmava a submissão dos súditos à Coroa. Em consonância com a fundamentação filosófica do Leviatã, o monarca deve “zelar” pela religião do Estado. A violência exercida pelo Estado na Época Moderna serve para manter os alegados fundamentos da sociedade. Encontramos a materialização da junção entre o Estado e o Santo Ofício na aplicação do “relaxe à justiça secular”, a entrega do condenado pelos inquisidores aos agentes do Estado. Essa cumplicidade é acusada por Spinoza, no século XVII, por caracterizar o Estado como um agente da violência, definindo um credo oficial e promovendo o assassinato dos supostos inimigos da fé e do reino¹⁵⁵.

Os obstáculos colocados ao desenvolvimento de uma mentalidade crítica no Mundo Português tiveram efeito desastroso para a imagem do reino em relação aos demais Estados europeus. Os portugueses passaram a ser associados ao atraso, ao fanatismo, à ignorância. Nos Seiscentos, Antonio Vieira expressava sua revolta contra os contrerrâneos, a quem chamava de “cafres da Europa¹⁵⁶”. Os questionamentos das bases do Antigo Regime atingem Portugal apenas a partir de meados do século XVIII, sob influência dos “estrangeirados”. Ribeiro Sanches afirmava que a intolerância propagada pela Inquisição, além de não trazer resultados na conversão de supostos hereges, causava prejuízos de ordem política, dada a associação indelével entre a submissão às Majestades divina e humana¹⁵⁷. Os entraves colocados à parcela dos cristãos-novos na sociedade engessavam o desenvolvimento econômico do Estado e enfraqueciam a própria autoridade da Coroa. Isso na medida em que – pelo menos nos moldes inquisitoriais – a conversão era impossível, posto que a observância religiosa não eliminava do cristão-novo a pecha de herege em potencial. Logo, também era inócua a imposição da obediência à Monarquia que legitimava a opressão advinda do tribunal da fé.

Da parte da Inquisição, como vimos antes, jamais se admitia oficialmente qualquer crítica. O “reto procedimento do Santo Ofício” era revestido da mesma

popular no Brasil colonial. 8ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 284.

¹⁵⁵ Cf. Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 30-1.

¹⁵⁶ Apud Charles Boxer, op. cit., p. 353.

¹⁵⁷ A. N. Ribeiro Sanches, op. cit., p. 24: “[...] não ha [...] fidelidade de vassallos, sem a observancia da Sagrada Religião”.

sacralidade atribuída à instituição. Um exemplo é a justificativa inquisitorial do uso da confissão como elemento fundamental de prova judiciária. Argumentava-se que, se a heresia era o “pecado da alma”, e os delitos da alma só podiam ser dados a conhecer pela confissão, esta consistia na única prova conveniente em favor do processado. A intolerância ao pensamento impunha aos críticos ou o silêncio, ou o recurso ao anonimato e às metáforas para, ao mesmo tempo, denunciar o tribunal e escapar de retaliações da instituição. Houve casos, embora raros, de réus desesperados que passaram à crítica aberta de seus juízes. Poucos foram os portugueses que tiveram a coragem de expor as injustiças, a violência, a cupidez e a corrupção do Santo Ofício.

No final do século XVI, a visitação do Santo Ofício às capitanias do litoral da parte norte da América Portuguesa – Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba – causou grande impacto na sociedade colonial. Relações familiares, afetivas, econômicas: nenhum domínio da vida social ficou a salvo das garras inquisitoriais, personificadas no visitador Heitor Furtado de Mendonça. Em meio ao varredouro de denúncias, confissões e prisões efetuadas durante a visitação, encontramos a figura de Bento Teixeira, mestre-escola em Olinda (Pernambuco), considerado o “primeiro poeta do Brasil” devido à sua obra “Prosopopeia”. Natural do Porto, este cristão-novo traído pela mulher, Filipa Raposa, sofrera a ponto de ferir mortalmente a esposa infiel para cessar as agruras que sofria na capitania, devido à fama de marido enganado. Denunciado à Mesa da visitação tanto na Bahia como em Pernambuco por acusações de judaísmo, o poeta teve sua prisão ordenada pelo visitador em agosto de 1595. Enviado para Lisboa, chegou aos Estaus em janeiro do ano seguinte, enfrentando o processo inquisitorial que, concluído três anos depois, o sentenciou à abjuração em forma em auto de fé, a cárcere e hábito penitencial perpétuo e à instrução ordinária. Trata-se, na aparência, de mais uma narrativa entre tantas outras, de centenas, talvez milhares, de cristãos-novos que penaram nas celas do Santo Ofício¹⁵⁸.

Homem de muitas relações em Pernambuco, especialmente com os outros cristãos-novos, Teixeira levou para o cárcere essas relações. Autorizado pelo tribunal da fé a redigir seu direito de defesa, o preso revelou, em suas contestações ao processo, sentimentos que permeavam a vivência dos conversos na colônia brasílica¹⁵⁹. Sensações

¹⁵⁸ Sobre as denúncias contra Bento Teixeira feitas durante a visitação de 1591-5 e sua trajetória no cárcere da Inquisição, cf. José Antônio Gonsalves de Mello, op. cit., p. 81-116.

¹⁵⁹ Eneida Beraldi Ribeiro. *Bento Teixeira e a “Escola de Satanás”*: o poeta que teve a “prisão por recreação, a solidão por companhia e a tristeza por prazer”. 2007. Tese (Doutorado em História) –

direcionadas para a revolta contra a imposição da fé cristã e os privilégios desfrutados pelos agentes da ortodoxia. Elias Lipiner, em seu livro clássico sobre os cristãos-novos nas capitanias brasílicas inspecionadas entre 1591-5, cita um fato relativo ao próprio Teixeira, que é sintomático do desprezo pelo credo oficial. Conforme a descrição,

O episódio mais significativo [...] [que enredou Bento Teixeira no tribunal da fé] está consignado na denúncia [ao visitador da Inquisição] de Braz da Matta, feita a 23 de novembro de 1593. O denunciante, pedreiro encarregado de uma obra de abóboda na capela maior da vila, fora, para esse fim, comprar um pouco de tijolo. Contudo, ao fazer tirar o tijolo do forno, veio ter com êle Bento Teixeira ameaçando-o que não havia de levar dali aquêlê tijolo, pois dêle necessitava êle, Bento, para a sua casa e já o tinha pago. Justificou, então, o pedreiro a sua preferência com o destino que iria ser dado ao material em disputa, mas Bento Teixeira não cedia alegando que ‘tão sagrada era a sua casa como o para onde êle denunciante o queria’, ou seja, como a capela¹⁶⁰.

Uma discussão aparentemente banal por um motivo que, isolado, pareceria irrelevante aos católicos objetivos do visitador inquisitorial, se reveste de gravidade ao se atentar a potencial subversão da hierarquia barroca. É inadmissível nesse cenário a atribuição de sacralidade de um altar de capela a uma simples residência, quanto mais de um cristão-novo. Para o mestre-escola converso, o desabafo é uma válvula de escape, que externa sua insatisfação com a marginalidade que sofria na sociedade colonial. Atitude que isoladamente não comprova adesão ao judaísmo, e talvez nem mesmo ao “criptojudaísmo”, ou “judaísmo às ocultas”. Antes, denota o desconforto com a realidade de opressão a que eram sujeitos, em primeiro lugar, os cristãos-novos e, em uma perspectiva mais geral, todos os que ousassem contestar a ordem estabelecida. Dado o grau de sua autoridade – basta recordar os ritos inaugurais da visitação de 1591-5¹⁶¹ – à estrutura administrativa do Estado português, aliado ao antissemitismo inerente à instituição, era natural que a revolta de Teixeira se dirigisse ao tribunal e à ortodoxia

Universidade de São Paulo, São Paulo.

¹⁶⁰ Elias Lipiner. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969, p. 207-8.

¹⁶¹ Uma descrição sucinta dos ritos de instalação da visitação de 1591-5 às capitanias brasílicas está em Ronaldo Vainfas (Org.), op. cit. (1997), p. 18-20. O trecho a seguir é sintomático do *locus* privilegiado conferido à Inquisição no Mundo Português: “No dia 16 de junho [de 1591], o visitador se apresentou ao bispo, que lhe beijou os pés e prometeu solenemente ajudar a visitação no que fosse necessário. Na semana seguinte [...] foi a vez de o Paço do Conselho e Câmara de Salvador prestar-lhe as devidas homenagens, recebido o visitador ‘pelos mui nobres senhores, juízes e vereadores’ da Bahia. [...] [Após o cortejo do tribunal pelas ruas da cidade,] o visitador rumou para o topo do altar [da capela-mor], sentou-se numa cadeira de veludo trazida incontinenti pelo capelão, e recebeu o juramento do governador, juízes, vereadores e mais funcionários, *todos ajoelhados perante o Santo Ofício*”. Id., p. 18-20 (grifo nosso).

que este alegava defender¹⁶².

O testemunho que reproduzimos é referente ao mestre-escola mesmo, de acordo com uma das denúncias feitas à mesa do visitador. Porém, como nota Eneida Ribeiro, “As colocações que Bento Teixeira nos relata sobre seus companheiros [de cárcere], devem ter sido as suas próprias. Encontrou uma maneira de externar seus pensamentos, afirmando serem dos outros”. Exemplo dessa tática é a referência, por escrito, que Bento Teixeira faz a outro réu do Santo Ofício, Lopo Nunes, que critica acidamente os juízes, qualifica os familiares da Inquisição como “diabólicos” e acusava a presunção dos inquisidores em termos de cultura. Lembra Ribeiro que tais relatos do mestre-escola serviam como *delações* dos outros presos¹⁶³. Mesmo assim, não deixava de ser uma forma de o poeta de Olinda imputar a vozes alheias o desprezo que ele próprio devia sentir dos que o processavam, privando-lhe a liberdade.

A crítica à Inquisição, atitude *subversiva* no Antigo Regime português, tem lugar não somente entre os “estrangeirados” e vítimas não-portuguesas do tribunal, como Ribeiro Sanches e Charles Dellon. Discursos e comportamentos revoltosos contra a instituição são compartilhados por muitas de suas vítimas, no reino e no ultramar. Porém, a maior parte de tais atitudes críticas pertence ou ao mundo “subterrâneo” do anonimato e da linguagem conotativa – como faz António José da Silva – ou a publicações realizadas fora de Portugal, como os textos do Cavaleiro de Oliveira. Não é difícil compreender o porquê disso. A sociedade lusa sob a Inquisição é intolerante, pautada na censura de toda ideia que escapa à submissão à Coroa e a seus tribunais e, no limite, racista: o sangue define a natureza e a idoneidade de cada um. O diferente – seja pessoa ou proposição – não tem lugar. Respalhada pela imposição do medo de uma

¹⁶² Outra figura emblemática da crítica ao Santo Ofício e às instituições do Mundo Português, mas na primeira metade do século XVIII, é o teatrólogo António José da Silva, de alcunha “O Judeu”. Nascido no Rio de Janeiro em 1705, de família cristã-nova, migrou com os pais para Portugal em 1713. Estudante de leis em Coimbra em 1726, neste ano Silva foi denunciado à Inquisição por judaísmo. Preso, foi reconciliado em auto de fé no mesmo ano, mas, treze anos depois, sofreu novo processo e foi entregue para relaxe ao braço secular. Os sofrimentos passados pelo teatrólogo no cárcere do Santo Ofício e a condição angustiante de converso – além da crítica mais geral à sociedade portuguesa do período – são canalizados para suas obras. Foge do norte deste trabalho uma interpretação detalhada das obras d’“O Judeu”. Todavia, a título de ilustração, cito duas de suas peças que apontam para a crítica dos fundamentos sociais e políticos do Portugal setecentista, que também serviam à Inquisição. Em “Anfitrião ou Júpiter e Alcmena” (1736), o texto satírico descreve os tormentos aplicados nos cárceres do tribunal da fé, que o autor já conhecera; em “As Variedades de Proteu” (1737), uma frase denota indireta, porém ácida, crítica à “limpeza de sangue”: “O sangue real é vermelho como os outros sangues”. Cf. Paulo Pereira. “O riso libertador em António José da Silva, ‘O Judeu’”, e José Carlos Sebe Bom Meihy. “António José da Silva: o teatro judaizante: história ou literatura”, ambos em Anita Novinsky; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 583- 607 e 608-20, respectivamente.

¹⁶³ Eneida Beraldi Ribeiro, op. cit., p. 14; 130-1.

ameaça dos “inimigos da fé” perante a massa católica, a Inquisição desfrutava de um poder tido por inabalável, com Roma e a Corte a confirmá-lo. Mesmo que os interesses do papado e da Monarquia às vezes divergissem, como de fato ocorreu durante a fundação do Santo Ofício na década de 1530, não se punha em xeque a autoridade sagrada dos inquisidores. Os recalcitrantes, aqueles que se arriscassem a questionar a ordem atribuída à vontade divina, estavam sujeitos à sanha da intolerância. É sintomático o fato de que a quase totalidade dos críticos do tribunal da fé experimentou as garras da Inquisição: Bento Teixeira, Antonio Vieira, António José da Silva, Ribeiro Sanches, Francisco Xavier de Oliveira. Os três últimos, aliás, relaxados em carne ou em efígie. A voz da liberdade não era ato impune no Portugal moderno.

Não faltavam respostas dos juízes às dúvidas sobre o “reto ministério” da instituição. Doutor em cânones com formação em Coimbra, José Pereira de Lacerda era inquisidor em Évora no início do século XVIII. Em resposta a questionamentos que lhe foram dirigidos sobre a correção da independência da ação dos inquisidores em relação aos bispos diocesanos (ordinários), Lacerda redigiu uma “Demonstração jurídica e ideia verdadeira” para justificar os privilégios dos membros do Santo Ofício, inclusive diante de outras autoridades eclesiásticas. Para não deixar dúvidas de sua defesa, o autor dedica o documento ao inquisidor-geral, D. José de Lancastre, de quem assinala a submissão apenas ao papa, livrando o tribunal das ingerências dos ordinários e do cível. Dois trechos desse documento expressam a existência dos potenciais detratores e a diferença de natureza entre os privilégios do Santo Ofício e as prerrogativas dos outros membros da Igreja Romana em Portugal. Ainda no prólogo de sua “Demonstração”, Lacerda afirma que:

Preguntou-me se os Inquisidores, mais Ministros, e officiaes do Sancto Off.^o ecclesiasticos, erão izentos da jurisdicção dos ordinarios, e como *o animo de quem fazia a pergunta se encaminhava mais a insinuar-me a sojeição, que a liberdade destes Ministros*, me foi [f]orçozo responder com os documentos do prezente papel, que por se assegurar das calumnias de quem o vir, busca no Nome de V. Il.^{ma} [o inquisidor-geral] o mais forte escudo para o seu reparo¹⁶⁴.

No último quarto do século XVII, a Inquisição havia experimentado pressões dos cristãos-novos, como o pedido de perdão geral e o *lobby* de representantes dos

¹⁶⁴ IAN/TT/TSOCGSO, Livro 141, “Demonstração Juridica e Idéa verdadeira em que se manifesta a izenção que tem os Inquisidores [...]”, f. 1 (grifo nosso).

conversos à Santa Sé, para que esta ordenasse a mudança dos estilos dos processos criminais. As pressões tiveram efeito relativo, pois o Santo Ofício teve suas atividades suspensas entre 1674 e 1681. Apesar do pleno restabelecimento de suas funções nesta última data, o tribunal sentia a necessidade de defender, justificar e proteger a si mesmo. Deve-se compreender a obra de Lacerda a partir desse contexto de afirmação das prerrogativas legais do tribunal, que o situam – pelo menos em alguns casos – fora da órbita direta da Coroa. Como revela o trecho a seguir:

das cauzas dos Inquizidores [...] não pode conhecer mais que o Pontifece [...] ou a quem elle especialmente delegar o seu poder”. [...] os Bispos e Arcebispos e mais Perlados izentos, respondem nas suas cauzas civeis diante dos Juizes ordinarios, ou Corregedores do Civel da Corte por premissão, e contentimento do Papa e concordia que sobre este particular fez com os Reis de Portugal que lhe suplicarão a tal faculdade¹⁶⁵ [...].

Apesar da aparente “blindagem” da Inquisição perante as demais esferas de poder, não se deve perder de vista que o tribunal era uma instituição efetivamente ligada à Igreja portuguesa. A primeira sistematização de normas canônicas na América Portuguesa mostra um aspecto deste intercâmbio entre Igreja e Santo Ofício. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, documento resultante do sínodo diocesano realizado em 1707, a Inquisição é citada de maneira particular. Resultado, talvez, da ação do cônego João Calmon, comissário do Santo Ofício e segunda autoridade do sínodo, atrás apenas do arcebispo, D. Sebastião Monteiro da Vide. Diz o texto das “Constituições”:

Para que o crime de heresia e judaísmo se extinga [...] e para que mais facilmente possa ser punido pelo Tribunal do Santo Officio o delinqüente, conforme os Breves Apostolicos concedidos à instancia dos nossos Serenissimos Reys a este sagrado Tribunal, ordenamos e mandamos a todos os nosso subditos, que tendo noticia de alguma pessoa ser herege. Apostata de nossa Santa Fé ou Judeo, ou seguir doutrina contraria àquella que ensina e professa a Santa Madre Igreja Romana, a dennunciem logo ao Tribunal do Santo Officio¹⁶⁶.

As “Constituições” expõem claramente a associação entre os fins do clero

¹⁶⁵ Id., f. 8.

¹⁶⁶ Apud Bruno Feitler. “A sinagoga desenganada”: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII. *Revista de História*, n. 148, p. 103-24, 2003, especialmente, p. 118-9.

diocesano e os dos ministros inquisitoriais: a “pureza” da fé e o antijudaísmo, *leitmotiv* do catolicismo luso na Era Moderna. Mas há outras semelhanças entre o clero secular e o Santo Ofício. Ambos desfrutavam da chancela régia para o combate às heresias, fundamentado no padroado luso, concessão papal à Coroa para que esta defendesse, protegesse e regulasse a fé católica nas terras portuguesas. Bispos e inquisidores também têm suas funções chanceladas pelo papa, responsável pelos fundamentos da ortodoxia defendida pela Inquisição, com o apoio – conforme revela o caso da arquidiocese de Salvador – dos clérigos e de seus ordinários.

Na hierarquia das instituições do Antigo Regime, porém, o Santo Ofício prevalece até mesmo sobre a estrutura eclesiástica presente no reino e em seus domínios. Não faltam exemplos de clérigos – seculares ou regulares – que, denunciados ao tribunal pelos mais variados motivos, penetraram nos cárceres para responder ao processo inquisitorial. Acusações como a “solicitação¹⁶⁷”, o mau desempenho das funções sacerdotais, a enunciação de afirmações temerárias ou de blasfêmias e, sobretudo, as suspeitas de “judaísmo” entre religiosos. Conhecemos o caso de Antonio Vieira, cujo brilho intelectual não o fez escapar do furor inquisitorial. Exemplo mais dramático é o do frei Diogo de Assunção, processado e relaxado à justiça secular no início do século XVII por declarar expressamente sua adesão à “lei de Moisés¹⁶⁸”. Em um Estado no qual a defesa da fé é a defesa da Coroa, garantia de harmonização do corpo social, tudo que contribuísse para a extirpação da cizânia representada pelos presumidos adeptos da “lei de Moisés” ganhava a chancela das instituições e da maior parte dos populares. Quando a religião e o reino estão em risco, é preciso “salvar” o todo por meio da reatualização do extermínio dos que o “corrompem”.

É por isso que a profundidade da ação inquisitorial só pode ser medida com relativa eficácia se considerar seus efeitos na dimensão humana: indivíduo e grupos. Se um parecer quantitativo generalizante aponta para certa “brandura” do tribunal da fé, “o mal causado pela Inquisição [...] não pode ser julgado apenas pelo número de sentenças de morte¹⁶⁹”. A “contaminação” pelo sangue “judeu”, imputada a um indivíduo, recaía sobre toda a família e seus descendentes, mesmo sobre aqueles que lograram escapar do

¹⁶⁷ “Solicitação” era o nome dado à prática de alguns sacerdotes de tentarem seduzir as fiéis no momento da confissão sacramental, “solicitando-as” para a prática de atos libidinosos. O tema é estudado por Lana Lage da Gama Lima em *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. 1990. 3v. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

¹⁶⁸ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 270.

¹⁶⁹ Charles Boxer, op. cit., p. 281.

cárcere inquisitorial. Os métodos aplicados pelo Santo Ofício estimulavam vinganças pessoais, induziam à desconfiança mútua e criavam um clima de tensão do qual era praticamente impossível escapar. O sadismo dos relaxes à justiça civil satisfazia a sede de vingança e o justicamento, traços psíquicos inerentes às massas. Espetáculo triste aos nossos olhos, certamente mais sofrido para quem o experimentou na pele. Bastava uma gota de sangue, descoberta na memória a respeito de um antepassado distante, para colocar fama, fazenda e liberdade em perigo. Antes de nos debruçarmos sobre a trajetória dos Calaças, percorramos a construção da intolerância contra os correligionários de nossas personagens, os cristãos-novos portugueses.

Capítulo 2: Cristãos-novos, vítimas da ação

2.1: Uma história de intolerância

A história da presença judaica em Portugal está intimamente relacionada com os processos mais gerais pelos quais o território ibérico passou ao longo da Antiguidade e do Medievo. Tomaremos como referência inicial para nossa análise a presença sefardita¹⁷⁰ a partir do século VI, quando os judeus ibéricos passam a experimentar o processo que, revivido nove séculos depois, constituirá a porta de entrada para a Era das Inquisições. Naquela centúria, a dominação visigoda na Península passa a adotar uma série de restrições aos judeus, a partir da conversão do rei Recaredo ao catolicismo. A condição de *outsiders* em reino cristão deu ensejo às conversões “fictícias”, nome dado à atitude de abandonar a religião ancestral em favor do cristianismo católico, mas apenas na aparência, mantendo ocultamente (ou nem tanto) a fidelidade à religião judaica. Um aspecto revelador da condição angustiante dos neoconvertidos era a obrigação destes se apresentarem, todos os sábados e demais dias festivos no calendário judaico, ao bispo de sua diocese¹⁷¹.

Os sefarditas, e todo o conjunto de populações ibéricas, conheceriam nova – e duradoura – realidade a partir do início do século VIII, quando ocorre a invasão muçulmana à Península Ibérica. A presença moura na região se estendeu, a rigor, até 1492, quando o Califado de Granada, no sul da atual Espanha, caiu sob domínio dos Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Considerando o início da reação dos reinos cristãos na Península, a dominação árabe entrou em luta permanente por sua sobrevivência a partir do século XI, marco inicial da chamada “Reconquista”. Foi a partir daí que o reino de Portugal, a oeste da Ibéria, progressivamente se constituiu em uma entidade política autônoma, separada dos demais reinos cristãos na Península,

¹⁷⁰ “Sefarad” é termo de origem hebraica, referente aos judeus oriundos do espaço ibérico e seus descendentes. Cf. Alan Unterman. *Dicionário judaico de lendas e tradições*: 222 ilustrações. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 233-4 (“sefaradim”). Nesse sentido, utilizamos “sefardita” – forma aportuguesada do termo – para nos referirmos às comunidades judaicas existentes na Península Ibérica para todo o medievo, até a implantação do monopólio católico em fins do século XV. Entretanto, apesar do fim oficial da presença judaica na Ibéria a partir de então, o termo “sefardita”, empregado nos estudos inquisitoriais, também se refere aos descendentes dos judeus convertidos ou expulsos, a partir de então chamados cristãos-novos em Portugal. Cf. Florbela Frade, op. cit., p. 13, que emprega a expressão “comunidades sefarditas” no título de sua tese, sobre os grupos de cristãos-novos envolvidos em teias familiares e econômicas nos séculos XVI e XVII, em Portugal e fora do reino.

¹⁷¹ Leon Poliakov, op. cit., p. 13-5.

como Leão, Castela, Aragão e Navarra. Mas, ao tempo da dominação muçulmana, a situação dos judeus ganhou contornos um tanto diferenciados, em parte, pela proximidade de origem e de interesses entre os árabes muçulmanos e os sefarditas, unidos pela cultura semítica, que lhes servia de elo comum. Os laços culturais também se refletiram no campo religioso, merecendo destaque as correntes cismáticas, como a que alegava ser possível pertencer às duas religiões, islâmica e judaica, simultaneamente. Não foi o caso da maioria dos judeus no período, mas de todo modo, assertivas como a do sábio judeu Maimônides, de que a conversão de um judeu ao Islã era legítima em perigo de morte, denota certo grau de proximidade assumido pelos sefarditas na “Espanha das três religiões”. Porém, assim como os cristãos, os judeus também sofreram perseguições religiosas sob domínio mouro, situação que ganharia contornos dramáticos à medida que avançava a Reconquista¹⁷².

Por volta do século XIII, registra-se a presença em Aragão de uma população judia menos aferrada à ortodoxia e mais próxima da corte, porém, é no mesmo período que a “boa convivência” entre os sefarditas e o clero ibérico é progressivamente desestabilizada pela pregação antijudaica¹⁷³. Se no reino português, constituído autonomamente no final do século XII, os judeus sofriam restrições como a obrigatoriedade de residir em bairros específicos, as “aljamas”, a interdição de certas transações comerciais e o pagamento de impostos específicos também gozavam de direitos e de proteção régia¹⁷⁴. Porém, nos outros territórios cristãos peninsulares, a incitação clerical ao ódio antissemita favorece uma situação de instabilidade que resultará no massacre de 1391, quando milhares de judeus serão mortos em cidades hoje espanholas¹⁷⁵. Tal onda de violência teve duplo efeito: a conversão de milhares de sefarditas ao catolicismo e a sensação, partilhada pelo clero e pela população originalmente cristã, de *fingimento* da parte dos conversos. Assim como nos tempos dos visigodos, os outrora judeus eram considerados suspeitos de conservarem secretamente a religião publicamente deixada para trás, preterindo-a ao cristianismo assumidamente abraçado. É a partir desse momento que na realidade ibérica pode ser identificado com

¹⁷² Id., p. 48-61.

¹⁷³ Id., p. 108-11; 116-7.

¹⁷⁴ Meyer Kayserling, op. cit., capítulo V (Situação comunal e tributária, judarias, distintivos, impostos, serviço militar, uso de armas, relações comerciais), p. 42-52.

¹⁷⁵ Leon Poliakov, op. cit., espec. p. 97-108, dá no seu trabalho uma síntese de largo alcance sobre a “Espanha das três religiões”, que caracterizou os séculos imediatamente precedentes à consolidação da Reconquista, marcados pela convivência – nem sempre pacífica – entre fiéis muçulmanos, cristãos e judeus.

todo o século XV, que a diferenciação social na Península, antes centrada na observância religiosa, passa a ser concentrada no sangue. Damos, pois, razão a Diogo Aurélio, quando afirma que a Ibéria do século XV é o *locus* por excelência da aplicação do racismo como fator de inserção social¹⁷⁶.

Estabelecido nos domínios espanhóis em 1478 e no reino português mais de meio século depois, em 1536, o Tribunal da Inquisição – em particular o lusitano – tem no seu histórico a permanente luta dos cristãos-novos para superar o estigma de “impuros, logo potenciais hereges”, sofrido ao longo dos séculos de atividade inquisitorial. Retratos desse combate são as concessões de perdões, gerais ou particulares, aos conversos, dadas na maioria das vezes em troca de favores financeiros, ao papado e/ou à Coroa portuguesa. O primeiro perdão foi obtido em 1533, antes da confirmação do funcionamento da Inquisição lusa, pelo intermédio de Duarte Nunes da Paz, agente dos cristãos-novos em Roma¹⁷⁷. Quinze anos após essa primeira concessão, o mesmo monarca, D. João III, concedeu outro perdão particular aos cristãos-novos¹⁷⁸. Em 1577, D. Sebastião, o rei “Desejado”, concedeu perdão geral aos conversos, tendo em vista o auxílio destes nos gastos da campanha militar no norte da África, que resultou no desastre de Alcácer-Quibir, no ano seguinte¹⁷⁹. Outro perdão geral foi concedido durante a Monarquia Dual, em janeiro de 1605 por Filipe II. Esse indulto foi essencialmente vinculado aos benefícios financeiros advindos para a Coroa Habsburgo: sua concessão custou aos cristãos-novos um milhão e oitocentos mil cruzados. Mas o preço valeu a pena para os conversos, pois todos os presos do Santo Ofício foram libertos de seus cárceres um dia após a publicação do perdão geral¹⁸⁰.

Houve uma terceira tentativa de os cristãos-novos obterem um perdão geral, na segunda metade do século XVII, sob o reinado de D. Pedro II, provavelmente em virtude das prisões de pessoas de muitas riquezas, que afetava diretamente a comunidade sefardita. As queixas dos conversos aos estilos aplicados pelo Santo Ofício levaram a que o papado ordenasse a suspensão do tribunal em 1674, cujas atividades seriam retomadas apenas em 1681, com muitas festas, e a realização de um auto de fé no ano seguinte, 1682, quando três condenados por crime de judaísmo foram relaxados

¹⁷⁶ Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 66-7. Conforme aponta este autor, tal sistema constituía uma forma de continuar a discriminação depois da homogeneização religiosa, fazendo a “culpa” passar da crença para a genética.

¹⁷⁷ BNL, Reservados, 914, “Perdões geraes, e particulares q ouve em Portugal”, f. 183.

¹⁷⁸ Id., f. 183v.

¹⁷⁹ Id., ibid.

¹⁸⁰ Id., f. 184.

à justiça secular¹⁸¹.

Se o judaísmo constituiu, de longe, o delito mais perseguido pela Inquisição portuguesa, na congênere castelhana houve maior diversidade nos delitos punidos em nome da ortodoxia. No final do século XV – ainda, portanto, nos primeiros tempos da instituição –, o tribunal espanhol acrescentava as práticas homossexuais, chamadas de “sodomia”, ao leque de delitos sob sua alçada. Posteriormente, se ocuparia também da bigamia – uniões afetivas simultâneas, contrariando o casamento monogâmico imposto pela Igreja – e da blasfêmia. Frédéric Max situa o período posterior a 1520 como o tempo em que os conversos espanhóis deixam de serem as vítimas preferenciais daquela Inquisição. Os descendentes de judeus e mouros convertidos passam a dividir as atenções do tribunal com os chamados *alumbrados*, místicos que afirmavam possuir elo de comunicação direto com Deus, protestantes e, em pontos específicos da Península, a bruxaria¹⁸².

A prática do Santo Ofício consistia, de fato, em separar o “puro” do “impuro”, razão pela qual as leis inquisitoriais afirmavam preservar a parcela cristã-velha da população, em detrimento dos cristãos-novos. O tratamento diferenciado dispensado aos cristãos-velhos porventura processados por judaísmo não passou despercebido ao autor das *Notícias Recônditas*. Alertando para o fato de que a vivência católica de muitos cristãos-novos portugueses em nada diferia da piedade atribuída, pelo sangue, aos cristãos-velhos, o documento afirma “que se não fôra o Regimento [da Inquisição], que preserva os Christãos velhos, se virão nelles os mesmos excessos, confissões, e falsidades¹⁸³”. O resultado é a completa separação entre os estratos sociais, que vai além da ordem jurídica, passando mesmo para o pré-julgamento dos comportamentos, quando não dos sentimentos religiosos. Prossegue a fonte: “ficando nestes [os cristãos-novos] todas as confissões, e apertos [...] são elles sós os que padecem, e muitos os que tem conveniencias do seu padecer¹⁸⁴.”

Tal padecimento dos conversos era justificado pela origem “herética” dos ancestrais judeus e também pelos exemplos de sefarditas condenados por judaísmo, que a Inquisição empunhava como bandeira legitimadora da repressão. Assim se expressava Mendes de Foios Pereira, autor de uma réplica ao escrito “Desengano católico sobre o

¹⁸¹ Id., f. 184v.

¹⁸² Frédéric Max, op. cit., p. 23.

¹⁸³ *Notícias recônditas*, cit., p. 197.

¹⁸⁴ Id., p. 197-8.

negócio da gente da nação hebréia”, outro documento crítico do Santo Ofício, atribuído ao Padre Vieira. Já no início de sua réplica, Pereira apresenta o argumento que legitimava a perseguição sistemática e direcionada aos conversos: “os descendentes do sangue Hebreo não são verdadeyram.¹⁸⁵ christãos porq assim o publica a experiência que neste caso fas prova por tantas bocas¹⁸⁵”, razão cujo fundamento o autor encontra no histórico da implantação do Santo Ofício português. Argumenta que é “pérfida [nesta] gente o justificarse primeyro [...] [que] seu procurador Duarte da Pas, quando allegava a mayor innoçência p.^a suspender o castigo, aceytando o perdão confessou o pecado¹⁸⁶.”

Vimos no capítulo anterior que a Inquisição tudo fazia para “blindar” sua imagem perante o corpo social contra eventuais críticas a sua estrutura, normas e estilos judiciais. Em oposição, era recorrente a publicação de sermões e demais escritos que defendiam a atividade da Inquisição e, particularmente, a perseguição sistemática aos cristãos-novos. Antes, porém, de tratar de exemplos desta literatura, voltemos à réplica de Foios Pereira. Sabemos que o processo inquisitorial era conduzido de modo a concluir pela condenação do réu acusado de judaísmo, por meio da confissão de suas “culpas”. Ao preso, cabia confessar para salvar a vida. Daí o clamor dos conversos, reiterado diversas vezes e particularmente no século XVII, pela mudança dos estilos da Inquisição. Todavia, o juízo do tribunal enxergava na própria repulsa às normas do processo a *prova* da “culpa” do processado. É o que reproduz o discurso de Pereira:

[Após o estabelecimento da Inquisição] articulando que os Reos prezos confessavão pello aborreçim.¹⁸ dos cárceres, pello rigor dos tormentos, e pellas sugestoins dos Ministros. Concedendoselhes perdão, confessarão os prezos [...] serem Judeos sem Ministros sem tormentos e sem carceres¹⁸⁷.

A intolerância em relação à opinião, à criminalização da divergência e à interdição da crítica, enfim, tudo que consistisse em uma afronta, ainda que verbal, à ordem institucional no Antigo Regime era visto como indício, senão comprovação, de comportamento delituoso. Continua Foios Pereira:

He certo que em Portugal temos christãos novos as bocas fechadas, só p.^a

¹⁸⁵ BA, 51-VI-6 (“Engano Judayco contra o dezengano catholico de hum Author Reo enganozo e enganado”), f. 248.

¹⁸⁶ Id., f. 248-v.

¹⁸⁷ Id., f. 248v.

confessarem suas culpas; porq p.^a suas blasfemias, e queyxas as terão sempre bem abertas, que desde a erecção do s.^{to} offiçio, não fizeram estes Cains, mais que morder na pedra, que he fundam.^{to} da nossa fé e ladrar a vara, que he symbolo da melhor justiça¹⁸⁸.

Considerados a “peste” que assola o reino, os cristãos-novos não tiveram, salvo poucas e breves exceções, possibilidade de abandonarem os domínios portugueses durante os mais de dois séculos e meio em que vigorou a diferenciação legal para com os cristãos-velhos. Realidade que pode parecer irônica a princípio – por que vetar a saída dos que eram tidos como o “grande mal” que ameaçava o corpo social? –, mas que é compreensível ao encarar a limpeza de sangue e a própria Inquisição como mecanismos legitimadores e mantenedores de privilégios régios, aristocráticos e eclesiásticos. A sanha persecutória ininterrupta sobre os cristãos-novos, sob a alegação de que a prática oculta do judaísmo pelos conversos punha a fé católica e o reino em perigo, respondia a interesses de camadas sociais privilegiadas, como a Corte e as nobrezas, e à paixão dos estratos populares. Quanto mais era alardeada a ideia de que o judaísmo corroía a religião católica, mais o corpo social se unia em torno do combate aos “hereges”. O Tribunal do Santo Ofício consistia, pois, em uma instância que, além de legitimar a ordem social e religiosa – submissão à Coroa, ao papado e à normatização da vida segundo os códigos eclesiásticos –, precisava reatualizar constantemente o seu combate à heresia judaica, tida por inerente à “gente da nação”¹⁸⁹. Disso decorre a explicação para as sucessivas interdições de livre saída dos conversos do reino ou mesmo a aplicação de uma expulsão geral dessa comunidade. Como justificar a própria existência – e garantir o sustento, dada a aplicação do confisco de bens – do tribunal da fé sem o alvo principal de sua ação?

Entretanto, a própria rejeição por parte do Santo Ofício à possibilidade de expulsão dos cristãos-novos do Império Português revela a existência de opinião contrária, que – embora minoritária e, naquele contexto, temerária – advogava a saída de conversos dos domínios lusos para, curiosamente, melhor combater a alegada heresia

¹⁸⁸ Id., *ibid.*

¹⁸⁹ “Gente da nação hebréia” – por elipse, “gente da nação” – era a expressão utilizada no Portugal moderno para se referir aos cristãos-novos. Tida por não injuriosa, parece ter sido adotada pelos próprios conversos em suas orações. Cf. Elías Lipiner, *op. cit.* (1977), p. 77 (“Gente da Nação”). Variantes do termo eram “homens da nação”, “homens de negócio da nação”. Ronaldo Vainfas observa que tais expressões, apesar da origem discriminatória, foram “reabilitadas” pelos cristãos-novos de origem lusa emigrados nos Países Baixos no século XVII, quando abraçaram o judaísmo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 58-9.

judaica. Um documento provavelmente escrito durante a União Ibérica (1580-1640), devido às referências conjuntas feitas a Portugal e Espanha – de todo modo, posterior a 1575 –, intitulado “Dos Remedios para atalhar o judeismo de Portugal¹⁹⁰”, apresenta duas propostas para “expulsar” de Portugal o judaísmo, ou melhor, aqueles que eram pretensamente os responsáveis por sua disseminação. Chama atenção nesta fonte o registro de argumentos *contrários* à proposta do autor do texto, denotando o vigor do discurso justificador da perseguição sistemática do crime de judaísmo. O autor afirma, com base no papa medieval Inocêncio III, que os judeus sempre causam “danos” aos territórios cristãos que os abrigam, e mais ainda:

Nem somente os que são judeos de crença, & profissão, sem nunca receberem a Fè do Christo, são causa dos ditos damnos [aos reinos cristãos]: mas tambem aquelles que são baptizados, fingidamente Christãos, deixando, sómente, de ser judeos no exterior [...] Porque por maes que esta gente se mostre reduzida [ao Cristianismo], he de sua natureza perfida, inquieta & perturbadora da paz commum¹⁹¹.

Atribuindo ao judaísmo uma capacidade de destruição semelhante a um fogaréu, que “vai abraçando grande parte deste Reyno [Portugal]”, o autor apresenta duas propostas (“remédios”) para eliminar os vestígios da fé mosaica nos domínios portugueses. A primeira é o desterro dos convictos no delito de judaísmo, entendidos como os principais responsáveis pela disseminação da heresia entre os conversos. Para justificá-lo, o autor emprega a metáfora da peste: para evitar a disseminação de uma moléstia, isolam-se os que já estão contaminados. Portanto, o “mal” do judaísmo só poderia ser contido se os “doentes” fossem separados dos “sãos”. Mesmo assim, o autor confirma sua visão de que os cristãos-novos consistiam nos agentes por excelência da “judaização”: “dos outros da mesma nação, que nunca forão convencidos, não he certo arder o mesmo fogo [o desterro], posto que haja presumpção contra elles¹⁹².” É interessante atentar para o uso de metáforas justificadoras da discriminação. Enquanto o documento que citamos acima recorre à imagem da expulsão do doente para não contaminar os que estão saudáveis, a própria Inquisição recorria a uma metáfora de

¹⁹⁰ BNL, Reservados, 2346, t. 1 (“Dos remedios para atalhar o judeismo de Portugal”), f. 34-35v. A probabilidade de sua produção durante a União Ibérica é justificada por trechos como este: “desterrados para sempre das Provincias da Coroa de Portugal, & das maes de Espanha, por ley particular que sua Magestade [...]”. Id., f. 34.

¹⁹¹ Id., f. 34.

¹⁹² Id., f. 34v.

fundamento bíblico, para justificar o envio do sentenciado à pena capital. O tribunal lembrava uma parábola de Cristo, para quem o joio deve ser arrancado da plantação (para que não prejudique o trigo) e lançado ao fogo, assim como o herege negativo/pertinaz.

O autor de “Dos Remedios para atalhar o judeismo” considerava outra alternativa além do desterro dos convictos, que era atrelar a pena de dogmatismo ao ensino da lei judaica. Essa proposta também era justificada por meio de uma metáfora: “Se em algum Reyno houvesse penas capitaes para quem ensinasse grammatica, claro he, que em breves annos, não haveria nelle quem soubesse grammatica¹⁹³”. Mesmo que a expulsão dos convictos de “judaísmo” nunca fosse uma sugestão aceita pelo Santo Ofício, o argumento do autor da “Proposta” está inserido no universo mental de restrição ao exercício opinativo. Um documento expedido pelos inquisidores do tribunal de Évora, em 1642, obrigava os clérigos do distrito a advertir os fiéis do crime de *crítica* ao Santo Ofício. Após constatar que “alguas pessoas [...] pondo de parte o temor de Deos nosso senhor e o respeito q se deve ao Tribunal da Santa Inquisição”, passaram a criticar o funcionamento da instituição, imputando aos juízes estarem “prendendo pessoas sem culpa e conhecendo de cauzas em q não tem jurisdição¹⁹⁴”, os inquisidores ordenam a denúncia à Mesa, no prazo de seis dias, dos críticos do procedimento do tribunal. Imposição acompanhada da ameaça de penas espirituais e materiais, a excomunhão maior e a multa de cinquenta cruzados para as despesas da Inquisição. Necessidade de testemunhos em flagrante? Viviam-se tempos em que o “ouvir dizer” valia tanto ou mais que o “ver”. A advertência dos inquisidores assinala de forma expressa a ordem para que “todas e quaisquer pessoas [...] de qualquer gráo estado condição ordem e prohemincia [...] venhão denunciar perante nos [...] de todas as pessoas a que ouvirão ou ouvirem dizer o sobredito¹⁹⁵”, ou seja, as críticas ao *modus operandi* do Santo Ofício.

O fato de os encarcerados não serem informados dos nomes de seus acusadores nem dos delitos pelos quais haviam sido presos sempre foi pedra de toque dos críticos do tribunal. Os primeiros pedidos de perdão da parte dos cristãos-novos portugueses, já no século XVI, reclamavam a mudança das normas processuais que na prática

¹⁹³ Id., f. 35v.

¹⁹⁴ BNL, Reservados, 2351 (documento sem título), t. 3, f. 583.

¹⁹⁵ Id., f. 583-v.

impediam a defesa do processado, a saber, as que garantiam o sigilo do processo¹⁹⁶. É preciso ressaltar que, na Inquisição lusa, o segredo não era aplicado “apenas” aos processos criminais. As *Notícias Recônditas* assinalam que o segredo consistia no maior empecilho enfrentado pelos presos nos seus cárceres:

[Para cumprir o propósito de discorrer sobre a forma de tratamento dos presos na Inquisição portuguesa] supposto que a matéria, com todas as circunstâncias, seja inexplicável, em razão do segredo que se observa tão inviolável, como *fundamento total* da duração [do processo] [...] sendo [os presos] os mais interessados nas causas de seus livramentos, são os que dellas sabem menos, ou nada¹⁹⁷.

Embora procedimentos como a ocultação das acusações e dos nomes dos acusadores atingissem todos os processados pelo Santo Ofício, a situação dos cristãos-novos é essencialmente distinta, dado que os conversos eram, em função do sangue, culpados *a priori*. Por isso, é correto sustentar que as prisões de cristãos-novos são incomparáveis aos encarceramentos de outros réus na Inquisição portuguesa. Não se trata de comparar sofrimentos no cárcere, variável demasiado humana para ser objeto de análise, pelo menos neste ponto do trabalho. Porém, há que se considerar a especialização do Santo Ofício luso na punição ao judaísmo e a correlata perseguição aos portadores do sangue ancestral judaico. O antissemitismo oriundo da prédica inquisitorial não constituía uma reprodução literal daquele vigente no além-Pireneus: era dirigido não contra o judeu, mas contra o convertido – uma criação ibérica. O cristão-novo, em medida maior que as demais vítimas do tribunal da fé (homossexuais, blasfemos, feiticeiros, solicitantes), personificava o fator de “descatolização” e, portanto, de subversão, no Mundo Português¹⁹⁸.

A publicação das *Notícias Recônditas* em Portugal, no ano de 1821 – o mesmo da supressão do Santo Ofício –, edição que atribui a autoria do texto a Antonio Vieira, traz um apêndice intitulado “Resposta demonstratoria, probatoria, e convincente do Padre Vieira a carta de hum chamado amigo”. Trata-se da reprodução de uma carta

¹⁹⁶ Na década de 1540, quando a Inquisição lusa ainda estava em processo de consolidação, cristãos-novos enviaram representação a Roma, denunciando as arbitrariedades da prática judicial do recém-criado Tribunal do Santo Ofício. No final desta mesma década, pressionada pelas queixas recorrentes dos conversos ao papado, a Coroa lusa externou momentaneamente a disposição de fazer algumas concessões aos sefarditas, como a revelação dos nomes das testemunhas e dos denunciantes. Cf. Meyer Kayserling, op. cit., p. 200; 213.

¹⁹⁷ *Notícias recônditas*, cit., p. 3-4 (grifo nosso).

¹⁹⁸ Cf. “Regimentos da Inquisição”, mimeo, p. 5-6.

anônima enviada ao jesuíta, questionando as críticas das *Notícias* aos estilos da Inquisição e ao padecimento dos conversos, e da resposta do religioso¹⁹⁹. Tal correspondência parece ter se efetuado durante os anos de suspensão do órgão, entre 1674 e 1681²⁰⁰. A primeira missiva, defensora dos métodos inquisitoriais e da justiça de seus ministros – “hum Tribunal tão puro, como o do Santo Officio, onde conhecemos tantas, e tão grandes pessoas assinaladas em letras, e virtudes” –, embora curta, denota, de um lado, a visão corrente que atribuía aos cristãos-novos defeitos como o fingimento e a perfídia e, de outro, do zelo da instituição pelo segredo. O autor afirma que a menção dos conversos queixosos aos autos inquisitoriais para provar sua alegada inocência consiste, na verdade, em uma tática para revelar a forma de processar do tribunal, mantida longe dos olhares do vulgo. Uma vez consideradas falsas, as reclamações dos conversos ensejariam a comprovação por meio da consulta dos processos criminais pelo papa, desvelando assim o secreto da instituição. Alicerce cujo perigo é representado pela ação dos “que com suas fingidas razões, e falsidades, nos farão mudar de parecer [...] assim da sua maldade, como daquelle justissimo Tribunal²⁰¹”.

As pressões exercidas pelos representantes dos cristãos-novos à Corte Romana para limitação dos poderes do Santo Ofício consistiam, na visão do poder, parte de uma série de ofensas à religião cristã, assimiladas ao porte do sangue judaico. Recordava-se a associação entre as tentativas de representantes dos conversos em comprarem os perdões papais e a “compra” efetuada por Judas Iscariotes, o apóstolo traidor de Cristo, para a “causa” dos judeus do Sinédrio. Foios Pereira deixa clara a expectativa de confirmação dos poderes inquisitoriais, na resposta ao “Engano católico” do Padre Vieira. Pereira afirmava que uma decisão papal confirmatória dos estilos do Santo Ofício significava o “desengano” dos conversos e o enxágue das “lagrimas dos olhos catholicos de toda Europa, que [...] chorão [...] que o fumo da perfídia, queyra escurecer a lus da fee²⁰²”. Por que os cristãos-novos são “pérfidos” para o autor desse documento, e certamente não só para Pereira, no século XVII? Os conversos são tratados como

¹⁹⁹ Os três documentos são reproduzidos na edição aqui referenciada das *Notícias Recônditas*, cit., p. 209-72.

²⁰⁰ Id., p. 209, na apresentação à correspondência em questão: “E isto na ocasião da causa, que os Christãos novos puzerão em Roma contra o mesmo Santo Officio que por esse motivo esteve muitos annos fechado”.

²⁰¹ Id., p. 212.

²⁰² BA, 51-VI-6 (“Engano Judayco contra o dezengano catholico de hum Author Reo enganozo e enganado”), f. 250.

hereges *dissimulados* – cristãos apenas aparentes –, ao passo que os “judeus de sinal”²⁰³, são vistos como hereges assumidos, “sem capa” de cristianismo. Logo, os cristãos-novos são considerados piores que os judeus livres, posto que – no imaginário propagado pelo Santo Ofício – estes são “culpados” que vivem exclusivamente no “erro”, sem o alcance da graça divina, enquanto aqueles “dispensam” a graça a que estão obrigados pelo batismo. São, pois, os mais sérios hereges e, ainda pior, tendo sua heresia transmitida pelo sangue²⁰⁴.

A preocupação com a presença cristã-nova era atrelada não apenas à suposta corrosão da fé católica, mas igualmente a esperadas consequências de ordem política para o Estado português. A Biblioteca Nacional de Lisboa conserva um documento singular a respeito. Trata-se de uma defesa de três propostas destinadas a extinguir o judaísmo – mas não a Inquisição, tampouco a limpeza de sangue – das terras lusas. Intitulado “Que meyo se poderá tomar para extinguir o Judaismo de Portugal”, o documento apresenta de início a referência de ter sido “composto por mandado de S. Magestade por hum ministro seu”. Não se mencionam os nomes do monarca nem do autor do texto, mas alguns trechos parecem revelar que sua produção se deu durante a União das Coroas Ibéricas (1580 a 1640), mais precisamente na primeira metade do século XVII²⁰⁵. Resumidamente, as três sugestões expressas na fonte são a livre saída de conversos dos domínios lusos, exceto para a Espanha, sem chance de retorno; o desterro perpétuo para fora dos territórios das Coroas ibéricas para os convictos de judaísmo; e o

²⁰³ “Judeus de sinal” eram os judeus professos, quase sempre provenientes de territórios estrangeiros à Coroa portuguesa, os quais, uma vez em Portugal, eram obrigados a usar distintivos que indicavam a profissão de judaísmo e a estarem sempre acompanhados de uma espécie de guarda cristão-velho, a fim de evitar o contato com os cristãos-novos da localidade onde se encontrasse. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 94.

²⁰⁴ É este o principal argumento em favor da atribuição do termo “antisemitismo” à diferenciação exclusivista vigente na sociedade de colonização portuguesa sob o Antigo Regime. Os estatutos de limpeza de sangue, os privilégios cuja concessão era condicionada à falta de “defeito” sanguíneo, a suposição disseminada do comportamento delituoso sobre todos os cristãos-novos, enfim, todo o caudal de diferenciação imposto aos conversos aproxima-se do racismo organizado, que caracterizará o antisemitismo contemporâneo. A diferença mais significativa deste para o inquisitorial reside justamente no fato de o alvo do preconceito neste último não ser juridicamente o judeu, mas alguém que conserva o delito em seu sangue, herdado dos antepassados.

²⁰⁵ BNL, Reservados, 2350, t. 2 “Que meyo se poderá tomar para extinguir o Judaismo de Portugal. Composto por mandado de S. Magestade por hum Ministro seu”, f. 89v-97v. A hipótese de que este documento foi escrito durante a União Ibérica (1580-1640) se baseia em trechos como: “[...] convencidos de Judaismo sejam ipso facto desterrados para sempre das Provincias e Coroa de Portugal e de toda Hespanha” (f. 92v) e “se tem mais o olho no bem publico do Reyno que no particular dos desterrados, como S. Magestade Catholica e seus ministros são obrigados a ter” (f. 95). “Mui Católico” era o título dado pelo papa aos monarcas espanhóis. Os reis lusos só receberiam título equivalente em 1748, sob D. João V, que ganhou o epíteto de “Sua Majestade Fidelíssima”. Cf. Charles Boxer, op. cit., p. 173. A datação para o século XVII é marcada em razão da seguinte referência: “como se abrio com licença de Sua Magestade que Deos tem na gloria na era de seiscentos e seis” (f. 91v).

relaxe à justiça secular de todos os que, confessando, fossem provados dogmatistas, isto é, transmissores do judaísmo. Na linguagem do texto, este último consiste em “hum meyo com que se impida o entrar da culpa naquelles que estão sem ella²⁰⁶”. Mais do que as propostas em si, o que interessa para nós, aqui, é a compreensão dos papéis atribuídos aos cristãos-novos – e, e sentido estrito, aos judaizantes – na alegada “ruína” da soberania das Coroas ibéricas. Vê-se, neste ponto, que a prática da religião mosaica era tida menos como um “delito” de foro íntimo que uma transgressão que punha em risco a própria identidade religiosa, que não deixava de ser também política, do reino.

Percorramos dois trechos que apontam para a corrupção tida por inata do cristão-novo, “inimigo interno” por excelência da Coroa lusa. Conforme assinalamos neste trabalho, uma singularidade histórica da limpeza de sangue no Mundo Ibérico é que foi assumido e propagado um antissemitismo explícito, contudo, sem a existência de judeus! Alega-se uma corrosão “por dentro”, atribuída a batizados, que mina os fundamentos religiosos, políticos, sociais e econômicos do reino. Seriam os cristãos-novos, portanto, “piores”, ou mais ameaçadores, que os judeus, pois os conversos conhecem a religião cristã “por dentro”. Assim, tanto por conhecimento como pela obrigação do batismo, cometem “erro” maior por apostasiarem da fé cristã, uma vez abraçado o judaísmo. Segundo o documento:

[Os “estragos” na fé católica e nos costumes] não somente he verdadeiro nos Judeos manifestos, e que nunca virão outra crença [...] mas ainda e muito mais dos que sendo baptizados, e vivendo no de fora, como christãos interiormente são Judeos [...] [e que por isso] cauzão mayor credito de seu erro, e menor de Nossa Sancta Fee, porque sabendo, e creandose nella, o que não tem os Judeos conhecidos²⁰⁷.

Uma faceta bem explorada na historiografia sobre os cristãos-novos destaca o tino comercial de parte dos conversos, durante a vigência da Inquisição²⁰⁸. Outra seção

²⁰⁶ BNL, Reservados, 2350, t. 2 (“Que meyo se poderá tomar [...]”), f. 96.

²⁰⁷ Id., f. 90-v.

²⁰⁸ É praticamente impossível enumerar aqui todos os autores que tratam desta dimensão sociológica dos cristãos-novos no Mundo Português. A referência bibliográfica mais difundida na historiografia lusa sobre o assunto é o já citado *Inquisição e Cristãos-Novos*, de Antonio José Saraiva, que interpreta o Santo Ofício como parte da obstrução, pela aristocracia, do desenvolvimento da burguesia conversa. Autores subsequentes retomaram essa interpretação, via de regra, relativizando-a. É o caso de Elias Lipiner, em *Os baptizados em pé*, que assinala para o fato de a motivação religiosa ser, no mínimo, tão importante quanto a econômica, pois a burguesia cristã-velha não foi perseguida como a cristã-nova. De todo modo, é inegável a participação de conversos nas redes comerciais durante o Antigo Regime. Duas obras recentes da historiografia luso-brasileira que apontam para essa inserção no capitalismo comercial dos cristãos-novos são as de Florbela Frade, *O trato e a família*, e de Ronaldo Vainfas, *Jerusalém colonial*,

do texto que vimos citando o revela de modo explícito. Após constatar que a “ruína” causada pelos conversos à fé católica é pior do que a provocada pelos judeus professos, o autor das propostas cita obra de Didaco Velasco, “Defensio Statuti Toletani”, para mostrar que

não he menor o damno, que esta gente prevertida fas no estado temporal perturbando a paz, enfraquecendo o brio, e fazendo com seu mau exemplo antepor o amor da vida [...] e da patria, e com a falta da verdade, que em seus tratos, e negocios te tirado a fidelidade, e confiança con que se conservão e aumentão os comercios, *e como a falta de fidelidade a Deos, costuma trazer consigo falta da que se deve ao Principe*²⁰⁹.

Aponta-se, portanto, para a identificação do bem comum com a fidelidade ao soberano. Súditos de reino cristão, de Majestade defensora da fé cristã, e tornados cristãos pelo batismo, os conversos padecem o antissemitismo justificado por alegada infidelidade ao credo católico. Como se disse acima, um antissemitismo sem judeus professos, porém, pautado na ascendência sanguínea.

A persistência dessa política antissemita só pode ser entendida em função do empenho do Tribunal do Santo Ofício. Não fosse assim, seria de muito estranhar a vigência, durante mais de dois séculos na civilização ibérica, de um “antissemitismo sem judeus”. Testemunho singular é, mais uma vez, as *Notícias Recônditas*. Assinalando a diferença no tratamento dos presos da Inquisição entre os réus cristãos-novos e cristãos-velhos, o autor denuncia: “nada [é] em favor da sua innocencia; e assim, são castigados [...] e havidos por Judeus, ou a confessarem o que não fizerão [...] porque a experiencia lhes ensina que não tem outro remedio para a vida”²¹⁰. Réu confesso de judaísmo, o penitenciado sairá em auto de fé público para ser exposto à multidão como herege e apóstata judaizante, reconciliado ou – o que é mais grave – castigado com o relaxe ao braço secular. Uma vez réu confesso, uma vez herege; heresia exposta ao vulgo e que, mesmo falsamente confessada, contribui para “fomentar tanto a memória do Judaismo e de repetirem em publico, e em particular as ceremonias delle”²¹¹. O Santo Ofício, pois, participa da perpetuação do estigma judaico no reino, servindo assim ao reforço de seu papel disciplinador e punitivo no corpo social.

referenciadas supra. Um artigo interessante a respeito é o de Anthony Molho e Diogo Curto, “Les réseaux marchands à l’époque moderne”, *Annales HSS*, maio-junho 2003, n. 3, p. 569-79.

²⁰⁹ BNL, Reservados, 2350, t. 2 (“Que meyo se poderá tomar [...]”), f. 90v (grifo nosso).

²¹⁰ *Notícias recônditas*, cit., p. 80.

²¹¹ Id., p. 81.

Ao contrário do convívio fundado no respeito às diferenças e da igualdade na submissão à lei, pelo menos nas sociedades contemporâneas de matriz liberal, na Época Moderna impera o ideal da conservação de um corpo social coeso e homogêneo. A unicidade explicitada no monopólio católico e corporificada no Santo Ofício desconhece limites para sua penetração. Seu efeito pedagógico consiste na demonstração, por meio do exemplo, das consequências a que se expunham todos quanto se dispusessem a questionar a ordem religiosa, social, política e racial. Se uma ou mais destas dimensões dependiam em algum grau de escolhas, para a última bastava ser cristão-novo. Desde sempre desprezado, o converso é “reintegrado” ao corpo social no auto de fé, porém, pela via do desprezo²¹². O cumprimento da penitência imposta pela Inquisição, ao invés de extinguir a diferenciação que expressa a “ameaça” conversa, a torna de novo atual, lembrando o quanto é perigoso no mundo barroco o afastamento da norma majoritária.

Um dos traços marcantes do modo barroco de pensar o mundo é a interpretação das vicissitudes humanas a partir de intervenções sobrenaturais; divinas, especificamente. Conforme vimos neste capítulo, os sefarditas lusos lograram receber dois perdões gerais, além de algumas concessões e indultos particulares, obtidos desde os anos de estabelecimento da Inquisição, na década de 1530. O perdão geral concedido por D. Sebastião, em 1578, garantia a isenção do confisco de bens dos penitenciados durante dez anos, graça revogada poucos anos depois, em troca de uma derrama de duzentos e cinquenta mil cruzados imposta aos conversos²¹³. Sabe-se bem o resultado da campanha militar no norte da África liderada pelo rei “Desejado”: a humilhação imposta pelos mouros aos portugueses em Alcácer Quibir, a perda do soberano e, pior, da própria independência do reino luso para a Coroa de Castela, a partir de 1580. Resultado que, para a mentalidade barroca, não passa despercebido. Um documento preservado na Biblioteca Nacional portuguesa remete à desastrosa campanha, ao comentar sobre aquele perdão geral. Assinala que o “maior, e geral castigo o Reino [de Portugal sofreu] passando a Reys estranhos 60 annos, p.^a ser dominado de outrem o Rn.^o em q tal perdão se concedeo, e publicou²¹⁴”. Esta mesma fonte ainda referencia autores que escreveram acerca desta, dizia-se, danosa consequência para o reino luso, como Jerônimo de Mendonça, no livro “Jornada de África” e Frei Francisco de Torrejoncillo,

²¹² Florbela Frade, op. cit., p. 29-31.

²¹³ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 267.

²¹⁴ BNL, Reservados, 914 (“Perdões gerais e particulares em Portugal”), f. 183v.

em “Sentinela contra Judeus”.

A mesma visão é empregada, no documento em xequê, a respeito dos impactos do perdão geral seguinte, concedido pelo rei Habsburgo Filipe III, em troca – diz a fonte – de um milhão e oitocentos mil cruzados pagos pelos conversos. A compensação do pagamento dessa quantia foi a abertura dos cárceres e a saída de todos os que estavam presos no tribunal da fé²¹⁵. Nada que passasse impune à ira divina... Naufrágios na costa de Flandres e da França, peste em Lisboa – “a maior, e mais notável” –, perda de armas na Índia para a Inglaterra e, já deslocada no tempo, mas atrelada pelo imaginário barroco ao perdão geral, a tomada da Bahia pelos neerlandeses, em 1625. Todos esses eventos constituiriam o “testemunho aos homens do q sucede aos intentos dos q em tal dr.º [dinheiro], e riquezas, esperão fundar suas fortunas²¹⁶!”. Visão legitimadora que silencia quanto à cupidez da instituição inquisitorial, na qual a sanha pelos bens dos condenados nunca fora problema, dada sua destinação para a conservação da máquina punitiva ao longo dos séculos de atividade.

De todos os registros documentais explorados neste subitem, é possível reter a discriminação imposta como a variável determinante para proceder à compreensão do problema cristão-novo no Portugal moderno. A discriminação era exercida, no nível das instituições e da sociabilidade, tendo como base a limpeza de sangue, que marcava os descendentes dos antigos judeus e muçulmanos residentes em Portugal, além dos negros, mulatos ou indígenas (povos autóctones do ultramar luso). Apesar de estendida a vários grupos étnico-sociais, os cristãos-novos foram os mais atingidos nesse processo discriminatório. A quantificação dos processos abertos pelo Santo Ofício não deixa margem à dúvida. A razão dessa chama persecutória singular está no fato de a limpeza de sangue estar, para os conversos, acompanhada da “mancha” da religião judaica. Embora outros grupos discriminados pela limpeza de sangue também fossem vinculados a religiões não cristãs – caso do Islamismo, para os “mouriscos²¹⁷” –, a peculiaridade da discriminação contra os cristãos-novos é explicada em parte pelo antijudaísmo multissecular que acompanha a tradição cristã e pelo antissemitismo, que a Inquisição lusa mostrou serem conexos. Por isso mesmo, as discussões coevas sobre as

²¹⁵ Id., f. 184.

²¹⁶ Id., f. 184v.

²¹⁷ Para uma referência inicial quanto à ação do Santo Ofício sobre os muçulmanos convertidos (mouriscos) e a repressão a práticas religiosas derivadas da fé islâmica sob o monopólio católico, cf. Rogério de Oliveira Ribas. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 45-66, jul. 2001.

“soluções” para o problema cristão-novo no Portugal moderno, recuperadas nas linhas acima, refletem a possibilidade de os conversos “abandonarem o judaísmo” em favor da fé católica, ou a convicção de aqueles serem obstinados e impossíveis de serem reduzidos à ortodoxia romana. O historiador na atualidade sabe que tal dicotomia, então empregada, não espelha a verdade histórica sobre os cristãos-novos e seus comportamentos, mormente quando “enquadrados” pelo discurso inquisitorial. É por essa razão que vale a pena discorrer sobre o preconceito institucionalizado e disseminado pela Inquisição, com o beneplácito da Coroa, de ecos impactantes na contemporaneidade. Tratamos do antissemitismo, ainda que excepcional quando atribuído aos cristãos-novos: católicos sob o ponto de vista do judaísmo, porém, judeus pelo sangue e pela suposta pertinácia herdada dos ancestrais, para o catolicismo ibérico do Antigo Regime.

2.2: Tribunal da ortodoxia e do antissemitismo

Uma das conquistas do mundo contemporâneo, derivada dos princípios abraçados pela Revolução Francesa, consiste na aceitação da *universalidade* humana – embora física e culturalmente diferentes, os seres humanos são, por princípio, iguais em dignidade. Porém, faz parte do devir da humanidade o ser determinado, ou pelo menos influenciado, por preconceitos, ideologias ou pelas origens étnicas²¹⁸. Da mesma forma, o ideal da universalidade não é apanágio da época atual. Se nas democracias modernas privilegia-se o discurso favorável à *inclusão* de todos os cidadãos sob as leis e a proteção garantidas pelo Estado a todos indistintamente, a bandeira da universalidade não está ausente nas sociedades pré-modernas, embora por vias não inclusivas. A imposição de uma religião oficial a todos os grupos sociais, a partir do Estado; a punição de quem põe em perigo a harmonização idealizada pelas instâncias de poder; e a ideia de “um rei, uma fé, uma lei” são uniformizações que se pretendem universais. As Coroas ibéricas e suas Inquisições correspondem, pois, a um ideal de universalidade imposto à sociedade, ainda que pela homogeneização do coletivo, não da proteção ao diferente.

²¹⁸ A ponto de filósofos contemporâneos como Hegel e Joseph de Maistre se insurgirem contra a universalidade imposta pelos princípios da Revolução Francesa. Maistre expressa essa indignação nos seguintes termos: “não há homem no mundo [...] [há] franceses, italianos, russos, etc.”. Cf. Diogo Pires Aurélio, op. cit., p. 59.

O modelo de imposição da fé católica no Mundo Português sob o Santo Ofício pode ser identificado ao que Finkelkraut qualifica de “coletividade globalizante e irredutível”, na qual o indivíduo não tem escolha senão se “moldar” à realidade definida em sua volta. A ideia contemporânea segundo a qual o Estado constitui um “corpo de associados”, em que todos estão submetidos à aplicação de uma lei racional e livre da autoridade transcendental é a antítese das sociedades da Época Moderna²¹⁹. Não há autonomia e independência de “casta” possível aos súditos portugueses dos séculos XVI ao XVIII: cristão-novo o é sempre, e porta a “mancha” indelével da suspeita da heresia e da dissimulação. Mesmo que o indivíduo converso tentasse eximir-se do convívio de outros cristãos-novos, ou que se unisse por casamento a uma família cristã-velha, ou ainda que – apesar das restrições oficiais – tentasse ingressar em uma ordem militar ou na carreira eclesiástica, nunca sua “autonomia” seria suficiente para escapar da “cristã-novice”. Condição que tanto “assustava” a massa identificada com a ortodoxia e justificava a existência da Inquisição.

Toca profundamente à sensibilidade do leitor contemporâneo o fato de a intolerância inquisitorial, salvo raríssimas exceções, ter sido corroborada pela massa da sociedade. Esta constatação não escapa à historiografia. É verdade que Stuart Schwartz, apoiado em ampla documentação oriunda de arquivos ibero-americanos, dedicou toda uma obra a casos individuais de tolerância religiosa na Península Ibérica e nas colônias espanhola e portuguesa no ultramar²²⁰. Contudo, nem mesmo os casos documentados de proteção a hereges, defesa verbal da tolerância e compaixão aos punidos pelas Inquisições anulam o fato de que a repressão inquisitorial nos territórios ibéricos contou com o apoio explícito da massa, como revelam os registros de massiva presença popular nos autos de fé. Uma explicação para o aparente paradoxo que é a coexistência de atitudes de compaixão e tolerância com o furor persecutório, comportamentos ambos praticados pelos “homens do povo”, está em uma observação de Gustave Le Bon. Como atesta Luiz Nazário a respeito,

Gustave Le Bon foi talvez o primeiro a observar, em sua *Psychologie des foules*, que [...] [na] massa, a capa consciente é destruída e em cada indivíduo ‘massificado’ emerge a base inconsciente comum a todos. [...] No anonimato da multidão, cada um livra-se da responsabilidade de seus atos, descendo vários degraus na escala da civilização. [...] Autoritária e intolerante, [...] a massa tem um respeito fetichista às tradições e um horror

²¹⁹ Alain Finkelkraut, op. cit. (1988), p. 22; 124.

²²⁰ Stuart Schwartz, op. cit.

inconsciente às novidades suscetíveis de modificar suas condições de vida²²¹.

No clássico *O império marítimo português*, Charles Boxer observa que, ao contrário do afirmado por outros autores, o espectro discriminatório no Portugal moderno foi bem além dos escravos negros e dos cristãos-novos. O preconceito luso também foi disseminado e institucionalizado – por meio de ordens régias e de restrições impostas por ordens militares e religiosas – contra asiáticos, mestiços e mulatos. Mas, Boxer reconhece, nenhuma dessas categorias sociais sofreu tão profundamente seus efeitos como os cristãos-novos. A legislação régia, em consonância com o pressuposto da “limpeza de sangue”, corroborou continuamente a institucionalização da segregação cristã-nova. Entre 1588 e 1623, os conversos foram progressivamente excluídos de todos os cargos eclesiásticos, militares, administrativos e de ensino²²². É impossível, tendo em vista os mecanismos de exclusão e os discursos que os acompanhavam, não atribuir a essa perseguição sistemática, baseada na correlação entre “heresia judaica” e “raça infecta”, o título de antissemita. É verdade que se tratava de um “antissemitismo sem judeus”, pois os conversos não eram, a rigor, judeus; nem mesmo (com exceção da geração de “batizados em pé”, do final do século XV) haviam desfrutado da tradição rabínica em seus lares. Mas a fixação pelo sangue como elemento definidor da fidelidade aos comportamentos e dignidades autorizados permite caracterizar o Mundo Português sob a Inquisição como uma civilização antissemita²²³.

A vinculação entre as razões de Estado e o ideal de pureza da Fé contribuía para a tomada de decisões que corroboravam a segregação institucionalizada dos cristãos-novos. O monarca da Restauração de 1640, D. João IV, é conhecido pelo embate travado contra o Santo Ofício a respeito da isenção do confisco de bens aos comerciantes conversos, expedida em 1649. Contudo, nem mesmo a queda de braço entre Coroa e Inquisição motivada por este alvará de isenção implicou em abandono do

²²¹ Apud Luiz Nazário, op. cit., p. 82-3.

²²² Charles Boxer, op. cit., p. 262 passim; 279-81.

²²³ Claramente, nenhuma política antissemita encontra paralelo na história, em termos de crueldade e abrangência, se comparada ao genocídio nazifascista praticado na Europa entre os anos 1930 e 1940, mormente durante a Segunda Guerra Mundial, entre 1939 e 1945. Os *pogroms* na Rússia czarista e o emblemático caso de Alfred Dreyfus, oficial do Exército francês destituído de seu posto, sob acusação de traição em fins do século XIX, constituem pontos de inflexão do antissemitismo “moderno”, que teria na barbárie nazista seu apogeu. Porém, se o antissemitismo tem no século XX seu ponto de maior gravidade, suas bases étnicas não foram uma invenção dos Estados Nacionais contemporâneos nem da propaganda nazifascista, mas acompanham o histórico da civilização ocidental, incluindo a “limpeza de sangue” e todos os seus impactos de ordem social no Mundo Ibérico da Época Moderna.

ideal de pureza do corpo social. Uma lei outorgada pelo mesmo soberano em 1651 vedava os “casamentos clandestinos”, pelo dano causado à “república”²²⁴. Tratava-se de manter as linhagens aristocráticas “imaculadas”, longe da “contaminação” pelas “raças infectas” – cristãos-novos, mouriscos, mestiços. A vinculação entre o decreto e o sentido religioso que se lhe atribui é explicitada no trecho em que o rei assume seu compromisso de “príncipe católico”, referindo-se à obrigatoriedade de cumprir o Concílio de Trento e seguir o exemplo de outros reinos cristãos.

Herança da formação do reino durante a Reconquista, o assumido zelo português para com a fé católica era evocado pelos defensores da limpeza de sangue como bandeira para o reforço de medidas discriminatórias. Em documento conservado na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, dirigido ao rei luso, pede-se ao soberano a aplicação de penas mais severas contra os conversos penitenciados por judaísmo. Trata-se de uma proposta pertencente ao universo que identifica a confissão de culpa com o efetivo cometimento do erro. Se essa conclusão constitui uma assertiva que a historiografia não pode corroborar, a identidade católica da Coroa portuguesa, sobre a qual não se coloca dúvida, é pintada em cores vivas pelo autor do documento: “[os alegados judaizantes] não se contentão com a crença interior, mas publicamente deffendem a ley de Mouzes; morrendo Profitentes della; *no meyo do Reyno mais catholico da Europa*”²²⁵. Embora demonstre tamanha preocupação com o grau de catolicidade do reino, o autor reconhece que a recorrente ação do Santo Ofício, realizada em nome da defesa do credo romano, é contraproducente para a imagem do “reino mais católico”: “saem tantos naturaes incursos neste crime [judaísmo] [...] [que] seve o sangue Portugues equivocado quazy com o Hebreo padecendo esta nação tão cristam a fama da mayor injuria”²²⁶. Quanto mais confissões, mais punições. A máquina de penitências, se por um lado, reforçava o retrato do reino intransigente na defesa da religião cristã, também alimentava a opinião de que as terras lusas formavam um reino repleto de hereges.

Em um mundo no qual as vicissitudes políticas são explicadas em função das respostas do sobrenatural, derrotas militares e distúrbios internos são associados às “impurezas” de cada território. Segundo a mesma fonte,

²²⁴ BPE, CV/2-8 (Lei de proibição dos casamentos clandestinos, 1651), f. 361-v.

²²⁵ BA, 51-IX-33 (“Sobre os Christãos Novos”), f. 181 (grifo nosso).

²²⁶ Id., ibid.

donde não ha pureza na feé de christo nem os mesmos Monarcas, estão seguros nas suas grandezas, os Reys são os mais ariscados quando os vassallos seguem diverssas seyts [...] qual Reyno deixou a feé de christo não padecesse juntamente a feé humana, e a obediência devida. A quem o governo: são test.^{as} desta verdadeira política, todos os Reynos em que entrou tão grande mancha testemunha-o o de Inglaterra, clama-o Olanda, e publica-o todo o Norte [...] não teve quietação o Reyno de França sem a expulsão da herezia dos Ugunotes [Huguenotes, termo pelo qual eram conhecidos os protestantes na França], *se forem multiplicando os Judeos em Portugal, hão de querer que os governem os da sua crença*²²⁷.

António Manuel Hespanha e Ângela Xavier destacam que, na concepção de estrutura social e governativa vigente em Portugal até o reinado de D. José I (1750-1777), o paradigma que justificava o ordenamento sócio-político era de traço *corporativo*. Vale dizer, o soberano e os súditos faziam parte de um corpo cuja harmonização era essencial à manutenção da integridade do reino. Por isso, eram tão importantes para os súditos a concessão de honras e recompensas, ao passo que a submissão ao monarca consistia no retorno, para o rei, da gratidão pelo reconhecimento dos serviços prestados à Coroa²²⁸. Os súditos tinham voz; porém, voz para reclamar a manutenção do *status* que garantia o exercício da autoridade real e dos fundamentos da Coroa, dentre estes, a religião cristã. No mesmo documento citado algumas linhas acima, conservado na Biblioteca da Ajuda, adverte-se ao monarca da nulidade do perdão dado aos penitenciados por crime de judaísmo na Inquisição. Dirigindo-se ao soberano luso, o autor diz reconhecer “a pied.^e de V Mag.^{de} pertende a emenda desta incorregivel gente; mas nos dezenganos que a sua maldade tem dado ao mundo; ja a piedade parece tibieza; e a miz.^a [misericórdia] delicto²²⁹”. Alega-se, pois, que a conservação das bases religiosas do Estado é mais imperiosa que a prática da misericórdia, ainda que o exercício da religião oficial contemple esta última dimensão do comportamento cristão. Daí, a expressa recomendação dirigida ao monarca. “[...] mande VSMag.^{de} q a sy [aos cristãos-novos], como se separão de nós na crença, a sy se separem de nós na estimação que as vezes o desprezo obrará²³⁰”. O objetivo deste requerimento é manter a “pureza” da sociedade portuguesa, livre dos “erros” na fé, declarados à Mesa do Santo Ofício e transmitidos pelo sangue. Está subjacente no texto o temor da associação, no resto da Europa, entre “português” e “judeu”. Na voz do próprio documento:

²²⁷ Id., f. 182 (grifo nosso).

²²⁸ Cf. António Manuel Hespanha; Ângela Barreto Xavier. A representação da sociedade e do poder & as redes clientelares. In: António Manuel Hespanha (Org.). *História de Portugal: Antigo Regime*. Lisboa: Estampa, v. 4, 1993, p. 120-55.

²²⁹ BA, 51-IX-33 (“Sobre os cristãos-novos”), f. 182.

²³⁰ Id., *ibid.*

Continuação [os cristãos-novos] as proprias estimações com a infamia das familias puras deste Reyno, ajuntandose em matrimonio com os q são izentos da *sua mancha*, e crescendo o damno na multiplicação deste infame Povo, são provaveis os temores de em poucos annos *acabar a pureza* nos Portuguezes; e poder vir a ter o nome Portugues, a troca de Hebreo, sendo as provincias de Portugal o q forão antigam.^{te} as de Judea [...] pois sempre o damno da honra foi mais sensivel, que os da faz.^a [fazenda]²³¹.

Descontado o exagero da projeção no território português, uma nova província judaica, sabe-se que a assimilação entre o espaço e o judaísmo era projetada sobre toda a Ibéria, não apenas a Portugal. Na Espanha, onde o número de penitenciados por judaísmo caíra significativamente ao longo do século XVI, a heresia judaica voltou ao cerne das preocupações do Santo Ofício castelhano no final da centúria, devido ao incremento da presença portuguesa, tributária da União Ibérica. Os espanhóis eram tachados em outras partes do continente como judeus ou “marranos”. Panfletos divulgados na França satirizavam os espanhóis com esta motivação. Apesar de essa fama ter sido progressivamente restringida a Portugal durante os Seiscentos, o incômodo causado na Espanha levou alguns castelhanos a crer que a própria limpeza de sangue era uma das causas da atribuição de sangue judaico aos não conversos do reino. O zelo excessivo fazia com que sangue impuro fosse visto, ou imaginado, em toda parte²³².

As poucas vozes que se levantaram contra a associação entre o “judaísmo” dos cristãos-novos e a limpeza de sangue no Mundo Português, se não fugiam ao monopólio católico, alertaram para a necessidade de proceder à distinção entre o delito religioso e a transmissão sanguínea. Vieira, escrevendo no século XVII, recomendava: “castiguesse o crime de Judaismo, mas não se faça crime do sangue²³³”. Os escritos do inaciano seiscentista sobre a Inquisição advogam, por um lado, a readmissão de judeus professos nos domínios lusos, a abolição de restrições aos cristãos-novos e a mudança dos métodos processuais do tribunal, contudo não apoiam a *extinção* do Santo Ofício²³⁴.

²³¹ Id., f. 181v (grifos nossos).

²³² Leon Poliakov, op. cit., p. 181-4.

²³³ BA, 51-VI-6 (“Dezengano catholico sobre o negocio da Gente da Nação Hebreia”), f. 246.

²³⁴ O único “estrangeirado” que se sabe ter abertamente sugerido o fim da Inquisição portuguesa foi Francisco Xavier de Oliveira, o famoso “Cavaleiro de Oliveira”, português convertido ao protestantismo, residente em Londres no século XVIII e relaxado em efígie pelo Santo Ofício luso. Cf. Anita Novinsky. Reflexões sobre o Anti-Semitismo: Portugal, séculos XVI-XX. In: *Congresso Internacional Portugal no século XVIII: de D. João V à Revolução Francesa*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do século XVIII/Universitária Editora, 1991, p. 451-61, especialmente p. 455.

Consideremos este outro excerto: “julgue Sua Santid.^e o que for mais conveniente à fée e justiça, e aplique remedio efficax [...] Seirão queymados os Judeos e hereges; mas estejam seguros os catholicos²³⁵” – “judeus” e “católicos”, não “cristãos-novos” e “cristãos-velhos”. Ainda que sem sugerir a supressão do Santo Ofício, Vieira denuncia a prática de equivaler o abandono da ortodoxia romana ao porte de sangue ancestral.

Alguns casos de réus apresentados na Inquisição, relatados nas *Notícias Recônditas*, expõem com precisão a correlação entre crime e sangue. Elvas, a cidade de origem dos Calaças, é uma das praças mais atingidas pela ação do Santo Ofício no século XVII. Localizada sob a jurisdição do tribunal de Évora, a urbe teve muitos de seus cristãos-novos presos nos cárceres eborenses, acusados de judaísmo. Mas não foram apenas os conversos. Certo Francisco de Azevedo Cabras era afamado entre os elvenses como “grande perseguidor” dos cristãos-novos. Filho de André Martins Cabras, de distinta família de Elvas, tinha sete bisavós conhecidos ou afamados por cristãos-velhos. No entanto, bastou a existência de um bisavô da linhagem materna, tido por cristão-novo, para que Francisco se visse preso no tribunal, onde confessou a prática do judaísmo e saiu reconciliado. Mandado por seu pai para Castela durante a Guerra de Restauração portuguesa, Francisco voltou como religioso franciscano, mas foi novamente preso e, em auto de fé particular, ouviu a sentença que lhe condenava ao degredo na África, “por confessar o Judaismo, sendo *Christão velho*²³⁶”. O método inquisitorial não concebia a existência de um “judeu” de sangue “puro” no Mundo Português. A população cristã-velha tinha consciência dessa realidade. Manuel Lopes Sotil, também elvense, era casado com uma mulher de família reconhecidamente cristã-velha. Uma vez preso no Santo Ofício, a esposa correu para acusar a si mesma, instando a seu irmão – cunhado, pois, de Sotil – a fazer o mesmo. Este, cômico da “pureza” de seu sangue, recusou apresentar-se à Mesa do tribunal, tendo mesmo ido a Évora para mostrar aos inquisidores documentos comprobatórios de sua condição de cristão-velho²³⁷.

O vulgo compartilhava, pois, da consciência a respeito da nitidez da fronteira entre as prerrogativas e salvaguardas estabelecidas pelo sangue. A disposição para

²³⁵ BA, 51-VI-6 (“Dezengano catholico sobre o negoçio da Gente da Nação Hebrea”), f. 246.

²³⁶ *Notícias recônditas*, cit., p. 185. Sobre a segunda prisão de Francisco, o autor das *Notícias* faz a seguinte menção: “sua sentença mostrará qual he o crime desta segunda prizão: que póde ser por confessar ser Judeu, sendo *Christão velho*, que he contra o *Regimento* [do Santo Ofício]”, p. 186-7 (grifo nosso).

²³⁷ Id., p. 187-9.

questionar os efeitos dessa diferenciação foi pouco exercida no Portugal moderno. A voz de Antonio Vieira, como “sói” acontecer, soa praticamente isolada no século XVII. Concede-se, uma vez mais, a palavra ao jesuíta:

Os christãos novos *por só esta qualid.^e nam devem ser excluídos de depor contra os christãos velhos*, salvo tiverem excepções legaes; nam se lhe de juram.¹⁰ de nam deporem contra os christãos velhos, e totalm^{te} se o estilo, e costume, se o há de castigarem os christãos novos, porq depuzeram contra os christãos velhos²³⁸.

As referências feitas nas *Notícias Recônditas* algumas linhas acima, sobre os réus oriundos de Elvas, casam com as propostas de Vieira acerca da mudança nos estilos do tribunal da fé. Alterações no *modus operandi* do Santo Ofício eram, aliás, o *leitmotiv* das queixas dos conversos portugueses com o papado nos dois últimos quartos do século XVII²³⁹. O excerto dos escritos de Vieira deixa claro que a “qualidade” do sangue era determinante na proibição de os conversos deporem contra os cristãos-velhos. Tal interdição pertence à mesma cadeia jurídica e religiosa, que tem no antissemitismo o fundamento de homogeneidade no Império luso. É este fundamento que embasa, dentro da premissa de que não há hipótese de o “impuro” acusar impureza no “puro”, o veto a outra possibilidade de mudança defendida por Vieira, a chance de os cristãos-novos poderem depor contra os cristãos-velhos. Este era um dos muros, quase palpáveis, que marcavam a barreira que impedia aos conversos o exercício de uma série de práticas na sociedade. Atentemos a outra dessas limitações.

Desde os tempos medievais, os sefarditas lusos eram conhecidos por desempenharem ofícios de relevo como a medicina²⁴⁰. A participação de práticos com sangue “impuro” passaria de esfera cotidiana da vida social portuguesa para alvo de interdição expressa sob a vigência do Santo Ofício. Regente luso após a abdicação de D. Afonso VI e até a morte deste, o príncipe D. Pedro – futuro D. Pedro II de Portugal – outorgou uma lei em 1671 que confirmava a proibição de penitenciados do Santo Ofício

²³⁸ BPE, CXIII/1-21d (“Varias obras do P. An.¹⁰ Vieyra da Comp^a de Jezus”, “Papel sobre o modo de proceder do S.¹⁰ offício”), f. 61v-2 (grifos nossos).

²³⁹ Novinsky atenta para a viagem realizada por Antonio Vieira a Roma, na década de 1670, para interceder ao papado e pressionar o regente português D. Pedro em favor dos cristãos-novos. O método de julgamento era o principal alvo da crítica do inaciano, que apontava a condenação de inocentes, causada pelo interrogatório baseado no “confessa ou morre”. Anita Novinsky, op. cit. (1991), p. 176-7.

²⁴⁰ Um exemplo notável é o do Rabino-Mor de Portugal durante o reinado de D. Pedro I (meados do século XIV), Moisés Navarro, que fora cirurgião particular do soberano. Meyer Kayserling, op. cit., p. 23. A relevância dos judeus ibéricos do medievo no campo do conhecimento ia além da medicina: em Castela, os sefarditas foram os responsáveis pela adoção da língua vulgar nos atos administrativos, sem contar o fato de serem transmissores de saberes do mundo antigo oriental. Cf. Leon Poliakov, op. cit., p. 106.

exercerem a medicina. A ordem remetia a resolução anterior, datada de 1622 – ainda sob o regime filipino –, que vedava o exercício da cura aos médicos processados na Inquisição, mesmo reconciliados. No propósito de garantir a pureza dos corpos no Antigo Regime – metonímia da pureza do corpo social –, o texto da lei confirma o mecanismo da denúncia como forma de perpetuar o ato discriminatório: “e se provar, q [o médico antes preso na Inquisição] depois de penitenciado curou alguma pessoa, sem mais proçeso, nem sentença, e pague duzentos cruzados á pessoa q o denunciar²⁴¹”. Percebemos uma proximidade reveladora entre técnicas inquisitoriais e régias, envolvendo a denúncia e a recompensa pela mesma, que apontam para o mesmo fim, a interdição aos cristãos-novos do acesso a bens, serviços e honrarias.

O caudal antisemita que fundamenta a práxis social no Portugal da Era Moderna tem raízes no arcabouço político-teológico medieval. No texto sobre os “remédios para atalhar o judeísmo de Portugal”, ao qual já fizemos referência, recorre-se aos escritos do papa Inocêncio III, que governou a Igreja entre o fim do século XII e início do século XIII, para comprovar o “dano” causado pelos portadores do sangue hebreu às populações cristãs. Diz-se que a evidência é tal que,

diz o Summo Pontífice Inocencio III. cap. *Et si Iudeos de Iudai*, os damnos, que os homes da nação Hebreia causão nas Respublicas Christãas as quaes, com benevolencia, & muita humanidade, os recolhem [...] que em pago deste bom acholhimento, são para com os Christãos, *Mus in pêra, serpens in gremio, ignis in sinu*, como diz o antigo proverbio, & refere o mesmo Papa Inocencio²⁴².

As interdições feitas aos penitenciados pelo Santo Ofício para o exercício da medicina, além do porte de joias, da vestimenta de seda e do cavalgar, certamente respondiam a interesses de classe, conjugados ao orgulho dos cristãos-velhos pelo seu sangue “puro”. Todavia, tais leis discriminatórias também constituem parte da tradição segregacionista imposta aos judeus na Cristandade, conforme revela o “veredicto” papal sobre os seguidores do judaísmo na Idade Média.

Os pontos de semelhança entre o argumento do pontífice medieval Inocêncio III, que governou a Igreja Romana entre o final do século XII e o início do século XIII, e as

²⁴¹ BPE, CVII/1-6 (“Ley, porque se prohibe aos Medicos penitenciados, o curar. Copeada da impresa. Anno de 1671”), f. 48.

²⁴² BNL, Reservados, 2346, t. 1 (“Dos remedios para atalhar o judeísmo de Portugal”), f. 34 (grifos originais).

razões evocadas para a continuidade da limpeza de sangue no Portugal sob a Inquisição, é demonstrada em outro testemunho produzido acerca da alegada permanência do “crime” de judaísmo em terras lusas. Outra fonte mencionada no trabalho, o tratado sobre os meios a tomar “para extinguir o Judaismo de Portugal”, fornece a imagem de que o sangue dos cristãos-novos, tal como uma mancha que se espalha aos poucos, arruína mesmo os que não estariam inicialmente propensos aos “erros” da fé judaica. O texto afirma que:

sendo cada vez mayor o numero dos que saem convencidos [de judaísmo, penitenciados pela Inquisição] [...] pegandose o fogo com tanta furia té nos que tem parte de christãos velhos, que se achão cada dia comprehendidos muytos, dos q, não tem mais que hua pequena parte, *se acharão já alguns, que nenhua* [parte de sangue] *tinhão somente com a comunicação dos processos*, se pode com grande fundamento temer que a Fee neste Reyno padeça hua grande queda e ainda total ruína²⁴³.

Serpens in gremio era a expressão de Inocêncio III retomada pelos temerosos da presença de judaizantes no católico Portugal. Tal como o veneno de uma serpente, as sucessivas descobertas de judaizantes e suas condenações pela Inquisição espalhariam a mancha do crime de religião em meio aos fiéis católicos: a “serpente” do judaísmo corrompendo o grêmio dos cristãos. E não só: assim como os danos atribuídos pelo papado, no primeiro texto, atingiam as “repúblicas” – ou seja, os reinos e demais entidades políticas constituídas – cristãs, perspectiva semelhante anima o autor do texto sobre os “remédios” para a extirpação do judaísmo. O vislumbre da “total ruína” da fé cristã em Portugal equivale à expectativa da ruína do próprio reino luso, cujo fundamento e identidade passam pela fidelidade à fé romana.

O comportamento, o caráter, valores como honestidade e honradez contam, e muito, em nossos dias na apreciação de um indivíduo ou de um grupo, conforme o caso. Eram tempos diferentes os séculos sob a vigência da Inquisição. Todo historiador que se debruça sobre os registros produzidos pelas incursões inquisitoriais encontra em algum momento a afirmação de que tal pessoa, cristã-nova, era cristã quase exemplar no que referisse aos compromissos sacramentais, mas nada se podia garantir quanto à sua religiosidade, por assim dizer, “íntima²⁴⁴”. Nas *Notícias Recônditas*, o autor faz um

²⁴³ BNL, Reservados, 2350, t. 2, (“Que meyo se poderá tomar para extinguir o Judaismo de Portugal”), f. 95-v (grifo nosso).

²⁴⁴ Escrevendo sobre os cristãos-novos do Rio de Janeiro no início do século XVIII, quando uma onda de prisões ordenadas pelo Santo Ofício atingiu centenas de conversos residentes na capitania brasileira,

desabafo dirigido a Deus sobre algumas consequências sofridas pelos cristãos-novos:

Oh Eterno Jesus da minha Alma! [...] sabeis, e sabem todos, que os que neste Reino tem a desgraça inculpável deste sangue, se guardão os vossos conselhos, exercitando obras de piedade, e devoção, são tidos por máos, e simulados²⁴⁵.

Ao leitor especializado e àquele que se familiariza por meio destas linhas com o fenômeno inquisitorial, a denúncia expressa nas *Notícias Recônditas* surpreende pela sensibilidade aos aspectos mais fundamentais, porém então subterrâneos, do Santo Ofício luso. Subterrâneos não porque fossem desconhecidos, mas devido ao fato de que a prédica antissemita penetrara e tornara indelével o estigma da ascendência sefardita na sociedade portuguesa. Religião e poder, indissociáveis, não eram questionados. Exceto por vozes isoladas, na quantidade e no tempo, como esta a seguir:

para que nos pobres Christãos novos fosse culpa só o sangue; e chegou este ponto a tais termos [...] que o mesmo he jurar hum miseravel Chrsitão novo contra um Christão velho, que ficar logo convencido de falsário, com [...] açoutes, e galés²⁴⁶.

Portar o sangue “impuro” é o sinal do padecimento e da culpa desde antes do nascimento. E, mais grave, sinal das consequências da culpa, se o converso cair nas malhas da Inquisição²⁴⁷.

2.3: Excluídos, mas não expulsos

Em poucas palavras, Stuart Schwartz define a essência da intolerância da Inquisição lusa: “Não era o delito e sim a origem do réu que determinava como e quão severamente ele seria punido²⁴⁸”. Enquanto vigorou a separação jurídica entre cristãos-

Gorenstein e Calaça escrevem: “não podemos nos esquecer que, quando a opinião emitida [por cristãos-velhos] era em relação à religiosidade, entrava em ação a diferença: eram bons católicos ‘exteriormente’. Quanto ao que praticavam ‘portas a dentro’, poucos foram as testemunhas que depuseram a seu favor – afinal, eram cristãos-novos”. Cf. Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas/Edusp, 2005, p. 129.

²⁴⁵ *Notícias recônditas*, cit., p. 39.

²⁴⁶ Id., p. 167-8.

²⁴⁷ Id., p. 102-3.

²⁴⁸ Stuart Schwartz, op. cit., p. 151.

velhos e cristãos-novos no Mundo Português (1536 a 1773), os primeiros nunca sofreram penas tão graves ou sentenças tão rigorosas quanto os últimos. Isso acontecia mesmo se a acusação de “judaísmo” recaísse sobre um eventual réu de sangue “limpo”. Já nos referimos neste trabalho ao caso da cristã-nova Branca Dias, célebre por ter sido denunciada como judaizante na visitação inquisitorial de fins do século XVI a Pernambuco. Vários de seus descendentes caíram nas garras do Santo Ofício após a incursão do tribunal à capitania. Certa Brásia Pinta, esposa de Leonardo Pereira, neto da matriarca, fora denunciada pela guarda do sábado durante uma sessão de tormento sofrida por Brites Fernandes, primogênita de Branca. Assim como algumas das filhas e netas da afamada matriarca, Brásia fora levada de Pernambuco para os Estaus em fins de 1599. Seu processo, porém, praticamente não passou da instalação. Uma breve constatação genealógica por parte dos inquisidores fora suficiente para chegar à conclusão de que sua causa não deveria ir adiante. O motivo: sua condição de cristã-velha²⁴⁹.

Ironicamente, até as concessões feitas aos cristãos-novos pela Inquisição ao longo do primeiro século de seu funcionamento – como os perdões outorgados até 1605 – reforçavam o antissemitismo, contribuindo para seu enraizamento na sociedade portuguesa. O fato de constituírem benefícios dados pela Coroa a um grupo reconhecidamente “diferenciado” apenas reafirmava a segregação institucionalizada, imposta desde o batismo forçado e consolidada na ação inquisitorial. Em meados do século XVIII, já na direção do pensamento crítico próprio do “Século das Luzes”, o estrangeirado Ribeiro Sanches fará a comparação do Portugal inquisitorial com outros Estados europeus:

[...] como até o anno de 1536 [estabelecimento do Santo Ofício luso] não se fazia distinção alguma entre os Súbditos Portugueses; e que acabaria e confundiria a dita Nasção se se não levantasse a Inquizição, e começasse a executar o seu Directorio; Succederia [...] como succedeu em França e Napoles; em França no tempo de Felipe Augusto, de S. Luiz e de Luiz Studin, em Napoles no tempo de Carlos 3º e Ladisláo. Nos quais Reynos se converterão innumeraveis Judeos, sem que delles haja hoje indício desta Nasção; não havendo nestes Reynos nem Tribunal da Inquizição, nem o

²⁴⁹ Para a sorte das descendentes próximas de Branca Dias nos cárceres da Inquisição, cf. José Antônio Gonsalves de Mello, op. cit., p. 136-60. Quando de nossa graduação em História na Universidade Federal Fluminense, elaboramos como trabalho de conclusão de curso uma monografia sobre o criptojudaísmo de Branca Dias e seus familiares, intitulado *Os mistérios do criptojudaísmo no Brasil colonial: o caso Branca Dias – Pernambuco, século XVI*. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

costume de tirar inquirições²⁵⁰.

O argumento de Sanches acerca da progressiva diluição dos judeus batizados na sociedade cristã portuguesa ecoa na historiografia produzida no século XX. António José Saraiva é um de seus representantes. Ao tratar das primeiras décadas de existência dos cristãos-novos, ou seja, do interregno entre o batismo imposto e o estabelecimento da Inquisição (1497 a 1536), esse autor avalia a pretensa “resistência” judaica como mera “presunção” da resistência à assimilação. Do contrário, sugere que a assimilação dos antigos judeus à sociedade lusa é plausível em razão de algumas “razões sociológicas”. Por exemplo, o império da clandestinidade para os resistentes do judaísmo, condição que não combinava com a prática ancestral dos sefarditas; o “condicionamento” pela prática do cristianismo imposto; as vantagens sociais e materiais da integração²⁵¹. Charles Boxer adota raciocínio semelhante, ao considerar que os decretos reais publicados no primeiro quarto do século XVI, protegendo os cristãos-novos e vetando a sua discriminação, constituíam pontos de uma trajetória – interrompida – encaminhada para a assimilação dos conversos. De acordo com Boxer, a explicação para esse obstáculo está na fundação do Santo Ofício, ato resultante de intrigas romanas, da pregação antissemita insuflada pelo baixo clero e do convencimento régio da ameaça do “judaísmo às ocultas” para o reino²⁵².

Tais argumentos merecem atenção especial. Mesmo o judaísmo tolerado em Portugal, característico da sociedade lusa no Medievo, apresenta um histórico de segregação. Os bairros exclusivamente judeus, as “aljamas” ou “judiarias”, eram estritamente delimitados e severamente vigiados. Sobre os judeus lusos, recaíam impostos e serviços obrigatórios específicos, não exigidos da maioria cristã. Um dos tributos exclusivos dos sefarditas era a “judenga”, taxa paga em expiação da suposta responsabilidade dos judeus pela entrega de Cristo para as autoridades judaicas²⁵³. A “culpa” dos hebreus, extensiva aos seus descendentes, pelo “assassinato de Cristo” – pretexto que no longuíssimo prazo inspirou pregações antijudaicas de clérigos ao longo dos séculos –, era, sob a Inquisição, um poderoso argumento em favor da “perfídia” do

²⁵⁰ A. N. Ribeiro Sanches, op. cit., p. 5.

²⁵¹ António José Saraiva, op. cit., p. 38-9.

²⁵² Charles Boxer, op. cit., p. 279-80.

²⁵³ Meyer Kayserling, op. cit., p. 47 passim.

sangue judaico, acusação transferida para os cristãos-novos nos séculos de discriminação. Há, portanto, mesmo antes do século XVI, precedentes na história portuguesa para a segregação judaica, depois transferida aos descendentes dos judeus professos. Como se sentirá o converso em um contexto que o situa como “diferente” – para não dizer “inferior” –, embora sem o espectro inquisitorial? Uma breve passagem por alguns eventos do início dos Quinhentos contribui para responder a essa pergunta. Entre 1503-4, houve uma série de queixumes populares contra os cristãos-novos, ora responsabilizando-os pela ameaça de fome que corria no reino, ora pela suposta “infidelidade” à fé cristã, que despertaria a cólera divina. Cecil Roth assinala que esse cenário conduziria ao massacre efetuado em Lisboa contra os cristãos-novos, em abril de 1506. Nessa ocasião, uma autêntica carnificina – insuflada pelo ceticismo de um cristão-novo quanto à luz que emanava de um crucifixo – ceifou a vida de milhares de conversos nas ruas lisboetas²⁵⁴.

O impacto desse massacre foi tão grande que ensejou a renovação do período de isenção das inquirições religiosas sobre os sefarditas, benefício estendido por mais dezesseis anos em 1512, e a liberdade para estes deixarem o reino, concessão que vigorou ininterruptamente até 1521²⁵⁵. Apesar desses benefícios, ou por causa deles, o cristão-novo permanecia um “pária”; sua assimilação era bloqueada pela própria política de lhe imputar um tratamento diferenciado. Se do ponto de vista institucional a população conversa permanecia sujeita à dicotomia entre assimilação e diferenciação, sob o prisma sócio religioso havia tenaz prédica e tradição que impunha a separação ao judeu de outrora, a partir de 1496-7, ao cristão-novo, portador do “sangue judeu”. O Tribunal do Santo Ofício representa, portanto, a interseção entre a guarda da diferenciação institucionalizada e o reforço da memória do “crime” cometido pelos ancestrais hebreus contra o cristianismo primitivo, delito reatualizado na “traição” ao batismo no elemento cristão-novo. Preso ao constante devir de culpabilidade, o converso está impossibilitado de se assimilar, mesmo que o deseje, mesmo que faça de tudo na aparência e no íntimo para se desvencilhar da herança judaica. O caminho da integração estava fechado desde o início. A Inquisição constitui a instância legitimadora e punitiva dessa segregação, materializando a culpa no sangue.

Na práxis do tribunal da fé, os processos criminais são o testemunho inegável da

²⁵⁴ Cecil Roth, op. cit., p. 61-2.

²⁵⁵ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 259.

reafirmação contínua da “culpa” atribuída aos conversos. O leitor terá a chance de conferi-lo mais detalhadamente a partir da segunda parte desta tese, em meio aos dramas dos Calaças nos cárceres. Encadeados aos processos, os discursos legitimadores da culpabilidade tinham nos sermões pronunciados nos autos de fé um de seus mais poderosos vieses propagandísticos. Seus conteúdos serviam para reforçar a coesão do corpo social em torno da fé católica, reafirmar a discriminação aos cristãos-novos e reatualizar o combate à perfídia atribuída aos sefarditas judaizantes. O “outro”, que até a imposição do batismo era tolerado, embora com restrições várias, desde a conversão forçada passara a ser o “outro” indesejável, personificador da ameaça à pureza da fé e pretense responsável por eventuais males que afligissem reino tão cristão. É por isso que, como aponta Novinsky, fatos da vida socioeconômica eram deturpados para atribuir a culpa aos cristãos-novos²⁵⁶. Foi assim com o terremoto ocorrido em 1531, quando os sefarditas foram apontados responsáveis pelo sismo. Cerca de um século e meio depois, em 1671, o roubo da igreja matriz de Odivelas, próximo a Lisboa, ensejou a prisão de mais de duzentos cristãos-novos e o relaxe à justiça secular de dezoito conversos. Todos inocentes: o verdadeiro ladrão confessaria o furto posteriormente²⁵⁷. O horror ao diferente sobreviveu inclusive à vigência da distinção entre cristãos-velhos e novos. Por volta de 1790, em Macau, possessão lusa na costa chinesa, clérigos propagavam a crença de que os portadores de sangue judeu nasciam com um pedaço de cauda e que os homens também menstruavam²⁵⁸. Indesejáveis, culpados, corruptores, até não humanos: “qualidades” que sustentavam o desprezo ao diferente.

O leitor atento às assertivas propagadas pela ideologia discriminatória no Portugal moderno provavelmente será atingido por uma espécie de dúvida quanto à lógica do mecanismo da limpeza de sangue. Se os cristãos-novos, assim considerados, são por natureza uns falsos, dissimulados, católicos apenas na aparência, “servindolhe de nossa s.^{ta} fee de espelho em que com enganoza aparencia mostram [...] hum corpo catholico ficandolhe realm.^{te} exterior, hum, como herético²⁵⁹”; se, enfim, “saem tantos naturaes incursos neste crime [...] [que se considera] o sangue Portugues equivocado quazy com o Hebreo padecendo esta nação tão cristam [Portugal] a fama da mayor

²⁵⁶ Anita Novinsky, op. cit. (1991), p. 454.

²⁵⁷ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 260; 277-8.

²⁵⁸ Charles Boxer, op. cit., p. 284.

²⁵⁹ BA, 51-VI-6 (“Engano Judayco contra o dezengano catholico de hum Author Reo enganozo e enganado”), f. 248.

injúria²⁶⁰”; se os conversos, nesse ideário, só fazem “crescer a contumacia, & perfidia com grande detrimento dos bons da mesma Nação, & [...] [do] Reyno, ao qual por semelhante gente se prejudica na opinião com as Naçoens Estrangeiras²⁶¹”, por que não se elimina, pela expulsão definitiva, os conversos do Mundo Português? Ou seja, por que não foi levado a cabo o intento de tornar o “sangue português” isento da mácula da judaização, inerente aos cristãos-novos, livrando os domínios de Majestade tão cristã da presença dos descendentes dos sefarditas?

Que o leitor suspenda, pelo menos neste momento da leitura, o julgamento do fenómeno cristão-novo a partir de valores da atualidade. A sugestão de que os crimes devem ser reparados de alguma forma e que os criminosos devem ser punidos é, a princípio, um valor universal. A condição básica é o fato de determinada atitude ou comportamento ser legalmente reconhecida como crime em cada sociedade. Aqui o leitor pode recordar, uma vez mais, que o Antigo Regime não constitui um período histórico que contempla a liberdade de escolha, nem a religiosa. Mas há um ponto comum à Época Contemporânea e aos Tempos Modernos, que assinala a interseção existente acerca da intencionalidade do aparato jurídico e da repressão em diferentes épocas. O caminho para essa percepção, que coloca o sentimento atual sobre a exigência social da punição em sintonia com práticas do direito inquisitorial, é apontado por Michel Foucault, ao afirmar que “um sistema penal deve ser concebido como um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades, não para suprimi-las a todas²⁶²”. Que outra assertiva conjugaria tão bem, por um lado, a certeza das sociedades de que o crime nunca se extinguirá e, por outro, a necessidade de um instrumento forte o bastante para assegurar que a prática delituosa *tem que ser* punida, e necessariamente o será?

Voltando alguns séculos na cronologia, encontramos outro filósofo francês que trata do sentido da punição. Michel de Montaigne, que atuou como juiz de direito, bem assinala que a punição não visa objetivamente à “reparação” do delito. O que está feito não pode ser desfeito; é impossível “voltar atrás” no crime. Então, qual a função do processo, da condenação do criminoso? Dar o exemplo para a sociedade, externar a capacidade de as autoridades constituídas afirmarem seu poder punitivo, com o fim de

²⁶⁰ BA, 51-IX-33 (“Sobre os Christãos Novos”), f. 181;

²⁶¹ BNL, Reservados, 2346, t. 1 (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da Historia da Inquisição em Portugal”), f. 66.

²⁶² Apud Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997b), p. 193.

coibir este e outros comportamentos delituosos²⁶³. Todos esses motivos estão no conjunto de intenções do sistema punitivo. Porém, o motivo que melhor cabe na interpretação do motivo da necessidade indispensável, do ponto de vista inquisitorial, de manter o elemento cristão-novo nos territórios da Coroa portuguesa é a obrigatoriedade da punição do crime contra a fé. Expulsar os conversos é, para a sociedade marcada pela limpeza de sangue e pela ação do Santo Ofício, renunciar à expiação dos delitos praticados em lesa-majestade divina. Em outras palavras, equivaleria a deixar o crime impune. Por essa razão, as propostas referentes à expulsão dos conversos jamais encontraram apoio entre os membros da Inquisição, preocupados no combate às heresias, nomeadamente, a judaizante. Como assinala uma objeção à proposta de expulsão definitiva dos convictos de judaísmo, o “rigor do castigo será de grande prejuízo ao fruto que o Sancto Officio pertende das confissões desta gente, porque por não padecerem tão grande mal [...] nem de si nem delles confessarão²⁶⁴”. Ou seja, na hipótese do desterro dos “judaizantes”, não haveria a possibilidade de o tribunal da fé dar ao corpo social a satisfação da punição daqueles que consistiam no alvo de sua atividade judiciária. E mais além: aceitar a partida dos penitenciados pela Inquisição para terras não cristãs seria conceder uma espécie de “prêmio” para estes: “para os mais [hereges] que dezejam liberdade será alivio deixando de trazer o habito penitencial, que elles muyto sentem e indose onde livremente judaizem²⁶⁵”.

A imposição aos convertidos de sua permanência no reino era ponto inegociável para as Coroas ibéricas; sua aplicação remonta a fins do século XV, quando os judeus professos já haviam sido expulsos dos domínios dos Reis Católicos e os tribunais de distrito já estavam em funcionamento, aplicando a justiça inquisitorial na atual Espanha. Uma ordem do arcebispo de Messina, emitida em 1499, impunha aos capitães de navios a interdição do embarque de conversos sem licença régia, sob pena de processo a partir da acusação de “fautor de hereges²⁶⁶”. Em Portugal, existia a preocupação de impedir a livre saída dos cristãos-novos desde antes da criação do Santo Ofício. De um lado, alegava-se o “desserviço de Deus”; de outro, mais veladamente, zelava-se pela prevenção à fuga de capitais, bens de alto valor e eventuais braços para trabalho na

²⁶³ Michel de Montaigne. “Da arte da conversação”. *Os Ensaaios*, Livro III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 204.

²⁶⁴ BNL, Reservados, 2350, (“Que meyo se poderá tomar para extinguir o Judaismo de Portugal. Composto por mandado de S. Magestade por hum Ministro seu”), f. 98v.

²⁶⁵ Id., *ibid.*

²⁶⁶ Cecil Roth, *op. cit.*, p. 135.

metrópole e no ultramar, servindo a interdição em prol de interesses da Coroa. A partir de meados dos Quinhentos, acrescenta-se a esse rol de motivações a necessidade dos cristãos-novos para servir de justificação primeira à sua própria ação penal e de fonte de recursos, por meio dos bens tomados aos penitenciados em razão da sentença de confisco. Em junho de 1532 – pouco após a primeira tentativa, após negociações realizadas em Roma, de fundar a Inquisição portuguesa – o rei D. João III passara uma provisão em Setúbal, que proibia a qualquer pessoa a compra de bens de raiz pertencentes aos cristãos-novos. O motivo alegado para a proibição era anular a possibilidade de os conversos angariarem recursos para passarem a possessões na África, às ilhas portuguesas no Atlântico e a Castela, para daí seguirem em direção a territórios islâmicos²⁶⁷.

Ânimo semelhante ao demonstrado pelo monarca de Avis motivaria o Habsburgo Filipe III no início dos Seiscentos, durante a União Ibérica. Ao pedido por parte dos conversos portugueses para que acabassem os confiscos dos bens e dos rendimentos resultantes das sentenças inquisitoriais, o soberano atendeu não aos queixumes, mas às razões apresentadas pelo Santo Ofício para a conservação do *status quo*. Não gratuitamente, a primeira razão apresentada pelo monarca – relacionada à sua “principal obrigação” de rei católico, “fazer o que convem ao serviço de nosso snõr e a puresa de nossa st.^a fee catholica” – respeita à necessidade de “que os hereges, e apostatas sejam castigados com as penas de direito e que os Inquisidores Apostolicos fação livremente seu officio²⁶⁸”. A intenção expressa é a de preservar a Coroa e o tribunal da fé de uma eventual perda das rendas provenientes das confiscações. Recorre-se à necessidade de preservar a ortodoxia, vetando todos os meios eventualmente postos à disposição dos acusados de heresia para deixarem o reino.

Uma exceção a esse cenário proibitivo consistia na aplicação do degredo, pena imposta com recorrência pela Inquisição a sentenciados e, pelos tribunais da Coroa, aos criminosos da alçada civil. O degredo permitia alguma mobilidade aos cristãos-novos, essencialmente limitada: no espaço, pelo lugar previamente designado para viver, e na sociabilidade, pois o punido era enviado para outro domínio da Coroa, estranho à sua realidade, longe dos seus familiares e marcado com o “selo” da condenação. É verdade

²⁶⁷ BNL, Reservados, 722, (“Documentos sobre os cristãos-novos e a Inquisição”, “Pera os christãos novo se não sairem do Reino”), f. 42-42v.

²⁶⁸ BNL, Reservados, 722, (“Documentos sobre os cristãos-novos e a Inquisição”, “Copia da patente de sua Mg.^o porq excluya a petição dos christãos novos sobre se contratarem as fazendas confiscadas anno de 1607”), f. 83-83v.

que existem casos de conversos degredados, que construíram vida nova apesar de penitenciados pela Inquisição, exemplo que encontraremos ainda nesta tese. O que importa ressaltar é o fato de que o degredo é um elemento constitutivo da engrenagem judiciária do Antigo Regime, e se os cristãos-novos reinóis tinham uma chance legal de sair da metrópole, ela só era oferecida como cumprimento da pena e purgação da heresia. Mas, como “só” acontecer na compreensão das razões primeiras das decisões inquisitoriais, o degredo trazia em si vantagens de ordem terrena para as instituições de controle do Portugal moderno. Para a Inquisição, um degredado na África ou no Brasil não era um “alvo a menos”, visto que continuava sujeito ao tribunal de distrito que o havia processado. Para a Coroa, o degredado era elemento de ocupação, força de trabalho e mais um fator de visibilidade da presença portuguesa na conquista. Se pudesse haver dúvida sobre as práticas religiosas dos conversos desterrados – terras de menor vigilância dariam oportunidade para os “hereges contumazes” praticarem seus “erros” com maior liberdade –, a mentalidade barroca prefere a segurança, pois o sentenciado ainda vive em terra de cristãos, à incerteza em matéria de fé, sendo impensável permitir ao degredado a saída dos domínios do reino, equivalente a conceder-lhe passaporte para a heresia²⁶⁹.

Fazer o cristão-novo ter consciência da sua situação de “portador do vírus da heresia”, de “herético em potencial”, fazia parte da prédica dos defensores da limpeza de sangue e do discurso do Santo Ofício. Em papel não datado dirigido ao rei luso, sobre a questão dos cristãos-novos, documento já citado neste trabalho, alega-se que Portugal devia ser para os conversos “o seu Egipto, e captiveiro; caminhem agora pello cam.^o do desprezo, andem pello abatimentos²⁷⁰”, limitações que, segundo o autor do documento alega, não atingem os que não “judiam”. A mensagem é a da transmissão do desprezo justificado aos “judaizantes”, que na prédica antissemita era passível de extensão a todos os portadores do sangue “impuro”. Além dos sinais visíveis da passagem pelo cárcere do tribunal da fé – nomeadamente o hábito penitencial, chamado de “sambenito” –, a opinião geral acerca da má fama trazida pelo sangue converso, ainda mais se associado a um parente penitenciado, marcava a exclusão dentro do conjunto. O cristão-novo, pois, era excluído sem ser expulso.

²⁶⁹ BNL, Reservados, 722, (“Documentos sobre os cristãos-novos e a Inquisição”, “Perguntase se he conveniente conçederse aos homens da nação que possuão livremente irse para as terras das Conquistas?”), f. 193.

²⁷⁰ BA, 51-IX-33 (“Sobre os Christãos Novos”), f. 182v.

Em um mundo pautado por valores como a opinião comum referente à honra do indivíduo, pode-se imaginar o impacto maléfico que recaía sobre o homem ou a mulher obrigado a portar diuturnamente um hábito sobre as vestes, perpetuando assim a memória do seu “crime”. A infâmia acarretada pela penitência ia muito além do individual. O fato de se ter um parente, mesmo distante, afamado de cristão-novo e, pior, penitenciado pela Inquisição, era motivo de vergonha perante a sociedade; contudo, era ainda mais que isso. Uma ascendência maculada podia fechar todas as portas possíveis de ascensão no corpo social, fosse por meio da concessão de hábito de uma das ordens militares, pela nomeação para altos cargos a serviço da Coroa ou até mesmo o ingresso na carreira eclesiástica. Um desses casos é o do senhor de engenho Felipe Pais Barreto, morador em Pernambuco no início do século XVIII. Sua história foi contada por Evaldo Cabral de Mello em *O nome e o sangue*, obra que destrincha a tentativa de Barreto em negar a ascendência cristã-nova de parte de sua família. Conforme assinala o autor:

Numa sociedade como a do Brasil colonial, para onde [...] se haviam transplantado os valores comuns às sociedades europeias do Antigo Regime, com a agravante da sua versão peninsular [ibérica], caracterizada pela fenda étnica, social e religiosa entre cristãos-velhos e cristãos-novos, a genealogia não podia constituir o passatempo inofensivo que é hoje. Ela era, na realidade, um saber vital, pois classificava ou desclassificava o indivíduo e sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, *contribuindo assim para a reprodução dos sistemas de dominação*²⁷¹.

Da mesma forma que o porte do hábito penitencial contribui para lembrar a todos que os tentáculos da Inquisição eram longos e poderosos, dando a entender que nenhum “transgressor” da ortodoxia cometeria seu ilícito impunemente, a presença dos “hereges em potencial” constituía a garantia de que a estruturação da sociedade fundada na limpeza de sangue não corria risco. Como justificar a existência da Inquisição sem a presença dos cristãos-novos, desde sempre referidos como razão para seu estabelecimento e motivo para sua atividade? Não se pense, porém, que era apenas da Inquisição o interesse na manutenção do *status quo* referente à segregação dos conversos nos territórios portugueses. Para além da observação genérica enunciada por Boxer acerca da inverdade expressa no argumento de que os portugueses seriam

²⁷¹ Evaldo Cabral de Mello, op. cit., p. 13 (grifos nossos).

desprovidos de preconceitos de ordem étnica²⁷², há que considerar o interesse de instituições da sociedade do Antigo Regime em fechar as portas aos conversos e aos demais indivíduos “impuros”. Tais interdições respondiam, de um lado, ao desejo por parte de irmandades, ordens religiosas, associações de ofício e ordens militares de preservar a si mesmas da “mácula” do sangue judaico e, de outro, à satisfação de estratos sociais privilegiados em ter as honrarias disponíveis reservadas para si mesmas. Por isso, as concessões de honras e benefícios a indivíduos *a priori* excluídos da possibilidade de recebimento pelos “defeitos” que possuíam – de sangue, de ofício, de cor – são exceções que confirmam a regra. Se há o “limpo”, o “puro”, é porque há os marcados pela “impureza”; a estratégia de segregação reforça a presença do segregado, antes de contemplar a sua expulsão.

Ora, a religião no mundo barroco não é exclusiva do foro íntimo, nem é desvinculada das instituições governativas, tal como é o ideal de sociedade laica característico da Modernidade. No Portugal do Antigo Regime, a religião consistia em um meio para a perpetuação de um sistema econômico, político e social²⁷³. Sua principal aliada nesse propósito era a limpeza de sangue, que funcionava como autêntico mecanismo de controle socioeconômico, por exemplo, ao restringir o acesso de cristãos-novos e outros “defeituosos” a honrarias e determinados ofícios. Estabelecida a distinção, faz-se necessária a presença dos diferentes para fincar as raízes dos privilégios inerentes aos que portam o sangue “puro”. Assim, a partir da premissa racista então vigente no Mundo Português, como proceder ao fim da presença cristã-nova nos domínios da Coroa lusa? Perder os sefarditas representaria, para a Coroa, a perda de cabedais e da força de trabalho que contribuía para o sustento régio. Para a Inquisição, representava tanto a perda do sustento material de sua máquina – daí o rigoroso zelo com que o tribunal administrava o confisco de bens – como algo impensável em sua ideologia purificadora: permitir que o herege, ou candidato a herege, se livrasse impunemente da pena por sua heresia²⁷⁴.

Mestra dos estudos inquisitoriais, Anita Novinsky reavalia o papel do Padre Antonio Vieira quanto às suas opiniões sobre o Santo Ofício e a limpeza de sangue. Embora conhecido por ser um dos maiores críticos da Inquisição e do antissemitismo

²⁷² Cf. Charles Boxer, op. cit., p. 262-3.

²⁷³ Anita Novinsky. Sistema de poder e repressão religiosa: para uma interpretação do fenômeno cristão-novo no Brasil. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, t. XXIX, v. XXVI, p. 5-12, 1979, especialmente p. 6.

²⁷⁴ Cf. Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 25; 42.

subjacente à instituição, o inaciano seiscentista era limitado em suas críticas ao que considerava como arbitrariedade da ação inquisitorial. De acordo com Novinsky, cerca de metade dos escritos de Vieira sobre o Santo Ofício não corresponde à realidade hoje conhecida do submundo do tribunal da fé. O combate à heresia “judaica” dos cristãos batizados, *leitmotiv* da Inquisição, não era descartável, na essência, no pensamento do jesuíta. Os escritos de Vieira afirmavam, sim, a conveniência da readmissão de judeus livres no reino, tendo em vista o engrandecimento comercial e o consequente enriquecimento de Portugal. Alguns de seus textos, como o excerto “Em favor da mercancia”, assinalam que o comércio fora o sustentáculo de Estados europeus como os Países Baixos e o próprio Portugal, onde a conversão forçada e a discriminação imposta aos antigos judeus implicaram no custo da estagnação mercantil²⁷⁵. O raciocínio de Vieira está inserido no caudal seiscentista dos que reconhecem as vantagens econômicas do tolerantismo religioso. O exemplo da pujança comercial neerlandesa a partir da tolerância ao judaísmo professado em Amsterdã terá influenciado dirigentes, como o inglês Cromwell e o espanhol Duque de Olivares, a considerar a conveniência da admissão de não cristãos em seus respectivos Estados. Considerações que não passaram despercebidas a Vieira, que as relacionava, na realidade lusa, aos prejuízos materiais causados pelos estilos da Inquisição.

Todavia, a discordância de Vieira acerca da institucionalização da limpeza de sangue não implicava em tolerantismo acerca da “verdade” religiosa da parte do jesuíta. Os efeitos sociais e o método de julgamento da Inquisição eram o alvo de sua reprovação, mas não a perspectiva da aceitação irrestrita da fé cristã pelos convertidos. O fim último da prédica do jesuíta consistia na conversão de todos os judeus professos à fé cristã, *depois* de sua admissão nos territórios portugueses. Tratava-se de um propósito de uniformidade, que inclusive contemplava a punição dos que, uma vez feitos cristãos, resistissem à aceitação da fé tida por verdadeira. No seu “Desengano católico sobre o negócio da gente da nação hebreia”, em que aponta para a necessidade de um julgamento justo por parte do tribunal da fé, Vieira não põe em xeque a legitimidade do combate à heresia judaica, bem como a justeza da própria ação inquisitorial. O inaciano assinala que “hua das mayores certezas, que teve a Igreja Catholica há muytos annos [...] pende o bem da fee, e administração da Justiça a extirpação do Judaismo, o remedio

²⁷⁵ BA, 49-IV-20 (“Memorias para a Historia da Inquizição dos Chrsitãos Novos, pelo Pe. Antonio Vieira, 1643-1651”, “Em favor da mercancia”), f. 1.

de m.^{tas} almas, as utilidades de hum Reyno tam fiel [...] como he Portugal²⁷⁶”. Argumento reforçado ao final do documento, quando o religioso conclui que o fim do “desengano” depende da justificação da inocência e da extirpação do judaísmo: fundamentos evocados para a conservação das conquistas e da fidelidade ao catolicismo em Portugal²⁷⁷.

Apesar da proposta de expulsão dos cristãos-novos do Império Português ir de encontro à perspectiva de punição adotada pela Inquisição, conjecturas sobre o tema jamais deixaram de ser enunciadas durante a existência do Santo Ofício. Na segunda metade do século XVII – tempo de algumas dissensões entre interesses da Coroa e do tribunal da fé –, o príncipe D. Pedro, regente de Portugal, decretara lei prevendo a expulsão dos convictos no crime de judaísmo saídos em auto de fé²⁷⁸. Talvez motivado pelos conselhos recebidos de membros do Conselho de Estado, citados na lei, ou ainda sob o rescaldo da interferência pontifícia sobre a Inquisição, que suspendera os processos entre 1674 e 1681, o regente afirma no corpo do decreto que em alguns conversos se via o crescimento da “contumácia” e “perfídia” dos convictos “judaizantes”. Redigida para entrar em vigor antes do auto de fé a ser celebrado em Lisboa, no mês de agosto de 1683, a lei assinalava a expulsão dos convictos nos “crimes” de judaísmo, heresia e apostasia de todos os territórios portugueses no prazo de dois meses após o cumprimento de outras penas impostas pelo Santo Ofício. Apesar de consistir em uma exceção em termos de compreensão geral acerca do fenômeno inquisitorial, a expulsão dos convictos não ficou “letra morta” no momento imediato após sua aplicação: em setembro do mesmo ano – um mês, pois, após o auto de fé realizado ao tempo da publicação da lei – os penitenciados naquela situação eram expulsos do reino²⁷⁹.

O mergulho na documentação é parte fundamental do ofício de historiador. Todavia, a rotina de um trabalho demasiado atento à técnica e às bases “científicas” da produção do conhecimento histórico traz embutido um risco importante no relato da investigação: a frieza. A frialdade não combina em absoluto com as trajetórias das vítimas da Inquisição. Dramas pessoais, separações, perdas da liberdade, dos bens, do

²⁷⁶ BA, 51-VI-6 (“Dezengano catholico sobre o negocio da Gente da Nasção Hebreia [à margem: “Este papel he obra do P. Antonio Vieiral]”), f. 246v.

²⁷⁷ Id., f. 247v.

²⁷⁸ BNL, Reservados, 2346, t. 1, (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da historia da Inquisição em Portugal”), f. 66-7v.

²⁷⁹ Cf. Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 279.

convívio familiar: a revolta trazida à sensibilidade atual é inerente tanto ao leitor leigo como ao pesquisador. Nas demais partes deste trabalho, a narrativa dos dramas pessoais dos Calaças o exporá de modo claro. Mas o despertar dessa sensibilidade não é motivado apenas pelos processos inquisitoriais; todos os registros relativos à sorte dos penitenciados pelo Santo Ofício apontam para a percepção da triste sina dos marcados com o selo indelével da criminalização pelo sangue. Atente-se à linguagem expressa pela mesma lei sobre a qual se discorreu nas linhas anteriores, de expulsão dos convictos no “crime” de heresia julgados no tribunal da fé:

E quanto às mulheres, & maridos que não forem culpados [de heresia] [...] se não quizerem hir com os exterminados [expulsos], senão poderão obrigar, ou impedir, ficandolhes este ponto na sua escolha; Com declaração, que lhe não deixarão levar os filhos menores de sete annos, salvo se os Pays os pedirem, depois de constar, que estão em parte, aonde vivem como Catholicos, & aos filhos mayores de sete annos lhe será livre o hirem, ou ficarem²⁸⁰.

Que dor maior poderia sentir um pai ou uma mãe do que a separação de seus filhos, uma vez que os primeiros estavam obrigados a deixar não só o reino, bem como todas as suas conquistas? Isso atrelado à separação do cônjuge. Mesmo que essa legislação contemplasse, sob condições, a possibilidade de os familiares próximos – marido ou mulher, filhos – acompanharem o indivíduo “exterminado”, as variáveis na definição dessas escolhas eram múltiplas, incluindo algumas não explicitadas na documentação. Eram amores, vínculos com o território, eventuais laços de religiosidade atrelados aos de amizade, necessidades de ofício. Fatores que ao cabo convergiam para o ápice da crueldade da jurisdição inquisitorial, a separação entre pais e filhos, maridos e esposas. A família, *locus* de proteção, sociabilidade, afetividade, era desfeita sob a fria letra da defesa da fé, do amor a Deus – preferindo-o ao amor entre os homens – e da purificação dos territórios portugueses.

O emprego da família como instrumento de comprovação das suspeitas recaídas sobre os processados do Santo Ofício foi largamente utilizado desde o início de sua atividade judiciária. Segundo as premissas investigativas da Inquisição, quem “judaizava”, não o fazia sozinho; mesmo que tentasse fazê-lo, haveria testemunhas,

²⁸⁰ BNL, Reservados, 2346, t. 1, (“Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da historia da Inquisição em Portugal”), f. 66v.

principalmente dentro de casa; quem testemunhasse contra um converso, sobretudo um parente, era em princípio digno de crédito. Incontáveis cristãos-novos caíram nas malhas do tribunal da fé devido ao mecanismo de denúncias e confissões entre os próximos, motivadas pelo Santo Ofício. Como resultado, os processados e condenados ganhavam a pecha de “judeus”, o desprezo da sociedade cristã e o escárnio popular nos autos de fé públicos. Mas os mesmos laços familiares que a Inquisição tanto zelava por servir aos seus interesses – a multiplicação de culpados –, na verdade, desfazendo-os, podiam constituir também um porto seguro para os cristãos-novos acossados pela sentida onipresença do Santo Ofício. É por isso que, na proposta supostamente escrita a pedido de um soberano luso para extinguir o judaísmo de Portugal, à objeção de que a família que acompanhasse o convicto expulso de judaísmo perderia sua alma, o autor da proposta assinala que “no que toca a este particular dos homens da nação, nunca falta quem lhes socorra as famílias²⁸¹”. A dimensão humana do drama dos cristãos-novos não era ignorada pelas instâncias de poder da Época Moderna.

A opção de quantificar e sistematizar dados sobre as vítimas do tribunal da fé tem seu valor metodológico, mas sublima os efeitos nefastos – para o indivíduo, a família e a sociedade – impostos ao Mundo Português pela instituição. Se o trabalho nas fontes inquisitoriais dá a conhecer fantásticas trajetórias, lamenta-se o fato de tantas histórias de vida terem sofrido interrupção nos cárceres da ortodoxia. Laura de Mello e Souza definiu de forma clara tal sentimento por meio destas palavras: “Paradoxo terrível e perverso dos estudos baseados em documentos inquisitoriais: não fosse o abominável tribunal, exemplo triste da intolerância e do atraso dos ibéricos, e tantas histórias teriam ficado esquecidas²⁸²”. Curiosamente, qualificar a Inquisição como “atrasada” e “intolerante” nem sempre foi – nem mesmo hoje o é – unanimidade entre os historiadores. Primeiro, porque o tempo em que algumas das obras sobre o tema foram publicadas nem sempre era favorável ao espírito “liberal” de crítica ao Santo Ofício. Segundo, porque as interpretações, como costumam ocorrer em quase todos os campos da historiografia, variam segundo a tese de cada trabalho. Novinsky apontava, em 1992, para a chamada “Nova História da Inquisição”, que minimizava a dimensão humana do problema inquisitorial, eclipsando o sofrimento²⁸³. Nazário afirma que a tendência –

²⁸¹ BNL, Reservados, 2350, (“Que meyo se poderá tomar para extinguir o Judaismo de Portugal”), f. 99v.

²⁸² Apud Plínio Freire Gomes, op. cit., na contracapa (parte interna) da obra.

²⁸³ Cf. Anita Novinsky. A Inquisição: uma revisão histórica. In: _____; Maria Luiza Tucci Carneiro, op. cit., p. 10.

verificada em parte dos trabalhos sobre a Inquisição – de relativizar a violência inquisitorial constitui um revisionismo que, em última instância, serve para justificar as repressões do passado e também as do presente²⁸⁴. Segundo o autor, tais especialistas abraçam um método comparativo, baseado nos números, como que para comprovar a hipótese de que as Inquisições ibéricas não foram “tão cruéis” como se costuma afirmar.

Ao considerar a realidade das teses que advogam as “boas intenções” inquisitoriais, Laura de Mello e Souza considera que os “efeitos letais da Inquisição não são mensuráveis e traduzíveis em números”. Nem poderiam: além de truncar o desenvolvimento de atividades econômicas vitais na Época Moderna, como o comércio marítimo, por meio da restrição à mobilidade dos cristãos-novos, o prejuízo cultural ao reino luso talvez tenha sido o mais grave de todos. A autora, parafraseando António Sérgio, destaca o entrave sofrido pela sociedade portuguesa na formulação de um pensamento crítico²⁸⁵. Não é à toa que a maioria dos críticos portugueses da Inquisição elaborou e difundiu seus escritos sobre o tribunal a partir do estrangeiro, os chamados “estrangeirados”, que vimos citando no trabalho. É António Vieira que, nas palavras de Novinsky, “representa uma crítica à Inquisição, nascida dentro da própria Igreja”. Radicalidade crítica que leva o iniciano a afirmar, em carta ao papa Inocêncio XI, que “não pode deixar Deus nosso Senhor de castigar essa presunção vã que os portugueses têm de puros na fé”. Pureza buscada de modo obsessivo, mas que escondia interesses de poder, agregados em torno do que Novinsky qualifica de “despotismo religioso e político dos Seiscentos português²⁸⁶”. O caráter despótico do Tribunal da Inquisição lusa apoiava-se na inviolabilidade do sagrado: raiz de poder que, com o tempo, irá prevalecer inclusive sobre a Coroa.

²⁸⁴ Luiz Nazário, op. cit., p. 176.

²⁸⁵ Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 331-2.

²⁸⁶ Anita Novinsky, op. cit. (1991a), p. 181.

PARTE II: OS CALAÇAS DO ALENTEJO (SÉCULO XVII)

Capítulo 3: Desdita familiar

3.1: Conversos e Santo Ofício: duas faces para a Coroa

No mês de abril de 1645, pouco menos de cinco anos após a Restauração da independência portuguesa, realizava-se na igreja da Alcáçova, em Elvas, o casamento de Francisco Rodrigues Calaça, viúvo, com Helena Sanches, solteira, ambos cristãos-novos e naturais da cidade²⁸⁷. Cerca de um ano e meio depois, a quinze de janeiro de 1647, o casal comparecia ao principal templo da cidade – a igreja da Sé – para o batizado de seu primogênito, um menino chamado João²⁸⁸. No Portugal da Era Moderna, o casamento e o batismo consistiam em algo além de sacramentos que manifestavam a filiação religiosa de cônjuges e pais. A introdução dos ritos da vida familiar no âmbito do catolicismo representava o ingresso no *corpus* da sociedade lusa. Para os conversos, tais ritualizações eram essenciais ao dobro: era sinal de inserção na sociedade católica, logo, portuguesa.

Apesar da origem sefardita, Francisco e Helena poderiam ao menos sentir orgulho do sobrenome, que agora tinha continuidade com o pequeno João. Nas genealogias de Portugal compiladas por Andrade Leitão, a seção “título de Calaças”, elaborada por José Freire Montarroio, assegura que a família dos Calaças “foy muito nobre na Cidade de Elvas, e aparentava com as principais cazas della”. Consta que tal ramo remonta ao primeiro reinado de dinastia de Avis, no início do século XIV. Não há referência nessa genealogia a qualquer mancha de sangue sefardita. Conforme os registros de Montarroio, o primeiro membro dessa estirpe foi o bacharel em leis Rui Calaça, detentor do foro de escudeiro em 1414. Possuidor de muitos bens – seu testamento prevê a entrega aos sobrinhos da terça parte de suas posses, que incluíam

²⁸⁷ AHME, Mç. 018/03 (Registros de casamento na Igreja da Alcáçova de Elvas, 1615-1656), f. 83v.

²⁸⁸ AHME, Mç. 037/07 (Registros de batismo da Sé de Elvas, 1646-53), f. 17.

olivais, herdades, peças de prata e sacos de dinheiro –, Rui faleceu em Évora, no ano de 1473. Parte de sua descendência conservou e se dedicou à posse de propriedades em Elvas e nos arredores da cidade. No início do século XVII, outro Rui Calaça era dono de uma herdade próxima ao rio Guadiana²⁸⁹. A genealogia de Freire Montarroio, ainda que não aponte para nenhuma referência em comum com nossos Calaças cristãos-novos, traz elementos convergentes à trajetória das personagens apresentadas no início desta seção da tese. Estes são, sobretudo, os relacionados à cidade de Elvas.

Mapa 1

Localização da cidade de Elvas no atual Distrito de Portalegre (Portugal)

(Fonte: <http://www.mapadeportugal.net/distrito.asp?n=Portalegre> Acesso em: 30 jun. 2013).

A mesma igreja onde se celebrou o casamento de Francisco e Helena, Santa Maria da Alcáçova, foi o local de sepultamento de Rui Calaça, o fundador do ramo dos Calaças segundo a genealogia de Montarroio. Edificado no lugar de uma antiga

²⁸⁹ BA, 49-XII-51 (“Genealogias – Famílias de Portugal por Andrade Leitão”; “Título de Calaças por Jozé Freyre de Monterroyo”), f. 1-36.

mesquita, esse templo e o seu sítio revelam uma parte da história da cidade berço dos Calças cristãos-novos, que remonta à Antiguidade. Para além do registro de vestígios pré-históricos, pouco preservados na atual área urbana, é aceita a hipótese de que o povoamento da cidade tenha começado a partir da ocupação celta na Península Ibérica, por volta do século VI a.C. Localizada – desde a formação de Portugal como reino, ao longo do período medieval, até os dias atuais – na fronteira luso-espanhola, o núcleo urbano de Elvas provavelmente remonta à ocupação celta, a partir do século VI a.C. Cerca de quatro séculos depois, quando a Ibéria estava já sob dominação romana, a localidade tinha o nome de Elvii, embora pouco tenha restado desse período em termos de arquitetura e de traçado urbanístico. Durante a dominação muçulmana, iniciada na Península no começo do século VIII e que se estendeu no atual centro-sul de Portugal até inícios do século XIII, Elvas persistiu como centro urbano, embora secundada em importância na região pela vizinha Badajoz. O período da dominação muçulmana deixou marcas ainda visíveis na urbe, notadamente o traçado tortuoso das ruas internas às muralhas, herança do intimismo da cidade muçulmana²⁹⁰. Após duas tentativas frustradas de integração aos domínios cristãos durante a Reconquista – a primeira no século XII, por D. Afonso Henriques, a segunda na transição para o século seguinte –, Elvas foi incorporada formalmente ao reino de Portugal em 1230, quando recebeu a carta foral de cidade do rei D. Sancho II²⁹¹.

Mapa 2

Localização do atual Distrito de Portalegre em Portugal

²⁹⁰ Para o desenvolvimento urbano de Elvas, cf. Elisabete Fiel; João Garrinhas. Uma visão histórica da evolução urbana da cidade de Elvas. *Elvas-Caia*, Elvas, n. 3, p. 87-112, 2005. Para os períodos celta, romano e muçulmano, p. 87-9.

²⁹¹ Cf. Rui Eduardo Dôres Jesuino. Elvas Medieval. *Elvas-Caia*, Elvas, n. 2, p. 247-61, 2004. Para esta referência em particular, p. 248.

(Fonte: <http://www.mapadeportugal.net/indicedistritos.asp> Acesso em: 30 jun. 2013).

Muitas das igrejas elvenses datam do período medieval pós-Reconquista, tendo algumas sido construídas em substituição a mesquitas, edificadas ao tempo da dominação muçulmana. A Reconquista destrói os símbolos dos vencidos e contempla os vencedores: a igreja da Alcáçova, que substitui uma mesquita no século XIII, é doada pelo rei D. Dinis em 1303 para a Ordem de Avis²⁹². Já a igreja onde Francisco batizou seu filho João, Sé de Elvas a partir de fins do século XVI, foi construída a partir de 1517 no lugar de outro templo, a igreja de Santa Maria dos Açougues, defronte à praça central da cidade. O curioso orago apontava para a função comercial da localidade, onde se retalhavam e comerciavam carnes nos chamados “açougues do povo”²⁹³. Ao longo do século XVI, Elvas passa por uma série de transformações, que incluem alterações na estrutura urbanística, crescimento demográfico e mudança de *status* jurídico no reino. Em 1512-3 – após a conversão forçada dos antigos judeus portugueses, mas antes da fundação do Santo Ofício –, a urbe é elevada sucessivamente às dignidades de vila e de cidade. No mesmo período, os habitantes requerem à Coroa a autorização para a edificação de uma praça, que servisse de espaço para os divertimentos do povo²⁹⁴. Embora o número de habitantes tenha sofrido algum decréscimo após o fim da ocupação muçulmana, houve uma recuperação demográfica ao longo do século XV, tributária da pujança econômica. Durante o “numeramento” de 1527-32, constata-se que Elvas possui uma cifra de habitantes – algo em torno de sete mil e seiscentos – que a coloca no posto de segunda maior cidade do Alentejo²⁹⁵. Em 1570, a cidade foi elevada à sede de bispado, por meio da criação da diocese de Elvas, pelo papa Pio V²⁹⁶.

²⁹² Id., p. 254. O reinado de D. Dinis, entre o final do século XIII e o início do século XIV, é particularmente pródigo na concessão de honrarias às ordens religioso-militares. A Ordem de Cristo foi fundada por este monarca em 1319, em substituição à Ordem dos Templários e, com as Ordens de Santiago e de Avis, formavam a tríade das ordens militares portuguesas. Cf. Charles Boxer, op. cit., p. 243.

²⁹³ Rui Eduardo Dôres Jesuíno, op. cit., p. 254. Os “açougues do povo” eram chamados desta forma para serem diferenciados dos “açougues municipais”. Aqueles contavam com mercadores judeus em suas fileiras e eram localizados na praça da cidade. Cf. id., p. 257.

²⁹⁴ Elisabete Fiel; João Garrinhas, op. cit., p. 100.

²⁹⁵ Rui Eduardo Dôres Jesuíno, op. cit., p. 258.

²⁹⁶ Elisabete Fiel; João Garrinhas, op. cit., p. 100. Esta circunscrição eclesiástica, porém, não sobreviveu até os nossos dias: a diocese elvensa – sufragânea da diocese de Évora – foi suprimida em 1881, pelo papa Leão XIII.

Gravura 2

A cidade murada de Elvas nos dias atuais

Apesar de ser um registro contemporâneo, o perímetro delineado das muralhas remonta ao século XVII, bem como algumas construções e muitos dos caminhos conservados no interior do polígono fortificado. O quadrilátero cinza na área central da urbe corresponde à atual Praça da República, onde está localizada a Sé da cidade. (Disponível em: <http://portuturismo.blogspot.com>. Acesso em: 30 junho 2013).

As muitas igrejas edificadas nas vilas e cidades portuguesas, em Elvas e alhures, testemunham a identidade católica da formação de Portugal. Faz parte dessa formação a imposição de uma série de restrições nos níveis da vida social e das obrigações econômicas aos grupos não cristãos residentes no reino. A consolidação da Reconquista trouxe aos judeus e muçulmanos a obrigação de habitar bairros exclusivos, chamados de “aljamas” ou “judiarias”. Essas comunas, onde os judeus tinham também sua sinagoga, existiam em todas as localidades onde houvesse o número mínimo de dez israelitas; nas cidades, tais bairros eram localizados dentro das muralhas, ao contrário das “mourarias”, onde residiam os muçulmanos²⁹⁷. Dentre as várias “judiarias” existentes no reino, a de Elvas é citada por Kayserling como uma das maiores²⁹⁸. Além do local de moradia, os sefarditas lusos tinham suas atividades profissionais estritamente controladas pela legislação régia: havia tributações específicas para cada transação de compra e venda, para as colheitas vinícolas e sobre direitos de alfândega²⁹⁹.

²⁹⁷ Cf. António José Saraiva, op. cit., p. 27. Rui Eduardo Dôres Jesuíno, op. cit., p. 259, faz referência ao fato de a “mouraria” de Elvas ter sido localizada fora das muralhas da cidade, ao contrário da “judiaria”.

²⁹⁸ Meyer Kayserling, op. cit., p. 43.

²⁹⁹ Id., p. 47-8. Cecil Roth, op. cit., p. 55, refere que o pagamento de impostos foi empregado como

Gravura 3

Sé de Elvas na atualidade

Construída a partir de 1517 no lugar da antiga igreja de Santa Maria dos Açougues, defronte a atual Praça da República. (Fotografia disponível em: http://www.cultura-alentejo.pt/patrimonio_construido.8.lista.aspx. Acesso em: 30 junho 2013).

Apesar de forçados, como todos os seus correligionários em Portugal, a residir nas “judiarias” e ao pagamento de impostos específicos, os sefarditas elvenses parecem ter desfrutado de certo prestígio ao tempo da tolerância lusa às minorias moura e judaica. Em Elvas, parece ter havido duas judiarias. Acredita-se que a primeira delas, conhecida como “Judiação Velha”, existia desde o período da dominação muçulmana. Esse fato denota a extensão temporal da presença sefardita na urbe elvense, ao passo que a transferência da comunidade judaica para a “Judiação Nova” expõe a pujança socioeconômica desse grupo. Esta última fora fixada “a Oeste da alcáçova, [n]este espaço, privilegiado para as actividades comerciais³⁰⁰”: “nos séculos XIV e XV, ocupa a zona em volta da feira³⁰¹”. É plausível considerar que a localização da nova “judiação”

condição pela Coroa lusa para a permanência de judeus espanhóis refugiados em Portugal, a partir de 1492: taxa de cem cruzados por pessoa para seiscentas famílias e outra taxa para artesãos, que mostrassem interesse em residir no reino.

³⁰⁰ Elisabete Fiel; João Garrinhas, op. cit., p. 98.

³⁰¹ Rui Eduardo Dôres Jesuino, op. cit., p. 259.

tenha atendido a interesses comuns de famílias judias da cidade com a questão do acesso da população ao grosso dos comerciantes, classe que contava com significativa presença de sefarditas. Artesanato, comércio, agricultura e criação de gado eram as principais ocupações dos elvenses em fins da Época Medieval, e os judeus estavam entre os que desempenhavam os ofícios correlatos³⁰².

A opção régia pela permanência dos judeus lusos no reino após a conversão forçada de 1496-7 – apesar do acordo com os Reis Católicos que condicionava a união de D. Manuel I com a infanta espanhola Isabel à depuração de elementos não cristãos em Portugal³⁰³ – é tributada à importância qualitativa da população sefardita em terras lusas. Durante os séculos precedentes, os judeus serviram à Corte como médicos, astrônomos e intérpretes. Em que pese os impostos recolhidos exclusivamente entre a comunidade, os judeus dispunham de cabedais em grande quantidade devido ao monopólio de atividades como as operações de crédito e a administração de alfândegas. Havia, pois, um *know-how* na comunidade sefardita lusa nada desprezível aos olhos da Coroa. A conversão forçada “depura” formalmente o reino do que não é cristão e contempla a razão de Estado, tendo em vista a relevância dos antigos judeus em seus ofícios³⁰⁴. A aplicação do decreto, contudo, não foi isenta de violências. Há registros de crianças arrastadas até a pia do batismo, de judeus que tentaram fugir ao sacramento se escondendo em casas de católicos e de ameaça de escravização aos renitentes³⁰⁵. Embora a distinção em si não consistisse em algo novo para os antigos judeus, a introdução da categoria jurídica de cristão-novo altera – para pior – o estatuto do discriminado. O outro, para todos os efeitos, “exterior”, agora é uma espécie de inimigo interno, que tem o potencial de corroer por dentro as fundações da sociedade cristã.

Se no período de aproximadamente quatro décadas entre a conversão forçada e a fundação do Santo Ofício, os sefarditas não tinham o espectro de um tribunal para vigiar suas práticas religiosas, sua situação de modo algum era cômoda no início do século XVI. A condição de grupo discriminado tributada aos “batizados em pé³⁰⁶” é em si um

³⁰² Id., p. 258.

³⁰³ Cecil Roth, op. cit., p. 56.

³⁰⁴ António José Saraiva, op cit., p. 28-30. A título de exemplo do potencial econômico dos sefarditas em Portugal anos antes do batismo imposto, Saraiva cita o fato de os judeus terem contribuído com um quinto da receita de uma contribuição para a defesa do reino, em 1478, imposta sobre os imóveis. Id., p. 28.

³⁰⁵ Cecil Roth, op. cit., p. 57-8.

³⁰⁶ Expressão pela qual eram designados os judeus convertidos ao cristianismo na idade adulta, devido ao fato de serem batizados de pé, ao contrário dos cristãos de famílias católicas tradicionais, batizados ainda na primeira infância. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 32-3 (“Batizado em pé”).

ato de violência, apesar dos paliativos régios, como a prorrogação da isenção de inquéritos de ordem religiosa até 1528³⁰⁷. Todavia, tanto as leis discriminatórias como a resistência à integração do cristão-novo perturbaram a população conversa no período. Dois anos depois do batismo imposto, primeira limitação aos convertidos: os sefarditas eram impedidos de sair do reino. Decisão outorgada em 1507 e confirmada dezessete anos após, declarando igualdade jurídica entre os cristãos-velhos e os conversos, com o intuito de assegurar a presença dos últimos no reino³⁰⁸.

No entanto, paralelamente aos esforços da Coroa em dar relativa proteção aos cristãos-novos, as camadas “limpas de sangue” da sociedade lusa resistiam à hipótese de integração. Nas reuniões das Cortes realizadas em 1525 e 1535, os Estados do reino se queixavam da corrupção na religião cristã que, alegava-se, era causada pelos cristãos-novos. Às vésperas da introdução do Santo Ofício, em 1531, um terremoto em Santarém deu ocasião para que frades incitassem o povo a culpar a “gente da nação” pelo sismo: este seria um castigo de Deus aos portugueses, por permitirem a existência de judaizantes no reino³⁰⁹. Nenhum dos atos contra os sefarditas, contudo, foi mais violento que o ocorrido em Lisboa, no ano de 1506. Incitada por dois frades da Ordem de São Domingos – venerado posteriormente como patrono da Inquisição portuguesa –, a turba lisboeta massacrou centenas (há referência a milhares) de conversos, em um *pogrom* que durou três dias. Tudo motivado pelo comentário de um homem, tachado de cristão-novo, sobre a luz emanada de um crucifixo: era o reflexo de uma vela, não um milagre. A dúvida nunca seria algo aceito no Portugal moderno³¹⁰.

A questão sobre o “judaísmo” ou não dos cristãos-novos permeia a historiografia sobre a Inquisição e os conversos desde há bastante tempo, conforme ressaltamos na primeira parte desta tese³¹¹. Há os que advogam a hipótese de que, em uma visão geral,

³⁰⁷ Charles Boxer, op. cit., p. 279; Egon e Frieda Wolff. *Dicionário Biográfico I – Judaizantes e Judeus no Brasil, 1500-1808*. Rio de Janeiro: s/ed., 1986, p. 1.

³⁰⁸ Egon e Frieda Wolff, op. cit., p. 1.

³⁰⁹ António José Saraiva, op. cit., p. 41.

³¹⁰ Sobre o massacre de 1506, cf. António José Saraiva, op. cit., p. 40; Meyer Kayserling, p. 129-32; Cecil Roth, op. cit., p. 61-2. Houve outras situações de tensão no hiato entre a conversão forçada e a introdução do Santo Ofício em Portugal. Conforme Kayserling, op. cit., p. 126-7, em 1503, os cristãos-novos foram culpados pela carestia que assolou o reino – mormente devido ao fato de controlarem parte do comércio de trigo – e a antiga sinagoga de Évora foi arrasada por populares dois anos depois.

³¹¹ A metodologia dos estudos de caso, empregada em trabalhos sobre cristãos-novos vítimas do Santo Ofício, e a utilização dos processos inquisitoriais como fontes primárias básicas das pesquisas sobre a atividade inquisitorial, têm direcionado a questão para respostas múltiplas: às vezes, cristãos-novos judaizantes; em outras, para a prática de meros resíduos ritualísticos. Já no seu clássico *Cristãos-novos na Bahia*, Anita Novinsky alertava que os cristãos-novos, apesar da imposição do catolicismo ao longo das gerações, nunca se tornaram bons católicos, tampouco bons judeus. Conforme lembra Geraldo Pieroni, o

a crença judaica deve ter prevalecido com maior força na geração de adultos batizados em 1497 e nas imediatamente posteriores àquele primeiro contingente³¹². De todo modo, o alegado temor de que o judaísmo continuasse a ser praticado, ainda que ocultamente, pelos cristãos-novos – anulando, assim, a pureza do reino após o batismo generalizado – constituiu o principal argumento ideológico para a requisição ao papado da introdução do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal. Sugerida pela rainha Catarina – esposa de D. João III, que sucedera a D. Manuel I –, a introdução do tribunal no modelo espanhol foi autorizada em Roma no ano de 1531. Contudo, alguns anos se passariam até a fundação definitiva da instituição, principalmente em razão dos conflitos entre as ações dos cristãos-novos à Cúria Romana e as práticas pela Coroa lusa em prol da criação do tribunal da fé³¹³. Nesse breve íterim, o papado chegou a conceder aos cristãos-novos acusados de praticar o judaísmo em segredo um perdão geral, outorgado em 1535³¹⁴. A tenacidade dos representantes da Monarquia e da Igreja portuguesas em estabelecer o tribunal é explicada por Saraiva como parte da luta da sociedade tradicional contra as principais forças que lhe eram opostas, a saber, a intelectualidade laica e a burguesia mercantil. Nesse sentido, por meio da Inquisição portuguesa a sociedade de privilégios seria reafirmada e a Coroa teria a seu dispor “uma muralha contra as intromissões da Santa Sé [uma vez que os inquisidores eram designados pelo monarca] e um poder superior ao dos bispos³¹⁵”. A institucionalização do tribunal expressa a reatualização permanente da discriminação aos cristãos-novos, mantendo o que Saraiva chama de “tensões afectivas, necessário ao equilíbrio tradicional da sociedade³¹⁶”.

A entronização solene do Santo Ofício, realizada na presença da Corte então sediada em Évora, ocorreu em outubro de 1536 e significou o fim da débil proteção que

Santo Ofício via em todo cristão-novo um herege (judaizante) em potencial, e seus métodos processualísticos incentivavam a confissão, único caminho para salvar a vida. Por isso, a impressão passada a quem lê acriticamente os processos inquisitoriais é a de que Portugal estava repleto de judaizantes. Senso comum que não pode ser compartilhado pelos historiadores do tema. Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1972), p. 160-1; Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 65; 67.

³¹² Cecil Roth, op. cit., p. 59-60, assinala que o fato de a coação ao cristianismo em Portugal ser efetuada sem margem para escapatória e a inexistência da Inquisição nas primeiras décadas pós-batismo forçado explicam maior tenacidade das práticas judaizantes no reino. Já António José Saraiva, op. cit., p. 37-8, e Charles Boxer, op. cit., p. 280 e 284, apontam para a integração dos conversos à sociedade cristã como o caminho natural deste grupo, tendência interrompida a partir da instalação do Tribunal do Santo Ofício.

³¹³ A narrativa das negociações para a instalação do Santo Ofício luso é encontrada em obras clássicas, como em Cecil Roth, op. cit., p. 62-6 e em Alexandre Herculano, op. cit.

³¹⁴ Egon e Frieda Wolff, op. cit., p. 1.

³¹⁵ António José Saraiva, op. cit., p. 46-7.

³¹⁶ Idem, *ibidem*.

os conversos portugueses haviam desfrutado durante o período manuelino. O Tribunal da Inquisição foi entronizado por D. Diogo da Silva, bispo de Ceuta e confessor do rei D. João III, que leu a bula papal “Cum ad nihil magis” na Sé eborense. Desde a instalação do tribunal, patrocinada pela Coroa e realizada na presença do monarca, ficou clara a intenção do órgão em direcionar sua ação, em primeiro lugar, para o crime de “judaísmo” dos cristãos-novos³¹⁷. Nos primeiros três anos de funcionamento, o Santo Ofício teve sua ação limitada pela vigilância do núncio papal, apesar dos protestos da Coroa³¹⁸. A última das bulas papais de autorização para o funcionamento do tribunal da fé luso foi emitida em 1547³¹⁹. Era o início de um histórico de preconceito e de perseguição para os cristãos-novos, na qual a Inquisição ocupava o papel de agente repressor.

Em seu estudo sobre o tribunal inquisitorial de Évora, António Borges Coelho observa que a ação do Santo Ofício naquele distrito é mais enérgica nas décadas de 1650 e 1660, após a Restauração. A explicação para esse furor processual abarca dois fatores. Primeiro, o fato de a Inquisição constituir parte integrante do corpo governativo da Monarquia lusa, então em guerra pela consolidação da independência portuguesa perante Castela. Em um cenário que não separa a fidelidade religiosa da sujeição à Coroa, a repressão aos delitos da alma fazia parte do combate em prol do Estado. O segundo fator respeita ao fato de a região do Alentejo, inserida no distrito eborense, servir de palco de batalha para alguns dos mais emblemáticos conflitos da guerra de Restauração. Cidade fronteiriça, Elvas era uma das praças mais vulneráveis aos enfrentamentos luso-castelhanos. Razões políticas e religiosas convergiam, pois, para a intensificação do furor do tribunal de Évora sobre os suspeitos de “crimes” contra a fé católica, particularmente os cristãos-novos, após 1640.

Com base na documentação inquisitorial, Coelho apresenta os dados das vítimas da pena capital imposta aos penitenciados do Santo Ofício, o relaxe ao braço secular. O autor concentra sua atenção nos casos situados nos anos 1650 e 1660. De acordo com a lista, oitenta e uma pessoas foram relaxadas – em carne (presencialmente), em effígie

³¹⁷ Para os ritos de instalação da Inquisição portuguesa, cf. Francisco Bethencourt, op. cit., p. 24-5. O primeiro “monitório” do tribunal – lista de crimes a serem julgados pela instituição – contemplava, além do judaísmo, o islamismo, as heresias em geral – citava-se o luteranismo –, a feitiçaria e a bigamia. A estes delitos, veio somar-se posteriormente o “pecado nefando”, ou seja, o conjunto das práticas homossexuais identificado pela Inquisição com o nome de “sodomia”.

³¹⁸ Ou seja, a partir da consolidação do tribunal. Porém, a história do Santo Ofício mostra que em vários momentos, nomeadamente no século XVII, houve tentativas de interferências papais no órgão, ao ponto deste ser suspenso por ordem pontifícia na década de 1670.

³¹⁹ Cecil Roth, op. cit., p. 65-6.

(estátua), procedimento aplicado aos ausentes ou as pessoas que, já defuntas, tiveram os ossos desenterrados e queimados – entre 1651 e 1667. Deste quantitativo, vinte e cinco nomes – cerca de 20% do recorte definido para o período – respeitam a indivíduos naturais e residentes em Elvas. Restringindo o registro de dados para as sentenças expedidas no auto de fé eborense de 1657, chega-se ao número de onze réus naturais e moradores de Elvas relaxados em carne. Mais de um terço, portanto, do total de elvenses vitimados pela pena capital no período delimitado o foram após processos criminais julgados na metade da década de 1650. Outros onze réus elvenses, sentenciados após suas mortes, sofreram o relaxe em efígie após os autos de fé de 1666 e 1667. O elo comum a todos os relaxados é a acusação de judaísmo.

Não se deve perder de vista que o raio de ação do tribunal de Évora no século XVII se estende para além dos limites de Elvas. Os dados reunidos por Coelho revelam que a repressão aos delitos contra a fé atingiu distintas cidades do distrito, desde Faro, no Algarve – extremo sul de Portugal –, a Portalegre, nordeste do Alentejo. Porém, dado que Elvas nos interessa de modo particular, é sintomático notar que há uma mudança quantitativa importante entre os autos de fé de 1654 e de 1657. No primeiro, a nenhum morador da cidade foi imputada a pena capital, enquanto no segundo os penitenciados residentes de Elvas monopolizam o conjunto de relaxados à justiça civil³²⁰. Portanto, na metade da década de 1650 houve uma inflexão na ação do tribunal sobre os cristãos-novos elvenses, com uma autêntica caça aos acusados de judaísmo na região.

A apresentação dos penitenciados do Santo Ofício nos autos de fé era um dos últimos atos de um teatro que era iniciado antes de sua consumação. A maioria das trajetórias vividas nos cárceres inquisitoriais tinha um começo bem definido: uma denúncia, uma apresentação “voluntária”, inquirições, provas testemunhais colhidas durante o processo de outros réus... Além do ofício dos próprios agentes da ortodoxia, obrigados a contribuir, quando solicitados, nas diligências ordenadas pelos inquisidores. Às vezes, eram obtidas apenas informações pontuais, mas para os juízes do tribunal certos detalhes contribuía para a definição de uma sentença ou a incriminação de um suspeito. Os inquisidores do tribunal de Évora não fugiram à regra. Em julho de 1654 os juízes eborenses escreveram ao bispo D. Aires Varela, administrador da Diocese de Elvas, para saber se certo casal preso na Inquisição, Jerônimo Mendes e Catarina Álvares, haviam tratado com um mercador, Francisco Mendes, a partir de 1642. Em sua

³²⁰ António Borges Coelho, op. cit., p. 178-80.

resposta, o ordinário informa ao tribunal ter levantado informação, por via do boticário André Luís – “pessoa de juízo e confiança” –, de que o casal nutria inveja de Francisco, e que este havia mesmo festejado a prisão de seus desafetos³²¹. Ações dos clérigos como a conduzida por Varela, aliadas à disseminação das notícias sobre os procedimentos da Inquisição, fomentaram o medo na população da cidade. A família formada pelo casal Salvador de Vila Nova e Isabel Soares, seus filhos Lianor, Manuel e demais parentes assustaram-se com a onda de prisões ordenadas pela Inquisição entre os seus conhecidos. O motivo exposto na documentação para o pânico deixa claro o receio que a ação inquisitorial provocava no cotidiano do Portugal moderno. O fato de “lhes chegar à sua notícia as m.^{tas} pessoas que por ordem deste santo tribunal forão presas em a dita cidade”, lhes fazia “temer q outras o sejão [presas] com muitas das quaes tem notorias inimizades³²²”.

A história de uma família que sofreu na carne, por várias gerações, a opressão inquisitorial começou nessa Elvas assolada pelo medo. Seus nomes estão registrados no rol das vítimas do Santo Ofício, dados a conhecer principalmente por meio dos processos criminais contra estes. Encontramo-los também em alguns dos livros legados pela documentação do tribunal da Inquisição lisboeta. No Índice do Repertório de Culpados desse distrito constam os nomes do cirurgião Francisco Rodrigues Calaça, de sua mulher, Helena Sanches, e da mãe do primeiro, Isabel Mendes³²³. O universo de acusados de crimes contra a fé, que tanto pânico trouxe a famílias como a de Salvador de Vila Nova, fica mais palpável aos olhos do historiador à medida que se mergulha nas trajetórias interrompidas pela ação inquisitorial. Cada uma dessas sinas tem suas particularidades, seu desenrolar e seus desfechos. Entre tantos casos, o leitor é convidado a conhecer nestas linhas quatro gerações de uma das muitas famílias de origem elvense, que tiveram de enfrentar as agruras da Inquisição a partir de meados do século XVII. Essa história remonta ao século XVI, quando nasceu a infortunada matriarca dessa parentela.

Os nomes que aparecem nas fontes inquisitoriais são os principais fios condutores das pesquisas sobre as vítimas do Santo Ofício. Em meio ao emaranhado de registros de suspeitos, confitentes, processados, penitenciados e relaxados à pena capital, o historiador busca encontrar suas personagens, reconstituir suas biografias e,

³²¹ IAN/TT, TSO/IE, Livro 12 (Contraditas), 1654-1715, f. 213.

³²² Id., folha de numeração ilegível.

³²³ IAN/TT, TSO/IL, Livro 899 (Índice do Repertório de Culpados), f. 23v; 93v; 104.

sobretudo, captar as razões da ação inquisitorial sobre os “culpados”. A história de perseguição inquisitorial de que se tratará nas próximas linhas inicia com três personagens inseridas na repressão aos cristãos-novos de Elvas na década de 1650. Nesse ponto, faz-se necessária uma observação metodológica: seria leviano afirmar que lemos ou localizamos todos os processos inquisitoriais de todos os Calaças – considerando toda a parentela a partir dos laços sanguíneos – conservados no subfundo da Inquisição de Évora. Isso não é possível em alguns meses de pesquisa diante da imensidão do acervo da Torre do Tombo. Mesmo porque, entre 2008 e 2009, quando realizamos as investigações para este trabalho, boa parte dos processos de réus do tribunal eborense estava indisponível para consulta. Porém, em todo trabalho historiográfico há um ponto de partida. O nosso está em um dos processos inquisitoriais do Santo Ofício de Évora, da década de 1650.

3.2: Gerações de culpados no cárcere

O palácio dos Estaus, situado onde hoje se ergue o Teatro D. Maria II, na Praça do Rossio, era a sede do tribunal inquisitorial lisboeta, cujo distrito tinha jurisdição sobre o centro de Portugal Continental, as possessões lusas na África Ocidental e a América Portuguesa. Apesar da história das primeiras gerações dos Calaças no Santo Ofício se desenrolar em torno da Inquisição de Évora, o tormento desse clã de cristãos-novos começa nos Estaus. Lá, em 1654, estava encarcerado um mercador elvense chamado Afonso Ribeiro. Convocado pelos juízes a comparecer à Mesa, o mercador realizou uma das muitas confissões feitas pelos réus do Santo Ofício de crença na “lei de Moisés para salvação de suas almas”. O diferencial desta confissão para nós reside nas personagens envolvidas pelo réu. De acordo com esta sua confissão,

avera trez anos pouco mais ou menos [cerca de 1651, portanto] na cidade de Elvas se achou elle confitente com Izabel Mendes chrsitam nova em casa onde ella vive em companhia de seu filho Francisco Roiz Calaça sergueiro [...] e estando com Ella e com a mulher do mesmo a que não sabe o nome [à margem da folha, consta a seguinte anotação do processo: ‘He Elena Sanches’] chrsitam nova, e estando asy todos três falando em diversas cousas não se lembra a que proposito disserão elle confitente e as ditas Izabel Mendes e sua nora porque vivião na ley de Moises para salvação de suas almas³²⁴.

³²⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 6-6v.

Como corolário da confiança mutuamente depositada entre os interlocutores, o mercador afirma que todos “ficarão se conhecendo por apartados da fee de Christo e crentes e observantes da ditta ley de Moises”³²⁵.

A escolha dessa confissão como ponto de partida para o mergulho na trajetória dos Calaças no Santo Ofício tem sua razão de ser. Primeiro, o depoimento de Ribeiro reúne as três protagonistas do primeiro momento da ação inquisitorial sobre a família: Isabel Mendes, seu filho Francisco e a esposa deste, Helena. Segundo, a citação a tais conversos elvenses ilustra um ponto recorrente em outros testemunhos feitos perante os inquisidores. Trata-se da declaração de “crença na lei de Moisés para a salvação da alma”, espécie de mantra das confissões realizadas pelos réus cristãos-novos nos processos inquisitoriais que nós pesquisamos para este trabalho. Por fim, o excerto evoca a dimensão familiar da ação resultante dos mecanismos processuais empregados pela Inquisição. Parte dos milhares de processos arquivados na Torre do Tombo decorre de investigações abertas contra cônjuges, familiares próximos e parentes mais ou menos afastados. Os laços familiares, além dos amistosos e afetivos, jamais foram desconsiderados pela Inquisição como parte da “matéria-prima” de seu funcionamento. O laço familiar entre Isabel, Francisco e Helena não foi exatamente desfeito pela Inquisição; a diferença é que esta não se utilizou daquele elo para unir os indivíduos, mas para separá-los física e afetivamente, em nome da ortodoxia.

Uma vez enredado no cárcere do Santo Ofício, era praticamente inútil a um cristão-novo alegar aos juízes que suas práticas católicas eram sinceras, em uma tentativa de afirmar fidelidade à ortodoxia romana. O rol das práticas consideradas heterodoxas, sobretudo as identificadas à adesão ao “judaísmo”, estava *grosso modo* definido em meados do século XVII. Na seção dedicada às atribuições dos inquisidores, o Regimento de 1640 estabelece a obrigatoriedade da publicação do Edital da Fé³²⁶ nas igrejas de cada distrito do tribunal, sempre no primeiro domingo da Quaresma. Na publicação do edital, lia-se o monitório das culpas a serem confessadas ou denunciadas à instituição. O texto do Regimento traz no seu apêndice um modelo de “Edital da Fé e Monitoria Geral”. É sintomático da consolidação do *modus operandi* do Santo Ofício o

³²⁵ Id., f. 6v.

³²⁶ O Edital da Fé era o documento que servia de convocação aos fiéis para confessar e delatar as culpas concernentes ao Tribunal da Inquisição, independentemente do grau e da condição do denunciado, sob pena de excomunhão. Cf. Ronaldo Vainfas (Org.), op. cit. (1997), p. 20.

destaque dado, em ordem e quantidade, à lista de atitudes vinculadas a heresia judaica. O referido monitório obrigava a todos que, no prazo de trinta dias a partir da publicação do Edital, comparecessem à Mesa do tribunal para se manifestar sobre qualquer pessoa.

Que [...] depois de ser batizada, e tenha ou haja tido crença na lei de Moisés [...] não reconhecendo a Cristo Jesus nosso Redentor por verdadeiro Deus, e Messias prometido aos Patriarcas [...] fazendo os ritos e cerimônias judaicas, a saber, não trabalhando nos Sábados [...] abstendo-se sempre de comer carne de porco, lebre, coelho, e peixe sem escama [...] jejuando o jejum do dia grande³²⁷, que vem no mês de setembro [...] rezando orações judaicas, banhando seus defuntos [...] e chorando-os com suas liteiras, cantando como fazem os Judeus [...] ou fazendo outro ato, que pareça ser em observância da dita lei de Moisés³²⁸.

A busca por atitudes, hábitos e sinais indicadores de judaísmo, tal como o entendia o sistema inquisitorial, era um dos fios condutores da processualística do Santo Ofício. Uma das primeiras etapas do processo inquisitorial é reveladora da obsessão com a heresia judaizante: a sessão *in genere*, na qual o preso era questionado sobre a prática de atos indiciadores de judaísmo, sem particularizar situações³²⁹. Esse interrogatório era similar à lista de práticas judaizantes enumeradas no Regimento de 1640. Havia uma série de perguntas feitas ao processado nessa sessão, fato que instigava a angústia e confusão mental do preso desde o início da causa. O maior diferencial da sessão *in genere* consiste no fato de este interrogatório não especificar situações alegadamente vivenciadas pelo réu. Não que no decorrer do processo o preso fosse informado dos detalhes das culpas que lhes eram atribuídas, pois se zelava pelo segredo dos delitos e da identidade dos acusadores. Porém, no referido questionário falava-se das generalidades associadas ao comportamento judaizante, caudal primário de todas as confissões que se esperava do réu cristão-novo. Obrigava-se o réu à lembrança do crime cujo conhecimento lhe era interdito. Ao ouvir a sequência dos comportamentos “judaizantes”, e vê-los associados à sua sina, o preso estava à mercê da confusão mental típica das vítimas do tribunal da fé.

³²⁷ O “jejum do dia grande” é referente, na linguagem inquisitorial, ao jejum de Yom Kippur (Dia do Perdão), celebrado no início do ano no calendário judaico, geralmente no mês de setembro no calendário gregoriano. A possível observância deste jejum pelos judaizantes era alvo de atenção do Santo Ofício luso desde o seu primeiro monitório, em 1536. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 85-92 (“Jejum de Quipur”).

³²⁸ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Edital da Fé e Monitoria Geral, de que se faz menção no Livro 1, Título 3 parágrafo 11”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 878-9.

³²⁹ Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 128 (“Sessão *in genere*”); Lina Gorenstein, op. cit. (1995), p. 116.

Não adiantava ao processado alegar a inexistência de culpas a confessar. Nem mesmo a idade avançada era capaz de causar alguma comoção nos juízes. A matriarca dos Calaças, Isabel Mendes, era mulher “de muita idade” quando de sua prisão pelo Santo Ofício, em setembro de 1654. Conduzida à Mesa do tribunal eborense para a sessão *in genere* em fevereiro de 1655, Isabel negara ter culpas a confessar e afirmara ter sido sempre “boa cristã”. Negação que não impediu o tribunal de prosseguir com o interrogatório sobre as supostas práticas judaicas. Seguindo as diretrizes do Regimento de 1640, relativamente recente quando do processo contra Isabel, os inquisidores perguntaram à ré se deixara de crer na Santíssima Trindade e na divindade de Cristo; se guardava os sábados, vestindo camisas lavadas nestes dias; se havia observado jejuns judaicos e restrições alimentares; se enterrava os defuntos de sua família em terra funda e virgem; e se abençoava os filhos à moda judaica, nomeando “Abraão, Isaac e Jacó³³⁰”.

A maioria dos atos considerados indícios de judaísmo, na verdade, respeitavam a estereótipos referentes aos primeiros tempos da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Não significavam, a princípio, que o indivíduo converso fosse um sincero praticante da religião judaica, proibida, aliás, àquela altura em Portugal já havia um século e meio. Uma estratégia chave do pesquisador da Inquisição sobre o sentido de tais atos “judaizantes” é situá-lo em relação às gerações que o antecedem. A primeira leva de cristãos-novos – os “batizados em pé” de 1496-7 – havia sido forçada à profissão e prática dos ritos do cristianismo romano. Era mais plausível, pois, que o judaísmo estivesse “vivo” na memória, quiçá no sentimento, daquela primeira geração de conversos. O mesmo não se pode afirmar tão facilmente em relação às gerações posteriores, para quem o judaísmo podia representar pouco mais que a lembrança de atitudes e tradições de tempos imemoriais, transmitidas no seio familiar e sem vinculação explícita com a crença judaica. Nas palavras de Ronaldo Vainfas e Juliana Souza, “com o tempo, com o passar dos séculos e gerações, o judaísmo se foi esvaindo e fragmentando, perdendo o sentido de conjunto da cultura judaica, reduzindo-se a cerimônias residuais e domésticas³³¹”.

Há, todavia, uma dimensão paralela a essa hipótese que pode até relativizá-la. Trata-se da possível influência que um “batizado em pé” poderia exercer sobre seus

³³⁰ Cf. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Edital da Fé e Monitoria Geral, de que se faz menção no Livro 1, Título 3 parágrafo 11”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 879.

³³¹ Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 31.

descendentes, fosse diretamente, pelo convívio, fosse indiretamente, por meio dos ensinamentos conservados por seus filhos e transmitidos aos netos e aos bisnetos. Florbela Frade assinala, com base em estudos sobre a expectativa de vida dos portugueses na Época Moderna, que o impacto direto do judaísmo professado de um “batizado em pé” podia chegar às primeiras décadas do século XVII. Infelizmente, não encontramos referência específica à idade de Isabel Mendes durante a pesquisa. Seu processo, conservado na Torre do Tombo, carece de um problema comum a muitos documentos produzidos pela Inquisição de Évora, que é o mau estado de conservação. Ainda assim, a partir de informações extraídas do seu processo, é certo que as referências a sua “muita idade” permitem situá-la na faixa etária próxima ou acima dos setenta anos de idade. Certamente, Isabel não viveu o período do judaísmo tolerado em Portugal – até o final do século XV –, nem o hiato entre a conversão forçada e o estabelecimento da Inquisição – de 1497 a 1530. Todavia, é plausível a hipótese de que ou os pais da matriarca ou, mais corretamente, seus avós tenham vivenciado a prática livre da fé ancestral. Essa observação constitui uma chave para tentar compreender o papel de destaque na transmissão do “judaísmo”, conferido a Isabel Mendes por seu filho, nora e netos.

A julgar pelos registros conservados na documentação inquisitorial, os netos da matriarca conheceram bem a faceta transmissora da tradição sefardita de sua avó. Em novembro de 1654, se apresentava ao tribunal de Évora o jovem alfaiate e serralheiro Manuel Álvares, então com dezoito anos de idade. Cristão-novo, solteiro e morador de Elvas, Manuel se deslocara até a sede do distrito inquisitorial motivado pela onda de prisões abatidas contra os conversos de sua cidade, entre os quais contavam seu tio, Francisco Rodrigues Calaça e sua avó, Isabel Mendes. É factível considerar que, dada a quantidade das detenções e seus impactos diretos nas estruturas familiares, a ida ao tribunal tivesse, para Manuel, o intuito de se precaver contra eventuais denúncias feitas pelos parentes encarcerados. Isabel era uma das ameaças que pairavam sobre a mente do denunciante e a citação à avó deve ser compreendida em virtude dessa constatação. Manuel Álvares se apresentou alegando disposição de confessar culpas contra a fé católica. Segundo o jovem, havia cerca de um ano que sua avó Isabel lhe dissera que cresse na lei de Moisés para ser “rico e honrado” e que, para atingir esse fim, rezasse um Pai-Nosso em guarda da dita lei. A resposta que Manuel dera à matriarca, segundo a confissão, é um tanto surpreendente: teria afirmado que já acreditava na lei de Moisés, a

quem rezava o Pai-Nosso. Afirmou também que não falara com a avó do tema da salvação da alma, verdadeira obsessão dos inquisidores³³². Ainda que tal confissão tenha sido em parte motivada pela ação inquisitorial em Elvas³³³, o envolvimento de Isabel Mendes como elo transmissor da suposta crença judaica é revelador do papel atribuído aos conversos idosos no seio familiar, o de “mestres” da heterodoxia.

Ser um cristão-novo significava viver uma situação de permanente interdição. De um lado, era-lhe vedado o judaísmo livre, desconhecido havia – no tempo destes primeiros Calaças – mais de um século e, de outro, era-lhe impossível a integração plena ao catolicismo, dada a absorção pela sociedade lusa do critério definidor da limpeza de sangue. O que era identificado ou assumido como “judaísmo” na linguagem inquisitorial precisa ser analisado cuidadosamente, sob o risco de apresentar como prova de profissão de ortodoxia judaica um leque de contradições e particularidades inerentes à condição sefardita. Um dos exemplos desta divergência entre o judaísmo e as posturas assumidas pelos cristãos-novos é a interpretação do conceito de *salvação*. Que diz a fé israelita sobre esse conceito, que no cristianismo, mesmo em suas diferentes ramificações, é o norte da prática religiosa do fiel? Primeiramente, a ideia de salvação individual, tal como empregada na fé cristã, não existe no judaísmo tradicional. Conforme aponta Alan Unterman, acerca da ressurreição dos mortos na teologia judaica:

Na Idade do Messias os mortos levantar-se-ão de suas sepulturas e voltarão a viver para serem julgados por Deus no Dia do Juízo. A ressurreição será realizada por Elias, que soprará o grande shofar no Monte das Oliveiras, convocando os mortos a se erguerem. [...] A ressurreição terá lugar na terra de Israel após a Reunião dos Exílios dos cemitérios da diáspora.³³⁴

Ainda que a perspectiva escatológica da ressurreição dos corpos esteja presente no dogmatismo católico, a tradição judaica considera esse processo um fenômeno essencialmente inicial e coletivo. Inicial, porque até aqui os defuntos estão “adormecidos” em suas sepulturas, ao passo que no cristianismo a imortalidade da alma para o fiel “salvo” tem seu ponto de partida no momento imediato à morte física. O traço coletivo da salvação no judaísmo fica expresso na ressurreição universal dos

³³² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 20v-1v.

³³³ É sintomática desta motivação a observação feita pelo notário, ao fim da sessão, de que Manuel Álvares fizera sua confissão “de mau modo” e não era merecedor de crédito por parte dos inquisidores. Id., f. 21v.

³³⁴ Alan Unterman, op. cit., p. 220 (“ressurreição dos mortos”).

mortos, que marca o Dia do Juízo na fé judaica³³⁵. Porém, o complexo mental desenvolvido em paralelo ao histórico de discriminação dos cristãos-novos portugueses infundiu em muitos sefarditas a ideia de salvação individual associada ao “judaísmo”³³⁶. Tratava-se, claramente, de uma contradição, embora inerente à dualidade conversas: nem cristãos integrados, nem judeus renegados.

Pois bem. De que forma “a crença na lei de Moisés para salvação da alma”, expressão tão presente nos depoimentos de réus e confitentes sefarditas ao Santo Ofício³³⁷ penetra no cotidiano dos Calaças? Voltemos aos netos de Isabel Mendes, dessa vez, com uma sua homônima. A década de 1650 era um tempo de pânico para os jovens cristãos-novos de Elvas. Um destes, como vimos há pouco, compareceu ao tribunal de Évora procurando se adiantar à sanha inquisitorial contra os seus parentes. Mas outros não tiveram a oportunidade para tentar se explicar à Inquisição antes de cair nas garras do tribunal. Assim como sua avó, Isabel Mendes 2^a³³⁸, solteira de vinte e cinco anos, foi levada presa de Elvas para Évora, onde deu entrada no cárcere a catorze de novembro de 1654. Dois meses se passaram na cela eborense até que a jovem iniciasse sua confissão de culpas aos juizes. Na opinião do inquisidor D. Veríssimo de Lancastro, Isabel não confessaria de modo satisfatório, assim como seu primo Manuel Álvares. Para este, a confitente apenas repetia as culpas confessadas, sem particularizar as situações³³⁹. Para a ré, tratava-se da estratégia possível, a única relativamente eficaz para sair viva do tribunal, confessando e nomeando o maior número possível de culpas e de cúmplices, mesmo que ao preço da repetição das declarações. Para o inquisidor, era pouco. Este procurava o cerne da culpa, quem era de fato o cúmplice e o que de fato havia cometido contra a fé, para que a ação inquisitorial pudesse proceder à punição da heresia³⁴⁰.

³³⁵ “No Judaísmo, ao contrário do Cristianismo, não é primordial a ideia de salvação individual, ou com o conceito de um paraíso físico, onde as almas humanas iriam encontrar-se com os seus entes queridos para vivenciar a eternidade”. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 326.

³³⁶ David Giglitz, apud Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 324, considera a crença na “lei de Moisés” para a salvação individual um dos cinco princípios basilares do “judaísmo”, do ponto de vista dos cristãos-novos judaizantes, ao lado da espera pelo Messias, do monoteísmo, da necessidade da observância além da crença e da alegada religiosidade judaica.

³³⁷ Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 124-5 (“Salvar-se”).

³³⁸ Aqui nomeada “Isabel Mendes 2^a”, para diferenciar da matriarca em meio à narrativa e nos quadros apresentados ao longo do trabalho.

³³⁹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 30v-1v.

³⁴⁰ Existe um ponto sempre espinhoso na historiografia sobre a Inquisição que, embora polêmico, tem sido destacado em trabalhos mais recentes sobre o assunto. Referimo-nos à atenção dada por alguns historiadores à lógica jurídica da Inquisição Portuguesa; em outras palavras, apesar da limpeza de sangue, do antissemitismo e das práticas judiciais hoje repudiadas, como o uso da tortura para arrancar

À diferença do juízo do inquisidor, que minimizou o crédito do relato da jovem Isabel em virtude da “identificação” do confessado na sessão com os seus outros depoimentos, para o historiador as palavras da ré contribuem com indícios para a formação do quebra-cabeça das razões da perseguição inquisitorial aos Calaças – e de como os membros do clã reagiram às suas prisões. Presa em novembro de 1654, Isabel Mendes 2ª realizou sua primeira confissão dois meses depois, em janeiro do ano seguinte. Logo nessa primeira ocasião, procurou envolver seus parentes mais próximos: seu tio Francisco e esposa, Helena Sanches, além da sua avó homônima. Isabel confessou que, junto do casal de tios e da avó, todos haviam declarado crer na “lei de Moisés” para a salvação de suas almas e que, por guarda desta lei, todos faziam a oração do Pai-Nosso. Prática, aliás, que o seu primo Manuel Álvares havia declarado à matriarca para confirmação de sua suposta observância da lei de Moisés. Ensinada por Jesus Cristo segundo as Escrituras e constante do Novo Testamento, portanto, fora do cânone do judaísmo ortodoxo, a oração do Pai-Nosso é potencialmente identificada à heresia judaizante, desde que realizada sem a menção a Jesus no fim³⁴¹. Duas hipóteses emergem dessas confissões: a primeira, admitindo a prática de ritos “judaizantes” dos Calaças, aponta para a oração do Pai-Nosso como um sinal, uma espécie de código, da filiação desse clã sefardita ao criptojudaísmo. A outra hipótese, considerando as declarações dos Calaças no cárcere como estratégias de sobrevivência, também aponta para a oração do Pai-Nosso como um código, mas, neste caso, antes de material para delação à Mesa do que parte de confissão sincera de práticas judaizantes.

Provavelmente, esse primeiro grupo dos Calaças – apesar de vários imbróglis internos à família, que o leitor conhecerá – possuía alguma coesão interna. Pelo menos no nível da elaboração de estratégias de comportamento perante a sombra do tribunal da

confissões, o Santo Ofício era dirigido sob parâmetros de racionalidade moderna, que inclusive servem de baliza para alguns elementos da ordem jurídica da atualidade. Roberto Lima, em artigo sobre a tradição inquisitorial no Brasil contemporâneo, traça a busca pela verdade jurídica como um elo comum aos procedimentos do Santo Ofício e o sistema criminal brasileiro republicano. Roberto Kant de Lima. Tradição inquisitorial no Brasil contemporâneo: a incessante busca da “verdade real”. In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 75-84. Alécio Fernandes, em artigo a respeito da historiografia, sobretudo a brasileira, acerca da Inquisição lusa, questiona a crítica feita por historiadores como Novinsky, para quem “[seria pecado almejar a compreensão da] logicidade do funcionamento do Tribunal do Santo Ofício”, afirmando a necessidade de conhecer a lógica jurídico-religiosa empregada pelo tribunal da fé para melhor análise de sua ação. Cf. Alécio Nunes Fernandes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 8, p. 22-48, abr. 2012.

³⁴¹ No início do século XVIII, esta associação estará consolidada nos trâmites processualísticos do Santo Ofício. A acusação de judaísmo a partir desse indício – evidentemente, associado a várias outras práticas tidas “judaizantes” – é imputada a quase todos os Calaças da quarta e quinta gerações, residentes no Rio de Janeiro nas primeiras décadas dos Setecentos.

fé. O cotejo entre as referências às ocasiões de práticas de “judaísmo” pelos Calaças revela semelhanças que apontam para um grau de solidariedade no grupo familiar. Francisco Calaça confessou que certa vez, em sua casa, havia declarado crença na lei de Moisés em companhia de pessoas do seu núcleo familiar. Eram estas: sua mulher Helena Sanches, sua mãe e sua sobrinha, Isabel Mendes 2^a. Dois aspectos dessa “crença na lei de Moisés” são destacados – a ideia de salvação da alma e a oração do Pai-Nosso como sinal da guarda desta observância.

Solidariedade que chegava aos laços da união conjugal. O mesmo Francisco, preso em maio de 1654, começara suas confissões logo na sua segunda sessão no tribunal da fé. Idas e vindas se passaram durante seu primeiro ano no cárcere até que, em maio de 1655, solicitou uma audiência à Mesa. Foi atendido. O que Francisco tinha a dizer aos inquisidores seria aceito de bom grado pelos juízes, desejosos de destrinchar ao máximo as relações familiares e afetivas dos réus. O cirqueiro confessou que havia cerca de sete anos que tivera na sua casa um diálogo revelador com sua esposa, Helena, a respeito do ensinamento da “lei de Moisés”. Esta lhe teria dito que fora introduzida naquela crença por sua avó homônima, ao que o marido respondera afirmando que, de sua parte, devia a alegada profissão judaizante a sua mãe Isabel. E para que criam na lei mosaica, segundo o depoimento de Francisco? Para salvarem suas almas e serem ricos e honrados, intenção que os faziam abster-se de porco, coelho, lebre e peixe de pele. Apesar de tudo isso, o marido cuidava da segurança da esposa, ciente do risco de deixar de fazer o que, na sociedade portuguesa de então, soava como indício de adesão ao credo oficial. Francisco declarou à Mesa que nunca deixara de comer os tais alimentos interditos para os conversos judaizantes e recomendara a Helena fazer o mesmo. Dissera ainda que ambos – marido e mulher – ganharam a confiança mútua pelo laço conjugal. Ao menos explicitamente, é o afeto marital, e não o sangue, que justifica a confidencialidade compartilhada entre esposos cristãos-novos³⁴².

³⁴² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 57v-9.

Tabela 1

Intervalo entre ingresso no cárcere e delação de parentes (Calaças de Elvas
– séc. XVII)

Isabel Mendes	Não confessa culpas
Francisco Rodrigues Calaça	11 meses e 15 dias ³⁴³
Helena Sanches	5 dias
João de Moraes	1 dia
Isabel Mendes 2ª	1 mês e 27 dias
Manuel Álvares	Mesmo dia da apresentação no cárcere
Manuel Lopes	1 dia

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças de Elvas, século XVII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Há um ponto nessa confissão que merece uma inflexão. As pessoas citadas por Francisco Calaça como mestres do ensino de “judaísmo” são duas mulheres: a sua mãe, Isabel Mendes, e a avó de sua esposa, também chamada Helena Sanches. O papel feminino na transmissão da cultura sefardita é reconhecido na historiografia, em parte como decorrência da própria tradição judaica³⁴⁴. Na fé israelita, é dado à mulher o atributo de transmissora dos ensinamentos da religião no seio familiar, apesar da interdição de liderança nos cultos comunitários. Todavia, a referência às mulheres enquanto transmissoras do criptojudaísmo entre os cristãos-novos não se explica tão somente em razão da ortodoxia judaica. Mesmo porque o criptojudaísmo não é identificado *in totum* com o judaísmo professo, bem como os sefarditas não eram – pelo menos em meados do século XVII – homens e mulheres conhecedores do judaísmo livre. Importa considerar que o universo social sob o espectro do Santo Ofício português é pautado pelo segredo, pelo íntimo, pelo oculto. Nessas condições, as mulheres consistiam em figuras privilegiadas no ensino da “lei de Moisés”, necessariamente restrito ao ambiente familiar ou, mais genericamente, recluso. “No Brasil colonial, como em Portugal, somente em casa os homens podiam ser judeus. [...] Isso teria sido

³⁴³ Como não pudemos consultar o processo de Francisco Calaça, o intervalo citado neste quadro respeita ao tempo entre sua prisão e a citação do nome de sua mulher, Helena Sanches, cuja nomeação à Mesa fora evitada por Francisco devido, conforme suas palavras, ao amor que lhe tinha e para evitar que seus filhos ficassem desamparados. Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 57-9.

³⁴⁴ Um aspecto bíblico e outro ritualístico denunciam a relevância da figura feminina no judaísmo. De acordo com as Escrituras, o povo judeu é originário de quatro matriarcas: Sara, Rebeca, Raquel e Léa. Na ortodoxia judaica, as mulheres são proibidas de servirem na função de rabino ou de líder nas sinagogas, porém são as responsáveis por acender as lâmpadas do sábado (*shabat*). Cf. Alan Unterman, op. cit., p. 168 (“Matriarcas”) e 184-5 (“Mulher”).

impossível sem a participação da mulher³⁴⁵”, escreve Anita Novinsky. A história das famílias de cristãos-novos na América Portuguesa está repleta de mulheres que desempenhavam a função de transmissoras dos saberes atrelados às práticas judaizantes. Basta que o leitor lembre dos exemplos que citamos na primeira parte do trabalho, sobre Ana Rodrigues e Branca Dias.

A participação feminina no ensino de atos judaizantes é notória quando se atenta ao papel atribuído a Isabel Mendes pelos réus de sua família. São-lhe imputadas pelo filho e pelos netos as faculdades de transmissora e de incentivadora da heresia judaizante. No mesmo ano de 1654, chegava à Inquisição eborense outro neto de Isabel, o alfaiate João de Moraes. Cristão-novo de vinte anos, casado com a meia-cristã-nova Catarina de Paiva, João iniciou sua confissão no dia seguinte ao do encarceramento. Nessa primeira declaração trazia ao conhecimento dos inquisidores um caso ocorrido havia três anos, revelador sob alguns aspectos. Em primeiro lugar, a sociabilidade interna à família e seu *locus*. Ao contrário do que sugere a própria noção de criptojudaísmo, a prática ou a declaração de profissão judaizante era possível fora do ambiente doméstico. A Elvas seiscentista era uma cidade hermeticamente amuralhada. E era fora das muralhas da urbe que Moraes caminhava, próximo a seu tio Francisco Calaça, perto de um local chamado “Calvário”. A julgar pelas palavras do réu, fazia o trajeto com um pensamento fixo: saber se o seu tio tinha crença na lei de Moisés. Talvez um gesto de Francisco tenha instigado ainda mais a curiosidade do sobrinho: o cirurgueiro rezava diante do crucifixo do “calvário” com a mão em sua barba – não era a postura convencional do fiel cristão. Ato que precede o caminho natural da confissão do sefardita no cárcere, a declaração de que ambos criam e viviam na lei de Moisés.

³⁴⁵ Apud Angelo Adriano Faria de Assis. As “mulheres-rabi” e a Inquisição na colônia: narrativas de resistência judaica e criptojudaísmo feminino – os Antunes, macabeus da Bahia (séculos XVI-XVII). In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 181.

Quadro 3

Ensino da crença na “Lei de Moisés” (Calaças de Elvas – século XVII)

Nome	Quem ensinou	Realização do ensino	Idade quando ocorreu o ensino ³⁴⁶
Isabel Mendes	Negativa	-	-
Francisco Rodrigues Calaça	?	?	?
Helena Sanches	Helena Sanches (avó)	C. 1643	14 anos
João de Morais	Francisca Guterres (mãe)	C. 1648	14 anos
Isabel Mendes 2 ^a	Leonor Dias	C. 1648	18 anos
Manuel Álvares	Afonso Rodrigues (tio)	C. 1644	8 anos
Manuel Lopes	Maria de Morais (mãe)	C. 1650	10 anos

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças de Elvas, século XVII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Nos anos anteriores às prisões dos membros da família, Isabel Mendes vivia na casa de Francisco Calaça. Foi para lá que João de Morais e seu tio seguiram após deixarem o “calvário”. Estava lá Isabel, que ouviu de Francisco a narrativa do diálogo travado entre tio e sobrinho fora da cidade. A reação da anciã é expressiva: abraça o neto e também declara sua crença na profissão judaizante, assumindo atos como a limpeza da casa às avessas, a ingestão de carne em dias proibidos e a abstinência de porco, lebre e coelho. De acordo com João de Morais, sua avó lhe dissera para zombar de Jesus Cristo e dos cristãos-velhos e para “cuspir nas sombras” de Cristo – provavelmente trata-se da imagem do Crucificado – às segundas-feiras, assegurando que ela mesma tomava tal atitude. Infere-se dessa narrativa duas constatações importantes. Primeiro, a negativa do réu à pergunta sobre se os envolvidos no diálogo narrado haviam declarado quem lhes tinha introduzido na crença da lei mosaica. Segundo, o crédito dado pelo inquisidor ao confitente. Conforme o registro do notário, João fizera sua confissão “com muita singeleza e [por] dar mostras e sinaes de Arrependimento derramando algumas lagrimas³⁴⁷”.

Os sefarditas eram limitados pela imputação da mácula indelével, transmitida pelo sangue, que lhes era atribuída. Mancha que punha em risco a ordem barroca, da qual a Inquisição era máxima representante. Portanto, o cristão-novo era, sob todos os

³⁴⁶ Idade provável, em função da data aproximada de ensino.

³⁴⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 18-20.

aspectos da vida social, um elemento à parte: no cotidiano, no trato com as pessoas e, quando possível, com as instituições. Pouco espaço havia para revoltar-se contra tão infamada situação, exceto a realizada no nível moral, ou velada ou, se “aberta”, apenas em ambientes de sociabilidade reduzida ao círculo de correligionários. Novinsky assinala que o tribunal, proibindo a dúvida, motivou a crítica³⁴⁸. Em casos mais radicais, o arsenal crítico dos conversos se voltava contra os símbolos venerados pela religião que lhes impunha o enquadramento social. Mais explicitamente, aos crucifixos, às imagens e aos cristãos-velhos em geral.

O desprezo de Isabel Mendes pela imagem do Crucificado e pelos cristãos-velhos não é ato isolado na história dos sefarditas no Mundo Português. O universo colonial que o visitador Heitor Furtado de Mendonça encontrou em fins do século XVI, nas capitanias do litoral brasílico, revelou deboches tão ou mais graves aos símbolos da religião defendida pelo tribunal da fé. Na década de 1590, em Pernambuco, vivia um rico negociante cristão-novo chamado João Nunes. Além do tino comercial, este sefardita abusava do poder de que desfrutava em Olinda para beneficiar-se nas relações pessoais e, o mais importante para o visitador, era conhecido como o “rabi”, ou mestre, dos conversos judaizantes da cidade. Abundaram na mesa de Heitor Furtado os registros das denúncias feitas pelos olindenses sobre as práticas suspeitas e escandalosas de João Nunes em matéria de fé. Nenhuma delas tão explícita quanto o tratamento que o “rabi” de Pernambuco dedicava ao crucifixo que tinha em seu poder. Consta que Nunes deitava o Crucificado e fazia suas necessidades corporais em cima da imagem³⁴⁹. Ato radical de desprezo pela religião oficial, o desacato à cruz é compreensível em função da relevância do símbolo para o cristianismo católico. Talvez por isso, a cruz fosse objeto de especial atenção – crítica – da parte dos conversos e, simetricamente, protegida com ardor pelo clero e os fiéis da ortodoxia. Vimos que o massacre ocorrido em Lisboa, em 1506, foi desencadeado após a observação de um cristão-novo acerca da falsidade do “milagre” da iluminação de um crucifixo no altar de uma igreja.

A outra face da resistência moral dos cristãos-novos à Inquisição e, em particular, à limpeza de sangue, é o desprezo pela condição de cristão-velho. Na

³⁴⁸ Anita Novinsky. Conferência Inaugural. In: Maria Helena Carvalho dos Santos (Coord.). *1º Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII/Universitária Editora, 1989, p. 26.

³⁴⁹ Sobre João Nunes, cf. Elias Lipiner, op. cit. (1969), p. 194-204 (“João Nunes, o Rabi da lei dos judeus em Pernambuco”); Angelo Adriano Faria de Assis. *Um rabi escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

verdade, esse aspecto é tanto mais revelador na medida em que, no corpo social do Antigo Regime português, a condição de cristão-velho – se comparada à do sefardita – é a única livre de mácula, de qualquer tipo de desonra em matéria de sangue. A repulsa direcionada aos conversos é retribuída, nesse caso, por meio do desprezo pela condição de “imaculado” que o cristão-velho desfrutava. Cerca de meio século antes da prisão dos Calças em Portugal, no outro lado do Atlântico, os cristãos-novos da Bahia assumiam de forma declarada e, até certo ponto, orgulhosa, a condição de converso. “[Ser chamado de cristão-novo] era a maior honra que ele tinha”, diziam de Gaspar Dias Vidigueira ao visitador do Santo Ofício, na Bahia, em 1591. Denúncia semelhante foi ouvida pelo visitador poucos anos depois, em Pernambuco, sobre certo Antonio Dias, que dizia preferir ser “uma mosca que ser cristão velho³⁵⁰”. É claro que o sefardita, no ultramar ou no reino, é cômico da sua condição de “impuro” na sociedade. Mas é justamente o fato de sofrer tanta discriminação, sempre em nome da religião oficial, que cria entre os conversos o sentimento que inverte o *establishment* no Portugal moderno: melhor ser cristão-novo que cristão-velho; melhor escapar à estrutura dominadora que compactuar com esta.

Não é difícil entender o porquê de tamanha aversão. Se a limpeza de sangue era condição para acesso às dignidades na sociedade portuguesa, torna-se compreensível que o cristão-novo considere todo cristão-velho um empecilho às suas atividades. A mãe zombava dos cristãos “lindos³⁵¹”; o filho atribuía a estes o infortúnio de seus empreendimentos. Uma prima de Helena Sanches, Inês Guterres, presa em meio à leva de elvenses encarcerados em 1654, relatou aos inquisidores uma visita que Francisco e Helena lhe fizeram havia cerca de seis anos. Na ocasião, Inês teria se queixado aos visitantes do prejuízo que tivera na negociação de uma partida de azeite que comprara a cruzado e depois vendera a um terceiro por apenas... Três tostões! De acordo com o testemunho de Inês, Francisco Calaça lhe dissera, após ouvir o relato, que tudo *eram tratos de cristãos-velhos*, e que *só os cristãos-novos tinham muitos bens*. Seguindo o modelo de confissão utilizado pelo converso no cárcere, Inês conclui seu depoimento afirmando que todos três declararam crer e viver na lei de Moisés para salvação de suas

³⁵⁰ Apud Anita Novinsky, op. cit. (1972 [1992]), p. 161.

³⁵¹ O adjetivo “lindo” era utilizado, nos primórdios da institucionalização da limpeza de sangue, como sinônimo de “cristão-velho”. O termo “lindo” era, naquele contexto, identificado com pureza, perfeição. Cf. Elias Lipiner, op. cit., (1977), p. 97 (“Lindos [Cristãos]”).

almas³⁵².

O sefardita percebe nas relações cotidianas o muro construído pelo sangue e tenta contorná-lo com a sua alegada vantagem em outras áreas que não a limpeza de sangue. Ora, desde 1588, os cristãos-novos – não só os “inteiros”, mas também os que possuíam alguma nódoa de sangue ancestral judaico – eram legalmente proibidos de pleitear o ingresso em cargos na Igreja, nas armas e na administração civil. Na década de 1620, era a vez de a universidade vetar o acesso aos conversos³⁵³. Particularmente simbólica desse universo restritivo é a interdição feita pelas ordens religioso-militares, das mais prestigiadas organizações constituídas no Império Português. Ascendência cristã-nova ou mourisca era impedimento *a priori* de acesso a estas. Exceções confirmam a regra. Filipe Camarão e Henrique Dias, respectivamente, negro e indígena, receberam o hábito da Ordem de Cristo pelos serviços prestados na guerra luso-brasílica contra a dominação neerlandesa em Pernambuco, nos Seiscentos³⁵⁴. Mesmo hábito, porém, que Felipe Pais Barreto jamais pôde envergar, após a investigação genealógica que descobriu uma gota de sangue cristão-novo em sua ascendência materna³⁵⁵. Escusado dizer que, para a Inquisição, era interdito o ingresso de alguém com sangue converso em seu quadro de funcionários. Vejamos o exemplo dos familiares, espécie de corpo de policiais do tribunal formado por oficiais leigos. Conforme o Regimento de 1640, os familiares deviam ser “limpos de sangue”. Não só os serviçais, mas também seus ascendentes, que recebiam privilégios como vestir seda e andar a cavalo, sinais de distinção no Antigo Regime português³⁵⁶. Nessa sociedade, em que todas as portas para as honras e privilégios só são abertas a quem é “limpo”, não há espaço para o sefardita.

Dado esse cenário prescritivo, a condição de cristão-novo é extremamente complexa, posto que encerra um quê de ambiguidade comportamental. De um lado, o indivíduo converso é cômico de sua mácula e de todas as consequências decorrentes desse fato. Daí sua revolta, seu escárnio, seu ódio aos cristãos-velhos e a tudo que materialize o credo oficial. Por outro lado, existe o cuidado em não se expor perante o

³⁵² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 38-9v.

³⁵³ Charles Boxer, op. cit., p. 281.

³⁵⁴ Id., p. 275.

³⁵⁵ Evaldo Cabral de Mello, op. cit. (2000), p. 26 (passim). D. João III, o mesmo soberano que implantara o Santo Ofício em Portugal, reunira as ordens militares em um grão-mestrado: Ordens de Cristo, a mais prestigiosa, Aviz e Santiago. Apesar das dispensas ocasionalmente dadas pela Coroa a indivíduos de “sangue infecto”, era condição indispensável para ingresso nessas ordens a ausência do “defeito de sangue” e do “defeito mecânico” – o habilitando não podia descender de alguém que ganhara a vida de ofício manual. Id., p. 21; 25.

³⁵⁶ Daniela Calainho, op. cit. (2006), p. 39-45.

corpo social *por causa* da condição de sefardita. Ou seja, por mais que a resistência ao orgulho cristão-velho seja uma realidade entre a “gente da nação”, o cristão-novo tenta se resguardar o mais que pode da certeza da desonra generalizada e, sobretudo, das garras da Inquisição. Era maio de 1654 e Helena Sanches acabara de ser privada da companhia de seu marido, Francisco Calaça, encarcerado pelo Santo Ofício. Apesar de a prisão pelo tribunal da fé acarretar o vexame à família do preso, laços de solidariedade não faltavam. Helena recebeu a visita de uma correligionária homônima, mulher do mercador cristão-novo André Fernandes Figueira. Certamente angustiada com a prisão de Francisco, Helena Sanches externou à sua visita o desejo de se apresentar à Inquisição. A resposta dada pela outra Helena é sintomática da cautela exigida dos sefarditas, especialmente quando se está em jogo o risco de envolvimento na teia do Santo Ofício: respondeu que era “grande desonra” se apresentar ao tribunal. A visitante Helena lembrou à anfitriã que não queria desonrar dois mil cruzados que tinha para dar à sua filha³⁵⁷. Expor-se à Inquisição era expor a honra e as finanças à rapinagem da instituição.

Ao ouvir sua visitante adverti-la sobre a desonra a que se arriscaria se se apresentasse ao tribunal, Helena Sanches pode ter se recordado de um diálogo que tivera havia quatro anos com uma tia sexagenária, Catarina Rodrigues. Também processada pela Inquisição, Catarina relatou aos juízes que, certa feita, acorrera à casa de Helena – já casada com Francisco – para pedir esmola em razão de um manto. Como resposta, Helena perguntou por que a tia não acreditava na lei de Moisés para ser rica, ao que Catarina teria respondido que era crente na profissão judaizante, “mas Deus não lhe era servido dar bens”. É conhecida na historiografia a corrente interpretativa que vincula a ação do Santo Ofício à exploração da burguesia pela aristocracia³⁵⁸. Posição que, já há algum tempo, tem sido relativizada por autores³⁵⁹ sem, todavia, descartá-la por completo. A Inquisição lusa era uma instituição cuja aparelhagem servia claramente aos interesses do Estado Português: preservação de um único credo, controle dos corpos e das consciências e manutenção de uma estrutura social hierarquizada, fundada em

³⁵⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 74-v.

³⁵⁸ Seu maior expoente, conforme já assinalamos neste trabalho, é António José Saraiva, na obra *Inquisição e cristãos-novos*, op. cit. (1985).

³⁵⁹ Na primeira edição de seu livro *Cristãos-novos na Bahia*, Novinsky deixa clara sua concordância com Saraiva no tocante à “fabricação” do judaizante pela Inquisição, como um meio para encobrir o interesse de classe. Todavia, afirma que o cristão-novo judaizante foi também uma realidade, na medida em que sua condição era condicionada pela exclusão que lhe era imposta. Anita Novinsky, op. cit. (1972 [1992]), p. 6-7.

rígidas distinções. Fazia parte desse caudal normatizador o acúmulo de bens tomados aos condenados, necessário para a conservação da máquina. Daí a recorrência do confisco de bens nas sentenças expedidas contra os cristãos-novos penitenciados. Mais uma vez, por vias travessas, os sefarditas encaram a posse de bens como uma resposta à sanha inquisitorial sobre suas riquezas. Se o Santo Ofício toma os bens aos penitenciados é porque os indivíduos-alvo do tribunal são – ou podem sê-lo – pessoas abastadas. Quem crê na lei de Moisés, tem muitas posses.

Se por um lado o sangue acarreta injúria, por outro, a riqueza confere ao cristão-novo a possibilidade de desfrutar da honradez. Constituíam um sinal de distinção, almejado por duas correligionárias de sangue, de parentesco e de nome idêntico. Havia na Elvas dos Calaças uma terceira Helena Sanches, esposa de Henrique de Leão, tia da mulher de Francisco Calaça. Presa na Inquisição de Évora desde novembro de 1654, em fevereiro do ano seguinte confessou que haveria seis anos que declarara crença na lei de Moisés na companhia de sua sobrinha. Na confissão, situou o fato no âmbito doméstico, em sua casa. Em meio à fórmula repetida pelos réus sefarditas – crença na lei de Moisés para salvação da alma, abstenção de porco, lebre, coelho, peixe de pele –, esta outra Helena declara que confessou junto da sobrinha a pretensão de ser “rica e honrada” devido à lei de Moisés³⁶⁰. Abundam, no histórico da limpeza de sangue, os casos de cristãos-novos do reino e do ultramar conhecidos pela pujança econômica de suas atividades³⁶¹.

No clã dos Calaças, parecia ser a riqueza material uma decorrência da escolha pela crença na lei de Moisés. É o que se depreende dos relatos de ocasiões em que muitos membros da família se reuniam à mesa, como a relatada por Manuel Lopes, outro neto de Isabel Mendes. Trata-se de um dos mais jovens presos do tribunal na saga dos Calaças: tinha quatorze anos de idade, quando ingressou no cárcere, em novembro

³⁶⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 22v-4.

³⁶¹ Sobre os cristãos-novos de origem lusa que se espalharam por outras partes da Europa no século XVI, diz Kayserling: “Grande número de ricos e eminentes judeus portugueses [...] estabeleceram-se em Ferrara [Península Itálica], então centro de cultura”, Meyer Kayserling, op. cit., p. 223. Cecil Roth refere que, no século XVII, cristãos-novos refugiados nos Países Baixos contribuíram com o capital inicial na formação da Companhia das Índias Ocidentais, ao passo que – ironicamente – a luta dos luso-brasileiros contra a dominação neerlandesa em Pernambuco foi em parte financiada pelos cristãos-novos portugueses. Esse autor fornece os nomes de alguns ricos e influentes sefarditas, que ocuparam posições de prestígio nos séculos XVII e XVIII na Europa: Duarte da Silva, abastado comerciante português dos Seiscentos; José da Costa Vila Real, provedor-geral do exército português na primeira metade dos Setecentos, depois aderiu ao judaísmo na Inglaterra; Diogo Lopez Pereira, administrador das rendas do tabaco na Áustria, onde abraçara o judaísmo sob o nome de Moisés. Cf. Cecil Roth, op. cit., p. 69-70; 190-1; 203-5.

de 1654. Dada a sua pouca idade, foi-lhe dado um curador. O jovem réu declarou aos juízes, em uma de suas confissões³⁶², que por ocasião de uma festividade³⁶³, fora visitar Francisco Calaça, seu tio, em cuja casa estavam reunidas oito pessoas: Helena Sanches, Isabel Mendes, sua tia materna Francisca Guterres, mãe de seus primos também presentes, João de Moraes, Manuel Álvares e Ana Lopes. Três gerações reunidas que testemunharam, segundo Manuel Lopes, crer na lei de Moisés para salvação de suas almas e para serem ricos. Para alcançar tal fim, guardavam interdições alimentares³⁶⁴. A fórmula da confissão se repete; não há alteração. Contudo, existe neste depoimento uma confirmação do papel assumido pela matriarca Isabel Mendes no seio familiar, respeitante à transmissão dos valores judaizantes.

Era praxe nos interrogatórios formulados pelos inquisidores aos presos que estes fossem perguntados sobre a(s) pessoa(s) com as quais tivessem comunicado a “crença na lei de Moisés” para além do fato relatado na sessão. Nessa circunstância, Manuel Lopes afirmou que manteve contato a respeito com sua avó, Isabel, que lhe teria insistido para que não comesse certos alimentos, ao que o neto disse ter acedido algumas vezes. A declaração de Manuel sobre sua avó vai ao encontro daquelas feitas por outros Calaças. Seu primo Manuel Álvares – também jovem como Lopes, com dezoito anos –, atribuíra a Isabel o objetivo de ser “rico e honrado” por meio da lei de Moisés; sua prima, Isabel Mendes, homônima da matriarca, envolveu a avó Isabel e seus tios Francisco e Helena em sua primeira confissão no cárcere (e não seus pais ou irmãos); e, o mais significativo dos relatos trabalhados até aqui, outro primo, João de Moraes, expõe o entusiasmo de Isabel com a declaração de crença na lei de Moisés, na companhia do tio Francisco Calaça. Esses indícios confirmam o papel de protagonista de Isabel Mendes no clã dos Calaças, sobretudo por apontá-la como um ponto de referência para os mais jovens integrantes da parentela.

As famílias cristãs-novas, especialmente aquelas cujos membros haviam passado pelos cárceres do Santo Ofício, eram calejadas da sua situação e cônscias de que apenas

³⁶² O processo de Isabel Mendes, que contém o traslado dessa confissão de Manuel Lopes, está em mau estado de conservação. A parte das folhas em que está a data de cada uma das sessões está deteriorada, razão pela qual é impossível detalhar quando ocorreu a sessão.

³⁶³ Devido à letra ilegível na parte correspondente, não está claro no documento se o fato ocorreu na Páscoa ou no Natal. Presume-se que era na Páscoa, festividade cristã que, pela existência da correspondente judaica, podia servir para encobrir celebrações criptojudais. Inclusive, a solenidade da Páscoa judaica é celebrada em data que corresponde ao mês de março no calendário gregoriano, relativamente próxima, pois, da Páscoa católica, geralmente celebrada no mês de abril. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 190-10 (“Páscoa do pão asmo, Páscoa dos bolos asmos”).

³⁶⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 84-5v.

a confissão das culpas livrava o réu da pena capital. Os mais jovens eram instruídos a confessar culpas de judaísmo assim que ingressavam no cárcere, situações que deveriam incluir os parentes próximos – estratégia para minimizar o tempo de prisão no tribunal. Desde meados de 1654, com a prisão dos primeiros membros do clã, Isabel e Francisco, a iminência de novos encarceramentos terá fortalecido entre os Calaças a instrução dos filhos e sobrinhos sobre como proceder perante os juízes da Inquisição. A irmã de Manuel Lopes, nossa já conhecida Isabel Mendes 2^a, fez sua primeira confissão aos inquisidores de Évora em janeiro de 1655³⁶⁵. Confissão que, segundo a observação do notário que a transcreveu no processo, foi realizada pela ré “com bastante medo”. Registrada em meio à formalidade da burocracia inquisitorial, essa observação revela parte do sentimento do réu encarcerado, ao ter que responder aos interrogatórios do Santo Ofício. Falar da família, expor parentes ao risco da prisão – ou da pena capital –, sob a pressão física e emocional inerente às celas do tribunal da fé, conduzia ao sentimento do medo pelo depoente. Mulher, jovem – donzela, como se dizia –, para alguém com estas qualidades tudo era mais difícil.

Apesar disso, a primeira confissão da jovem Isabel Mendes é sintomática da necessidade para o converso de dizer dos familiares mais próximos logo nas primeiras sessões dentro do cárcere. Três ocasiões de suposta declaração de crença na lei de Moisés são confessadas por Isabel aos inquisidores. A primeira dessas respeita a um diálogo na casa de Francisco Rodrigues Calaça, quando a jovem, na companhia dos tios Francisco e Helena e de sua avó homônima, teria declarado crer na lei de Moisés e seguir certas cerimônias, não especificadas³⁶⁶. Nada muito além da fórmula usada pelos réus cristãos-novos para confessar culpas. Todavia, Isabel sabia da importância de nomear exatamente aquelas três pessoas, posto que sua avó e seus tios já estavam presos pelo Santo Ofício. Possivelmente, tais parentes poderiam envolver o seu nome nas confissões realizadas ao longo de seus respectivos processos. Por outro lado, há de se notar que o preso não é uma “máquina” de confessar culpas; o binômio confissão/delação é cruzado por laços familiares e afetivos, que permanecem poderosos para o réu. Pode-se conjecturar a respeito da dificuldade da jovem Isabel para delatar familiares mais chegados. Há, contudo, uma nuance neste depoimento que, observada mais atentamente, revela uma estratégia da ré para poupar o “núcleo duro” de sua

³⁶⁵ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2^a), 1^a sessão, 12/1/1655 (folha sem numeração).

³⁶⁶ Id., *ibid.*

família. Sua mãe, Maria de Morais, e suas irmãs, Maria Rodrigues e Ana Lopes, não são nomeadas no primeiro momento. A escolha é pela avó e pelos tios. Parentes, mas não tão próximos como a mãe e as irmãs.

Ora, que outros indícios mostram que a trinca de familiares formada pela matriarca Isabel, seu filho Francisco e sua nora Helena formavam o centro de transmissão de saberes e práticas sefarditas? Voltemos à causa de Helena Sanches, que viveu na companhia da sogra durante o período em que a matriarca morava em sua casa. Na sua primeira sessão no tribunal, em outubro de 1654, Helena pedira audiência para confessar suas “culpas” de judaísmo³⁶⁷; na ocasião, atribuiu sua introdução no conhecimento da lei mosaica ao ensino feito por sua avó homônima. Órfã dos pais na infância, Helena manteria contato com a tradição judaizante depois de seu casamento com Francisco Calaça. É a fase na qual sua sogra, Isabel Mendes, constitui uma referência da heresia judaizante. É o que se depreende da sua primeira confissão à Mesa: nove anos antes da prisão – portanto, em 1645, ano de seu casamento – Helena, Francisco e Isabel teriam declarado mutuamente crença na lei de Moisés “para serem ricos”. Um laço entre o ensino de Helena Sanches avó e este fato é percebível na associação entre o “ser rico”, conforme a crença compartilhada entre os Calaças, e o “casar e viver honradamente”, meta da lei de Moisés que, segundo Helena em sua confissão, fora ensinado pela avó. Esta associação entre a lembrança do ensino dos primeiros anos e o momento partilhado em novo seio familiar pode ser uma das razões do estabelecimento de um vínculo particular entre Isabel e Helena. Esta revela que a partir de então passou a conhecer e tratar a sogra por “apartada na fé”. A julgar pelas idades das personagens na ocasião – Helena, ainda a beirar os trinta anos, Isabel, já idosa –, pode-se considerar a matriarca dos Calaças e a avó da confitente pessoas relativamente próximas na faixa etária. Esse fato contribui para explicar a correlação entre aspectos dos ensinamentos de judaísmo citados neste parágrafo e a própria menção a Isabel Mendes como referência da heterodoxia.

É quase certo que tanto Helena Sanches, avó, como Isabel Mendes vivenciaram o perdão geral concedido durante a Monarquia Dual, em 1605. O regalo aos que então estavam presos no Santo Ofício, estendido a todos os crimes de judaísmo que haviam sido praticados até a data, custara vultosas somas aos sefarditas e – infelizmente para os cristãos-novos – não implicou no encerramento da perseguição ao grupo pelo tribunal

³⁶⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 118-24.

da fé. O perdão geral é mencionado na sessão *in specie* do processo de Isabel, realizada em abril de 1655³⁶⁸. Ao contrário da sessão *in genere*, cujo interrogatório tratava de generalidades da heresia judaizante, naquela sessão o réu era confrontado sobre ocasiões particulares. No caso de Isabel, quase todas referentes à declaração de observância de ritos alimentares, de expectativa na salvação da alma e de obtenção de riquezas, atos sempre relacionados à “crença na lei de Moisés”. Acusações, aliás, negadas *in totum* pela depoente, tanto aqui como na sessão *in genere*. Voltando ao perdão de 1605, note-se que a primeira pergunta feita pela Mesa a Isabel na sessão *in specie* respeita ao fato de esta ter estado com os cristãos-novos após o último perdão geral. Ora, evidente que a pergunta era demasiado óbvia para os inquisidores não saberem qual a resposta verossímil: um converso no Mundo Português estava fadado ao contato com seus correligionários, ainda que intimamente desejasse se afastar destes. Na verdade, a questão constante da fórmula inquisitória visava: a) à identificação de cúmplices do acusado, parte do mecanismo de multiplicação dos culpados, e b) em caso de negativa – como no processo de Isabel Mendes –, ao indício de *convicção* na heresia. Por trás desses meandros processuais, há o reconhecimento pelos inquisidores de que Isabel Mendes era já uma pessoa de considerável idade, que vivenciou a experiência das gerações adultas, quando da concessão do perdão geral e dos anos imediatamente posteriores.

Ainda que Isabel Mendes fosse uma referência entre os Calaças de transmissão do ensino do judaísmo, a situação da matriarca tinha um elemento comum a todo cristão-novo: a linha tênue entre a assistência à religião oficial e as heranças do credo ancestral. Quando Helena Sanches entrou nos cárceres da Inquisição eborense em fins de 1654, havia uma série de confissões feitas ao tribunal por outros réus que a incriminavam de filiação à crença judaizante. Talvez esse rol de acusações consistisse em um prenúncio dos anos que Helena teria de enfrentar, encerrada nas celas do Santo Ofício. Seu processo foi demorado. Depois de sua primeira confissão, no final de outubro de 1654, a documentação registra nova audiência apenas em fevereiro do ano seguinte, para a sessão de crença. Em seguida, quatro meses de espera até a convocação para a sessão *in specie*, seguida pela publicação de duas provas de justiça nos meses seguintes. Em setembro de 1655, onze meses depois da primeira sessão, Helena pede audiência para confessar, pois “era de mais lembrada”. Das duas ocasiões de culpa

³⁶⁸ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 100v-4v.

confessadas pela ré, a primeira é sintomática da duplicidade que acompanhava todos os ambientes com a presença de sefarditas.

Helena relatou aos inquisidores que havia cinco anos – em 1650, portanto – o seu primo Rodrigo Álvares, tendeiro, e sua mulher Catarina Lopes, ambos conversos, receberam em sua casa Maria Mendes, sogra de Rodrigo, Isabel Mendes e a própria Helena, por ocasião da festa do Espírito Santo, ou Pentecostes, conforme o calendário litúrgico católico. Os convivas não tomavam parte diretamente do cortejo, mas assistiam à procissão da casa onde se encontravam. Ato significativo para os cristãos-novos, forçados a congregar com o credo oficial, mas quase sempre à margem, “assistindo” ao espetáculo da ortodoxia. Tais ocasiões favoreciam as “práticas” que assinalavam a declaração de crença na “lei de Moisés”. Um dos sinais mais evidentes de heresia judaizante para o Santo Ofício era a observância de ritos alimentares, como a restrição à carne de porco. Helena Sanches afirmou que, enquanto o grupo de cristãos-novos assistia à procissão, foi-lhe oferecido um pedaço de chouriço, que recusou. Nesse momento, todos declararam crer na lei de Moisés para salvação de suas almas. Alimentando-se de carne interdita na tradição judaica, os conversos praticavam o exercício contínuo e necessário da dissimulação do sangue infecto. Todavia, bastava uma recusa do alimento para os correligionários assumirem, pelo menos verbalmente, a crença mosaica³⁶⁹.

Menos de dois meses após a sessão “in specie” do processo de Isabel Mendes, os inquisidores decidem despachar uma diligência para Elvas, a fim de inquirir testemunhas sobre a veracidade das alegações de Isabel Mendes a respeito de sua fidelidade à religião católica e distanciamento do judaísmo. De quatro testemunhas perguntadas, uma delas, o sargento-mor Francisco Rodrigues da Maia, vizinho “parede em meio”, afirmou ter visto Isabel comer toucinho em sua casa algumas vezes. Disse também saber que Francisco Calaça comprava carne de porco e peixes – especialmente cação –, que eram levados para a casa onde vivia Isabel. A referência aos alimentos mencionados acima é importante, menos pelo consumo propriamente dito que pela compra destes, ato que tencionava dar ao vulgo sinal explícito de adesão ao credo oficial e, por conseguinte, de afastamento das suspeitas de heresia judaica. Outro testemunho foi dado pelo boticário Vasco Martins, que confirmou a prática de duas atitudes impostas pelo catolicismo oficial: a frequência à missa (“apesar de [Isabel] ser

³⁶⁹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 73-4.

muito velha”) e o consumo de carne de porco³⁷⁰. Claramente, o fato de o converso comer carne de porco não traz relação necessária com a adesão (ou não) ao criptojudaísmo; entretanto, é de notar a relevância, para a processualística inquisitorial, da confirmação do consumo dos alimentos considerados proibidos no rol de culpas sob alçada do tribunal. Contudo, no ordenamento mental do Santo Ofício, a alimentação era um dos indícios fundamentais da adesão à fé judaica, ao passo que para o sefardita, o consumo ostensivo era uma autodefesa contra as suspeições que fatalmente caíam sobre os cristãos-novos.

3.2.1: Francisco Rodrigues, o elo quase perdido dos Calaças

Filho da matriarca Isabel Mendes e marido de Helena Sanches, Francisco Rodrigues Calaça é uma figura difícil para o historiador. Primeiro, em razão da dificuldade de acesso ao seu processo inquisitorial, algo que, a bem da verdade, não é apanágio do cirqueiro. Muitos dos processos oriundos do tribunal de Évora estavam, no segundo semestre de 2008, em mau estado de conservação, fato que restringia ou até inviabilizava sua consulta na Torre do Tombo. Alguns processos analisados neste trabalho foram consultados diretamente, mas sem autorização para fotocópias: foram o caso daqueles referentes a Isabel Mendes, Helena Sanches, João de Morais e Manuel Lopes. Infelizmente, a consulta ao processo de Francisco Calaça não foi autorizada, apesar de requerida mais de uma vez, pela impossibilidade de manuseio devido às precárias condições de conservação. O segundo motivo é diretamente relacionado ao anterior, na medida em que a reconstituição da trajetória dos Calaças entre o reino e a América Portuguesa, entre fins do século XVII e início do século XVIII, passa necessariamente pelo casal Francisco e Helena.

De todo modo, a sina do historiador é trabalhar com as fontes de que dispõe, não com o material que deseja. Se o acesso aos registros sobre Francisco Calaça é limitado, sua personagem é demasiado importante para ser ignorada em razão da impossibilidade de consulta ao seu processo inquisitorial. Outros caminhos, indícios em outros processos, o emprego da imaginação controlada quando referendada pela documentação. Enfim, não é permitido ao pesquisador desistir de seu ofício diante das

³⁷⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 117-8.

lacunas. Seguindo, pois, a diretriz indicada por Marc Bloch, a de que todo livro de história deveria dedicar algumas linhas à explicação do “como posso saber o que vou dizer?”³⁷¹, assinalamos que Francisco Rodrigues Calaça não estará de fora deste trabalho. As formas de trazê-lo para esta tese não são exatamente diferentes das utilizadas para analisar os membros do clã para os quais se dispõem os processos criminais. As causas de Isabel Mendes, Helena Sanches, Manuel Álvares, Isabel Mendes 2ª, João de Morais e Manuel Lopes trazem referências variadas sobre Francisco. São pistas sobre seu inventário, seu processo no tribunal da fé, momentos reveladores partilhados no meio familiar e a respeito das ideias expressas pelo réu. Há muito nessa personagem que traduz uma parte da mentalidade, da condição social e econômica e do comportamento dos Calaças no Santo Ofício.

Um dos livros do conjunto de códices relativos à Inquisição de Évora, conservado na Torre do Tombo, fornece o primeiro passo para reconstituir a trajetória de Francisco Calaça. De acordo com esse documento, que fornece dados sobre vários outros réus do tribunal, Francisco era filho de Isabel Mendes com o confeitiro João Álvares e natural de Elvas. Considerando que o livro traz a data do seu auto de fé, realizado em maio de 1657, a referência à sua idade de quarenta e dois anos deve ser situada a partir desse marco, o que torna Francisco nascido em 1612³⁷². Seu casamento com Helena Sanches, conforme o registro da igreja da Alcáçova, em Elvas, ocorreu em 1645, quando Francisco teria então trinta e três anos. Poucas etapas do processo inquisitorial são tão ricas para o historiador quanto o inventário dos bens do preso. É a partir dessa seção que se pode ter maior clareza quanto ao lugar social do réu. Em outras palavras, que funções o mesmo exercia ou que recursos possuía em dado período e localidade. De outro lado, sempre ao se considerar as informações produzidas durante um interrogatório inquisitorial, é preciso ler criticamente o registro da declaração de bens dos conversos aos inquisidores³⁷³. Afinal, sabia-se que o sequestro, em primeiro lugar, e o confisco dos bens, em caso de condenação, eram essenciais ao sustento da

³⁷¹ Apud Jacques Le Goff. Prefácio. In: Marc Bloch, op. cit., p. 28.

³⁷² Inquisição de Évora, Códice 990A, Livro 11, f. 75-v.

³⁷³ Escrevendo sobre os conversos do Rio de Janeiro no início do século XVIII, Lina Gorenstein refere que alguns “homens de negócios não declararam em seus inventários possuir propriedades imóveis [...] talvez desejassem poupá-las do inevitável confisco [na verdade, sequestro dos bens], que acontecia no momento da prisão daqueles acusados de heresia judaica”. Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (1995), p. 43. É possível deduzir que vários dos réus presos pelo Santo Ofício ocultassem ou minimizassem suas posses após a prisão, com o fim de preservar o máximo de seus bens da sanha inquisitorial. Afinal, desde a leitura em público das sentenças nos autos de fé, sabia-se que o confisco de bens era pena assaz aplicada pela Inquisição, mormente contra os penitenciados cristãos-novos.

máquina inquisitorial.

Isso, porém, não elimina o valor do inventário dos bens para uma constatação mais específica da condição socioeconômica do réu. No caso de Francisco Calaça, o ofício de cirurgião era acompanhado de posses que revelam uma condição econômica relativamente confortável. Consta que o réu tinha os seguintes bens de raiz (imóveis): olivais, vinhas e “umas casas³⁷⁴”. Herança de família? Compra? Dote da esposa? A fonte não é clara nesse particular. Quanto aos bens móveis, Francisco afirmou possuir arcas da Índia, tamboretas, um oratório dourado, peças de vestuário, roupas de casa, dentre outros itens. Há elementos interessantes nesse inventário, descontada a possível ocultação de bens não declarados na sessão. Os bens imóveis denotam a existência de duas atividades econômicas praticadas pela nossa personagem. Uma, a agricultura, como deixa entrever a propriedade de olivais e de vinhas; outra, possivelmente a locação de imóveis, entrevista na posse de “umas casas”. Presume-se, pois, que Francisco tinha uma situação econômica longe de ser desfavorável.

Alguns fatos de sua vivência anterior à prisão no tribunal o confirmam. Em meados de 1656, os inquisidores eborenses ordenaram a realização de uma diligência em Elvas para investigar possíveis desavenças entre a matriarca Isabel Mendes e outros cristãos-novos da cidade. De seis testemunhas ouvidas na ocasião, a maioria declarou serem os Calasas pessoas mansas e pacíficas. Mas um depoente trouxe à luz um caso interessante. Duas irmãs doceiras, Beatriz e Felipa Lopes, filhas do alfaiate Pero Lopes, teriam protagonizado uma desavença com a matriarca Isabel em razão da vontade de uma daquelas se casar com seu filho Francisco, proposta de união que a desagradava³⁷⁵. Na sociedade do Antigo Regime, e não apenas entre as nobrezas, o casamento é mais que uma união afetiva, com os fins do exercício da sexualidade e da reprodução. O matrimônio marca o lugar social dos cônjuges na sociedade, a partir de seu *status* socioeconômico e, especialmente, na Ibéria, também étnico. A endogamia (união de casais da mesma condição étnica) era assaz praticada entre os sefarditas, fosse como forma de se precaver mutuamente contra a vigilância cristã-velha, fosse como estratégia para não dispersar os bens para fora do âmbito da solidariedade conversa.

Embora importante, a solidariedade interna ao grupo não era tudo. Embora cristã-nova, a doceira candidata ao casamento era inadequada para as pretensões da

³⁷⁴ Inquisição de Évora, Códice 990A, Livro 11, f. 75v.

³⁷⁵ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 162-5v, especialmente f. 163v.

matriarca dos Calças, possivelmente pela diferença de nível social. Provavelmente, Francisco desfrutava de condições tais que o tornavam um indivíduo cobiçado no mercado matrimonial. Raciocínio semelhante conduz à observação de que a união de Francisco Calça com Helena Sanches, levada ao altar com apenas dezessete anos, terá contado com aprovação incontestada por parte da família da noiva. Presume-se que o casamento realizado em tais condições contou com o apoio de ambas as partes em virtude dos benefícios que Francisco traria para sua mulher, e que Helena também lhe daria. Matrimônio realizado dentro do universo sefardita elvense, com a conveniência que cabia à ocasião, revelando o valor do filho de Isabel Mendes no mercado nupcial.

Para o cristão-novo, a família é um *locus* de solidariedade primordial. O converso vive em um mundo que o mantém preso ao *status* de membro inferior do corpo social. Uma vez preso na Inquisição, o cristão-novo é enredado em uma trama que lhe impõe o envolvimento, nas confissões, de sua parentela mais próxima. Há os que agem conforme a cartilha dos juízes, não tardando em citar os pais, ou irmãos, ou os próprios filhos à Mesa do Santo Ofício. Todavia, há igualmente presos que resistem, em nome da solidariedade ou do afeto, ao caminhar do processo inquisitorial. Francisco estava neste grupo, pelo menos na fase inicial de sua causa. Preso em maio de 1654, o cirurgueiro iniciou suas confissões logo na segunda sessão de seu processo. Aos olhos do tribunal, forma correta de procedimento, mas faltava o conteúdo principal: um homem cristão-novo, casado com uma cristã-nova, com filhos, confitente, sem ligação de suas “culpas” com a família? Daí as provas de justiça publicadas contra Francisco, acusado de “diminuição” e a elaboração de contraditas às acusações de que nada adiantaram. Essa situação permaneceu até maio de 1655, pouco antes de este completar um ano na prisão.

Francisco solicitou audiência ao tribunal a onze do referido mês, quando fez uma confissão mais de sentimentos que de culpas. A matéria das culpas consistiu nas declarações de costume, assumindo a crença na lei de Moisés para salvação da alma e para ser rico e honrado, além da abstenção de porco, lebre, coelho e peixe de pele. Quanto às pessoas envolvidas, Francisco cita um nome que seguramente os inquisidores esperavam ouvir, o de sua mulher Helena Sanches. Na sessão, o cirurgueiro relatou um diálogo que travara com sua esposa havia sete anos, em que esta confessara ter sido ensinada no “judaísmo” por sua avó, enquanto o marido, aquele afirmara ter sido ensinado por sua mãe, Isabel Mendes. “E se fiaram por marido e mulher”, registra o

documento. É a instituição familiar a garantir a fidelidade do mútuo segredo da transmissão judaizante, ao menos até ser desmontada pela Inquisição. E por qual razão Francisco demorava tanto para confessar a culpa declarada na intimidade do lar? A razão para isso era o amor pela esposa e o desejo de que os filhos do casal não ficassem desamparados³⁷⁶. Afinal, o réu sabia que o destino de Helena, após ser citada em sua confissão, era o cárcere. A instituição zelava pela implosão dos laços mais firmes da sociabilidade entre os sefarditas, o elo familiar.

Tratava-se de um sistema que tinha uma eficácia perversa. O Santo Ofício fazia questão de atingir o ponto nevralgico das relações de um indivíduo dentro da sociedade. Na família, a Inquisição buscava a “matéria-prima” de sua engrenagem persecutória. O oculto vinha às claras, os segredos eram confessados, as intenções eram expressamente declaradas. O monopólio religioso do catolicismo, imposto no Mundo Português desde 1496-7, fatalmente levou o exercício de qualquer outra manifestação religiosa para a esfera do subterrâneo. Em outras palavras, para um cenário em que houvesse alguma possibilidade de mantê-lo à distância da vigilância da ortodoxia. Sabe-se que, para a Época Moderna, não cabem as acepções hoje correntes sobre o “público” e o “privado”. Valores comportamentais da atualidade como o direito à intimidade e à privacidade não eram absolutos nos séculos XVII e XVIII, aliás, estes perdiam suas supostas prerrogativas, quando confrontadas com a defesa da fé e dos costumes. Basta ler alguns dos depoimentos analisados por Vainfas em sua obra sobre a moral e a sexualidade no Brasil quinhentista para comprovar essa afirmação³⁷⁷. De forma semelhante, a suspeita necessariamente imputada ao cristão-novo de heresia judaizante era obrigatoriamente atrelada pela Inquisição à cumplicidade dos familiares. Nessa máquina investigativa, não havia espaço para afetividade, piedade ou compaixão. Como afirma Novinsky, preterira-se o amor aos homens ao amor a Deus³⁷⁸.

Passemos por algumas situações vivenciadas por Francisco Calaça, dadas a conhecer por meio dos processos de outros membros da família. Um dos testemunhos

³⁷⁶ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 57v-9.

³⁷⁷ Observe-se, por exemplo, as confissões do casal de lavradores Manuel Franco e Ana Seixas, moradores da capitania de Itamaracá, durante a visita inquisitorial ao nordeste brasileiro em fins do século XVI. Ambos confessaram – separadamente – a realização de duas cópulas anais ao visitador, inclusive dando detalhes sobre a não ejaculação de Manuel durante o ato. Como diz o autor sobre este caso, tais confitentes eram “gente tão temerosa do Santo Ofício como do inferno”. Tamanho era o medo que os cônjuges abriram mão de preservar suas intimidades conjugais em prol do tribunal da fé. Cf. Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997b), p. 234.

³⁷⁸ Anita Novinsky, op. cit. (1991), p. 460.

provém de uma neta de Isabel Mendes chamada Ana Lopes, de vinte anos de idade, esposa do alfaiate Luís de Paredes e também moradora em Elvas. Presa em novembro de 1654, em abril seguinte confessou à Mesa – na presença de um curador, devido a sua idade – que, havia cerca de um ano e meio, na casa de seu tio Francisco, junto deste e de Helena Sanches, de Isabel Mendes e de sua tia segunda chamada Branca Mendes, todos os presentes teriam declarado crer na lei de Moisés para salvação de suas almas e serem ricos e honrados, e observar restrições alimentares. Ana confirmou saber que todos os envolvidos nessa confissão estavam agora presos pelo tribunal da fé. A forma dessa confissão não diferiu das declarações que os juízes já ouviam de outros réus. Porém, o motivo expresso pelo qual o inquisidor deu crédito ordinário à declaração de Ana Lopes fora “o parentesco das pessoas de que disse³⁷⁹”.

Outra confissão que recebeu crédito do tribunal foi o primeiro depoimento de Helena Sanches à Mesa do Santo Ofício, em outubro de 1654, um mês antes de Ana Lopes adentrar o cárcere. Helena confessou que haveria nove anos – portanto, pouco depois de se casar com Francisco –, declarou crença na lei de Moisés para ser rica, estando na companhia do marido e da sogra, Isabel Mendes³⁸⁰. Este relato contribui para compreender porque é impossível analisar separadamente as práticas supostamente judaizantes do núcleo familiar formado por Francisco, Helena e Isabel. A vida matrimonial dos primeiros esteve desde sempre associada à presença da matriarca. Apesar de separada na processualística, a investida inquisitorial sobre as três personagens é integrada na ação. Prova-o a resposta que Helena dá à segunda prova de justiça publicada contra si, quase um ano após sua prisão. A ré pretende se valer das contraditas eventualmente apresentadas por seu marido Francisco. Tal estratégia não foi questionada pelo tribunal, pois menos de um mês após essa solicitação, um despacho da Mesa registra que nada se achou no processo de Francisco que pudesse valer sua esposa³⁸¹. Mesmo que todo o ritual da causa fosse conduzido para a culpabilização do réu, e de fato assim era, a mera consideração em atender à solicitação de Helena autoriza a observação de que, para o tribunal, o julgamento de cada membro da família Calaça era inteligível somente à luz de seus familiares.

Nenhum domínio da convivência familiar estava a salvo da sanha inquisitorial. As refeições em conjunto eram, naturalmente, ocasiões privilegiadas para declarações

³⁷⁹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 162-5v, especialmente f. 57v-9.

³⁸⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 120-v.

³⁸¹ Id., f. 181.

mútuas de judaísmo. A raiz dessa obsessão investigativa do Santo Ofício sobre a alimentação dos cristãos-novos, longe de ser uma preocupação prosaica dos inquisidores, recua até a ortodoxia da religião judaica, prescrita e imputada aos conversos. Os ritos alimentares constituem um sistema assaz respeitado na prática da religião judaica³⁸². A data mais solene do calendário israelita, celebrada uma semana após o início do ano judaico, é o “Yom Kippur” (“Dia de Expição” em hebraico), caracterizado pelo rigoroso jejum de um dia inteiro – do pôr do sol ao anoitecer do dia seguinte –, em expiação dos pecados cometidos. Esse jejum, um dos mais sólidos referenciais da religiosidade judaica, era referido na linguagem inquisitorial como “jejum do dia grande”, “jejum do quipur” ou “jejum maior dos judeus”, dada a diferença de calendário entre o judaísmo e o cristianismo³⁸³. Embora maior, o Dia Grande não é o único a prescrever a abstinência de alimentação na fé judaica. O jejum da rainha Ester, em memória da esposa judia do rei persa Assuero, defensora do povo hebreu, era outro interdito alvo do Santo Ofício, preservado na memória portuguesa dos tempos da tolerância à fé hebreia³⁸⁴.

Não é de surpreender, portanto, que as restrições à alimentação constituíssem parcela importante no caudal de práticas judaizantes no Mundo Português. Assim também com os Calaças. Henrique de Leão, cristão-novo de trinta e sete anos, primo-irmão de Helena Sanches, se apresentou à Inquisição eborense em junho de 1654 para confessar culpas. Na sessão realizada a cinco deste mês, Henrique relatou à Mesa fato

³⁸² Referindo-se aos hábitos da família da cristã-nova Branca Dias, denunciada *post-mortem* à visitação inquisitorial em Pernambuco (1593-5), Angela Maia afirma que a observância dos ritos alimentares indica “uma vivência real e consciente do judaísmo nesse grupo familiar”. O exemplo utilizado para ilustrar a adoção de costumes judaizantes vinculados à alimentação no caso de Branca Dias é o preparo antecipado, na véspera do sábado, das refeições a serem consumidas no dia de guarda. Pela semelhança dos ingredientes utilizados – carne, grãos – e do modo de preparo – lento cozimento no forno –, conclui-se que se tratava do “tcholent”, prato servido como almoço no sábado, mas preparado ainda na tarde da sexta-feira, últimos momentos da véspera do “shabat”. Cf. *À sombra do medo: cristãos-velhos e cristãos-novos nas capitanias do açúcar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003, p. 125-6.

³⁸³ Alan Unterman, op. cit., p. 125 (“Iom Kipur”); Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 85-92 (“Jejum de Quipur”). Algumas referências expressas no primeiro monitório da Inquisição lusa, publicado em 1536, confirmam a vinculação dessa prática judaizante com o jejum outrora praticado sob o judaísmo tolerado em Portugal: “[pessoas] que jejuam o jejum maior dos judeus que cai no mês de setembro, não comendo em todo o dia até noite, que saíam as estrelas, e estando aquele dia do jejum maior descalços”. Apud id., p. 85. Com efeito – além da suspensão do jejum ao anoitecer do dia seguinte –, os judeus não utilizam sapatos de couro durante o Kipur. Cf. Alan Unterman, op. cit., p. 125.

³⁸⁴ Na verdade, como nota Lipiner, o “jejum da rainha Ester” atentado pelo Santo Ofício consiste, no judaísmo ortodoxo, apenas na véspera da festividade de Purim, que comemora a libertação do povo judeu por intercessão da rainha Ester. Como a situação dos conversos judaizantes inspirava bem mais os lamentos que as celebrações por uma libertação, manteve-se o jejum, praticado em fevereiro ou março, mas não a festa pela libertação dos israelitas. Assim como o jejum do “dia grande”, o da rainha Ester constava do monitório fundador de 1536, e a acusação de tal prática é recorrente nos documentos inquisitoriais. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 84-5.

passado havia cinco anos, ocorrido quando estava em companhia do casal de seus primos-irmãos Helena e João Álvares. Afirmou Leão que, à recusa feita por Álvares de um pedaço de carne de porco oferecido por Helena, os três parentes declararam crer e viver na lei de Moisés para salvação de suas almas e serem ricos, além de não comerem porco, lebre, coelho e peixe de pele³⁸⁵. De forma quase idêntica, muitas confissões de réus, e não somente das personagens analisadas neste trabalho, repetem a declaração com os mesmos itens: abstinência de “porco, lebre, coelho e peixe de pele”. Ora, a Inquisição criou desde seu primeiro monitório um rol de culpas atribuídas aos hereges judaizantes, que incluía uma gama variada de rituais atrelados à lei mosaica, inseridas aí as normas alimentares³⁸⁶. Lidas publicamente ao tempo das visitas e inspeções inquisitoriais, tais listas davam aos cristãos-novos informação sobre que tipos de crime de judaísmo o tribunal cuidava reprimir. Ademais, a leitura pública das sentenças dos réus condenados nos autos de fé, citando repetidamente interdições alimentares associadas à lei mosaica, reforçava na coletividade o exemplo de que os penitenciados eram condenados justamente pela prática das culpas citadas. A pedagogia do medo ditava, em parte, o que confessar à instituição³⁸⁷.

A transmissão das práticas judaizantes ao passar das gerações tinha um aspecto instrutivo, no sentido de ensinar ao cristão-novo o que era preciso dizer ao Santo Ofício, uma vez encarcerado. De outro modo, a adoção de alguns hábitos mais ou menos comuns entre os sefarditas respeitava menos a uma filiação religiosa que à reprodução de costumes, já esvaziados do sentido dogmático existente no judaísmo ortodoxo. Todavia, a análise da ação inquisitorial atrelada aos atos judaizantes requer a investigação de possíveis correlações entre a observância de ritos alimentares, declarada nas confissões à Inquisição, e a tradição mosaica. Os alimentos permitidos aos judeus são chamados de “kosher”, palavra que significa “apropriado” em hebraico³⁸⁸. Tendo em vista a quantidade de animais cuja carne é vedada aos israelitas, a vigilância sobre a alimentação entre os sefarditas durante o judaísmo livre terá deixado marcas culturais que não desapareceram de todo nas gerações seguintes. Os animais de consumo liberado

³⁸⁵ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 24-5v.

³⁸⁶ Sobre as listas de “culpas” elaboradas pela Inquisição lusa, cf. Meyer Kayserling, op. cit., p. 182; Cecil Roth, op. cit., p. 82-3; Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997), p. 20-3.

³⁸⁷ Praticamente todos os processos criminais do grupo familiar analisados nesta parte da tese apresentam, em sua sentença, referências à fórmula de que o réu se abstinha de “porco, lebre, coelho e peixe de pele (ou cação)”. Cf. IAN/TT/TSO/IE, Proc. 9322 (Helena Sanches), p. 275v, 2395 (Manuel Álvares), f. s/n, 2023 (Isabel Mendes 2ª), f. s/n, 2234 (Manuel Lopes), f. 106v, 1412 (Maria Rodrigues), f. s/n, 1012 (Manuel Rodrigues), f. s/n.

³⁸⁸ Alan Unterman, op. cit., p. 146 (“kosher”); 80-1 (“leis dietéticas”).

aos judeus são os ruminantes e os que têm casco fendido. As aves de rapina são proibidas, enquanto os peixes lícitos têm barbatanas e escamas. O porco é a carne cuja interdição é “o exemplo por excelência do alimento não-kosher [...] [pois] evoca uma imagem de imundície e foi descrito como um toalete móvel³⁸⁹”. A relevância da restrição à carne de porco é tamanha que sugere a hipótese de o vocábulo “marrano”, usado na Península Ibérica para identificar os antigos judeus convertidos que alegadamente permaneciam no judaísmo, ter origem no termo “marrão”, sinônimo de “porco³⁹⁰”. Embora não comprovada, tal hipótese remete a um aspecto das práticas judaizantes, a negação do consumo da carne de porco ou, inversamente, o seu ostensivo consumo, para anular as suspeitas de praticar o judaísmo em segredo. Repassada ao longo das gerações subsequentes a dos primeiros convertidos, a proibição da carne de porco passou de sinal da obediência do povo de Israel a Deus a um elemento de identidade para grupos de cristãos-novos.

3.3: O mundo a cumprir

Desde o trabalho seminal de Anita Novinsky sobre os cristãos-novos na Bahia, a historiografia produzida sobre o Santo Ofício está marcada pelo conceito de “homem dividido³⁹¹”. Nem inteiramente católico, por força da discriminação; nem plenamente judeu, por força da imposição do credo oficial. Distanciando-se da abordagem de Saraiva, a autora aceita a existência de sefarditas que, ao longo dos séculos de ação inquisitorial, adotaram elementos da profissão de fé judaica na construção de uma religiosidade própria do “homem dividido”. As restrições alimentares, a observância do sábado e a referência à lei de Moisés compõem parte do caudal de práticas judaizantes, ou seja, que apontam indícios de judaísmo na vivência do cristão-novo. Porém, como homens e mulheres “divididos”, mesmo os conversos que abraçassem elementos da religiosidade ou da cultura judaica não escapavam à interferência do monopólio católico. A coexistência entre componentes da tradição israelita, transmitidos ao longo das gerações anteriores e posteriores à conversão forçada, e os aspectos doutrinários da religiosidade católica marcam a experiência dos cristãos-novos portugueses. Com

³⁸⁹ Id., p. 209 (“porco”).

³⁹⁰ Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 99-100 (“marranos”).

³⁹¹ Anita Novinsky. “O homem dividido”. Op. cit. (1992 [1972]), p. 141-62.

efeito, a complexidade do fenômeno cristão-novo é aprofundada à medida que se avança na particularização da análise sobre os clãs, famílias e indivíduos sefarditas. É impossível afirmar que todos os cristãos-novos eram judaizantes, assim como é implausível descartar a existência do fenômeno criptojudáico entre os convertidos. “Quanto” de itens judaizantes havia na família Calaça; se os havia, quais eram os predominantes; estes itens confirmam a hipótese de adesão à fé judaica? É na documentação que se busca a chave da resposta a uma de nossas questões: eram os conversos – aqui, os Calaças – judaizantes?

Vamos, pois, a uma de nossas fontes, o processo de Helena Sanches, esposa de Francisco Calaça. Em sua primeira confissão ao tribunal de Évora, Helena relatou à Mesa o diálogo que tivera havia doze anos – antes, portanto, de seu casamento – com os seus avós, Helena Sanches e o sapateiro Manuel Fernandes, que a criavam por ser órfã. Segundo a ré, em certa ocasião a avó lhe dissera para não crer na lei de Cristo, mas na lei de Moisés, a quem devia encomendar a reza de um rosário. Era a senha para poder “casar e viver honradamente”. Para uma jovem que teria cerca de quatorze anos na situação declarada – considerando os vinte e seis anos quando de sua prisão em 1654 –, a recomendação da avó terá soado como uma exigência de cumprimento inquestionável. Tanto é que Helena confessou ter passado à crença na lei de Moisés, a quem afirmava rezar o rosário todas as segundas-feiras. Em seguida, na mesma sessão, Helena confessou a declaração de crença na lei de Moisés com seu marido e sua sogra, Isabel Mendes, para ser rica. Mas, tanto na ocasião do ensinamento ministrado pela avó, como na declaração realizada junto do marido e da sogra, a ré descartou ter tratado da “salvação da alma”³⁹². Seguramente uma culpa percebida na engrenagem inquisitorial como integrante da aceitação da lei de Moisés pelos conversos. Daí, em parte, a advertência dos inquisidores para que Helena confessasse “toda a verdade” à Mesa: tanto os “crimes” dos quais o Santo Ofício era certo de seu cometimento, como os nomes de mais cúmplices. Assim funcionava a multiplicação dos culpados.

A Inquisição detinha o poder de prender, processar, julgar e impor variadas penas em suas condenações, até a entrega do “criminoso” à justiça civil, para a morte na fogueira. Outro poder desfrutado pelo Santo Ofício era o da linguagem. O discurso inquisitorial era empregado de maneira a moldar o preso, fazendo-o confessar a heresia imputada, a delatar os próximos como cúmplices, a manifestar arrependimento. Por seu

³⁹² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 118-24.

turno, a instituição era surpreendida, quer por situações novas, inesperadas pelo(s) inquisidor(es), quer por personagens instigantes, cujas respostas ou comportamento durante o processo exigissem atitudes diferenciadas ou não habituais da parte dos juízes. Heitor Furtado de Mendonça, o visitador do nordeste brasílico entre 1591-5, mostrou espanto com a realidade do meio colonial, tão diferente da metrópole³⁹³. Pedro de Rates Henequim, a pitoresca personagem histórica dissecada por Plínio Gomes, surpreendeu os inquisidores lisboetas com sua cosmogonia herética, porém original, que localizava o paraíso na América Portuguesa e identificava a banana ao fruto proibido no Éden³⁹⁴. Talvez o mais conhecido exemplo entre os leitores da historiografia, o moleiro Menocchio, réu da Inquisição na Itália do século XVI, criou uma cosmogonia segundo a qual o mundo nasceu como um queijo apodrecido, cujos vermes foram os primeiros homens³⁹⁵. E, como sugere Ginzburg ao final de seu livro sobre o moleiro, certamente há muitos outros “Menocchios” para o pesquisador nos arquivos da Inquisição, ainda por serem descobertos...

Helena Sanches não é uma personagem célebre da historiografia, mas terá surpreendido o inquisidor Manuel Corte Real de Abranches durante a sessão de crença, em fevereiro de 1655. O interrogatório foi realizado de acordo com a praxe: se Helena cuidara das culpas e queria confessá-las, há quanto tempo se passou à lei de Moisés, no que acreditava de presente, com quem comunicara sua suposta heresia. Mas é nas entrelinhas das respostas da ré às interrogações que está uma parte do seu sistema de crenças e valores. Após confirmar ao inquisidor que fora ensinada na lei de Moisés por sua avó, afirmou que acreditava no “Deus do céu” e rezava “um Rosário de Pai-Nossos e Ave-Marias a Moisés” nas manhãs de segunda-feira, pedindo remédio e riquezas. A resposta que dá à pergunta da Mesa sobre a natureza messiânica de Cristo e a Trindade é reveladora: Helena afirma não crer em “nada” do contido na questão e confirma ainda

³⁹³ Tanto que, em uma análise de conjunto das três visitas inquisitoriais mais bem documentadas ao Brasil – 1591-5, 1618-21 e 1763-9 –, Vainfas aponta importantes diferenças de procedimento entre a primeira e as seguintes. O fato de o visitador Heitor Furtado ter extrapolado algumas de suas atribuições, não seguindo fielmente as ordens emanadas do Conselho Geral em Lisboa, tem uma de suas raízes no surpreendente meio colonial, diferente e original em relação à metrópole, em que as hierarquias sociais estavam em construção, havia a presença de grupos étnicos diferenciados e costumes ali nascidos constituíam um desafio para as autoridades. Cf. Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997b), p. 294-9.

³⁹⁴ Cf. Plínio Freire Gomes, op. cit., especialmente o capítulo 7, “Paraíso restaurado”, p. 109-19. “Nas bananas que alimentavam os escravos, ele [Henequim] identificou o fruto da perdição humana. [...] Outra prova certíssima [da localização do paraíso no Brasil] seria a pele avermelhada dos nativos. Como o nome do primeiro homem vinha do hebraico *Adam* – “vermelho” –, era de se supor que ele fosse um legítimo índio, tal qual a bárbara gente do Brasil”. Id., p. 116.

³⁹⁵ Carlo Ginzburg, op. cit., p. 110-2.

esperar pelo Messias. Nega crer nos sacramentos da Igreja, mas admite a frequência à missa e à comunhão. A dualidade inerente ao sefardita impregna suas declarações. Por outro lado, a agrura de se ver encarcerada, isolada física e socialmente do grupo de convívio, cobra seu preço: é preciso confessar. Diz ao inquisidor que deixou a lei de Moisés ao “se ver presa, entendendo que ia assim mal encaminhada”. Mas é na declaração em que detalha uma de suas práticas na lei de Moisés que o embate entre o dogmatismo judaico, cavalo de batalha do tribunal, e a realidade do cristão-novo, irreduzível a dogmas, ganha cores vivas. O inquisidor, além de supor o não arrependimento de Helena por não falar dos supostos cúmplices de crença na lei mosaica, assevera ser impossível o oferecimento da Ave-Maria a Moisés, dado que essa oração trata da encarnação de Cristo como messias, não reconhecida pelos judeus³⁹⁶.

Ora, o que é “impossível” ao tribunal, é parte integrante do mundo complexo, fluido, entrecruzado de pressões e de influências, que abarca os cristãos-novos. O universo da ortodoxia não contempla a elasticidade da condição humana, dado que seu limite é o dogma. Este, por sua vez, é intocável, inatacável, posto que sagrado. Assim, existe um hiato entre o discurso inquisitorial e o do réu cristão-novo, acusado de judaísmo. No mesmo mês em que Helena era interrogada na sessão de crença, a sobrinha de seu marido, Isabel Mendes 2ª, passava pelo mesmo questionário na Inquisição eborense. A experiência da prisão não era fácil para nenhuma vítima do tribunal, mas o choque com a processualística se tornava ainda maior quando o preso era advertido de que dissera menos, ou nada, do que precisava para se livrar da cela. Sem o conhecimento dos acusadores, mergulhando nas agruras do cárcere a cada dia, sem a companhia de seus familiares, enfim, sem qualquer apoio. Como se não bastasse, a incerteza sobre o seu destino, tormento que, aliás, perdurava até o auto de fé. Pois, além de tudo isso, a jovem Isabel – que na primeira sessão se apressou em confessar crença na lei de Moisés com sua mãe, irmãos, tios e avó – teve um parecer desabonador da parte do notário, que notou “muito medo” da ré, e também do inquisidor, que lhe deu crédito diminuto por falar identicamente de todos os casos.

É verdade que, para os conversos, tudo que fosse parte de suas declarações era passível de emprego como indício da culpa que todos os réus estavam vaticinados a confessar. Mas o “desarranjo” explícito entre o que se esperava ouvir e o expressamente enunciado implicava mergulhar em um caminho ainda mais perigoso. Foi o que ocorreu

³⁹⁶ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 128-31.

na sessão de crença de Isabel Mendes, a neta. Como Helena Sanches, Isabel declarou ao inquisidor que acreditava no Deus da lei de Moisés, a quem oferecia cinco orações do Pai-Nosso. Naturalmente, procurava mostrar arrependimento, afirmando logo no início de sua confissão que “[a lei de Moisés] lhe pareceu mal”. Asseverava também que, agora, cria na lei de Cristo, na qual esperava se salvar. A resposta da Mesa não poderia ser mais desalentadora para as já poucas esperanças de abreviar sua passagem nas celas inquisitoriais. Foi-lhe dito que as confissões tinham “faltas e diminuições”, e que havia “muita razão” para se presumir do seu não arrependimento, expressamente por não ter declarado todas as pessoas com quem Isabel havia comunicado a lei de Moisés³⁹⁷.

É tempo de fazer uma breve reflexão acerca das narrativas apresentadas até aqui. Se a condição de vida do cristão-novo prima pela complexidade, esta mesma característica não justifica uma “tábua rasa” da história sefardita no Mundo Moderno. Da conversão forçada em Portugal, em 1497, às reformas pombalinas da década de 1770, passando por cenários tão distintos como Índia, Brasil, China e o próprio reino, as vivências cristãs-novas são entrecruzadas por um amplo leque de variáveis, inclusive as construídas pelo converso em sua trajetória individual/familiar/social. Interpretações sobre o fenômeno cristão-novo como a que advoga o progressivo “esvaziamento” do sentido religioso de práticas identificadas com o judaísmo ao longo das gerações, soam um tanto reducionistas, pois a passagem de tempo não estabelece uma relação necessária de “perda” da memória do judaísmo pelos sefarditas. Os exemplos dos cristãos-novos que, emigrados nos Países Baixos, adotaram o judaísmo professo revela – a despeito dos mal-estares e da difícil adaptação de alguns – que os traços mosaicos eram assaz vivos após mais de um século de ação inquisitorial. De forma análoga, os processos produzidos pelo Santo Ofício testemunham, em tempos variados, a existência de conversos que fizeram opções calcadas na transmissão de elementos oriundos da fé mosaica.

A sobrevivência da crença judaica nas diversas realidades que abrigaram o elemento cristão-novo não constitui, é claro, um fenômeno linear. Assim como os sefarditas têm suas vivências cruzadas por um sem-número de inflexões originadas de campos variados – pessoal, social, familiar, político –, a permanência mais ou menos oculta da religião ancestral sofre incessantemente as inflexões impostas pelo monopólio católico. Por isso, o criptojudaísmo ou “judaísmo às ocultas” é um fenômeno

³⁹⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2ª), 3ª sessão (crença), f. s/n.

necessariamente plural; é melhor falar em “criptojudaísmos”. A despeito da persistência do discurso inquisitorial sobre o suposto apego do conjunto dos cristãos-novos à religião judaica, a existência de “judaizantes” é cruzada por variantes espaciais, temporais, sociais e culturais. Se se pode apontar um elo comum às experiências sefarditas de contato com o credo ancestral, é a mescla de elementos do judaísmo e do cristianismo na formação de uma realidade ambivalente e, por isso mesmo, abundante em termos de riqueza histórica.

A construção do sistema jurídico pautado na limpeza de sangue contribui para explicar as razões dessa heterogeneidade no universo cristão-novo. Vimos que os antigos judeus eram, até fins do século XV, o “outro” aceitável em Portugal. Porém, a partir daí, os cristãos-novos seriam o “outro” inaceitável. A imposição do batismo e a proibição da livre saída do reino condenavam os convertidos a viverem às margens da sociedade que lhe impõe o credo oficial. Católicos *pro forma* e judeus na origem, era esperado que a indefinição, o conflito, a fluidez de comportamentos passassem a caracterizar o *ethos*³⁹⁸ converso. Tal indefinição conduz à percepção, por parte da maioria do corpo social, de que os cristãos-novos constituíam um perigo: afinal, embora batizados, sua origem tornava-os suspeitos desde sempre. As circunstâncias da transformação dos antigos judeus em novos cristãos conduziram à formação de um contingente indesejável, porém, forçado à presença na sociedade portuguesa. Se havia uma expectativa de assimilação, esta fora interrompida com a oficialização da repressão, a partir do estabelecimento do Santo Ofício em 1536.

O conhecimento histórico não tem condições de discorrer acerca de cenários que não se verificam no devir das sociedades. Como se diz, em História não existe “se”. Ainda assim, traços dessa forma de pensar estão presentes em algum ponto da bibliografia sobre os cristãos-novos e a Inquisição. Vimos anteriormente que, no ponto de vista de Saraiva, se o Santo Ofício não se direcionasse para a investigação do judaísmo entre os sefarditas, os conversos teriam se diluído para sempre na sociedade portuguesa³⁹⁹. Em outra explicação se não é absurda, tal hipótese jamais poderá ser comprovada. Kayserling, por seu turno, assinala que a vivência conversa nas primeiras décadas do século XVI, isenta de inquirições religiosas, é o *locus* temporal da formação do criptojudáismo. Nas palavras deste autor, “os criptojudeus, com permissão régia,

³⁹⁸ Empregamos este conceito no sentido de “costumes”, “caráter”, “moral”. Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 397.

³⁹⁹ António José Saraiva, op. cit., p. 37-8.

[puderam] continuar adeptos do Judaísmo durante 20 anos, e em seus lares, clandestinamente, observar as leis judaicas⁴⁰⁰”. A Inquisição teria encontrado, pois, um caudal judaizante em franco desenvolvimento entre os conversos em meados dos Quinhentos. Trata-se de uma abordagem diferente da de Saraiva, mas que não pode se prestar a reducionismos. A heterogeneidade de comportamentos entre os sefarditas também é gerada nesse tempo, abarcando desde católicos sinceros a tenazes praticantes da religião proibida, ainda que de modo dissimulado e cada vez mais sujeito às influências do credo oficial.

Ambas interpretações concebem o interregno entre a imposição do batismo (1497) e o estabelecimento da Inquisição (1536) fundamental para o posterior universo sefardita. Considerações de ordem genealógica contribuem para a formulação de hipóteses sobre o grau de influência da religião judaica nas gerações seguintes de cristãos-novos. Florbela Frade parte do caso de uma criança de catorze anos quando da conversão forçada que, vivendo mais de sessenta anos e desfrutando da fertilidade no período próprio – entre vinte e trinta anos para as mulheres, até depois dos quarenta para os homens –, poderá ter acompanhado o nascimento dos netos ou mesmo dos bisnetos. Admitindo similar longevidade para esses descendentes, a autora conclui que a extensão da influência de um “batizado em pé” na formação familiar poderia alcançar o início do século XVII. Neste caso a “educação judaica é dada como certa, uma vez que nada garante que estes adultos, que sempre viveram no Judaísmo, fizessem tábua rasa de todo o seu passado e do de seus ascendentes⁴⁰¹”.

Tais considerações não permitem perder de vista que o tribunal da fé tem papel fundamental na fixação do estigma de “judaizante” sobre o converso, além da própria transmissão, via éditos, monitórios e interrogatórios, de alguns elementos identificados à crença judaica. Contudo, há que destacar o agravamento da “limpeza de sangue” e a inexistência de uma política de integração como fatores explicativos de peso para a resistência à assimilação pelos sefarditas⁴⁰². Some-se a este argumento o fato de no final do século XV aproximadamente dez mil judeus oriundos de Espanha terem ingressado no reino luso via Elvas, conforme o testemunho coevo de Andrés Bernaldez⁴⁰³. Tem-se aí um desenho propício para a consolidação de grupos familiares e/ou de sociabilidade

⁴⁰⁰ Meyer Kayserling, op. cit., p. 123.

⁴⁰¹ Florbela Frade, op. cit., p. 65.

⁴⁰² Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 32-3

⁴⁰³ Id.; p. 30.

interétnica, na região onde se localizará a parentela envolvida pelas garras da Inquisição nos Seiscentos, que constitui o tema de nossa pesquisa.

Em Elvas, os Calaças construíram suas vidas e viram a destruição parcial dessa história ao cabo de suas passagens pela Inquisição de Évora. A dor da reclusão no tribunal, sem a certeza da recuperação da liberdade ou da conservação da própria vida, catalisava todas as perdas no interior do cárcere. Mas não excluía as memórias dos problemas, das desavenças, das inimizades. Depois de amargar vários meses na prisão eborense, Helena Sanches ouviu, em junho de 1655, a leitura da primeira prova de justiça apresentada contra si. Tal etapa consistia em uma das partes do processo criminal que mais enredava o réu no emaranhado de dúvida, angústia e desespero. Tratava-se de uma compilação das “culpas” que lhe eram atribuídas, denunciadas à Inquisição por vários depoentes e lidas perante o preso, ocultando os nomes dos confitentes e todas as circunstâncias que pudessem especificar o delito. A prova de justiça contra Helena continha trinta e quatro citações de culpa, todas trasladadas pelo notário André Girão e anexadas ao processo. O réu tinha a opção de apresentar artigos de defesa contra a prova de justiça, as chamadas “contraditas”, contando com o “auxílio” de um procurador. Helena Sanches aceitou a figura do procurador – talvez imaginasse que a elaboração de uma defesa fosse abreviar sua prisão. Afinal, o segredo sobre o processo inquisitorial era guardado além dos limites físicos da instituição, imposto aos penitenciados sob a ameaça de novas penas. Que réu deixaria de imaginar que o procurador seria, de fato, um advogado que tudo faria para levar à sua absolvição?

Mas não era bem assim que a processualística funcionava. Como lembra Saraiva, o “advogado” (na verdade, procurador) do preso era pré-determinado pelo Santo Ofício, “a quem tinha que prestar contas da maneira como conduzia a defesa [...] [d]o réu, de quem era, afinal, um eventual denunciante⁴⁰⁴”. Ademais, o procurador, que não tinha vista integral do processo – era-lhe dado a conhecer apenas as acusações lidas contra o preso –, era o responsável direto pela redação das “contraditas”. Seus diálogos com o réu tinham de ser assistidos por um meirinho do tribunal. Destarte, a defesa elaborada pelo processado tinha de ser feita praticamente “às cegas”. Nomes, locais e datas do cometimento das culpas eram omitidos. Restava ao processado adivinhar quem eram seus denunciadores, desqualificando suas acusações, atribuindo-as a inimizades ou ao uso da Inquisição para vinganças pessoais. Evidentemente, a formulação de

⁴⁰⁴ António José Saraiva, op. cit., p. 68.

acusações não bastava. O preso era obrigado a nomear testemunhas – cujo número ficava, em última instância, a arbítrio dos inquisidores – cristãos-velhas, sem antecedentes no Santo Ofício e sem grau de parentesco até o quarto grau, para comprovar suas suspeitas⁴⁰⁵. Alguns dos autores mais representativos da historiografia sobre o Santo Ofício são unânimes em apontar a natureza criminalizadora do processo inquisitorial⁴⁰⁶. Todavia, o procurador era parte constituinte dessa mesma engrenagem. Mais que defender, esse “advogado” incitava o réu à confissão de culpa, sendo mais um fator de pressão dentre os tantos que pesavam sobre o preso.

O procurador oferecido pela Mesa a Helena Sanches foi o licenciado Manuel Álvares – não confundir com um neto homônimo de Isabel Mendes –, que no mesmo mês da leitura da prova de justiça encaminhou as contraditas de Helena ao inquisidor D. Veríssimo de Lancastro. Indubitavelmente, conheceríamos bem menos dos homens e mulheres ibéricos da Época Moderna não fossem os documentos inquisitoriais. Uma dissensão entre famílias e um assassinato davam dores de cabeça ao casal Francisco e Helena antes de suas prisões. Segundo Helena, uma prima de Francisco Calaça chamada Branca Mendes tomara ódio do casal devido a uma repreensão que sofrera da parte de Francisco, acerca de certo comportamento de suas filhas Maria Álvares e Isabel Henriques. Devido à precária conservação da fonte, não é possível conhecer a razão desse imbróglio, cujo resultado fora além do corte das relações pessoais entre os envolvidos: Branca Mendes teria induzido a mãe da serviçal de Helena, chamada Maria, a tirá-la da casa de Francisco. Este não era o único fato alegado por Helena Sanches para apontar inimigos. Francisco Calaça era cirurgueiro, Antonio Vieira, alfaiate. Ambos, porém, possuíam uma vinha cada, trabalhadas pelo mesmo vinhateiro, assassinado dentro da propriedade de Vieira. O rompimento do casal com Vieira, que preparava

⁴⁰⁵ Id., p. 69-70.

⁴⁰⁶ António José Saraiva, op. cit., p. 57-76 (Capítulo III, “O Processo”), considera que o fundamento do processo inquisitorial é a existência de “um conjunto de formas ambíguas e ilusórias que permitiam ao julgador uma decisão puramente arbitrária”, quase sempre pela condenação do processado. Id., p. 74; Anita Novinsky, op. cit. (1989), p. 26, insiste no ponto de que o tratamento mais rigoroso na Inquisição era sempre reservado aos réus cristãos-novos; nesse sentido, cf. op. cit. (1992 [1972]), p. 141-3, a Inquisição de fato “fabricava” judeus, pois tudo fazia para condenar os conversos como hereges e apóstatas da fé católica, por abraçarem o “judaísmo”; Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 286-9, enfatiza que o cristão-novo – categoria ibérica na essência – é um fator de “descatolização” estimulado pela Inquisição, isso em uma sociedade em que a educação cristã e a prática do catolicismo eram obrigatórios; pode-se supor, pois, a eficácia das repetidas condenações por “judaísmo” dos réus cristãos-novos, para disciplinar a sociedade; Ronaldo Vainfas, in: Vainfas et alli (orgs.), op. cit., p. 272-3, observa que a Inquisição alargou o conceito de heresia inclusive para reforçar a punição aos cristãos-novos no século XVIII: restrições alimentares e ritos funerários eram associados automaticamente à adesão à fé judaica, logo, serviam para que o processo inquisitorial conduzisse necessariamente à culpabilização do réu sefardita.

roupas para Helena, se concretizou desde quando Francisco decidiu servir como testemunha contra Antonio Vieira no caso de homicídio⁴⁰⁷. Eis, pois, reunidos os pontos das “contraditas” de Helena Sanches: Branca Mendes e Antonio Vieira eram inimigos seus e de Francisco Calaça, logo, suspeitos de os terem denunciado à Inquisição por ódio.

Casos como esses são sintomáticos da existência de fendas nas sociabilidades internas aos cristãos-novos, que não seguiam uma espécie de lógica rigorosa no estabelecimento das relações pessoais. A existência do preconceito institucionalizado a partir da limpeza de sangue não fechava a totalidade dos poros no tecido social. Cristãos-novos criaram laços, fizeram negócios, enfim, conviveram com cristãos-velhos, desfrutando de lugares em comum na sociedade portuguesa do reino e do ultramar⁴⁰⁸. Da parte dos sefarditas, tais laços denotam o esforço de, se não diluir-se, assimilar-se à maioria de cristãos “puros”. No caso de nossas personagens, os imbróglis que Helena expôs em suas contraditas testemunham a complexidade das sociabilidades dos Calaças, estabelecidas em níveis de família, de vizinhança e de atividades econômicas. Revelam ainda que o fato de pertencer ao mesmo clã e à mesma condição jurídica na sociedade, a de cristãos-novos, não é definidor ou garantia de permanência das relações pessoais construídas.

Longe de ser uma generalização arbitrária, essa observação é comprovada por caso similar à desavença supra. Mais de um ano após a formulação de suas primeiras

⁴⁰⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 166v-7v.

⁴⁰⁸ O clássico trabalho de Sonia Siqueira sobre a Inquisição lusa e a sociedade colonial da América Portuguesa destaca um aspecto do *ethos* judaico, assimilado no texto aos cristãos-novos: “Das esperanças de Israel, a espera do reino de Deus levava os judeus a buscarem assenhorear-se do mundo para si próprios, o que devia ditar um certo tipo de comportamento comunitário e associativo hebraico em todos os campos da atividade humana”. Op. cit., p. 68. Vale dizer, a “apropriação” da vida mundana, enquanto se espera a redenção coletiva de Israel, levaria os judeus a buscarem coletivamente a sobrevivência – daí a importância do amparo mútuo para os israelitas. Porém, a construção da sociedade portuguesa sob o Antigo Regime, pautada pela diferenciação entre cristãos-velhos e cristãos-novos, criou parâmetros diversos de práticas e de relações sociais, que nem sempre seguiam a estratificação étnico-religiosa rigidamente estabelecida pela lei. Poucos cenários ilustram tão bem este argumento como o Mundo Colonial. Ainda segundo Siqueira, a adaptação lusa ao “mundo brasílico consistiu num processo de acomodação cujo nervo vital foi criar o homem para a terra. Nele se encaixa pois a gênese do mestiço e a plasticidade do branco para se deixar modelar pelo continente americano”. Id., p. 72-3. Estudando os cristãos-novos residentes no Rio de Janeiro em idos do século XVIII, Lina Gorenstein adverte que a leitura dos processos inquisitoriais pode dar a impressão – falsa – de que os sefarditas formavam um grupo isolado, fechado em si mesmo, do restante da sociedade. Cf. op. cit. (1995), p. 21. Apenas a título de ilustração, um sinal das interseções sociais entre cristãos-novos e velhos é percebido no decreto de proibição dos casamentos exogâmicos, firmado em 1671. Caso não fosse relativamente disseminada, tal prática dificilmente seria objeto de interdição oficial. Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 234. Boxer observa que, em fins do século XVI, a exogamia era assaz praticada, sobretudo nos centros urbanos. Cf. op. cit., p. 279.

contraditas, Helena Sanches se encontrava novamente com o procurador Manuel Álvares para elaborar nova defesa. Dessa vez, o inimigo “morava” ao lado. Francisca Guterres era prima de Francisco Calaça e mãe de João de Moraes, Manuel Lopes e Ana Lopes, três netos de Isabel Mendes presos na Inquisição. João, inclusive, estava com Francisco quando este o “apresentou” como judaizante à matriarca. Apesar do laço parental com seu marido, Helena Sanches via em Francisca uma das possíveis inimigas que a denunciariam ao tribunal da fé. Se depois do assassinato do serviçal de Antonio Vieira na vinha, as relações deste com os Calaças azedaram, antes prevalecia a estima mútua. Por algum motivo não muito claro na documentação, pois o trecho está ilegível – parece algo relativo ao ensino do ofício de alfaiate –, Francisca tinha inimizade por Vieira, a ponto de chamá-lo de “catrão carnudo”. Vieira não ficou calado: respondeu que daria a Francisca “m^{to} açoute e q era hua desavergonhada” e foi fazer queixa da desafeta ao amigo Francisco Calaça. Este foi à casa de Francisca para tirar satisfações em nome do amigo, e o resultado da discussão foi o rompimento das relações entre ambos. Segundo Helena, tal ocorrera havia quatro anos⁴⁰⁹. Pode-se considerar que o foco dos inquisidores não era a análise das relações interpessoais em si, mas tudo que desvelasse a culpa dos réus nessas situações. Para os historiadores, trata-se de testemunho riquíssimo. Nessas redes constantemente construídas e desfeitas está expressa uma das qualidades do ser cristão-novo na sociedade portuguesa: a incerteza, as traições, as permanentes rupturas como parte do cotidiano. Talvez, possamos encontrar a raiz dessa contingência na vida insegura, fluida, instável do sefardita no Portugal moderno.

Condições ainda mais explícitas quando inseridas no núcleo familiar, ambiente no qual se presume a existência da identificação mútua entre os membros e o estreitamento da solidariedade parental. Os inquisidores sabiam que o tribunal era passível de ser utilizado, e de fato o era algumas vezes, para vinganças e “justiçamentos” de ordem pessoal. Ao observar o processo inquisitorial da matriarca Isabel Mendes, descobre-se a realização de três diligências na cidade de Elvas. A primeira, para investigar as alegações da ré sobre suas supostas práticas piedosas; a segunda, a respeito do crédito das testemunhas contra Isabel, que àquela altura já somavam trinta e seis nomes; a terceira, para serem informados se a ré ou seus parentes tiveram desavenças com outros conversos. Nesta última, ordenada em fevereiro de 1657 – já no terceiro ano do processo da anciã –, eram convocados seis depoentes “limpos”,

⁴⁰⁹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 224-v.

ou seja, cristãos-velhos, para testemunharem sobre as relações pessoais da matriarca e de sua família. As palavras de um cristão-velho à Inquisição são canceladas pela e de acordo com a limpeza de sangue. Por isso, palavras elogiosas de um cristão-velho sobre um ou mais cristãos-novos soavam sempre suspeitas... No entanto, dado o desconto às interferências que operam sobre discursos registrados na fonte, as respostas dos convocados à terceira diligência são esclarecedoras acerca de fissuras na estrutura intrafamiliar, admitida a proximidade entre depoentes e investigados. Vamos a elas.

Das seis testemunhas perguntadas na diligência em questão, a maioria afirmou que tanto Isabel Mendes como seus parentes próximos eram pessoas mansas, sem grandes inimizades ou desavenças com a vizinhança. A exceção já conhecida do leitor, lembrada pelo alfaiate Manuel Rodrigues, respeitava ao imbróglio com as doceiras Beatriz e Felipa Lopes, em razão da recusa da matriarca ao projetado casamento de seu filho Francisco com uma dessas irmãs. Duas testemunhas, porém, dão informações importantes sobre as relações dentro do núcleo dos Calaças. A primeira é do boticário Vasco Martins, de trinta e sete anos, frequentador da casa de Francisco. Tem-se aqui notícia de que Isabel, viúva, morava na casa do filho, já casado com Helena Sanches. A outra testemunha é o Padre Manuel Pereira, do hábito de São Pedro, vizinho de Francisca Guterres, outra nora da matriarca. Era na casa de Francisca que o sacerdote costumava encontrar Isabel Mendes. Tanto o boticário como o religioso indicaram que, apesar das referências elogiosas ao comportamento dos Calaças, a convivência entre Isabel, Francisco e Helena passou da paz à suspensão das relações, dois ou três anos antes da prisão destes na Inquisição. Segundo os depoentes, Isabel teria se indisposto com Francisco e Helena, tornando insuportável a coabitação dos três. Sabe-se por meio dessa fonte que a casa da nora era o refúgio da matriarca após a viuvez. Conforme o testemunho de Martins, depois da desavença com Francisco e Helena, Isabel se recolheu à casa de Maria de Moraes, viúva de Francisco ou Afonso Rodrigues e também sua nora. Já o padre Pereira relatou a ocasião em que Isabel, na casa de Francisca Guterres, queixava-se, chorando, de Francisco e Helena Sanches, dizendo que não voltaria para a casa destes. Apesar disso, a matriarca voltou a morar lá, até ser presa pelo tribunal da fé⁴¹⁰. As fissuras estão também no interior das células... A medida do desafio da vida para os cristãos-novos era sempre maior, por vezes muito maior, que para os “lindos” da sociedade portuguesa.

⁴¹⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 162-5v.

Em qualquer circunstância, viver é um exercício que demanda permanente adaptação às estruturas vigentes e aos regramentos sociais, embora também contemple o usufruto de graus variáveis de liberdades. Toda complexidade inerente à condição humana é multiplicada se relativa aos cristãos-novos. A progressiva construção de muralhas – institucionais, culturais, mentais – que impunham limites aos conversos acompanhou as gerações sefarditas ao longo do século XVI e conheceu o ápice na centúria seguinte⁴¹¹. Isso exigiu dos cristãos-novos o emprego de estratégias para sobreviver no interior, ou mais corretamente, à margem da sociedade portuguesa. Além, é claro, dos cuidados em afastar o mais possível o risco de ser atingido pelos tentáculos do Santo Ofício, sempre à caça dos “judaizantes”. Um dos recursos empregados pelos conversos para dissipar suspeitas sobre sua religiosidade era cumprir repetida e publicamente os exercícios devocionais do catolicismo. Esse comportamento não impedia que os sefarditas aparentemente piedosos sofressem o estigma de seguidores da lei mosaica. Pelo contrário, havia até os que consideravam a devoção de certos cristãos-novos nas igrejas um disfarce para seus supostos sentimentos recônditos de filiação ao judaísmo. De todo modo, tanto para os cristãos-novos praticantes sinceros do catolicismo como para os apegados à fé dos ancestrais, o caminho para uma vida relativamente segura estava na submissão à religião dominante.

Isabel Mendes sabia da relevância desse procedimento para a sobrevivência na sociedade. Nas sessões *in genere* e *in specie* de seu processo, realizadas respectivamente em fevereiro e abril de 1655, a matriarca negou a prática dos atos de “judaísmo” apresentados nos interrogatórios e afirmou ter sido sempre “boa (católica) cristã⁴¹²”. Para a Inquisição, quem era culpado de antemão não tinha outro caminho senão confessar a culpa. A resposta regimental da Mesa às negativas de Isabel consistiu na apresentação do libelo das culpas pelo promotor do tribunal. De acordo com as possibilidades de defesa permitidas ao réu, o libelo foi contestado por Isabel Mendes por meio do procurador. A contestação é esclarecedora das práticas sociais e religiosas

⁴¹¹ Apenas a título de exemplo, eis algumas destas limitações: no século XVI, proposta do episcopado luso de separar os cristãos-novos em guetos residenciais e de obrigá-los ao uso de distintivo; exclusão de todos os cargos eclesiásticos, militares e administrativos a portadores de sangue “judaico” até a sétima geração, em 1588; proibição de conversos assumirem cátedra na Universidade de Coimbra, em 1624; a interdição do ofício de boticário aos conversos, em 1653. Como aponta Boxer, as inúmeras restrições pautadas no sangue jamais excluíram a existência de concessões e dispensas régias específicas a cristãos-novos. São, todavia, exceções que confirmam a regra: prevalecia a discriminação imposta desde o fim dos Quatrocentos e enraizada no sentimento coletivo no Mundo Português ao longo das gerações. Cf. Charles Boxer, *op. cit.*, p. 281-2; Cecil Roth, *op. cit.*, p. 68; Meyer Kayserling, *op. cit.*, p. 248-9.

⁴¹² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 97v-9v; 100v-4v.

impostas aos cristãos-novos na Elvas do século XVII – aquilo que os conversos chamavam de “cumprimento do mundo”. Nas suas alegações, a matriarca asseverou que se confessava no período da quaresma e dos jubileus e trabalhava aos sábados: esforço para sinalizar distanciamento de um dos mais emblemáticos signos do judaísmo atribuído aos cristãos-novos. Também fazia parte desse esforço a alegação do consumo de carne de porco, lebre, toucinho e peixe de pele, alimentos sempre citados nos monitórios e nas inquirições do Santo Ofício. Contudo, a negação de atos tidos por judaizantes não bastava. Era preciso também passar a impressão de católica sincera e devota. Para tanto, Isabel afirmou que assistia à missa aos domingos e em dias santos, ocasião em que vestia suas melhores roupas, que dava esmola aos pobres e que pertencia à irmandade de São Jacinto. É possível perceber na documentação que a matriarca pensou inclusive na legitimidade da confirmação de seus argumentos, pois indicou o testemunho do padre João Álvares, prior da Alcáçova, paróquia onde se casara seu filho Francisco⁴¹³. Quem seria mais confiável que um clérigo para confirmar a piedade da ré acusada de heresia?

Embora o processo inquisitorial fosse claramente direcionado para a confirmação da culpa de judaísmo do réu cristão-novo, a processualística do tribunal da fé era cumprida dentro do universo apresentado de chances de defesa do preso. Em junho de 1655, os inquisidores eborenses ordenaram a realização de uma diligência em Elvas para investigar a veracidade da alegada devoção de Isabel. Confiada ao Doutor Aires Varela, cônego magistral da Sé de Elvas e então administrador da diocese elvense, a investigação convocou quatro testemunhas, sendo duas que decerto gozavam de relativo prestígio na cidade. Eram o sargento-mor Francisco Rodrigues da Maia e o padre João Álvares, pároco da Alcáçova. Zelo inquisitorial sempre presente: os juízes ordenavam a máxima brevidade no procedimento e determinavam que não ficasse cópia da diligência em poder do cônego delegado para a função⁴¹⁴. Realizada pouco depois – não foi possível identificar a data, mas há no processo o registro de ordem para outra diligência em setembro do mesmo ano, três meses depois da determinação anterior –, a diligência registra dados significativos para nossa pesquisa. O padre Álvares afirmou conhecer “muito bem” a Isabel, sua paroquiana, que se confessava todos os anos “pela obrigação da quaresma”. O vigário da Alcáçova enunciou mais um ponto favorável à ré: esta “é mulher que deu boa criação aos filhos”, sendo um destes, frade agostiniano em

⁴¹³ Id., f. 114-v.

⁴¹⁴ Id., f. 114v-5.

Castela, ao passo que aos demais lhes fez aprender um ofício. A fonte silencia sobre o nome desse filho religioso da matriarca. A impossibilidade de consulta ao processo de Francisco Calaça é mais um obstáculo na busca dessa informação. De todo modo, é para duvidar que um sacerdote, convocado para depor a mando do Santo Ofício, prestasse falsa informação ao cônego deputado para a tarefa. Outra testemunha que corrobora algumas alegações de Isabel é Maria do Couto, vizinha de Isabel, de trinta e três anos de idade. Conhecia a anciã havia cerca de treze anos e asseverou que, apesar da idade, esta vestia as melhores roupas nos domingos e dias de festa e não permitia que os netos as usassem em dias comuns. Disse que, apesar de pobre, Isabel dava esmolas e pertencia à Confraria de São Jacinto – o sargento-mor Francisco Rodrigues da Maia, testemunha na mesma diligência, corrobora a fama de esmoler de Isabel Mendes, a quem considerava mulher caridosa⁴¹⁵.

O exercício de atos piedosos e a filiação às associações católicas serviam a um duplo propósito dos cristãos-novos: de um lado, contribuía para amenizar as suspeitas acerca da religiosidade dos sefarditas e, de outro, consistiam em fachadas para associações de conversos judaizantes. Dois exemplos claros deste último tipo de entidades associativas se originaram nos Seiscentos. Uma é a “Irmandade de São Diogo”, criada por cristãos-novos portugueses em honra do Frei Diogo da Assunção, portador de sangue converso, relaxado à justiça secular em 1603 por adesão explícita ao judaísmo⁴¹⁶. Outra fora dedicada ao padre Antonio Homem, coimbrão, cristão-novo que cultuava o Pentateuco e a figura de Diogo da Assunção. Relaxado ao braço secular em 1624, passou a ser reverenciado por seus seguidores sob o disfarce da “Confraria de Santo Antonio”⁴¹⁷. Não encontramos na documentação diretamente relacionada aos Calaças alguma referência ao fato de a “Confraria de São Jacinto” ser assimilada à população sefardita. Provavelmente não o era, dado que a Confraria era reconhecida por testemunhas cristãs-velhas na diligência supracitada. Ainda assim, essa hipótese não autoriza a considerar, de antemão, autênticas as negativas da matriarca à acusação de heresia perante a Inquisição – negativas que manteria até o fim de seu processo. Se as confissões de culpa do réu não autorizam o historiador a concluir pela “culpa” da personagem investigada, os réus “negativos” também precisam ser problematizados.

⁴¹⁵ Id., f. 116-7v, para os três testemunhos citados neste parágrafo.

⁴¹⁶ Anita Novinsky, em nota de tradução na p. 240-1, Meyer Kayserling, op. cit.; Cecil Roth, op. cit., p. 107-8.

⁴¹⁷ Cecil Roht, op. cit., p. 109.

Lembremos a confissão de João de Morais, neto de Isabel Mendes, ao Santo Ofício. O jovem sobrinho de Francisco Calaça afirmou à Mesa que a reação de sua avó à informação, dada pelo tio, de que ambos haviam declarado crença na lei de Moisés no lugar chamado “calvário” foi de emoção e entusiasmo. Isabel lhe deu um abraço, declarou crença na lei de Moisés na sua presença e lhe disse para zombar de Cristo e dos cristãos-velhos, além de recomendar ao neto que, a seu exemplo, “cuspissem nas sombras na segunda-feira⁴¹⁸”. Uma forma de o historiador tentar responder à questão: o processado era judaizante ou não?: comparando-se as confissões ou delações que envolvem a personagem com a lista de “crimes” de heresia tipificados pelo Santo Ofício. De forma semelhante, pode-se considerar a particularidade das situações encontradas na documentação, para além da fórmula repetida: “fulano declarou crer na lei de Moisés para salvar sua alma, e por guarda da dita lei fazia as tais cerimônias”. Nas palavras atribuídas à matriarca, zombar de Cristo implica zombar dos “puros” de sangue. Esse comportamento não era exclusivo de Isabel Mendes ou dos Calaças. A cristã-nova elvense Inês Guterres, que se apresentou à Inquisição eborense em 1654, declarou em fevereiro de 1655 que, havia seis anos, queixara-se a Francisco Calaça e a Helena Sanches do prejuízo que tivera em uma partida de azeite. A resposta de Francisco foi que Inês havia sido vítima de “tratos de cristãos-velhos”, e que só a “gente da nação” tinha muitos bens⁴¹⁹. Há precedentes, na história inquisitorial, de cristãos-novos que se valeram do escárnio, da zombaria e da afronta aos elementos sagrados do catolicismo para dar vazão à revolta contra o monopólio católico, quando não para externar o *orgulho* de ser cristão-novo⁴²⁰. Forma surpreendente à primeira vista, mas que se torna compreensível à luz da identificação entre o cristão-velho e a opressão, entre a “limpeza” de sangue e a perseguição, o cárcere, a vexação, a morte na fogueira⁴²¹. Os caminhos apontados pela documentação traçam um panorama que vincula Isabel Mendes a uma característica verificada em outros cristãos-novos: a *revolta* dirigida contra o credo oficial. Tal ato não excluía a consciência da necessidade

⁴¹⁸ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9318 (João de Morais), f. 17v-8.

⁴¹⁹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 38v-9.

⁴²⁰ Lembremos dos casos já citados em nosso trabalho, conhecidos por meio da visitação inquisitorial às capitânias bráslicas entre 1591-5, como o de João Nunes, que urinava sobre o crucifixo, e o de Bento Teixeira, que se exasperara ao ouvir o argumento de que as obras de uma capela tinham preferência sobre a reforma de sua residência.

⁴²¹ Conforme a clássica análise de Novinsky sobre o “homem dividido”, o converso é um homem que “para se equilibrar, se apóia no mito de honra que herdou da sociedade ibérica e que se reflete na frequência com que repete que ‘não trocaria todas as honras do mundo para deixar de ser cristão novo’”. Anita Novinsky, op. cit. (1992 [1972]), p. 162.

do desempenho de papéis sociais enraizados no Mundo Português – a participação em irmandades, a doação de esmolas, a ida à igreja, a “boa criação” dos filhos.

Se a sombra do Santo Ofício pairava sobre todos os estratos sociais no Antigo Regime luso, era ainda mais escura sobre os sefarditas. Nenhum traço da vida de um cristão-novo era negligenciado pelos inquisidores, que sabiam do temor que a existência da instituição causava nos conversos. Na cultura do medo vigente no Portugal moderno, não era incomum que a própria Inquisição fosse apropriada como uma “arma” pelos que desejavam se vingar dos seus desafetos. Permitamo-nos uma rápida digressão pela literatura. Joaquim Manuel de Macedo, romancista brasileiro do século XIX, é autor de *As mulheres de mantilha*, romance histórico ambientado no Rio de Janeiro do século XVIII. Nessa obra de ficção, entre as várias personagens que passeiam pelo enredo como retrato dos tipos sociais da capital da América Portuguesa nos Setecentos, encontramos a figura de Alexandre Cardoso, vilão da trama, oficial de sala do vice-rei da América Portuguesa. Ávido por ter sempre dinheiro em grande quantidade para seus divertimentos, Cardoso se valia dos empréstimos a juros de um usurário de ascendência sefardita, chamado Clélio Írias. Uma vez devedor de cinco mil cruzados ao cristão-novo e ávido pela mesma quantia para novos dispêndios, o oficial lança mão de um artifício malicioso e, sobretudo, eficaz. Passa a ameaçar seu credor com a apresentação de cartas (falsas) entre o comissário do Santo Ofício, o bispo do Rio de Janeiro e o vice-rei, que exigiam a prisão de Írias em Lisboa. O pavor do usurário é pintado em cores vivas por Macedo em sua narrativa ficcional⁴²². O autor dessas linhas não ignora o limite bem delineado entre história e literatura. No entanto, considerando a literatura uma das formas de expressão das manifestações culturais de uma sociedade – dentre estas, a memória –, utilizamo-nos da possibilidade aberta por esse romance histórico ilustrar o uso do nome do Tribunal do Santo Ofício para satisfação de desejos individuais ou para realizar vinganças pessoais.

Se a passagem do romance escrito por Macedo constituísse a única referência neste trabalho acerca do recurso ao Santo Ofício por desafetos contra seus inimigos, ficaria evidente a fraqueza teórica do argumento. Porém, documentos produzidos pelo tribunal da fé comprovam o cuidado da instituição em preservar o seu procedimento de

⁴²² “Clélio Írias leu um ofício do comissário do Santo Ofício ao bispo, e outro do bispo ao vice-rei. A prisão e remessa de Clélio Írias para Lisboa eram exigidas. O velho tornou a ler e a reler os documentos, e depois caindo de joelhos disse com voz sumida: - Salve-me pelo amor de Jesus Cristo!”. Cf. Joaquim Manuel de Macedo. *As mulheres de mantilha*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1988, p. 145-6.

interferências movidas por paixões pessoais. O Regimento inquisitorial de 1640, cujas diretrizes regeram as prisões contra nossos Calaças, dedica o Título III do Livro 2º à forma pela qual as denúncias de ilícitos contra a fé deviam ser tratadas pelos juízes do tribunal. É notório o zelo da Inquisição pela credibilidade das denúncias feitas à Mesa. Após admitir que “a denunciação é um dos meios principais que há para se poder em juízo proceder contra os culpados”, o texto instrui os inquisidores a perguntarem ao delator se os denunciados “estavam em seu perfeito juízo, ou se pelo contrário, tomados de vinho *ou de alguma paixão que lho perturbasse*”⁴²³.

A bebida ou a ira não eram os únicos pontos a enfraquecer uma delação. Os juízes são também orientados para a situação em que convier “tomar alguma informação *sobre o credito dos denunciantes, e das testemunhas referidas*”, ocasião em que “assim o farão, ou mandarão fazer antes de se proporem as denunciações em mesa”⁴²⁴. Está implícita nestes excertos documentais a consideração do fato de que nem todas as denúncias apresentadas à instituição eram verídicas, movidas pelo desejo de colaborar na defesa da ortodoxia. Traduzindo a norma jurídica para o contexto de sua aplicação, conclui-se, pois, que repetições de interrogatórios, sucessivas diligências, reenvio de comissários e familiares, enfim, delongas típicas do processo inquisitorial, eram peças necessárias na montagem do quebra-cabeça da legitimidade da causa, do ponto de vista dos inquisidores. Saber se por trás de uma denúncia, de uma confissão que envolvia delações, de uma acusação enunciada por um preso, não estava um desejo de vingança, um rescaldo de inimizades passadas ou um ato de desespero. Era a necessidade de investigar o *crédito* de tudo que chegava à mesa da instituição, o que explica o empenho dos inquisidores para confirmar as suspeitas levantadas contra o réu.

O historiador da ação inquisitorial encontrará, no processo contra Helena Sanches, mostras dessa obsessão processualística. Acusada por uma prova de justiça em julho de 1655, Helena apresentou cinco contraditas às acusações que lhe eram imputadas, inclusive a referente ao caso do alfaiate Antonio Vieira, assunto já conhecido do leitor. O procedimento da Inquisição foi o de convocar Helena a apresentar testemunhas para comprovar suas alegações. Indivíduos pertencentes a categorias selecionadas a dedo pelo tribunal: cristãos-velhos não podiam ser criados ou familiares da ré, nem pessoas infames ou que morassem tão longe a ponto de dificultar a

⁴²³ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, cit., p. 768 (grifo nosso).

⁴²⁴ Id., *ibid.*, p. 769 (grifo nosso).

diligência⁴²⁵. As chances dadas ao processado, já bastante reduzidas – na verdade, inúteis para livrá-lo da acusação de “judaísmo” –, eram todas circunscritas aos ditames do Santo Ofício.

Realizou-se para este fim uma primeira diligência na cidade de Elvas em junho de 1656, sob a justificativa de dar ao tribunal informações sobre eventuais brigas ou desavenças entre Helena e seus parentes e outros cristãos-novos. A busca por informações desse tipo tinha o propósito de eliminar do processo criminal quaisquer interferências de cunho pessoal na acusação. O desenrolar do processo de Helena Sanches, com a sequência de acusações e contraditas, levou os inquisidores eborenses a ordenarem uma segunda diligência em Elvas, iniciada em agosto de 1656, pouco após a inquirição anterior. A ordem era basicamente a mesma, interrogar seis testemunhas cristãs-velhas a respeito de supostas desavenças entre a ré e outros cristãos-novos. Destes seis depoentes, os dois primeiros foram os padres Manuel Pereira e Gaspar da Rocha⁴²⁶. Seus testemunhos revelam o estratagema que o cristão-novo era obrigado a lançar mão para se firmar na sociedade portuguesa, a saber, participar do mundo cristão para tentar escapar à sombra do tribunal da fé.

Se o catolicismo era parte fundamental do sistema que condicionava a sobrevivência dos cristãos-novos no mundo barroco, talvez o aproximar-se de seus agentes fosse um caminho para diminuir a distância entre conversos e cristãos-velhos. O padre Pereira, que contava quarenta e sete anos de idade em 1656, declarou durante a diligência supra que era amigo do casal Francisco e Helena, sendo frequentador da casa de ambos. Ainda que se trate do depoimento de um sacerdote, fato que pode levar o historiador à ideia de que seu testemunho é insuspeito, precisamos descontar a existência de laços amistosos entre o religioso e o casal sefardita. Afinal, portar o hábito nunca foi sinal de imunidade perante os delitos contra a fé no Mundo Português: padres que “solicitavam” as fiéis no ato da confissão, que deixaram a ortodoxia cristã em favor do judaísmo, que desdenhavam do tribunal da fé, são exemplos que sobejam em alguns estudos sobre a ação inquisitorial⁴²⁷. Pereira assegurou ao deão Francisco Carvalho,

⁴²⁵ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 166v-8.

⁴²⁶ Id., f. 189-91v.

⁴²⁷ Estudiosa da “solicitação”, ato que consistia no assédio praticado por sacerdotes às fiéis no ato da confissão sacramental, Lana Lage também encontrou em suas pesquisas casos de padres que praticavam atos libidinosos contra meninos. Um dos padres envolvidos nesse delito, João da Costa, confessou ter praticado atos sodomíticos com rapazes entre dez e catorze anos de idade. Ronaldo Vainfas, um dos maiores especialistas no Tribunal da Inquisição lusa na historiografia brasileira, dedica toda uma obra – *Traição* – à narrativa do processo inquisitorial enfrentado pelo padre Manuel de Moraes, que deixou a fé

encarregado da diligência, que Helena era “mansa e pacífica” e que ele, depoente, desconhecia quaisquer desavenças entre o casal e outros conversos. Um pouco mais jovem que seu colega Pereira, o padre Gaspar da Rocha, do mesmo hábito de São Pedro, tinha trinta e três anos ao ser chamado para depor sobre os Calaças. Rocha confirmou conhecer Helena por ser sua *comadre* e por frequentar a sua casa. Assim como o outro presbítero, afirmou que a mesma era mulher “de poucas conversações, mansa e pacífica”. Em coerência, ressaltou que ignorava desavenças entre Helena e outros cristãos-novos. Uma última palavra ao deão Carvalho, contudo, expõe o cuidado de Rocha em imprimir autenticidade às suas palavras ao tribunal. O religioso disse que era compadre da ré, *mas* que dizia a verdade. O padre se precavê ao isolar o trato pessoal do compadrio⁴²⁸. Além do temor imposto pela Inquisição, era uma reserva a algo que significava uma estratégia de vida para Helena e seu marido – participar da sociedade cristã, desfrutar do convívio de seus mais próximos representantes, enfim, cumprir os ritos do mundo. Explicação tantas vezes dada aos inquisidores pelos réus sefarditas ao longo do tempo.

As formas de se precaver contra as vicissitudes inerentes ao ser cristão-novo iam além da consolidação de amizades com personagens-símbolo da ortodoxia. Se a ameaça da Inquisição parecia demasiado próxima, o comportamento necessário por excelência passava a ser a apresentação “voluntária” ao tribunal da fé⁴²⁹. Em algumas famílias sefarditas, os jovens eram ensinados a desde cedo agirem de modo a atenuar os impactos do Santo Ofício sobre si mesmos e seus familiares. Leonor Dias era uma prima de Helena Sanches que, temerosa da ação inquisitorial sobre os conversos de Estremoz, onde morava, se apresentou à Inquisição em Évora em fevereiro de 1654. Declarou ter vinte e três anos de idade e iniciou imediatamente a confissão de culpas de judaísmo aos inquisidores. Aos olhos da Mesa, tratava-se de um comportamento exemplar, uma contribuição à alegada razão de ser da instituição, o combate à heresia por meio da punição aos hereges. A documentação comprova que a disposição mostrada por Leonor não foi em vão para si mesma. No mesmo dia de sua primeira confissão, o tribunal eborense a reconciliou com os privilégios de apresentada. Nem mesmo quando

católica em favor do calvinismo quando da ocupação neerlandesa do litoral brasílico no século XVII. Cf. Alécio Nunes Fernandes, op. cit., p. 32-3.

⁴²⁸ Para estes depoimentos, IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 191-2.

⁴²⁹ Aqui, as aspas em “voluntária” são justificadas sob o ponto de vista de que, na verdade, os cristãos-novos eram *forçados* a se apresentar à Inquisição para se livrarem ou, ao menos, minimizarem as punições que estariam à sua espera, uma vez denunciados ao tribunal.

os juízes a convocaram de volta, em julho de 1655, Leonor deixou de satisfazer ao anseio inquisitorial da acumulação de culpados. Foi aí que envolveu sua prima. A confitente declarou que fazia oito anos – portanto, em 1647 – que, em Elvas, onde nascera, conversava na casa de Helena Sanches, já casada com Francisco Calaça, sobre as prisões que eram então feitas em Estremoz. Ambas teriam declarado crer na lei de Moisés. Disse Leonor aos inquisidores que depois “ouviu dizer” que Helena fora presa pelo Santo Ofício⁴³⁰. Talvez não fosse o arrependimento – se é que houve adesão ao judaísmo – que movia a depoente, mas a antecipação a uma confissão de sua prima. Pelo menos nesse particular, Leonor teve sorte mais uma vez. Seu nome foi envolvido por Helena Sanches apenas em uma confissão realizada no ano de 1656, bem depois da segunda apresentação de sua prima⁴³¹.

A antecipação à acusação constituía um autêntico *modus operandi* dos cristãos-novos, conscientes do perigo que representava para estes o ingresso de um parente nos cárceres da Inquisição. Conforme o caso de Leonor Dias deixa transparecer, o preservar-se à denúncia não era apanágio dos mais velhos. Na verdade, fazia parte da educação dada por vários sefarditas aos seus jovens, instruídos a confessar culpas de judaísmo para se livrar das penas mais rígidas impostas pela Inquisição. A neta homônima da matriarca dos Calaças, Isabel Mendes, antes mesmo da sessão de genealogia, uma das primeiras do processo, pediu audiência para confessar culpas. De notar – fazendo aqui uma apropriação da linguagem inquisitorial – a *qualidade* das pessoas envolvidas nessas primeiras confissões de Isabel. Na primeira sessão, a doze de janeiro de 1655, a ré envolveu, em um total de três confissões, sua mãe, seus dois irmãos, uma parenta e duas filhas desta, seus tios e sua avó. Todos, indivíduos do mais alto grau de aproximação da confitente, que declarou sempre à Mesa a comunicação de crença na lei de Moisés com tais familiares. É na sessão seguinte, de audiência solicitada por Isabel, que um comportamento semelhante ao de Leonor Dias é praticado pela jovem Calaça. A jovem comparece à Mesa para confessar apenas uma ocasião de heresia. A fórmula transcrita na documentação é corriqueira. Trata-se de uma declaração mútua de crença na lei de Moisés para salvação de suas almas, de oferecimento do Pai-Nosso a Moisés e de

⁴³⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 64v-5v.

⁴³¹ Tratava-se da confissão de uma declaração de crença na lei mosaica durante a festividade do Corpo de Deus, ocorrida por volta de 1650, na casa dos pais de Leonor, Manuel Dias Caldeirão e Isabel Gonçalves, tia materna de Helena Sanches. A data dessa sessão em particular está ilegível no processo de Helena, mas sabe-se que a confissão ocorreu já em 1656, pois a última sessão com data legível no processo anterior é de fevereiro deste ano. Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 202v-3.

abstinência de toucinho. Os dados que merecem observação mais atenta do historiador são outros. A única pessoa envolvida pela depoente, aqui, é seu primo João de Moraes, um homem casado, que teria estado a sós com Isabel quando dessa suposta declaração de crença. De acordo com a confissão, o casal de primos teria confiado sua cumplicidade ao parentesco entre ambos. Por fim, Isabel conclui sua confissão afirmando que, após a ocasião relatada, ocorrida haveria apenas sete meses, seu primo João fora preso pela Inquisição⁴³². A jovem Calaça, de fato, não perdia tempo. Moraes se encontrava nos cárceres em novembro de 1654⁴³³. Pouco mais de dois meses era tempo suficiente para que um nome, por meio de algumas confissões, entrasse para o rol de culpados dos inquisidores. Eis aí a chave principal para decodificar o sentido dessa confissão, de estrutura tão *pro forma* no âmbito geral dos processos inquisitoriais: a antecipação ao envolvimento de seu nome pelos parentes processados.

Tabela 2

Quantificação dos denunciadores dos Calaças de Elvas, até ingresso no cárcere (século XVII)

Denunciado	Total de Denunciadores	Parentes Denunciadores (Total)	Não Parentes Denunciadores (Total)	Porcentagem de Parentes entre os Denunciadores
Isabel Mendes ⁴³⁴	12	5	7	41%
Francisco Rodrigues Calaça ⁴³⁵	?	?	?	?
Helena Sanches	5	2	3	40%
João de Moraes	4	1	3	25%
Isabel Mendes 2 ^a	4	2	2	50%
Manuel Álvares	2	1	1	50%
Manuel Lopes	2	2	-	100%

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças de Elvas, século XVII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

⁴³² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2^a), f. s/n (1^a sessão: “confessa”; 2^a sessão: “diz mais”).

⁴³³ Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 18v.

⁴³⁴ Denúncias apenas até janeiro de 1655, pois o primeiro registro de interrogatório de Isabel Mendes que consegui localizar, sua sessão “*in genere*”, data de fevereiro desse ano, ocasião em que, portanto, a matriarca já estava presa.

⁴³⁵ Dada a restrição de consulta ao processo de Francisco Calaça, é impossível quantificar os denunciadores que contribuíram para sua prisão, apesar das inferências que se podem fazer a partir de confissões de alguns de seus parentes, registradas em outros processos.

Viver no limite de perder a liberdade, os bens, a vida – a sina dos cristãos-novos portugueses foi um fator constituinte da formação de um estilo de se relacionar no meio social que é incompreensível sem considerar a sombra do Tribunal da Inquisição. Escapar *in totum* a esse espectro era uma utopia no Portugal moderno. Mesmo na América Portuguesa, que jamais sediou um tribunal de distrito inquisitorial, os conversos viviam à espreita de olhares vigilantes, autênticos braços a serviço do Santo Ofício, prontos a enredá-los nas malhas da ortodoxia. Tornava-se, portanto, fundamental cumprir o máximo possível todos os ritos e obrigações da vida social própria aos cristãos-velhos e, concomitantemente, aprender a reduzir as chances de sofrer a pena capital na Inquisição. O “cumprimento do mundo”, ou seja, a ida às igrejas, a prática de obras de caridade, a participação em irmandades e outras associações católicas, tudo isso andava de mãos dadas com o aprendizado sobre como proceder perante o tribunal da fé. Os exemplos de Leonor Dias, de Isabel Mendes 2^a e da própria Helena Sanches indicam que, entre os Calaças e seus parentes próximos, congregava-se a formação de sociabilidades sólidas com o cuidado em preservar a liberdade e a vida quando ameaçadas pelo tribunal. Mesmo que isso contribuísse para o agravamento das situações dos familiares já encarcerados. Afinal, os laços de parentesco tinham um limite bem definido: as grades do cárcere.

Capítulo 4: Reelaborações da herança sefardita

4.1: Confessar-se judeu para se salvar

Se a trajetória dos Calaças fosse um enredo teatral, seu estilo seria certamente a tragédia. Quase todos os membros do clã seiscentista de Elvas que tiveram seus nomes envolvidos no Santo Ofício sofreram punições impostas pela instituição. Penas que sempre significavam uma tragédia para o réu, dando cabo ou comprometendo sua vida em sociedade, em regra para sempre. Se a morte na fogueira não atingiu nenhum Calaça em vida, outras “mortes” esperavam por esses cristãos-novos entregues à justiça inquisitorial. A matriarca Isabel Mendes, personagem-chave do grupo, sofreu pelo menos três ritos de “morte” sob a tutela da Inquisição. Da perda da sanidade no cárcere à decretação da “morte da alma”, seus últimos dias nas celas eborenses servem de registro trágico do grau de rigidez do órgão, tanto em sua alegada defesa da fé católica como no apego à sua ritualística. Qual um *introito* emblemático aos atos subsequentes de uma narrativa, a sina de Isabel constitui – claro, sob um olhar *a posteriori* – um prenúncio dos variados tipos de morte que seus descendentes, imediatos e distantes, passariam nas gerações seguintes e em ambas margens do Atlântico.

Em inícios de 1657, o processo de Isabel Mendes se arrastava no tribunal de Évora. As três diligências realizadas até então em Elvas pouco contribuíram para a causa da matriarca, a não ser a confirmação, por alguns depoentes, da existência de um grave, porém pontual, desentendimento com seu filho Francisco e sua nora Helena⁴³⁶. Aproximava-se a data para realização de auto de fé em Évora, a ser celebrado em maio daquele ano, e era preciso definir as penas dos encarcerados, cujas causas se prolongavam. Consoante o método inquisitorial, tais réus já haviam merecido muitas “oportunidades” de rogar a Deus para que todas as suas culpas fossem trazidas à memória e, obviamente, confessadas aos inquisidores, para merecer a “misericórdia” do tribunal. Desde sua prisão, havia cerca de dois anos, a matriarca jamais admitira qualquer culpa de judaísmo: permanecera totalmente negativa. Não admitira a prática de

⁴³⁶ Para as diligências no processo de Isabel Mendes, cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 114-8; 154-9v; 162-5v.

heresia judaica nem denunciara cúmplices no delito de que era acusada. Sobejavam, porém, as acusações de judaísmo feitas por familiares – as noras Helena Sanches e Francisca Guterres, os netos João de Moraes, Manuel Álvares, Isabel Mendes e Ana Lopes, seu filho Francisco Calaça⁴³⁷ –, impelidos pelo rigor do cárcere e tentando antecipar-se à investida inquisitorial. Desde pelo menos fevereiro de 1655, quando foi realizada a sessão *in genere* de seu processo, até março de 1657, Ana, Manuel, Helena e Francisco, este por duas vezes, fizeram confissões que envolviam Isabel Mendes em declarações de crença na lei de Moisés, mormente na companhia de parentes⁴³⁸. Isso sem contar as confissões feitas pelos outros Calaças no tribunal ainda nos meses finais de 1654, quando a maioria destes foi encarcerada na prisão eborense.

Pois a “misericórdia” dos inquisidores havia chegado ao fim. Agora, sobrava para Isabel Mendes o braço da “justiça”. E a justiça do Santo Ofício tinha os seus métodos. Na hierarquia dos tribunais de distrito, o inquisidor titular contava com a assistência de outros juízes que formavam o órgão, além dos qualificadores⁴³⁹, que dirimiam possíveis dúvidas ou divergências nas causas. As decisões finais sobre as causas dos réus eram tomadas pelo colegiado dos inquisidores, naturalmente sob a autoridade do titular do tribunal. Assim consta no despacho para a sentença de Isabel, que assinala o exame dos votos e o parecer de que a ré estava “em termos de ser havida por convicta no crime de heresia e a apostasia”, dado os quarenta e dois (!) testemunhos que lhe atribuíam culpa de judaísmo. Tantas acusações reforçam o argumento de que, se o Santo Ofício consistia em uma “fábrica de judeus”, não era a existência *de facto* do judaísmo ortodoxo no Mundo Português ou o “ensino” deste que determinavam a presença judaica. Na verdade, o condicionar a defesa do réu à confissão da culpa tornava a *afirmação* da prática judaica item fundamental na constituição do “perigo

⁴³⁷ Para as culpas de judaísmo imputadas à matriarca por seus denunciantes, Id., f. 16-78v.

⁴³⁸ O registro de uma das confissões de Ana Lopes, trasladada no processo de Isabel Mendes, é sintomático: a declaração de crença na lei de Moisés “para serem ricos e honrados” e a observância de interdições alimentares são situadas em um encontro na casa de seus tios Francisco e Helena, conjuntamente com estes, sua avó Isabel e sua tia segunda Branca Mendes. O inquisidor deu crédito ordinário à confissão realizada “dado o parentesco das pessoas de que disse”. Id., f. 57v-9.

⁴³⁹ Qualificador era o teólogo que “qualificava” as provas e acusações formuladas contra os réus, ou seja, davam um parecer autorizado pela Igreja em matéria de heresia acerca das causas dos presos, fundamentando a ação dos inquisidores. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 116 (“Qualificador”). Conforme o Regimento de 1640, os qualificadores deveriam ser limpos de sangue, pertencentes à hierarquia eclesiástica e doutos em Letras. Este último aspecto é o que sobressai na lista de atribuições dos qualificadores, segundo o Regimento, que enfatiza o papel do qualificador como examinador dos livros existentes no reino, revendo-os e censurando-os com os livreiros e em meio aos bens de pessoas falecidas, por ordem do Santo Ofício. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XVII: Dos presos, que endoidecem no cárcere”; “Título X: Dos qualificadores”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 738-9.

judeu”, institucionalizado pela Inquisição e incorporado pela sociedade.

Em princípio, o historiador deve evitar as ilações sobre o que *não* aconteceu. Nas últimas décadas, a disseminação de correntes historiográficas mais abertas à interdisciplinaridade e à “imaginação controlada”⁴⁴⁰ – história das mentalidades, nova história cultural, micro-história – introduziu de maneira mais recorrente na escrita da história o recurso às conjecturas. Retomemos, uma vez mais, a obra clássica de Saraiva, especialmente o ponto em que o autor observa que, se não fosse pela criação do Santo Ofício, os cristãos-novos teriam se integrado para sempre na sociedade portuguesa⁴⁴¹. O fatalismo dessa afirmação é confrontado com os precedentes da discriminação das minorias judaica e muçulmana na Ibéria medieval⁴⁴². Ainda assim, pode-se concordar parcialmente com Saraiva, quanto ao fato de que a compreensão do fenômeno cristão-novo em Portugal e em suas conquistas pressupõe a intervenção inquisitorial nesse processo histórico. Assim, é lícito conjecturar que a inexistência do tribunal da fé tornaria, no mínimo, diferenciada as práticas sociais e a percepção geral sobre o judaísmo ancestral dos cristãos-novos, talvez conduzindo a outras possibilidades de assimilação.

Quanto a Isabel Mendes, havia algo a mais que as quatro dezenas de culpas que pesavam sobre si. Para os inquisidores, as diligências realizadas em Elvas confirmavam a veracidade das culpas da anciã, posto que as confissões que a incriminavam foram realizadas por pessoas consideradas dignas de confiança pelos juízes. Principalmente, por familiares da matriarca. Ademais, reforça o tribunal, a investigação no local de origem dos Calaças não revelou inimizades que pudessem aliviar as acusações contra a Isabel. O intuito das diligências, realizadas mais de uma vez na causa de nossa personagem, era duplo. De um lado, confirmar o crédito dos denunciantes e das pessoas porventura indicadas pelos réus como seus inimigos – logo, dispostos a incriminá-los na Inquisição – e, de outro, inferir se vicissitudes da vida social dos réus terão interferido

⁴⁴⁰ Sobre o conceito de “imaginação” e suas possíveis aplicações na historiografia – sobretudo, a ideia da “imaginação controlada pelo documento” –, cf. Lloyd S. Kramer. *Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra*. In: Lynn Hunt. *A nova história cultural* (trad. Jefferson Luiz Camargo). 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 131-73; Carlo Ginzburg. *Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre”*, de Natalie Zemon Davis. In: Carlo Ginzburg; Enrico Castelnovo; Carlo Poni. *A micro-história e outros ensaios* (trad. António Narino). Rio de Janeiro/Lisboa: Bertand Brasil/Difel, 1991, p. 179-202.

⁴⁴¹ Cf. António José Saraiva, op. cit., cap. XIII (“Como e por que acabaram os cristãos-novos em Portugal”).

⁴⁴² Para uma história das conversões forçadas realizadas nos reinos ibéricos do período medieval e da situação dos judeus conversos naquele contexto, ver o trabalho de Renata Sancovsky. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, séc. VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

nas acusações de heresia que levavam o envolvido à prisão. Como nem um nem outro item apresentou quaisquer obstáculos aos olhos dos inquisidores, estes imputaram a Isabel a qualidade de “hereje apostata de nossa santa fee negativa impenitente e pertinaz⁴⁴³”. Negativa, por negar todas as acusações que recaíam sobre si; impenitente, por não mostrar disposição de se emendar; pertinaz por, desde o início do processo, recusar a confissão de culpa. O corolário deste “diagnóstico” consistiu na definição da pena máxima para a matriarca, o relaxe à justiça civil e o confisco de todos os seus bens. A hierarquia dos cargos e funções é respeitada ao extremo no Antigo Regime. O parecer final dos inquisidores de Évora foi submetido ao Conselho Geral do Santo Ofício para o despacho definitivo. Consulta *pro forma*, pois a natureza do processo enviado à instância suprema não dava margem à dúvida para a aplicação da pena⁴⁴⁴.

Apesar da confirmação do assento da Mesa eborense pelo Conselho, os inquisidores locais ainda buscaram extrair uma confissão – matéria-prima para a caça a novos hereges – de Isabel Mendes. Era preciso, sempre, realimentar a máquina de fabricar judeus. Um mês após a autorização do Conselho Geral para a aplicação da pena capital, Isabel fora chamada à Mesa para ouvir que estava convicta no crime de heresia. Ainda assim, era mais uma vez admoestada, apesar de julgada “convicta”, a confessar suas culpas. A reação da matriarca, nesta altura do processo, soa irônica: respondeu que não tinha mais culpas para confessar⁴⁴⁵. Afinal, já não era havida por herege convicta? Evidente que o interesse principal do tribunal aqui já não era, se é que antes fora, a sua conversão, mas a multiplicação de culpados a partir de uma personagem-chave de uma família que, àquela ocasião, dera várias “contribuições” para o arcabouço punitivo da instituição. A não ser uma confissão que, no contexto do processo de Isabel, seria excepcional sob todos os pontos de vista, confessando toda sorte de “culpas” relacionadas à “lei de Moisés” e envolvendo os nomes de toda a parentela, era muito improvável que a sorte da anciã mudasse.

Embora a possibilidade difícilima, a documentação autoriza inferir essa conjectura. Uma das “culpas” coletadas pelo Santo Ofício contra Helena Sanches, registradas na parte inicial de seu processo, respeita a uma ocasião declarada em confissão por sua meia-irmã Leonor Lopes, em audiência solicitada por esta última, em março de 1655. Segundo Leonor, em mais de uma ocasião havia declarado crença na lei

⁴⁴³ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 184.

⁴⁴⁴ O despacho do Conselho Geral, dado em Lisboa, é datado de vinte e três de março de 1657. Id., f. 187.

⁴⁴⁵ Id., f. 189.

de Moisés com Helena Sanches, e em tais situações, sempre a matriarca Isabel Mendes – que vivia com a nora – estava presente. O conteúdo em si das culpas confessadas por Leonor importa menos que a observação do inquisidor a respeito dessa confissão. Apesar do “mau modo” e das poucas mostras de arrependimento da depoente, o juiz lhe deu crédito ordinário em função da “*qualidade das pessoas de que depoem*”⁴⁴⁶. Tanto esse detalhe valorizou a confissão de Leonor Lopes perante o tribunal da fé, que, a despeito do “mau modo” julgado em sua confissão, o registro contabiliza o leque de culpas que levou Helena ao cárcere. Se, após sofrer a última admoestação, Isabel Mendes houvesse relatado uma ocasião de heresia envolvendo parentes ou conhecidos cristãos-novos, sua sina talvez fosse diferente.

“Talvez” mesmo, pois a confissão de culpas em si não abria as portas do cárcere de imediato; embora fosse o caminho natural, não era garantido que funcionasse. Apesar de não termos consultado o processo de Francisco Rodrigues Calaça diretamente, podemos supor que o seu sofrimento no cárcere terá sido tão cruel quanto o de sua mãe. Ao contrário desta, que se manteve negativa ao longo de todo o processo, Francisco optou por iniciar as confissões de culpa poucas semanas após a prisão. Atitude que não abreviou seu tempo no cárcere. Pelo contrário: provavelmente por ter sido assaz denunciado, antes e depois de seu encarceramento, suas confissões não eram consideradas “satisfatórias” – ou seja, não correspondiam a todos os nomes e situações levantados pelos denunciantes. Em meio a tamanho tormento físico e emocional, reveladoramente após a publicação de uma – dentre várias – prova de justiça contra si, Francisco pedira para confessar mais. O tribunal ouviu, então, uma confissão qualitativamente importante. O réu afirmou que, havia dezesseis ou dezessete anos, comunicou à sua mãe que um homem chamado Diogo Castanho havia lhe ensinado a lei de Moisés para “ser rico e honrado”, na qual salvaria sua alma e pela qual devia rezar “o que pudesse” a rainha Ester. De acordo com o depoimento de Francisco, Isabel teria aprovado tal ensino, assegurando que ela mesma vivia sob observância das cerimônias da lei de Moisés. E mais: ambos teriam tornado a declarar mutuamente essa crença “muitas vezes”⁴⁴⁷. O leitor relativamente familiarizado com os métodos do Santo Ofício pode imaginar quão grave era, para os inquisidores, a omissão de fatos assim pela matriarca dos Calaças. Apesar de ser um exemplo extremo – afinal, trata-se do seu filho, que a documentação indica ter sido a pessoa mais próxima de Isabel nos anos que

⁴⁴⁶ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 48-50 (grifo nosso).

⁴⁴⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 59-61.

antecederam à prisão do grupo –, é igualmente ilustrativo, pois pertence ao universo mais amplo das várias delações que incriminavam a anciã. Assim como os tijolos que, ao se serem ajuntados em grande número, se tornam um peso insuportável, as negativas persistentes e o silêncio de Isabel acerca de seus supostos “cúmplices” tornaram certo o destino de sua morte na fogueira.

Onze dias após a última admoestação para que Isabel Mendes fizesse confissão de culpa, antevéspera da realização do auto de fé, os inquisidores iniciam o teatro para levá-la ao patíbulo da condenação. Conduzida à presença da Mesa, a anciã foi notificada de sua condição de relaxada à justiça secular e, para “que tratasse de sua consciencia e bem de sua alma”, foi-lhe dado como companhia o padre jesuíta Antão Gonçalves. Informada de que sairia no domingo próximo – dali a dois dias – para ouvir sua sentença no auto de fé, Isabel teve em seguida suas mãos atadas pelo guarda Manuel Martins⁴⁴⁸. Provavelmente, o recurso ao expediente de atar as mãos do réu condenado à pena capital tinha o intuito de evitar atitudes desesperadas que pudessem colocar em risco a aplicação da pena. Borges Coelho, em seu trabalho sobre a Inquisição de Évora, assinala que o cotidiano dos cárceres era eivado de situações extremas, como brigas que ocasionalmente levavam à morte ou casos de suicídio⁴⁴⁹. Por mais que o processo do Santo Ofício primasse pelo segredo, não era mistério para a sociedade portuguesa que o relaxe à justiça secular era a fórmula eufemística para a pena capital. Nos autos de fé, a maioria pública até as primeiras décadas do século XVIII, o delito e sua “reparação” eram pronunciados diante de toda a assistência. Indefiníveis, pois, terão sido os pensamentos que passavam pela mente de todos quantos ouviam dos inquisidores o anúncio do relaxe à justiça civil, ainda na prisão. O que sentir a não ser o desespero? É isso que se depreende do relato de Charles Dellon – cujo testemunho da prisão no tribunal de Goa, na década de 1670, escapou à censura fora de Portugal –, sobre suas duas tentativas de suicídio no cárcere. A segunda destas o levou a ser algemado para que não o fizesse novamente⁴⁵⁰. Atar as mãos do processado era uma das formas máximas de expressão do controle dos corpos dos réus, que ficavam, desde o instante da prisão e em muitos casos, para sempre, sob a “posse” do tribunal da fé.

Se Isabel Mendes vivia, nos últimos dias de cárcere, uma morte corporal anunciada, a mesma acabaria por quebrar a hierarquia da morte padronizada pelo Santo

⁴⁴⁸ Id., f. 190.

⁴⁴⁹ António Borges Coelho, op. cit., p. 42-4.

⁴⁵⁰ Cf. Frédéric Max, op. cit., p. 116-7.

Ofício. Havia casos de réus que enlouqueciam ou morriam nos cárceres antes do fim de suas causas. O Regimento de 1640 prevê as normas para procedimento acerca de tais casos⁴⁵¹. A matriarca dos Calaças, contudo, representa um caso deveras curioso: no curto espaço de tempo entre o ato de atar as suas mãos e o dia marcado para o auto de fé, Isabel enlouqueceu e morreu. No domingo, dia seis de maio, entre as quatro e as cinco horas da manhã, o padre Antão Gonçalves solicitou audiência à Mesa, em nome de Isabel. O documento registra que foi constatada a incapacidade desta em ser castigada, conforme o parecer de Antão e de outro religioso, cujo nome a fonte não especifica. Os inquisidores decidiram, então, pela *alteração do assento* de relaxe à justiça secular, determinando que a anciã permanecesse presa, para atender melhor “a segurança da salvação da alma [...] [e] ao credito do procedimento. do santo officio, e do intento com que castiga os culpados⁴⁵²”. Nos últimos momentos, eis que a “loucura” de Isabel Mendes subverte a ordem pré-definida pelos inquisidores. Eventuais dúvidas sobre até que ponto a alteração de juízo era autêntica se confrontam com o avançar na pesquisa documental: pouco mais de três meses depois da suspensão da decisão inicial, Isabel falecia no cárcere, na companhia de três outras mulheres⁴⁵³. Os eventos relacionados à morte física da matriarca e as inquirições a respeito explicitam a frase que os inquisidores utilizaram para justificar a suspensão do relaxe à justiça civil de Isabel: o “crédito” do *modus operandi* do tribunal e a conveniência do castigo para os “culpados”.

Conhecemos os detalhes das circunstâncias da morte da matriarca graças à inquirição realizada pelo Santo Ofício para esclarecer a forma do óbito, anexa ao processo. O primeiro a relatar o falecimento de Isabel foi o guarda Manuel Martins, alcaide dos cárceres no impedimento do titular, Diogo Limpo. Sabe-se que Isabel não estava sozinha no cárcere, pois três outras presas lhe faziam companhia: Maria Pinheira, Maria de Faria e Maria Villa-Lobos. De acordo com o Regimento de 1640, no caso de falecimento no cárcere, o corpo do réu devia ser examinado por um dos médicos do tribunal, na companhia de dois notários, para se certificar da natureza da morte, se fora de causa natural ou violenta. Procedimento que foi seguido à risca no caso de nossa anciã, cuja morte, de acordo com o parecer do médico André Machado, não havia sido

⁴⁵¹ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XVII: Dos presos, que endoidecem no cárcere”; “Título XVIII: Dos defuntos”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 808-12.

⁴⁵² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 191-2.

⁴⁵³ Id., f. 193.

em decorrência de qualquer violência física, mas tributária da idade avançada⁴⁵⁴. Ainda segundo o Regimento, “depois disto, será perguntado ao médico, Alcaide, e guardas e os companheiros que o dito preso tinha, para se saber [...] se confessou na doença, e fez alguns outros atos de Cristão⁴⁵⁵”. Eram detalhes que faziam toda diferença para os inquisidores, posto que o processo criminal não era abandonado com a morte do réu. Agindo de acordo com o Regimento, o tribunal eborense inquiriu sete testemunhas a respeito das circunstâncias e das últimas palavras de Isabel. Além do alcaide Manuel Martins, depuseram as presas Maria de Faria, Maria Pereira, Maria de Villa-Lobos, os guardas Cristóvão Figueira e Lourenço Barreto e o médico, André Machado.

Existe um ponto comum nos depoimentos de todas as testemunhas ouvidas pelo tribunal sobre a agonia da matriarca. Todas confirmam que Isabel Mendes negou a confissão sacramental, recomendada pelo médico. De acordo com a presa Maria de Faria, a anciã ainda teria questionado a validade do sacramento pouco antes da morte: “para que há confissão?”. Maria de Villa-Lobos, outra companheira de cárcere, relatou à Mesa que as outras presas insistiam para que Isabel se confessasse. Ainda que tal fato seja plausível, dada a presença naquele instante, na cela, do alcaide e do médico do tribunal, é evidente que as outras rés desejavam passar para o inquisidor a impressão de que valorizavam o sacramento da penitência, pois suas causas também estavam em andamento. Precisavam, pois, dar o máximo de mostras de apego à ortodoxia romana. A atitude é confirmada pelo médico Machado que, solicitando ao alcaide a presença de um confessor e tendo ouvido de Isabel que não havia necessidade da confissão, afirma ter presenciado a réplica das presas às palavras da matriarca. É claro que, dentro do Santo Ofício, o “desejo” de um preso não tinha jamais a última palavra sobre que atitudes se havia de tomar. Mesmo com a persistente recusa de Isabel, um religioso, o padre João da Silva, foi enviado ao cárcere para confessá-la. No hiato entre a chegada do padre à cela e a morte da ré, a documentação informa que todos os demais foram retirados do cárcere e, em seguida, silencia sobre o que se passou ali. No entanto, dois últimos registros ficaram à disposição do historiador. O alcaide Cristóvão Figueira afirma que, à chegada do sacerdote, a matriarca apenas lhe apertou a mão. Já Maria de Villa-Lobos disse que Isabel falou “até a hora de sua morte”, mas não lhe ouviu nomear o nome de Jesus. Informação que de modo algum terá sido acessória para os juízes.

⁴⁵⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 193-4v.

⁴⁵⁵ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XVIII: Dos defuntos”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 809.

Nas fontes existentes sobre o tribunal da fé, nem sempre a companhia no cárcere era sinal de amparo ou de ajuda mútua entre os presos. A convivência forçada com outra(s) pessoa(s) na cela podia ser um complicador na já insuportável masmorra inquisitorial. A companhia de outro preso até aumentava o tormento do processado, se aquele insistisse para que o réu a seu lado confessasse logo as culpas. No tocante ao comportamento dos presos, a Inquisição dispensava particularizações na punição a alterações que pusessem em risco a “quietude” dos cárceres. É o que Charles Dellon descreve no adendo à sua obra sobre o período que passara no tribunal goês. Se algum preso, alocado em uma cela onde houvesse outros réus, promovesse alguma desordem no cárcere, a punição do Santo Ofício se estendia a todos os membros da cela⁴⁵⁶. Isabel Mendes não estava acompanhada no cárcere gratuitamente. Sentenciada à pena capital, perdera o juízo e por isso, para os inquisidores, não estava em condições de ser castigada. O Regimento de 1640 prescreve que o réu enlouquecido no cárcere deveria ficar sob os cuidados de um parente “dos mais chegados”, responsável por dar contas do mesmo ao tribunal da fé. Para a matriarca dos Calaças não havia essa possibilidade... Seus parentes mais próximos eram seu filho Francisco e sua nora Helena, em cuja casa morava até a prisão. Ambos, porém, estavam presos, tendo saído penitenciados no auto de fé de maio de 1657, em que a anciã inicialmente também sairia. No tribunal de Lisboa, havia a possibilidade, conforme o Regimento, de envio do preso para tratamento no Hospital de Todos os Santos da cidade⁴⁵⁷. Mas o tribunal que julgava Isabel Mendes estava sediado em Évora.

Não havia remédio para os juízes, pois, senão manter a anciã no cárcere. O processo de Isabel não registra nenhuma outra sessão após a ordem do Santo Ofício para suspensão do assento do relaxe à justiça secular, no mês de maio, até a sua morte, em agosto seguinte. Pode-se presumir, pois, que a ré fora deixada no cárcere pelo tribunal na esperança de que, recuperando o juízo, seu processo voltasse a transcorrer ordinariamente. Afinal, tratava-se de uma cristã-nova negativa, para quem se previa um severo castigo. Talvez como estratégia para fiscalizar de modo mais atento o verdadeiro estado mental de Isabel, os juízes mantiveram-na juntamente a outras três presas. Sem

⁴⁵⁶ Cf. Frédéric Max, op. cit., p. 116-8 ; 139.

⁴⁵⁷ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XVII: Dos presos, que endoidecem no cárcere”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 808: “não melhorando [o preso] no juízo, parará [o processo] nos termos, em que estiver, e mandarão os inquisidores entregar o preso sobre [sic] fiança a algum parente seu dos mais chegados [...] o qual se obrigará a dar conta dele todas as vezes, que se lhe pedir”.

ignorar o fardo que implicava para o preso a divisão da cela, atos de surpreendente solidariedade podiam fazer parte da vida na prisão. Os depoimentos dos guardas Cristovão Figueira e Lourenço Barreto atestam que foram as cristãs-novas alocadas com Isabel Mendes que pediram a presença do médico para assistir a matriarca dos Calaças. Maria Pereira e Maria de Villa-Lobos, inclusive, assinalaram que a ré se sentia mal desde a véspera, até que estas comunicaram ao alcaide a necessidade da presença do médico na manhã seguinte⁴⁵⁸.

Outro ponto desse desfecho, destacado nos depoimentos, é o da insistência das presas para que Isabel Mendes se confessasse antes do último suspiro. Aqui, atentamos de novo à complexidade das relações entre os réus no cárcere da Inquisição, posto que tal ato constitui a expressão do tormento psíquico pelo qual a matriarca passava havia mais de dois anos: a imposição da confissão de culpa. O tribunal reservava à confissão sacramental *in extremis* a prerrogativa de perdoar a suposta prática de heresia. Mesmo que Isabel aparentasse loucura, mesmo que contasse com a postura de solidariedade das presas para o seu socorro, estas acabavam por participar da função de agentes da justiça inquisitorial, na medida em que instavam à confissão. Claramente, a explicação do historiador privilegia a imposição do tribunal da fé sobre os corpos e as atitudes dos presos. Entretanto, o poder da Inquisição não anula – de certa maneira, até propicia – as relações possíveis dos que participam do sistema inquisitorial.

O cárcere do Santo Ofício é, por excelência, o lugar da angústia. À incerteza do destino ao fim do processo, acrescenta-se o tédio e a consequente ânsia de se libertar da escuridão – física e existencial – das dependências do tribunal. Se for preciso confessar para salvar a vida – e o cristão-novo sabia disso –, por que a confissão da culpa não lhe bastava para que deixasse a prisão? Aliado às agruras das condições do cárcere, esse tormento mental terá pesado fortemente sobre todos os Calaças. Tomemos o exemplo de Helena Sanches. Mãe e esposa, afastada do lar e da companhia do marido, Helena via crescer o número de acusações contra si e não lhe aparecia nenhum progresso em seu benefício durante o processo. Em abril de 1656, ouviu pela quarta vez publicação de prova de justiça que a acusava de “crimes” contra a fé católica. Àquela altura, eram mais de cinquenta testemunhos que, somados, colocavam-na no rol de judaizantes. Certamente confusa e ansiosa por abrandar sua situação, do resultado de seu encontro com o procurador para formação de contraditas sai o desabafo de quem deseja acabar

⁴⁵⁸ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 201-v; 198; 199v.

com tal sina e implora “muita brandura e misericórdia⁴⁵⁹”.

Declarar-se culpada, confessar “crimes” contra a fé, nomear cúmplices, tudo isso era a única forma que Helena tinha à disposição para abreviar seu sofrimento. No dia seguinte ao encontro com o procurador, a vinte e um de abril de 1656, nossa ré pediu audiência para continuar sua confissão. A oportunidade à vista de obter mais informações sobre culpados sempre fazia os inquisidores terem tempo e disposição – até mesmo o condenado à pena capital tinha a chance, contemplada no Regimento, de confessar no cadafalso⁴⁶⁰! Helena foi “econômica” dessa vez: citou apenas uma comunicação da crença na lei de Moisés. Não obstante, pensou na conveniência de citar muitos nomes para o inquisidor. Foram doze envolvidos apenas em uma declaração. A esposa de Francisco Calaça confessou que, havia sete anos, no dia de Santo Antônio (treze de junho), a casa do mercador cristão-novo Jerônimo Mendes servira de ponto de encontro para vários conversos, reunidos para assistir às festas em honra do orago na praça. Estavam lá a esposa de Jerônimo, Catarina Álvares, a irmã desta, Mécia Lopes, Diogo Lopes, as irmãs Felipa Lopes e Brites Rodrigues, o casal Manuel Gomes, confeitoiro, e Maria Lopes, Francisca Lopes, Jorge Mendes, sapateiro, e Isabel Rodrigues. Nenhum dos citados era seu parente próximo. Na confissão, retoma-se a fórmula que vincula a ocasião à declaração mútua de crença na lei de Moisés para salvação das almas e a guarda dos sábados, por meio do uso de roupas lavadas e da limpeza de casa às avessas, todos se fiando pela amizade e pelo sangue. O inquisidor Manuel Abranches e os padres João da Silva e Manuel de Abreu deram crédito ordinário à depoente⁴⁶¹. Mas o tempo continuaria a passar muito lentamente para Helena... Duraria mais quatro meses para ter alguma novidade, nada boa, sobre seu processo.

No mês de agosto seguinte, Helena fora informada pela Mesa de que o promotor havia requerido publicação de acréscimo à prova de justiça e, mais uma vez, sofria admoestação para confessar inteiramente as culpas, declarando todas as pessoas que sabia terem crença na lei de Moisés e, assim, ser tratada com misericórdia. Em resposta, declarou não se lembrar de mais nada. Os inquisidores Manuel Abranches e Veríssimo de Lencastro seguem a marcha processual, fazendo ler a nova prova de justiça diante de Helena, ocultando, é claro, os nomes das testemunhas e de terceiros nas acusações.

⁴⁵⁹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 206-1v.

⁴⁶⁰ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XV: De como se há de proceder com os réus convictos no crime de heresia até a publicação de suas sentenças”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 804-5.

⁴⁶¹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 212-5.

Como de praxe, perguntam-lhe se é verdadeiro o contido na publicação – como se o réu tivesse acesso à íntegra da acusação... Eis mais um traço “kafkiano” da justiça inquisitorial, que só fazia enredar o processado ainda mais no labirinto, sem saída, de acertar nas confissões. À Helena não restava alternativa senão declarar o que, com efeito, respondera ao inquisidor: que as acusações eram verdadeiras se passadas com as pessoas de quem dissera em sua confissão. O Santo Ofício não dispensava o rigor processual, oferecendo sempre a estância do preso com o procurador para formação de contraditas. Mero formalismo, pois nem a ré dissera algo de novo na audiência com seu “defensor”, nem o procurador, apenas um delegado inquisitorial, buscava meios de atenuar o sofrimento de sua “cliente”⁴⁶². Os doze nomes citados na última confissão não eram ainda aqueles que os inquisidores desejavam ouvir de Helena Sanches.

Apesar da frieza dos registros, a documentação permite constatar que nossa ré vivia um autêntico calvário no tribunal da fé. Pouco mais de um mês depois da última sessão, Helena volta à Mesa para fazer nova confissão. É perceptível, nas fórmulas das declarações ao inquisidor Abranches e, sobretudo, no pedido feito ao final da sessão, seu crescente desespero. Nesse seu depoimento, envolve sua cunhada, Ana Lopes, esposa de seu irmão João Álvares de Siqueira e as cristãs-novas Maria e Beatriz Rodrigues, respectivamente mãe e filha. Atribui-lhes a declaração de crença na lei de Moisés para salvação de suas almas e a observância de ritos comumente confessados pelos acusados de judaísmo, como a guarda dos sábados e as restrições à carne de porco, de coelho e a de peixe de pele. O cansaço de Helena, depois de tantas idas e vindas, levou à inversão do rito processual de oferecimento do procurador. A ré pediu ao inquisidor para que fosse dado recado ao procurador, para requerer por si “o q lhe estava a bem de sua causa”⁴⁶³. No dia seguinte, a presa se encontrava com o licenciado Manuel Álvares para formar contraditas. Não fora um lapso de compaixão por parte do Santo Ofício. Os inquisidores sabiam, dadas as limitações que atingiam a função do procurador, que este “advogado” do preso nem de longe ameaçava a marcha processual rumo à condenação. A não ser que o preso confessasse o que os juízes queriam ouvir.

Em muitas das confissões feitas a Heitor Furtado de Mendoça, o delegado da Inquisição na visita às capitânicas brasileiras de 1591-5, era perguntado ao depoente se a(s) pessoa(s) implicada(s) na confissão – uma “boa” confissão ao Santo Ofício sempre

⁴⁶² Id., f. 216-21.

⁴⁶³ Id., f. 222-3v.

envolvia a nomeação de cúmplices – estava(m) em seu perfeito juízo ou se o delito cometido fora motivado por algo extemporâneo à consciência do ato herético⁴⁶⁴. O fator que servia para os inquisidores conferirem (ou não) credibilidade às delações também era – é claro, sob condições desvantajosas em comparação aos juízes – invocado pelos réus do tribunal. Helena Sanches pudera imaginar talvez fosse vítima de uma acusação falsa, ou motivada por alguma “paixão” inimiga, portanto, suspeita; era o caso de levantar essa hipótese ao inquisidor. A matéria da audiência concedida a Helena em setembro de 1656 é já conhecida do leitor deste trabalho. Trata-se do rompimento das relações entre Francisco Calaça e a prima deste, Francisca Guterres, em razão da desavença com o alfaiate Antonio Vieira. É nessa sessão de contraditas que Helena Sanches aventa a possibilidade de as acusações, que levaram a sua prisão, resultarem das maquinações empreendidas por Francisca e por seus filhos João de Moraes, Ana Lopes e Manuel de Moraes. “Paixões” que não eram, aqui, a bebedeira ou a loucura, mas o ranço pessoal guardado havia quatro anos. Ignorando os nomes dos acusadores, a ré buscava em fatos passados deslegitimar os possíveis denunciadores. Óbvio que não gratuitamente... Helena foi intimada pelo inquisidor D. Veríssimo de Lancastro a indicar testemunhas cristãs-velhas, sem parentesco, para provar suas suspeitas e ainda ouviu a maliciosa pergunta sobre a motivação de suas contraditas⁴⁶⁵: as alegações serviam mesmo à sua defesa ou consistiam apenas em uma forma de atrasar sua causa, obstando – do ponto de vista dos juízes – o “reto procedimento” do tribunal?

A existência de algum grau de iniciativa que o preso dispunha para determinada ação não deve conduzir à interpretação de que o processo inquisitorial constituía uma espécie de “jogo”, no qual o réu e o inquisidor tinham “armas” na mão e, ao final de

⁴⁶⁴ O cristão-velho castelhano Miguel Morales, morador na Bahia, confessou ao visitador em janeiro de 1592 que, havia algumas semanas, um lavrador cristão-velho, Antônio Castanheira, lhe dissera que “[era melhor ser] antes mouro que castelhano”. O visitador quis saber, e o depoente informou, que Castanheira “estava em seu siso, sem agastamento nem paixão”. No mesmo mês, o cristão-velho Bento Loureiro fora à Mesa da visitação confessar que, durante uma discussão com sua mulher, dissera “Jesus de que arreneço” – Mendoça quis saber, e Loureiro respondeu, “que não estava bêbado, mas agastado [com sua mulher]”. Por fim, o cristão-velho Afonso Luís, cego, desesperado com a cegueira que lhe durava anos e com os maus-tratos que lhe impingiam a mulher e uma filha, confessou durante a visitação que muitas vezes blasfemara nos últimos anos. À pergunta do visitador sobre sua motivação para as blasfêmias, Luís afirmou que ao pronunciá-las “ele não estava bêbado nem fora de seu juízo, mas estava cheio de ira e agastamento”. Depreende-se, dessas confissões e das minúcias destacadas, que interessava ao tribunal da fé comprovar a autenticidade das culpas que chegavam a seu conhecimento. Em outras palavras, dentre as condições para o indiciamento, estava a *consciência* do cometimento da heresia. Cf. Ronaldo Vainfas (Org.), op. cit. (1997a), p. 187-90; 228-9; 231-3.

⁴⁶⁵ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 224-6v. As testemunhas indicadas por Helena para deporem a seu favor foram o cirurgião João Rodrigues e sua mulher, João Pires, sua mulher e o filho do casal, o médico Filipe Pires, Maria Rodrigues Serrana, Isabel Serrana e eventualmente outras que estas designassem. Id., f. 225v-6.

certo prazo, uma das partes prevaleceria sobre a outra. Se Helena Sanches pode pedir audiência com seu procurador, os seus juízes podiam ainda mais negar-lhe essa concessão – e assim agiram⁴⁶⁶. Não eram novas diligências o que faltava à causa de Helena. A situação do réu corresponde à de um indivíduo preso no labirinto: só há uma “porta”, que é a confissão. Entretanto, como ocorre nos labirintos, a maioria dos corredores termina em outros obstáculos... Muitas confissões terminavam com a frustração, para o processado, de saber que o tribunal desejava mais, sempre mais. Chegava um tempo que o preso era lembrado pelos inquisidores de que não ficaria ali indefinidamente. Esse dia chegou para Helena na segunda quinzena de janeiro de 1657⁴⁶⁷. Trata-se de uma sessão emblemática, pois o interrogatório desnuda a dinâmica judiciária do Santo Ofício, que transfere para o acusado a responsabilidade pelo estado da sua causa.

Ao longo das sessões anteriores, Helena sempre respondera afirmativamente à oferta dos juízes para que se encontrasse com o procurador a fim de elaborar contraditas. Nessa nova ocasião, Helena dispensa a oferta, recusando novo encontro com seu “advogado”. Sinal do cansaço de enfrentar um processo para o qual não se vislumbrava mais uma saída? Possivelmente. A expectativa de obter um parecer favorável da Justiça faz o acusado pelo menos tentar caminhos para sua inocência. Talvez nossa ré não tivesse mais essa dimensão ou entendesse que as infrutíferas audiências para elaboração de contraditas não passavam de um engodo. Caso Saraiva utilizasse o processo de Helena Sanches como um modelo para o capítulo sobre o processo inquisitorial, a passagem a seguir serviria perfeitamente para ilustrar a sua frase sobre a causa na Inquisição, que o autor qualifica de “simulacro de processo”. O inquisidor D. Veríssimo de Lancastro questionara Helena sobre seu conhecimento a respeito do estado de sua causa. Ora, se o segredo era a garantia primaz da eficácia da práxis inquisitorial, como requerer do processado qualquer informação sobre seu próprio processo? Mas era assim que o Santo Ofício agia. Além de pôr o réu em um labirinto difícil de escapar, tornava-o responsável pelas “perdas” na busca pela saída.

Ronaldo Vainfas identifica a Inquisição como o instrumento disciplinador por excelência do homem moderno, agente da orientação de seu corpo e de sua alma para a

⁴⁶⁶ Id., f. 227.

⁴⁶⁷ O trecho da sessão de que trata o parágrafo seguinte está no processo de Helena Sanches, entre as f. 236-7.

glória de Deus e do rei⁴⁶⁸. O julgamento das palavras e das atitudes do réu durante o processo faz parte da função disciplinadora encarnada pelo tribunal da fé. As seis confissões feitas por Helena até o início de 1657 são atribuídas pelo inquisidor à estratégia de confessar para escapar da pena, não por estar arrependida. Esse tipo de declaração consistia em mais uma forma de fazer “morrer” o processado em tudo que fosse contrário aos objetivos inquisitoriais. Nesse ponto, tratava-se de subtrair valor às declarações que não interessavam à máquina judiciária, pois não confirmavam a culpa do acusado, minando sua esperança de se livrar do cárcere⁴⁶⁹. Sempre responsável, no olhar da Inquisição, por seus próprios dramas, o converso carregava sobre si a responsabilidade do seu infortúnio e o ônus de encontrar o modo de abrandá-lo. D. Veríssimo de Lancastro disse para Helena que esta “tem o remedio em sua mão, mas não quis usar⁴⁷⁰”. As acusações terão sido suficientes para agravar o já combalido estado emocional da ré, presa há mais de dois anos, distante do marido, também preso, e do filho. Que imaginar, pois, de Helena ao ser informada de que sua causa estava em “estado muito arriscado”? Era necessário confessar, dizer talvez o que não se desejasse falar à Mesa. O tormento da esposa de Francisco iria mais longe...

Enquanto Helena Sanches sofria o tormento da dilatação de sua causa, sua sobrinha “emprestada” Isabel Mendes 2ª, já conhecida do leitor desta tese, “jogava o jogo” do Santo Ofício. A jovem Isabel realizou duas confissões ainda antes da sessão de genealogia, nas quais implicara familiares como sua mãe, Maria de Moraes, os irmãos Manuel e Ana Lopes, e parentes como os tios Francisco Calaça e Helena Sanches, a avó homônima e o primo João de Moraes⁴⁷¹. Todavia, no intervalo de um ano morria a esperança da donzela de se ver livre do tribunal. Até março de 1656 acumularam-se três provas de justiça, somando vinte e dois testemunhos, incluindo acusações – nunca declaradas a Isabel – de suas irmãs Maria Rodrigues e Ana Lopes. A imagem do labirinto para a situação do réu serve tanto para o preso que pretende “colaborar” com os juízes, confessando desde o início do processo, como para os negativos. “Acertar” na

⁴⁶⁸ Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997b).

⁴⁶⁹ “Cárcere”, aqui, entende-se a custódia do sentenciado pela Inquisição, até sua entrega à justiça secular para aplicação da pena capital. Os condenados à morte na fogueira não eram executados nas dependências do tribunal, nem mesmo no auto de fé, mas em ocasião posterior. Justifica-se o emprego da expressão “cárcere” no texto a partir de sua utilização pelo próprio Santo Ofício; por exemplo, a fórmula “cárcere perpétuo”, que consta em muitas sentenças de penitenciados cristãos-novos, se referia não à prisão propriamente dita, mas a determinada cidade ou região imputada como “cárcere” do penitente. Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 35 (“Cárcere”).

⁴⁷⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 237v-8v.

⁴⁷¹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2ª), 1ª sessão, 12/1/1655; 2ª sessão, “diz mais” (folhas sem numeração).

confissão era bem diferente de confessar pronta e abundantemente... Daí a resposta dada por réus à pergunta sobre a “verdade” das acusações contidas nas provas de justiça, a de que “seria verdade sendo com as pessoas que tem mencionado”. Assim a jovem Isabel afirmou em confissão posterior às publicações. Nem considerou a oferta de uma audiência com o procurador⁴⁷². A jovem teria pensado que as suas primeiras confissões haviam de ser suficientes: que mais o tribunal podia esperar da confissão da “crença na lei de Moisés” em companhia da mãe, dos irmãos, da avó e dos tios? Mas o labirinto era bem mais complexo.

Quando os inquisidores consideravam terem esgotado as advertências para que o réu fizesse novas confissões “produtivas”, ou seja, que contivessem nomes e ocasiões correspondentes à(s) prova(s) de justiça publicada(s), optava-se pela tortura. O tormento era reservado, de acordo com o Regimento de 1640, a duas situações específicas: quando o réu permanecia negativo, recusando-se a confessar culpas, ou no caso de estar diminuto, ou seja, tendo confessado culpas, mas sem o fazer por inteiro⁴⁷³. Todo processado estava, portanto, em condições de ser sentenciado à tortura, pois o desconhecimento das acusações e dos acusadores pautava todo o processo criminal no Santo Ofício. A “diminuição” da jovem Isabel foi a causa principal da decisão do tribunal pelo tormento, definida em outubro de 1656. Pesava sobre a jovem a omissão dos nomes de doze testemunhas da justiça, incluindo três tios segundos e cinco outros parentes, além do silêncio sobre a denunciada cumplicidade do seu irmão Antonio Rodrigues nas supostas práticas judaicas.

Na casa do tormento, sala destinada à aplicação do suplício, antes de o réu sofrer a tortura propriamente dita, era-lhe dado a conhecer os instrumentos utilizados para a aplicação da sentença. Os usos da Inquisição consagraram dois objetos, a polé e o potro. Aquele consistia em uma roldana que servia para suspender o acusado, atado por cordas presas à roldana até quase o teto, de onde era solto até uma interrupção brusca, antes que chegasse ao chão. “Calcule-se” – palavras de Mendes dos Remédios – “o doloroso

⁴⁷² Id., confissão a 18 mar. 1656.

⁴⁷³ “Quando se tomar assento, que o Réu seja posto em tormento, os Inquisidores tirarão a sentença do processo, na qual sendo o Réu negativo [...] será perguntado por suas culpas, para que manifeste a verdade [...]; e sendo confidente, se dirá, que [...] [os autos, as provas de justiça e as confissões até então realizadas] resultam de não acabar de confessar suas culpas (declarando por maior as diminuições [...]) dizendo, que por não dizer de todas as pessoas, nem de todas as cerimônias, que fez”. Cf. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XIV: De como se há de proceder com os réus, que houverem de ser postos a tormento, e na execução deles”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 799-800.

sofrimento que essa paragem brusca produziria em todo o organismo”. Já o potro era uma espécie de “cama”, formada por ripas de madeira, na qual o réu era deitado e tinha seus membros amarrados com cordas, apertadas pelo carrasco. O resultado físico era o possível esmagamento de braços e pernas, comprimidos entre a pressão das cordas e as ripas do estrado⁴⁷⁴. De acordo com o Regimento de 1640, a forma ordinária da tortura era a polé, sendo o potro facultado em caso de limitações físicas. Contudo, “às mulheres se não dará no potro, pelo muito, que se deve atentar por sua honestidade⁴⁷⁵”. Provavelmente porque a disposição no potro deixaria à mostra partes do corpo que não ficavam descobertas na polé.

A sentença do tormento foi lida perante Isabel a treze de novembro de 1656, um mês após a decisão dos inquisidores pela aplicação. Na mesma data, Isabel recebeu admoestação para continuar sua confissão, não respondendo com nova declaração de culpas. O Regimento assinalava que, nesse caso, se passaria à leitura da sentença do tormento na presença do preso. A jovem ouviu, então, que por não ter feito “inteira e verdadeira” confissão das culpas seria posta a tormento e perguntada pelas diminuições, “para salvação de sua alma” e das pessoas apontadas como seus cúmplices. E mais: sem descartar as confissões anteriores – afinal, toda confissão feita até ali, ainda que “insatisfatória”, permanecia válida. Além disso, o Regimento prescrevia que o réu fosse advertido de que, caso quebrasse algum membro ou perdesse os sentidos durante a tortura, a culpa seria sua, “pois voluntariamente se expõe aquele perigo que pode evitar, confessando suas culpas, e não será dos ministros do S. Ofício⁴⁷⁶”. Ao ouvir palavras semelhantes na casa do tormento, ocupada pelos inquisidores Manuel Abranches, João de Melo e Manuel Ferreira, pelos carrascos, médico e cirurgião, estando já atada à polé, Isabel afirmou querer confessar. O tribunal facultava a confissão na sala de tortura, ato que podia – mas não necessariamente – livrar o acusado do suplício, desde que os juízes considerassem suficiente a nova declaração.

Evidentemente, o medo da dor aliado à impressão causada pelo recinto praticamente forçava o preso a pedir confissão. O desespero fez com que Isabel citasse, de uma vez só sete ocasiões em que teria participado de comunicações de declaração de crença na lei de Moisés e de observação de ritos alimentares. Infelizmente para a

⁴⁷⁴ Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 113-4 (“Polé” e “Potro”).

⁴⁷⁵ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XIV: De como se há de proceder com os réus, que houverem de ser postos a tormento, e na execução deles”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 801.

⁴⁷⁶ Id., p. 800.

donzela, a omissão do nome de seu irmão Antonio lhe custou um “trato corrido” na polé, o suficiente para ser encerrado o tormento. O rito da tortura não era completo sem a ratificação da confissão feita na casa do tormento, realizada vinte e quatro horas depois da sessão. Tanto na primeira audiência para ratificar a confissão no dia do tormento como na segunda ratificação, cinco dias após o trato na polé, Isabel confirmava suas declarações⁴⁷⁷. Revogar confissão feita antes era péssimo negócio... Um dos Calaças o saberia algumas décadas à frente.

A comunicação entre os detentos nas celas era expressamente proibida. Os tribunais deveriam ter “cárceres secretos, seguros, bem fechados e dispostos de maneira que haja neles corredores separados; [...] e se atalhe a comunicação entre os presos, para maior observância do segredo⁴⁷⁸”. Até mesmo no interior da cela, quando compartilhada por mais de um preso, diálogos e barulho de toda ordem eram severamente controlados, por ordem dos inquisidores. O alcaide, espécie de supervisor dos cárceres, era responsável por ordenar que houvesse “sempre muita quietação no cárcere, e que os presos [...] nem se comuniquem de um cárcere para outro, batendo, falando ou escrevendo, e que falem em manso naquele, em que estiverem⁴⁷⁹”. Aos guardas dos cárceres cumpria “notar todas as coisas, que os presos fizerem, e disserem; advertirão se estão quietos, ou têm diferenças, e brigas entre si”, e inspecionar “se falam baixo naquele onde estão⁴⁸⁰”. A raiz de tantas restrições está declarada no princípio do Regimento de 1640: “o segredo é uma das coisas de maior importância ao S. Ofício, mandamos que todos o guardem com particular cuidado [...] *porque no S. Ofício não há coisa em que o segredo não seja necessário*⁴⁸¹”. Os encarcerados colocados em celas separadas não tinham, ou não deviam ter, notícia das causas alheias. Especialmente os parentes presos, resguardados de qualquer contato pelos inquisidores para evitar

⁴⁷⁷ A narrativa desta sessão na casa do tormento está em IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2ª), 5ª sessão, “diz mais no tormento”, 13/11/1656. Já as referências do Regimento da Inquisição de 1640 citadas no parágrafo anterior são encontradas em: “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XIV: De como se há de proceder com os réus, que houverem de ser postos a tormento, e na execução deles”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 800-3, especialmente nº 1 (notícia da sentença de assento do tormento ao réu), 5 (culpa atribuída ao próprio preso em caso de dano físico devido à tortura), 7 (confissão na casa do tormento) e 9 (normas para a ratificação da confissão feita no dia e na sala da tortura).

⁴⁷⁸ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título II: Das casas do despacho, audiências, secreto, oratório, e cárceres, e das coisas que lhes pertencem”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 699.

⁴⁷⁹ Id., “Título XIV: Do alcaide do cárcere secreto”. In: *ibid.*, p. 749.

⁴⁸⁰ Id., “Título XV: Dos guardas”. In: *ibid.*, p. 751.

⁴⁸¹ Id., “Título I: Do número, qualidades e obrigações dos ministros e oficiais da Inquisição”. In: *ibid.*, p. 695 (grifo nosso).

possíveis conluios entre familiares contra as acusações sofridas. A cerimônia do auto de fé era, para muitos réus, o momento para reencontros – ainda que a distância, fugazes e, em alguns casos, pela última vez na vida.

O historiador da ação inquisitorial pode cotejar as trajetórias de réus que, apesar dos laços de parentesco, foram mantidos isolados uns dos outros durante meses ou anos, nas celas do tribunal. Os processos de Helena Sanches e de Isabel Mendes 2^a, tia e sobrinha respectivamente, tiveram duração quase idêntica. Helena ingressou no tribunal eborense vinte e três dias antes de Isabel, ao passo que ambas saíram penitenciadas no mesmo auto de fé, dois anos e meio após suas prisões. Voltemos ao estado da causa de Helena Sanches em janeiro de 1657, dois meses depois da aplicação do tormento à jovem Isabel. Pesava sobre a esposa de Francisco Calaça cinquenta e uma testemunhas do crime de judaísmo. Todavia, mais que a quantidade dos alegados “cúmplices” – vinte e nove dentro do total citado –, era a condição de cada um destes em relação à acusada que colocava em risco a vida de Helena. Dois irmãos (João Álvares e Lianor Lopes), um cunhado (Antonio Lopes), um tio (Pedro Álvares) e quatro sobrinhos (Rui Lopes, Isabel Martins, Mécia Lopes, Aldonça da Veiga) eram apontados por outros depoentes como partícipes das práticas judaizantes da ré. Na avaliação dos juízes, a conclusão pela culpa de Helena era reforçada pela “presunção de direyto⁴⁸²”. Que isso quer dizer? Ora, o Tribunal da Inquisição fora criado em meio à pressão de segmentos sociais como as nobrezas, o clero, a burguesia de “sangue limpo” e até mesmo da própria Coroa para, alegadamente, “combater a heresia judaica” praticada pelos antigos judeus e seus descendentes. A “presunção” de que trata o discurso inquisitorial decorre da assimilação entre o sangue sefardita e a projetada fidelidade à fé israelita. O réu cristão-novo que não confessasse o que era óbvio para os inquisidores – a heresia judaizante – estava circunscrito pela presunção inerente ao direito inquisitorial: a prática do judaísmo⁴⁸³.

Se o lema do Santo Ofício era “misericórdia e justiça” – misericórdia para os que confessavam, justiça para os que negavam –, as portas da primeira haviam se

⁴⁸² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 242.

⁴⁸³ Analisando a produção de obras literárias antijudaicas em Portugal, Bruno Feitler assinala que os títulos publicados até o século XVI sobre o assunto seguiam a tradição medieval de levar à conversão os judeus pela persuasão. Foi o caso de “Deixai a lei de Moisés!”, obra do gênero especular analisada por Ronaldo Vainfas no artigo “Deixai a lei de Moisés!” Notas sobre o *Espelho dos cristãos-novos*, de Frei Francisco Machado. In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 241-63. A partir de inícios do século XVII, a literatura antijudaica passa cada vez mais a apresentar um verniz antissemita, dando conotação racista à heresia. O judicial do Santo Ofício e a literatura polemista testemunham o incremento da variável racial na identificação e perseguição aos supostos “judaizantes”, ao longo dos séculos de limpeza de sangue e de ação inquisitorial. Cf. Bruno Feitler, op. cit. (1^a – 2003), p. 119-20.

fechado para Helena Sanches. Os inquisidores consideraram-na “herege, apostata, impenitente, ficta, falsa, simulada e diminuta”, merecedora por isso do relaxe à justiça secular, da excomunhão maior e do confisco de todos os bens⁴⁸⁴. O Regimento de 1640 rezava que “Os Inquisidores mandarão ao Conselho [Geral do Santo Ofício] com assento final, todos os processos dos réus [...] em que parecer a algum dos votos, que o Réu deve ser relaxado à Cúria secular⁴⁸⁵”. A decisão dos inquisidores e deputados do tribunal de Évora – cinco, no total de votos – pela aplicação da pena capital fora, de fato, remetida ao Conselho Geral, que confirmou o assento da Mesa eborense, uma semana após o veredicto do colegiado local⁴⁸⁶.

A verticalidade das decisões no tribunal da fé era um sinal da hierarquização característica do Antigo Regime. Nos títulos do Regimento inquisitorial de 1640 abundam referências à obrigatoriedade da consulta ao inquisidor sobre o emprego de atitudes não explicitadas na norma de suas respectivas funções. Da mesma forma, o despacho final dos processos, especialmente dos casos que exigiam punições mais graves, dependiam de aprovação da instância superior ao tribunal de distrito. Em que pese o distanciamento entre pesquisador e objeto, exigência de ofício para o historiador, a análise acurada dos métodos da Inquisição não resiste a um breve devaneio. Acima do lema “misericórdia e justiça”, o estandarte da instituição devia trazer a divisa: “hierarquia”.

Talvez Helena desconfiasse da notícia que lhe estava reservada, talvez esperasse que a misericórdia prometida no estandarte inquisitorial considerasse suas confissões anteriores. Não podemos conhecer os seus sentimentos na cela. Sabemos, porém, que Helena recebeu o aviso de que estava convicta no “crime” de heresia e mais uma advertência para se confessar, isso no final de abril, passados, portanto, três meses do assento de relaxe pelos inquisidores. O tribunal claramente forçava sua vítima à citação dos nomes acumulados entre as testemunhas da justiça. O enunciado da Mesa referente ao desejo da “salvação da alma” da ré encobria a ânsia dos inquisidores para cristalizar mais acusações contra cristãos-novos. As esperanças de Helena Sanches morriam a cada dia e sofreriam novo golpe no dia seguinte à última admoestação. Convocada à Mesa, nossa personagem ouviu do promotor, na presença dos inquisidores Manuel de

⁴⁸⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 242.

⁴⁸⁵ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XIII: Do despacho final dos processos, e dos votos, que nele devem haver”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 799.

⁴⁸⁶ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 242v-4.

Abranches e D. Veríssimo de Lancastro, a *sétima* prova de justiça, com o adendo de mais seis testemunhas de acusação, que haviam denunciado Helena nas semanas precedentes⁴⁸⁷.

A antecipação à denúncia, que levava um sem-número de cristãos-novos a comparecerem à Inquisição para evitar maiores penalidades, constituía um ato imperioso fora e dentro do cárcere. Eis aí uma situação-chave para justificar o argumento de que a tortura do réu ia além da dor física na sessão do tormento: a violência psicológica contra quem não tinha o que confessar, mas era consistentemente forçado a fazê-lo. A necessária adaptação aos ditames da Inquisição e a teia de sociabilidades iriam, inevitavelmente, se encontrar em algum momento. Se a saída da prisão, o salvar não “apenas” a alma, mas a vida, se a liberdade, enfim, dependia do rompimento do afeto familiar ou conjugal, o processado tinha que enfrentar a escolha. Aqueles que não desejavam colocar em risco os seus, tentavam protelar ao máximo envolvê-los nas confissões.

Murros em ponta de faca não produzem efeito algum, a não ser aprofundar a ferida provocada no primeiro golpe. Ir à audiência com o procurador só tinha o efeito, para o preso, de ser pressionado cada vez mais a confessar culpas, a denunciar cúmplices, em suma, a cumprir a cartilha do Santo Ofício. Não surpreende, portanto, que o resultado de outra audiência com o procurador Manuel Álvares fosse a manifestação do desejo de Helena Sanches de fazer nova confissão. Chamada à Mesa no dia seguinte à entrega das “contraditas” por seu procurador, Helena fez uma confissão breve – duas ocasiões de declaração de crença na lei de Moisés para “serem ricos e honrados” – e que não envolveu o seu núcleo familiar, mas um tio segundo (Afonso Álvares), duas irmãs deste (Isabel Gonçalves e outra Helena Sanches) e um meio-irmão (João Alves de Siqueira). A primeira situação declarada é relevante para a reconstituição de parte do cotidiano dos Calaças nos anos anteriores às prisões. No inventário dos bens de Francisco Calaça há a informação de que este possuía, dentre os bens de raiz, vinhas, “umas casas” e olivais⁴⁸⁸. Um jovem elvense chamado Gaspar Gomes, preso na Inquisição em fevereiro de 1655, tinha uma relação relativamente próxima com Francisco, pois aprendera deste o ofício de cirurgião. Na sua primeira confissão declarou que assumira crer e viver na lei de Moisés para ser rico e honrado na

⁴⁸⁷ Id., f. 248-50v.

⁴⁸⁸ Inquisição de Évora, Códice 990A, Livro 11, f. 76.

companhia de Francisco, enquanto ambos caminhavam para um olival à meia légua de Elvas⁴⁸⁹. Não nos esqueçamos da declaração de João de Moraes, sobrinho de Francisco e Helena, que confessou ter recebido o ensino na lei de Moisés de seu tio em um lugar chamado “Calvário”, fora dos muros de Elvas⁴⁹⁰.

Autores dedicados à investigação da sobrevivência das práticas judaizantes sob a repressão inquisitorial assinalam a *casa* – ou, de modo mais amplo, a *clandestinidade* – como o lugar por excelência da transmissão de vestígios do ancestral culto sefardita⁴⁹¹. Sem minimizar o papel do ambiente doméstico na realidade do “criptojudaísmo”, os *loci* das “judaizações” iam além das residências. Para os Calaças, essa observação ganha contornos tanto mais significativos, na medida em que espaços como olivais e vinhas constituíam parte integrante do trabalho e do conjunto de propriedades pertencentes a membros da família. Boa parte da vida e do sustento das nossas personagens, ou de seus próximos, era passada e tirada daquele ambiente. Helena estava no cerne da sanha inquisitorial: era esposa de um cirqueiro proprietário de bens de raiz na cidade e fora dos seus limites, além de móveis como arcas da Índia e um oratório dourado, tudo declarado na sessão de inventário de Francisco. O impedimento que o tribunal fazia ao contato entre os presos, especialmente de sexo diferente, autoriza a afirmação de que Helena não sabia do que se passava no processo do marido. Todavia, os inquisidores sabiam⁴⁹². Nossa personagem era uma cristã-nova que tinha ainda “matéria” a ser apreendida pelo Santo Ofício. A trinta de abril de 1657, uma semana depois da última confissão, é apresentada pelo promotor a oitava prova de justiça contra Helena. Os inquisidores já não se dispõem a considerar as alegações da ré sobre seus possíveis inimigos, tampouco a fazer novas diligências. Interesse da Mesa era prioritário para os nomes e ocasiões referentes às acusações acumuladas durante o processo.

Aplicada quando a Inquisição não conseguia extrair do preso a confissão desejada – como vimos no processo de Isabel Mendes 2ª –, a tortura física imbuía um

⁴⁸⁹ IAN/TT/TSO/IE, Proc. 1549 (Gaspar Gomes), f. 8.

⁴⁹⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9318 (João de Moraes), f. 17v-8.

⁴⁹¹ Por exemplo, Angela Maia, op. cit., p. 123: “Mas sendo oficialmente perseguida, o que existia de mais forte sobrevivendo da crença religiosa judaica devia estar recluso nos lares. É neles que devemos procurar provas mais claras da persistência da prática religiosa judaica, e ali as mulheres eram extremamente importantes tanto na tradição judaica quanto na ibérica”.

⁴⁹² Em outubro de 1655, a documentação registra que os inquisidores Manuel Abranches e D. Veríssimo de Lancastro consultaram o processo de Francisco Calaça, atendendo ao requerimento de Helena Sanches, que pretendia se valer de possíveis contraditas apresentadas por seu marido, conforme solicitara em audiência com seu procurador, após apresentação da segunda prova de justiça. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 181; 177v.

sentido de “purgação”. Expressava de maneira palpável o controle do corpo do homem moderno. Passar pelo tormento, contudo, não isentava o réu da obrigação de *confessar*, autêntico “ritual utilizado para se chegar à verdade” no Ocidente, incorporado pelas máquinas judiciárias, Inquisição inclusive, desde a Época Medieval⁴⁹³. Tortura e confissão, espécie de equação que resultava na perspectiva de alcance da “misericórdia” prometida pelos inquisidores aos encarcerados. A velha Isabel Mendes persistira em sua negação até a morte; Helena Sanches, sua nora, confessara, apelara, acusara outrem, sem sucesso; a outra Isabel, neta da matriarca, também confessara o insuficiente para os juízes. Talvez em parte por sua juventude, em parte pelos juízos do médico e cirurgião, em parte pela sanha da Mesa em implicar supostos cúmplices, a donzela foi posta a tormento uma única vez e, em seguida, novamente deixada em seu cárcere. Dois meses após a sessão de tortura, os inquisidores davam o juízo sobre o caso: por ter dito bastante da mãe, da avó, dos irmãos, de tios e primos, além do “que purgou no tormento”, a Isabel cabia o cárcere e o hábito perpétuo, excomunhão maior e confisco de todos os bens⁴⁹⁴.

A que se deve a diferença, quanto às decisões da Mesa, entre as causas de Helena Sanches e de sua sobrinha Isabel Mendes? Façamos um breve comparativo entre os processos. Em sua primeira sessão, além de confessar a “culpa” de crer na lei de Moisés, Isabel envolveu a avó, a mãe e dois de seus irmãos como cúmplices de heresia. Nas outras três confissões, incluindo a realizada na casa do tormento, envolveu tios e primos. Pode-se dizer que a donzela não fugiu à necessidade de declarar todos os supostos conhecedores de seus delitos contra a fé. Quanto a Helena, seu comportamento nas primeiras sessões também aparenta pronta colaboração. Na sua primeira confissão, trata de assumir a culpa de “judaísmo” e de envolver as pessoas que lhe eram mais próximas, o marido e a sogra. Um detalhe importantíssimo, porém, distancia as duas personagens. Desde o início de sua causa, Helena Sanches cometeu o erro de pretender encerrar as suas confissões na primeira sessão, alegando a partir de então e por certo tempo inocência de quaisquer outras acusações. Já Isabel realizou a segunda confissão ainda antes da sessão de genealogia, uma das primeiras na processualística do tribunal, bem como confessou pela terceira vez após três publicações de prova de justiça. A segunda confissão de culpas de Helena só ocorreria quase um ano após sua primeira

⁴⁹³ Cf. Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 303, em citação a Michel Foucault.

⁴⁹⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2ª), Despacho da Mesa, 19/12/1656 (folha sem numeração).

declaração. Àquela altura, pesavam sobre si quarenta e três acusações, formuladas por mais de trinta testemunhas. Esse número “fala” mais claramente ao considerar que, nesse universo, havia quatro tios, uma meia-irmã, seis primos, oito sobrinhos (embora alguns “emprestados” do marido) – só até aqui, um terço dos testemunhos. Embora incriminasse alguns parentes, suas confissões eram insuficientes para merecer a misericórdia dos inquisidores. Havia cúmplices demais, ainda não nomeados. Ademais, Helena não “purgara” tantas diminuições com a tortura. Por fim, a esposa de Francisco Calaça tentou por mais de uma vez imputar a responsabilidade de sua causa às desavenças alegadamente iniciadas por sua concunhada, Francisca Guterres. Como os inquisidores lembravam aos réus tanto na hora da tortura como nas últimas admoestações, a responsabilidade pelos dramas dos presos era tributada a eles mesmos.

O termo dos dramas pessoais acompanhava as preparações para o auto de fé a ser celebrado em Évora, a seis de maio de 1657. Trata-se de um momento crucial na trajetória dos Calaças elvenses, pois a maior parte deles teve seus destinos definidos nesse auto⁴⁹⁵. O interregno entre esta cerimônia e a anterior, realizada em novembro de 1654, coincide quase fielmente com o período de prisão dos membros da família. Os Calaças presos àquela altura – a matriarca Isabel Mendes, Francisco Calaça, Helena Sanches, Manuel Álvares, Manuel Lopes e Isabel Mendes 2^a – desconheciam, assim como os demais réus do tribunal de Évora, as datas dos autos e as suas sentenças. Aliás, a sentença só era comunicada aos penitentes já no patíbulo, em praça pública, nos autos celebrados em aberto. As exceções eram os presos condenados à pena capital, informados na véspera do anúncio do veredicto⁴⁹⁶. Apenas um dos Calaças por nós pesquisados já estava em liberdade no auto da fé de 1657. Era João de Moraes, que teve uma passagem relativamente curta pelo Santo Ofício. Em dez dias no cárcere, fez confissões que incriminavam todos os familiares próximos, antecipando-se ao acréscimo de acusações pelas provas de justiça. Recebera uma pena comparativamente branda – cárcere e hábito a arbítrio, levantada pelo tribunal um mês após deixar a prisão –, publicada no auto de fé eborense de novembro de 1654⁴⁹⁷. Sua parentela, entretanto, ainda amargava o infortúnio.

A Inquisição tornava a passagem pelo cárcere uma experiência traumática do

⁴⁹⁵ Cf. António Borges Coelho, op. cit., p. 156.

⁴⁹⁶ “Só os ‘relaxados’ ao braço secular tinham tido conhecimento prévio do seu destino, sendo trazidos dos seus cárceres do Palácio da Inquisição para ouvirem a sentença na noite anterior”. Cecil Roth, op. cit., p. 98.

⁴⁹⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9318 (João de Moraes), f. 40-2v; 45-6v.

primeiro até o último instante, e um dos principais vetores desse trauma era o desconhecimento pelo réu de quase tudo no seu processo. Para o historiador em nossos dias, o funcionamento da máquina inquisitorial é conhecido devido às fontes produzidas pela instituição e, em menor grau, por testemunhos de vítimas que escaparam ao silêncio. A face “visível” do Santo Ofício – seus comissários, familiares, as notícias das prisões, os espetáculos públicos dos autos de fé –, se era conhecida dos contemporâneos do tribunal, era envolta na aura que mesclava sacralidade, mistério e temor. Até o auto de fé público trazia o selo do segredo, dado que sua preparação, gastos, definição dos ritos e das sentenças anunciadas, as vivências dos condenados no cárcere, tudo isso era vedado ao conhecimento público. Se o corpo social, com todas suas estratificações, era mantido à margem de quaisquer informações acerca do tribunal da fé, com os presos não era diferente, desde a entrada no cárcere até o momento derradeiro de suas causas⁴⁹⁸. A cinco de maio de 1657, véspera do dia marcado para o auto de fé, o notário André Pais Girão foi à presença da jovem Isabel Mendes para notificá-la da leitura de sua sentença no dia seguinte, no auto de fé. O leitor pode conjecturar que essa situação causara a muitos réus do Santo Ofício um misto de dois sentimentos opostos. De um lado, o alívio por saber que o tempo passado no cárcere chegava ao fim. Eram meses ou anos vividos na penumbra, na insalubridade, na solidão ou em companhias indesejadas, atormentado pela angústia de não ter certeza da acusação, nem do que confessar, nem do destino a enfrentar. Mas, à exceção dos condenados à pena capital, ninguém sabia qual era a sentença que lhe esperava. Embora a mais terrível, o relaxe à justiça secular não era a única pena cruel que os sentenciados haviam de temer. O degredo rompia basicamente todos os tipos de laços: família, sociabilidades, afetividades e enraizamentos. O porte do hábito penitencial, o *sambenito*, marcava – às vezes para

⁴⁹⁸ A narrativa de Charles Dellon, preso na Inquisição de Goa, é um dos testemunhos mais vivos sobre essa verdadeira agonia dos presos a respeito da incerteza de sair ou não no auto da fé e, caso afirmativo, qual a sentença correspondente. Após ter sua cela ocupada pelos guardas, que lhe haviam levado um hábito para vestir-se e a ordem de preparar-se para sair ao ser chamado, Dellon relata que, “prostrado contra o chão diante de uma cruz que eu pintara na parede, recomendei minha alma a Deus e abandonei meu destino entre suas mãos”. Algumas horas mais tarde, enfileirado junto à parede como dezenas de outros presos *sambenitados* e sem conhecer sua sentença (“como eu ignorava as formalidades do Santo Ofício”), o médico conta que “qualquer desejo que eu tivesse tido de morrer no passado desapareceu no momento em que temi estar entre aqueles que deviam ser condenados ao fogo”. O medo, aguçado pela falta de informação sobre o que viria depois para cada réu, é revelado nesta outra passagem: “embora cada um deles [réus vestidos com o hábito, no aguardo da saída do cárcere] demonstrasse uma certa alegria, ao ver que estavam prestes a serem libertados de um cativo tão duro e tão insuportável, essa alegria no entanto diminuía em muito devido à incerteza que tínhamos com relação aos que podia acontecer”. O tormento da dúvida durou até o auto propriamente dito, realizado no interior da Igreja de São Francisco, durante a leitura das sentenças. Dellon fora condenado ao banimento das Índias e ao serviço nas galés, em Portugal, durante cinco anos, além de ter confiscados todos os seus bens. Para esta narrativa, cf. Frédéric Max, op. cit., p. 121-7.

sempre – o penitente como um herético, infiel, traidor da fé e, portanto, da divindade. O serviço nas galés d’El-Rei era um pesadelo físico e moral a que era difícil resistir⁴⁹⁹. Eram como a continuação da tortura física, agora exterior ao cárcere.

O turbilhão de dúvidas sobre a sentença, lançado a Isabel Mendes 2^a, teria se dissipado no dia seguinte, durante a realização do auto de fé celebrado na praça principal de Évora, no qual a jovem ouviu a decisão final do Santo Ofício sobre sua causa. A sentença segue a fórmula empregada pelo tribunal para os cristãos-novos acusados de “judaísmo”. Assinala que a penitente havia sido persuadida pelo ensino de “certa pessoa de sua nação” a abraçar a lei de Moisés, praticando todos aqueles atos monotonamente repetidos nas confissões pelos réus sefarditas (guarda do sábado, abstenção de carne de porco). Comunicando – prossegue o veredicto do Santo Ofício – tais atos com outros cristãos-novos, com os quais “se declarava por judia”. A pena definida pelo tribunal era o cárcere e o hábito penitencial perpétuos, e a instrução, em matéria religiosa. O momento de publicidade do processo criminal terminava ali. No dia seguinte à cerimônia, Isabel é intimada pelos inquisidores a guardar segredo acerca de todo o período que passara no cárcere⁵⁰⁰. A existência do Termo de Segredo, assinado pelos réus, constituía uma lembrança palpável, para os penitenciados, que os olhos e ouvidos da instituição iam bem longe. Tendo posse de documentos comprobatórios do compromisso do réu saído dos cárceres com o judicial da Inquisição, aquele ficava ciente do risco a que se expunha caso pretendesse violar o sigilo do tribunal.

Os enunciados da sentença contra Isabel merecem uma observação. Ao longo da história dos cristãos-novos portugueses, o judaísmo consistia na marca indelével imputada aos sefarditas. A eficácia da Inquisição se explica, em parte, pela exploração junto da coletividade católica do medo da corrosão de todo o reino pelos “inimigos da fé”. “Judaizar” era o delito correspondente a tal corrosão. Para combater o alegado intuito de insistir na lei mosaica e todos os supostos perigos a ela associados, o tribunal da fé também reatualiza a sua máquina punitiva, perseguindo ininterruptamente os pretensos corruptores da fé católica – os cristãos-novos – e o delito que lhes identifica – o judaísmo. Daí decorre duas constatações: primeiro, que as condenações inquisitoriais

⁴⁹⁹ “Galés”, em sentido restrito, era “uma das penas a que eram condenados os réus pela Inquisição, e que serviu como fonte econômica de trabalho, poupando ao Estado a necessidade de contratar remadores para as suas embarcações”. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 75 (“Galés”). Tratava-se de uma penalidade duríssima, pois o trabalho nas embarcações reais era tão pesado, tão exigente, que era difícil para os penitenciados sobreviverem ao tempo designado para o cumprimento de suas penas.

⁵⁰⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2^a), Citação, Sentença, Auto da Fé e Termo de Segredo, 5, 6 e 7/5/1657 (folhas sem numeração).

por judaísmo estão longe de constituir verdades absolutas, do ponto de vista da efetiva filiação ao credo dos antepassados. O ingresso no cárcere marcava, por si só, o preso com o selo da “lei velha”. A segunda constatação resulta da própria “pedagogia do medo” trabalhada pela Inquisição. Se a prática do judaísmo era proibida nos territórios lusos desde 1497 – passando a ser, com o tempo, um conjunto de resíduos ritualísticos, nomeadamente domésticos –, os monitórios, os éditos, os sermões e as sentenças pronunciados nos autos de fé públicos disseminavam constantemente o “judaísmo”, agora transformado pelo filtro do tribunal. Por isso, D. Luís da Cunha, mais de sete décadas depois das prisões dos Calaças elvenses, afirmava que “a Inquisição em lugar de extirpar o Judaísmo o multiplica. E Fr. Domingos de Santo Tomás, deputado do Santo Ofício, costumava dizer que [...] no Rossio havia outra [casa] em que se faziam Judeus⁵⁰¹”. Convictos ou arrependidos de judaísmo eram fabricados, acusados e apresentados pelo Santo Ofício.

Luiz Nazário assinala que os autos de fé eram revestidos “de um caráter sagrado pelos doutrinadores que atribuíam a Deus a inauguração da Inquisição, convertendo-a no instrumento atual de sua vontade⁵⁰²”. Apresentando-se como portador legítimo da voz de Deus, endossado pelo poder régio e pelo pontifício, o tribunal da fé erigia a cada auto um limite intransponível para a dúvida a respeito de sua autoridade. Cíclica reinauguração do Santo Ofício e, podemos acrescentá-lo, dos delitos contra a fé, pois as celebrações mostravam que havia um judaísmo ainda vivo, corrosivo, ameaçador. Fosse diante de uma assembleia numerosa ou perante um contingente de poucos selecionados⁵⁰³, o auto de fé reafirmava a autoridade, reinaugurava seu combate, relembra as ameaças e revivia seu triunfo. Sua realização consumia um longo tempo para sua preparação. O dispêndio financeiro era altíssimo, o aparato material, bem elaborado, fatores que dificultavam o emprego rotineiro dessas cerimônias⁵⁰⁴. A festa da

⁵⁰¹ D. Luís da Cunha, em *Instruções Inéditas* (c. 1735), apud António José Saraiva, op. cit., p. 11. “Rossio” era a praça situada em Lisboa, onde se localizava os Estaus, sede do tribunal da Inquisição lisboeta. Após 1693, os autos de fé gerais na capital do reino passaram a ser realizados nessa praça. Cf. Luiz Nazário, op. cit., p. 100.

⁵⁰² Luiz Nazário, op. cit., p. 97.

⁵⁰³ Quanto à forma de celebrar, havia quatro tipos de auto de fé: o “autinho”, sempre realizado no interior do tribunal, a portas abertas ou fechadas, destinado a casos politicamente embaraçosos ou banais; o auto de fé singular, ou seja, realizado para apenas um sentenciado, geralmente a portas fechadas, ou público, no caso de crimes muito graves que, na ótica da instituição, mereciam uma punição exemplar; o auto de fé particular, realizado no interior de algum espaço (como as igrejas) e para um número de réus inferior ao dos autos públicos; e, por fim, o auto de fé geral, público, em lugar aberto, celebração que “selava a cumplicidade entre a massa e o poder”. Id., p. 97-100.

⁵⁰⁴ Na década em que os Calaças foram presos (de 1651 a 1660), foram realizados quatro autos da fé gerais pelo tribunal de Évora, um a cada três anos: 1651, 1654, 1657 e 1660. Na década seguinte, ao

cumplicidade entre o povo e as autoridades, unidos na execração dos portadores da heresia, era um momento a ser aguardado, preparado, rigidamente solenizado, ele próprio venerado, posto que seus protagonistas – inquisidores, pregadores, confessores – assumiam, perante o corpo social, a forma antropomórfica da pureza da fé.

A sentença da jovem Isabel imputava-lhe um tipo de pena frequentemente destinada aos penitenciados cristãos-novos, o “cárcere perpétuo”. Nos sistemas jurídicos da atualidade no Ocidente, a expressão “prisão perpétua” traz em si a concepção de um encarceramento para o resto da vida. Todavia, na jurisdição inquisitorial esta expressão designava um período limitado de restrição da liberdade ao réu penitenciado. Por “cárcere”, a depender do caso, se entendia ou a cidade onde o reconciliado residia ou determinada região ou ainda o próprio reino. A partir de 1640 o prazo para tal tipo de “cárcere” em Portugal foi fixado entre três e cinco anos⁵⁰⁵. Indo além das formalidades penais, é evidente que o cárcere acompanhava a vítima do tribunal da fé, mesmo após deixar a cela, pelo menos durante algum tempo ou enquanto não mudasse de localidade. O hábito penitencial sobre as vestes, as restrições a práticas, como a comunhão nas igrejas, o conhecimento de todos os próximos sobre a passagem pela Inquisição, a vergonha decorrente da experiência da prisão por “crimes” contra a fé. A escuridão do cárcere, se não era mais física, eclipsava para sempre a existência do penitente. A não ser que o ex-réu conseguisse alterar de tal forma seu estado de vida anterior à prisão – deixando o reino, por exemplo –, o “cárcere perpétuo” continuava a ser mais que uma fórmula judiciária.

Medo de ser novamente acusada, angústia em se ver livre das marcas visíveis da ação inquisitorial, eis os sentimentos de Isabel Mendes após conhecer suas punições no auto de fé citado. Um aprendizado que os réus tomavam no cárcere do tribunal era a constatação de que, para os juízes, a confissão era o único caminho para se livrar do processo. Porém, tal aprendizado incluía uma lição simétrica. Atos ou cúmplices não confessados pelo preso durante a estada no cárcere podiam ameaçadoramente pairar sobre o penitente liberto das celas do Santo Ofício. Outro tipo de “prisão perpétua”, posto que o espectro da denúncia atingia todo cristão-novo e, neste caso, não adiantava

longo de quatro anos (1664 a 1667), os autos tiveram periodicidade anual. Somado outro auto de fé, realizado em 1662, foram nove celebrações em dezesseis anos, números que confirmam a busca da Inquisição em manter o auto da fé como uma ocasião especial, nunca repetida no mesmo ano. Antônio Borges Coelho, op. cit., p. 156.

⁵⁰⁵ Cecil Roth, op. cit., p. 93. Como diz João Lúcio d’Azevedo, “a pena de cárcere era a liberdade condicional, e na maioria dos casos mera ficção jurídica”. Apud Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 35 (“Cárcere”).

a “purgação” de passar pelo processo no tribunal da fé. Duas situações eram particularmente graves ao juízo dos inquisidores. Primeiro, a reincidência. Nos formulários das abjurações em forma, lido e assinado pelos réus sentenciados por judaísmo, assinalava-se de modo expresso que o tornar a cometer as mesmas culpas implicava o risco de ser “severamente castigado” no mesmo tribunal⁵⁰⁶. Segundo, a omissão de culpas ou cúmplices dos delitos praticados antes da prisão, descobertos pelos inquisidores após a reconciliação do réu processado. A fórmula introdutória das sessões nas quais o depoente se dispunha a fazer confissão de culpas expõe verbalmente a obrigação de o depoente dizer de “vivos, mortos, ausentes, presos, soltos e reconciliados”. Permanente sombra dos vivos sobre os réus, porque uma confissão à primeira vista completa poderia passar por diminuta, a partir do momento que o preso/penitenciado tivesse o seu nome envolvido como cúmplice ou testemunha em confissão de culpa feita por outrem.

A Inquisição contribuiu para criar em Portugal uma sociedade do medo. Temor de atentar contra a fé, a moral, o reino, contra Deus. Passar pelos horrores do cárcere do Santo Ofício não purgava ninguém o suficiente para escapar do braço inquisitorial. Apenas cinco dias após ouvir sua sentença em auto de fé, a jovem Isabel Mendes regressava às casas da instituição, em Évora, vestida com o hábito penitencial, para dizer que era lembrada de outras culpas e queria confessá-las. Convencer-se de que praticara um ato contra a fé católica tornar-se uma espécie de testemunho vivo dos malefícios causados pela prática da heresia – eis alguns dos resultados pedagógicos almejados pelos inquisidores no Mundo Português. Isabel Mendes 2ª voltava ao tribunal para relatar nada menos que seis ocasiões de declaração de crença na lei de Moisés, em uma única sessão. Significativamente, todas as ocasiões de culpas confessadas aqui envolviam apenas indivíduos ligados a ela mesma pelo parentesco: os tios Manuel Lopes, Diogo de Moraes e Henrique Franco; o irmão João de Moraes; o irmão Afonso Rodrigues; as tias segundas Catarina de Alarcão, Maria de Alarcão e Branca Lopes e a mãe destas, Isabel Gonçalves; o primo Pedro do Couto; e os primos Luís e Lucas Fernandes⁵⁰⁷. Inventário de cúmplices diferentes, para o mesmo tipo de culpa, com um denominador comum, o parentesco.

⁵⁰⁶ Por exemplo, as advertências feitas a alguns dos Calaças elvenses antes destes iniciarem suas confissões. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 118v; IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9318 (João de Moraes), 2ª sessão (confissão), data ilegível.

⁵⁰⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2ª), 10ª sessão, “diz mais”, 11/05/1657.

Elias Lipiner, em seu dicionário sobre a nomenclatura da Inquisição – reveladoramente intitulado “terror e linguagem” –, referencia um termo comum aos conversos, “dar neste e naquele⁵⁰⁸”. Era uma expressão que sintetizava a busca, por vezes desesperada, dos acusados em “acertar” as culpas e os cúmplices que a Mesa desejava ouvir para dar a confissão por satisfeita. Por meio dessas referências documentais e bibliográficas, lançam-se luzes sobre a atitude da donzela Isabel. Nossa personagem conheceu a única via para livrar-se do cárcere, a confissão. Mais, provavelmente terá percebido que o envolvimento de parentes próximos nas suas declarações havia sido fundamental na decisão dos juízes em dar fim ao seu processo, decisão expressa no despacho de dezembro de 1656. Agora sabedora dos caminhos para chegar à “misericórdia” antes que lhe chegasse a “justiça”, Isabel fazia a confissão pós-reconciliação com duplo propósito: antecipar-se a confissões que poderiam envolvê-la novamente no Santo Ofício e dar mostras de disposição em colaborar com o tribunal, incriminando ainda mais seus parentes. A consciência da família como estratégia da instituição chegava, via dolorosa experiência, aos Calaças.

Condenado por heresia, o réu da Inquisição “morre” para a fé. A absolvição da excomunhão ocorria por decisão da sentença, pronunciada no auto de fé⁵⁰⁹. O penitente “ressuscitava” por meio das instruções doutrinárias, impostas aos saídos que os inquisidores consideravam “corrigíveis”, “aptos” a retornar à comunhão eclesial. Exatos trinta dias após a confissão realizada depois de ter deixado o cárcere, a jovem Isabel se apresenta aos inquisidores como uma donzela que padece necessidades. Provavelmente, estava interessada em deixar a cidade de Évora e, mais importante, em se livrar do hábito penitencial. Para fundamentar sua súplica, apresentava a certificação, pelo padre jesuíta André de Moura, de que fora instruída na fé católica e recebera a confissão e a comunhão no Colégio da Companhia de Jesus. Os inquisidores não se compadeceram inicialmente, pois mantiveram as penalidades impostas, como a permanência em Évora, o uso do sambenito nas missas dos domingos e dias santos e a confissão em quatro festas do calendário litúrgico (Natal, Páscoa, Pentecostes e Assunção), tudo a ser

⁵⁰⁸ Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 55-7 (“Dar neste e naquele”).

⁵⁰⁹ O relato de Charles Dellon é revelador de tal procedimento: “Depois que foram lidos os processos de todos aqueles que iriam receber a graça da vida, o inquisidor deixou seu trono para por uma vestimenta sacerdotal e uma estola e, acompanhado por cerca de vinte padres, que tinham cada um uma chibata na mão, foi até o meio da igreja [o auto de fé fora realizado no interior da Igreja de São Francisco] onde, depois de ter recitado diversas orações, fomos absolvidos da excomunhão que julgávamos ainda ser merecedores, mediante um gesto daqueles padres com relação a cada um de nós”. Cf. Frédéric Max, op. cit., p. 125.

comprovado por certidão. Do Santo Ofício não se escapava. Anexas ao processo de Isabel há três certidões de confissão – uma para a festa da Assunção, outra para o Natal de 1657, e uma terceira para a Quaresma de 1658. Presa em Évora fazia dois anos em 1659, solteira e penitenciada pela Inquisição, a quem devia continuar prestando contas de sua vivência, a trinta e um de março desse último ano Isabel fazia novo requerimento aos juízes. Alegava passar por “muitas necessidades e misérias” e rogava aos inquisidores que “pello amor de Deus” lhe revogassem a penitência imposta.

Em regra, os penitenciados do Santo Ofício entregavam – forçosamente, é claro – anos de suas vidas ao tribunal⁵¹⁰. A Inquisição não tornava fácil para ninguém a libertação dos efeitos da sua sentença. Uma isenção completa das consequências do cárcere no mundo exterior era, a rigor, impossível no Mundo Português. Havia possibilidade de afrouxar algumas penitências impostas ou de substituí-las por outras menos rigorosas. Porém, se essa concessão era possível, exigia pareceres acurados. A decisão final cabia ao Conselho Geral do Santo Ofício, em Lisboa. Enviado ao órgão supremo da instituição, o novo requerimento de Isabel foi contemplado com o atendimento a algumas de suas solicitações: retirada do hábito penitencial, suspensão do cárcere e permissão para se deslocar livremente pelo reino. Todavia, as penitências espirituais foram mantidas – a confissão nas quatro festas principais do ano litúrgico, comprovadas por certidão, a obrigação de orações semanais, a comunhão condicionada à licença do tribunal –, assim como a proibição do porte de ouro, prata, pedras preciosas e roupas de seda. Chamada à presença dos inquisidores eborenses, a jovem Calaça recebeu a permissão “para ir onde lhe conviesse”, desde que dentro do reino⁵¹¹. Cristãos-novos penitenciados eventualmente recebiam benefícios, permissões; mas o cárcere, no sentido de cerceamento, não lhes abandonava jamais, pelo menos dentro de Portugal. Para o sefardita, todo o reino era uma espécie de Estaus a céu aberto. A notícia da existência de um converso nos arredores, da chegada de um penitenciado do Santo Ofício, as suspeições acerca das sociabilidades em torno de cada um e os “olhos e ouvidos” atentos da Inquisição consistiam recordações quase palpáveis da “morte” que

⁵¹⁰ Rememorando a sua libertação da pena das galés, já em Portugal – mediante uma multa de quatrocentos escudos e o compromisso de deixar Lisboa no prazo de três meses –, Charles Dellon escreve um autêntico desabafo: “Então, quando ele [o familiar da Inquisição que levava Dellon à sede do tribunal] fez um sinal indicando que eu podia me retirar [...] saí assim inteiramente das garras do poder tirânico da Inquisição, sob cujo rigor eu sofrera quase quatro anos, a contar do dia de minha detenção [em Goa], que foi 24 de agosto de 1673, até o último dia de junho de 1677”. Apud Frédéric Max, op. cit., p. 136.

⁵¹¹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 214, Proc. 2023 (Isabel Mendes 2ª), “Termo de como se lhe tirou o hábito”, 12/04/1659.

os teimava em perseguir. Por mais que tentassem reconstruir a vida, isolar-se da sombra da instituição punitiva, colocar um fecho sobre o passado. Seus destinos, como o dos Calaças, tinham a sina das tribulações que tanto marcaram a “gente da nação” durante os séculos. Marcados pelo selo do tribunal da fé, ávido de culpas e de culpados, aqui e para além, durante e depois da vida terrena de quem lhe interessava.

4.2: Os destinos desta gente da nação

Mesmo as abordagens que se pretendem totalizantes não de considerar que grandes grupos humanos são formados por indivíduos. Quem compunha o tribunal de Évora em meados do século XVII? Quem eram os inquisidores que conduziram os processos contra os Calaças? Atentemos ao cenário político do período. As duas décadas imediatamente posteriores à Restauração de 1640 foram tempos difíceis para a Coroa Portuguesa. A luta pela consolidação da independência consumiu o reino luso até o fim das hostilidades com a Espanha, em 1661. Região portuguesa *grosso modo* correspondente à jurisdição do tribunal de Évora, o Alentejo foi um dos *fronts* mais importantes da Guerra de Restauração. Construções como o Forte de Santa Luzia e a muralha que marca o perímetro urbano de Elvas, hoje componentes da paisagem da cidade, datam de meados dos Seiscentos, quando a urbe constituía um posto avançado da defesa lusitana. A cidade, inclusive, recebeu o posto de sede do governo militar do Alentejo, sob D. João IV⁵¹².

A Restauração, assim como a instalação da Monarquia Dual em 1580, não implicou em alterações na estrutura hierárquica do Santo Ofício português. Nomeado ainda durante o Domínio Habsburgo, em 1630, o bispo da cidade da Guarda e membro do Conselho de Estado D. Francisco de Castro ocupou o cargo de inquisidor-geral até 1653. Sob sua égide, o tribunal da fé definiu em 1640 o Regimento mais longo e duradouro de sua existência, que vigeria até 1774. A permanência do inquisidor-geral no cargo e o novo Regimento apontam para duas constatações complementares. De um lado, para a afirmação da relativa independência da estrutura inquisitorial em meio à

⁵¹² Elisabete Fiel; João Garrinhas, op. cit., p. 102-3. A propósito, em destaque ao papel de Elvas como ponto estratégico da defesa de Portugal contra as hostilidades da Espanha, cabe enfatizar que a paz definitiva entre as duas Coroas só foi acordada nos tratados de 1668-9. Todo o interregno de passagem dos Calaças pelo Santo Ofício eborense (década de 1650 e 1660), pois, é situado cronologicamente no período da Guerra de Restauração. Cf. Charles Boxer, op. cit., p. 127.

transição dinástica. Esboçar de autonomia que custou caro ao inquisidor-geral, preso em 1641, acusado de participar de uma conjura liderada pelo arcebispo de Braga, parte das resistências de setores lusos à ruptura com Castela⁵¹³. Por outro lado, a substituição do **Regimento** de 1613 por outro no mesmo ano da Restauração é sintomática da inserção do tribunal no processo de reorganização do Estado português, parte da reivindicação dos seus privilégios de cidadela da ortodoxia. Atributos que seriam sempre evocados quando o poder régio pretendesse limitar o inquisitorial, a exemplo do alvará de isenção do confisco de bens aos cristãos-novos em 1649. Na ocasião, D. Francisco de Castro – bem como outras vozes pertencentes aos quadros inquisitoriais – resistiu abertamente⁵¹⁴.

Em 1653, um ano antes das primeiras prisões dos Calças, o Santo Ofício iniciava um interregno de dezoito anos sem um inquisidor-geral. Até 1671, a governança da instituição ficaria confiada ao Conselho Geral⁵¹⁵. Mudanças na sede central e também nas sedes distritais. Dos sete inquisidores que exerceram suas funções no tribunal de Évora entre 1654 e 1660⁵¹⁶ – datas-limite da permanência dos sete Calças elvenses estudados nesta parte do trabalho –, dois deles, Manuel Abranches e Belchior Dias Preto, tomaram posse do cargo nos primeiros meses de 1654. João de Melo foi empossado apenas um mês antes do auto de fé de maio de 1657. Abranches, Lancastro e João de Melo estavam entre os juízes que conduziram as causas dos Calças entre 1654 e 1657. O reflexo de tais alterações é experimentado pelos habitantes do distrito de Évora. De acordo com as cifras sobre o decênio 1651-60, o ano de 1653 é o segundo maior em número absoluto de prisões no distrito, com cento e setenta detentos, atrás apenas de 1651. O número decai nos três anos seguintes, tem novo acréscimo em 1657 e é seguido por nova queda nos dois últimos anos da década⁵¹⁷.

O confronto dessas cifras com a trajetória dos Calças na Inquisição lança nova luz sobre suas detenções. Embora marcadas pela perspectiva da família, invariavelmente

⁵¹³ Desde a invasão filipina em 1580, os grupos do topo da pirâmide da sociedade portuguesa – nomeadamente nobreza e alto clero – se mostraram, em regra, favoráveis à Monarquia Dual, apesar de alguma resistência de estratos mais inferiores na escala social. Id., p. 122.

⁵¹⁴ Sobre o inquisidor-geral D. Francisco de Castro, cf. António Borges Coelho, op. cit., p. 61-2.

⁵¹⁵ Cf. Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, op. cit., p. 302.

⁵¹⁶ São estes: D. Veríssimo de Lancastro, empossado em 1649; Luís Álvares da Rocha, que exercia o cargo em 1654; Manuel Abranches e Belchior Preto, empossados em 1654; João de Melo, empossado em 1657; Pedro Tavares, que exercia nesse mesmo ano; e, em 1660, Manuel Moura. Cf. António Borges Coelho, op. cit., p. 63-4.

⁵¹⁷ Foram presas setenta e oito pessoas em 1652, cento e quarenta e três em 1654, cento e trinta e cinco em 1655, cento e seis em 1656, cento e quarenta e seis em 1657, vinte e nove em 1658, apenas dez em 1659 e – um aumento exponencial em relação ao ano imediatamente anterior – duzentas e três em 1660. Id., p. 156.

apontada como “célula herética” pela Inquisição nas causas relativas aos cristãos-novos, há uma interseção que situa as causas de nossas personagens em um cenário mais amplo de intensa repressão. Não é o “acaso” ou a “coincidência”, expressões que subestimam as conexões entre as forças atuantes no jogo social, mas a convergência entre as vicissitudes do quadro institucional da Inquisição e a processualística aplicada sobre os cristãos-novos, que constroem o quadro subjacente às prisões das nossas personagens no Santo Ofício. Toda análise sobre a ação inquisitorial é *a priori* incompleta se ignorados a primazia dos cristãos-novos enquanto vítimas e a cupidez da instituição – o sequestro e confisco de bens, os gastos de suas celebrações, o registro minucioso de suas despesas e receitas. A máquina judiciária, em permanente construção desde a fundação do órgão e legalmente codificada pela terceira vez no Regimento de 1640, era caríssima. Reconstituir aspectos relevantes do órgão que prendeu e processou os Calaças exige atentar igualmente à faceta pecuniária do mesmo, vetor tão importante quanto à alegada bandeira da vigilância da ortodoxia dos súditos portugueses.

Um aspecto das finanças do Santo Ofício merece atenção especial do historiador. Trata-se das responsabilidades imputadas ao tesoureiro do tribunal, enumeradas em dezessete parágrafos no oitavo título do primeiro livro do Regimento de 1640. Assim como todos os serviçais da Inquisição, os tesoureiros deviam ser limpos de sangue, alfabetizados e sem traços de “infâmia” – sangue “impuro” ou “defeito mecânico” – sobre si mesmos, seus ascendentes e descendentes. Os tesoureiros eram extraídos do grupo de notários, o que tornava a função exclusiva dos clérigos de ordens sacras. Observa-se um adendo peculiar na definição das suas funções, que é a limitação de seu mandato a um ano de duração. Garantia de que as finanças da instituição tivessem o mínimo necessário de “pessoalidade” em sua gerência. Apesar do gosto do Regimento pelos detalhes, um trecho da seção citada esclarece o porquê da importância dada pelo tribunal à pecúnia. “A principal obrigação do tesoureiro há de ser procurar a *cobrança de tudo o que se dever ao S. Ofício*, e lembrar com tempo aos Inquisidores o que deve fazer para esse efeito⁵¹⁸”. Muitos pagavam pelos luxos da instituição e de seus membros mais graduados, porém os mais duramente atingidos eram, como sempre, os sentenciados por heresia.

A mesma seção do Regimento dedicada à tesouraria prescrevia que o

⁵¹⁸ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título VIII: Do tesoureiro e seu escrivão”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n° cit., p. 734 (grifo nosso).

responsável colocasse em ordem quatro livros de receitas e de despesas do tribunal, sendo apenas um destinado às rendas da Inquisição. Quanto aos outros três livros, um era dedicado aos presos com recursos para sustento no cárcere, outro para os réus sustentados pelo fisco e o último para as sentenças pecuniárias – todos válidos somente com a rubrica do inquisidor, para expressar o controle da hierarquia sobre as finanças⁵¹⁹. Tanto no livro dos “presos ricos” como no dos “presos pobres”, os gastos de cada detento deviam ser particularizados e as receitas e despesas anotadas separadamente. Não escapavam ao tesoureiro – portanto, ao Santo Ofício – o dinheiro ou as eventuais “letras” levadas pelos presos até o ingresso no cárcere.

A obra de referência de Maria do Carmo Farinha sobre os arquivos inquisitoriais, apesar da limitação que lhe é inerente – trata-se de um inventário de títulos documentais, não de uma obra analítica –, fornece uma ideia em termos quantitativos do zelo inquisitorial para com seus rendimentos. O inventário de doze páginas enumera uma série de documentos, conservados em vários livros da Inquisição de Évora, respeitantes às finanças da instituição. Fazem parte da série os livros de registro dos tesoureiros desde meados do século XVI a fins do século XVIII, os livros de receita e despesa dos presos pobres, organizados segundo os tesoureiros, e os códices relativos a receitas e despesas gerais e particulares, como autos de fé, diligências e obras⁵²⁰. O cruzamento das referências apresentadas na obra de Farinha com a documentação pesquisada na Torre do Tombo revela a aplicação dos registros de despesas dos reclusos para alguns dos Calaças presos entre 1654-7.

Dedicado à receita e à despesa dos presos pobres em 1655, o Livro 429 da Inquisição eborense traz algumas pistas sobre o cotidiano no cárcere da matriarca Isabel Mendes, de sua neta homônima e do irmão desta, Manuel Lopes. O registro dos gastos com a matriarca cobre todos os meses do ano, e são quase todos referentes a alimentos utilizados para seu sustento. Em todo o ano, há tão somente duas anotações respeitantes às vestes utilizadas pela ré, uma após o mês de julho, outra após novembro – na primeira, oitocentos e dez réis são empregados em uma camisa e, na segunda, seiscentos e setenta réis em uma mantilha e em uma esteira. Da soma anual, de quatorze mil quatrocentos e quarenta réis, mais de dez mil réis foram empregados em alimentação, em valores que não variavam além dos limites de mil e trinta e de mil e sessenta e

⁵¹⁹ Id., p. 733.

⁵²⁰ Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, op. cit., p. 277-89.

quatro réis por mês. Os valores empregados para a jovem Isabel, neta da matriarca, impressionam pela semelhança com os registros sobre sua avó. De janeiro a dezembro de 1655, só encontramos referência a um gasto não relacionado à alimentação, uma camisa no valor de quatrocentos e trinta réis. O total dos gastos no ano é de apenas quatrocentos réis a menos que o despendido com a matriarca, diferença que em parte se deve a menor gasto com utensílios como vestes e esteira, esta ausente do seu inventário de custos. De resto, até mesmo os valores absolutos gastos na alimentação da jovem são paralelos aos empregados com sua avó em todos os meses, à exceção de maio. Outras diferenças sutis constam nas despesas de Manuel Lopes, também preso em fins de 1654. Além do detalhamento mensal dos gastos com alimentos – quase invariáveis, a exemplo da avó e da irmã –, sua permanência no cárcere ao longo de 1655 exigiu despesas com o aparar da barba por três vezes, com o corte de cabelo uma vez e com um gibão, já no fim do ano. Em termos quantitativos, nota-se um gasto de cerca de trezentos réis a mais na alimentação de Manuel do que o dispêndio com sua irmã e a matriarca⁵²¹.

A primazia dos processos na reconstituição da trajetória de vida dos réus da Inquisição não dispensa o historiador da consulta a outras séries documentais, como os compêndios de visitas aos distritos e os registros nos Cadernos do Promotor. Consultados em conformidade às referências processuais, os livros de receita e despesa expõem aspectos da situação econômica das vítimas e da rotina nas celas. É sintomática de certa condição sociofamiliar a inclusão dos nomes de Isabel Mendes e de seus netos Isabel e Manuel Lopes no livro de receitas e despesas dos presos pobres. Sabe-se pelos processos que os últimos eram filhos órfãos de pai, pois o cirurgião Afonso Rodrigues, marido da mãe de ambos, Maria de Morais, era já falecido quando de suas prisões. A velha Isabel, que vivia junto de seu filho Francisco Calaça – um homem que não era exatamente pobre –, era também viúva, e a relação às vezes conturbada com o filho e a nora teria prejudicado em certa medida suas possibilidades de sustento.

⁵²¹ Para as referências às três personagens citadas neste parágrafo, IAN/TT/TSO/IE, Livro 429 (Receita e despesa dos presos pobres, 1654[5]), f. 8 (para Isabel Mendes), f. 15 (para Isabel Mendes 2ª) e f. 47 (Manuel Lopes).

Quadro 4

Profissões dos Calaças de Elvas (século XVII)⁵²²:

Nome	Ofício
Isabel Mendes	Viúva de confeitiro (João Álvares)
Francisco Rodrigues Calaça	Cirurgueiro
Helena Sanches	Esposa de cirgueiro (Francisco R. Calaça)
Manuel Lopes	Filho de cirgueiro (Afonso Rodrigues)
João de Moraes	Alfaiate
Isabel Mendes 2 ^a	Filha de cirgueiro (Afonso Rodrigues)
Manuel Álvares	Alfaiate

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças de Elvas, século XVII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Condição difícil em si mesma na sociedade lusa da Época Moderna, a viuvez deixava à ex-esposa e aos filhos uma condição de fragilidade não enfrentada pela mulher e filhos de um homem vivo e presente, pelo menos não no mesmo grau. As prisões de chefes de família ou dos arrimos da casa eram a porta para ingresso dos dependentes no opróbrio material⁵²³. Algumas variáveis matizavam os efeitos materiais da viuvez, como as redes de sociabilidade edificadas em torno da família, posses deixadas pelo marido/pai falecido que pudessem escapar ao sequestro inquisitorial e a agregação dos órfãos e da viúva a núcleos ainda completos da parentela. Há, porém, a variável fixa para muitos portugueses entre os séculos XVI-XVIII que sobejava todas as outras, a “cristã-novice”. Todas as dificuldades no Mundo Português existiam em dobro para os sefarditas. A viuvez, a perda de um ofício, o sequestro ou o confisco de bens pela Inquisição eram tanto mais difíceis na medida da “qualidade” do sangue da pessoa atingida. Destarte, mesmo se determinada família cristã-nova desfrutasse de confortável situação econômica, a prisão do cérebro da família lançava os que lhe eram dependentes em potencial estado de penúria. Por isso, depois de também encarcerados nos tribunais da fé, tais conversos passavam a depender do pouco que havia lhes restado para seu

⁵²² (V) = viúva; (M) = mulher; (F) = filha.

⁵²³ Diz o autor das *Notícias reconditas*: “Pronunciado hum homem no Santo Officio, o mandão prender [...] lhe põem na rua sua mulher, e filhos [...] e como se a mulher não tivera parte nelles [nos bens do marido], fica despojada de tudo sem nenhum remedio: e quando são marido, e mulher ambos prezos, ficão os filhos em tal desamparo, que em muitas occasiões meninos, e meninas de tres, e quatro annos, se recolhem nos alpendres das igrejas, e nos fornos, se nelles achão recolhimentos; pedindo pellas portas, por não perecerem”. *Notícias reconditas*, cit., p. 4-5.

sustento ou, o mais provável em alguns casos, dos fundos reservados pela instituição aos presos pobres.

Infelizmente para os conversos – e para todos os réus – presos no Santo Ofício, o ingresso nas celas representava o acesso a uma rotina insuportável marcada pela monotonia, pela insalubridade, pela incerteza e pela solidão, com a suspensão de todos os laços familiares. Quanto aos três tribunais de distrito do Portugal metropolitano – Lisboa, Coimbra e Évora –, os cárceres da capital eram considerados “melhores” que o coimbrão e o eborense⁵²⁴; se o “melhor” da prisão inquisitorial era um estupor, segundo as referências feitas nas próximas linhas, pode-se imaginar o pior... Apesar do segredo que qualificava a Inquisição, detalhes do cotidiano das celas são revelados aqui e ali em outras fontes. A quem lê algumas descrições dos cárceres da Inquisição pode parecer que era já uma penitência em vida o que o tribunal impunha aos acusados. É a impressão que se tem a partir da leitura do seguinte extrato das *Notícias Recônditas*, reproduzido por Borges Coelho:

[O alcaide] mete [o preso] em um [cárcere] [...] uma casa de quinze palmos de comprimento, e doze de largo, escura e que tem por claridade uma fresta levantada do chão dez palmos pouco mais ou menos. [...] E para verem os presos alguma coisa hão de estar em pé, porque então lhes dá a luz nos peitos, postos na parede oposta à luz da fresta. E quando estão assentados nada vêem⁵²⁵.

A ausência de quase todo vestígio de luz natural – espécie de metáfora da “escuridão” da alma, que o Santo Ofício agregava ao réu – era complementada com a interdição a toda leitura e redação: só se devia pensar nas culpas e em confessá-las. Mas a experiência das celas carregava tamanha impressão nos saídos do cárcere, que os pareceres são mesmo radicais. A despeito da interdição de os reconciliados darem qualquer informação a quem quer que fosse sobre o que haviam passado no tribunal, indivíduos mais loquazes e menos prudentes expunham impressões que, de acordo com a ordem do Santo Ofício, deviam levar para o túmulo. Os Cadernos do Promotor da Inquisição eborense registram um diálogo entre um reconciliado, Francisco Dias Calado e o frade franciscano António de São Nicolau. À pergunta do religioso sobre a claridade das celas do Santo Ofício, Calado respondeu que os cárceres “eram muito pequenos e escuros e não podiam andar neles senão com o corpo dobrado sem ter onde se assentar

⁵²⁴ Cf. Frédéric Max, op. cit., p. 39.

⁵²⁵ Apud António Borges Coelho, op. cit., p. 32.

[...] se podia dizer que haverá neste mundo inferno o eram os ditos cárceres”. Zeloso clérigo, o frade António denunciou Calado, que falara demais, ao tribunal⁵²⁶.

Outra repugnante companhia dos processados era a insalubridade. Charles Dellon, o famoso réu da Inquisição goesa, passou pela prisão de Damão antes de seguir para a sede do tribunal de distrito. Lá, colocado junto de quarenta pessoas em uma sala de quarenta pés de comprimento, conviveu com uma poça permanente de urina e o cheiro provocado pelas fezes dos presos, acumuladas em um balde que só era esvaziado semanalmente. O médico francês relata que, em razão de tais condições, “o ambiente vivia sempre infestado por uma quantidade inumerável de vermes que cobriam o piso e chegavam até nossos catres⁵²⁷”. Dellon registra um detalhe curioso sobre a prisão de Goa: cada preso recebia uma vassoura para que limpasse sua cela⁵²⁸. A acumulação de três, quatro ou mais presos em um espaço que mal comportava duas pessoas, a presença de excrementos ao longo de toda a semana e a proliferação de bichos eram elementos conhecidos pelos inquisidores. Mas a limpeza das celas, quando houvesse, era responsabilidade outorgada aos detentos, que para tanto recebiam até mesmo o instrumento de serviço. Se o acusado era culpado de estar lá, pois havia cometido delitos contra a fé, sua responsabilidade era aplicada também sobre o bom funcionamento do sistema carcerário, inclusive o (possível) asseio.

Conforme os fundamentos da doutrina católica sobre a vida após a morte – partilhada pela Inquisição –, o falecimento em estado de pecado grave, de total separação da Igreja, conduzia a alma à condenação eterna. Com efeito, os sambenitos dos relaxados à justiça secular eram pintados com o rosto do sentenciado envolto em chamas e cercado por seres demoníacos, imagem do inferno no imaginário cristão⁵²⁹. Seguramente, penar por toda a eternidade era o pior castigo que se poderia imaginar no mundo barroco. No entanto, os corpos dos falecidos – fossem de virtuosos ou pecadores – tinham uma “vantagem” em relação aos corpos dos vivos, pelo menos dos que viviam

⁵²⁶ Apud id., p. 33.

⁵²⁷ Apud Frédéric Max, op. cit., p. 108.

⁵²⁸ Id., p. 111.

⁵²⁹ Em meio à narrativa das preparações para o auto de fé coimbrão de 1699, constante da *Lista e Instruções do Conselho Geral para a Execução do Auto-de-fé*, Nazário resume o modo pelo qual o Santo Ofício fazia com que os rostos dos réus condenados à pena capital fossem pintados nos sambenitos, sem que os condenados percebessem: “Um pintor foi chamado para desenhar os retratos dos réus sobre os sambenitos, e permaneceu trancafiado no cárcere até terminar o trabalho, realizado em segredo, de forma que os prisioneiros não pudessem perceber que estavam sendo retratados. [...] O pintor tinha menos trabalho quando os réus confessavam, porque, então, ‘basta que borre no pano uma cara qualquer entre as chamas’; ou quando saíam relaxados, porque ‘meio corpo já vai metido entre fogos’”. Luiz Nazário, op. cit., p. 139-40.

no limite da sobrevivência imposta pela Inquisição. O autor das *Notícias Recônditas* assinala que, em uma cela com cinco presos, “quatro palmos de casa cabem a cada um. Aos mortos são concedidos sete pés de sepultura e nem tantos de casa cabem a cada um destes desgraçados vivos. Esta é a forma dos cárceres de Coimbra e de Évora⁵³⁰”. Condições que remetem ao argumento que enunciamos no capítulo anterior: a vida no cárcere inquisitorial se aproximava da “morte em vida”. O jesuíta Gaspar de Miranda escrevia ao inquisidor-geral Francisco de Castro em 1630, pouco após a posse deste no cargo: “saem muitos do cárcere surdos, ou com dores de dentes, ou tolhidos de alguma parte [...] e alguns morrem mais cedo, principalmente os velhos, ou melancólicos, ou desanimados⁵³¹”.

Ressalta-se a condição solitária do prisioneiro da Inquisição. Nem sempre a solidão do encarcerado deve ser levada ao pé da letra. Primeiro, a exiguidade do espaço de uma cela, que mal comportava um, quanto mais dois ou três “companheiros”. Conforme aponta Max, “em certos calabouços, singularmente em Portugal, o número de prisioneiros provocam seu amontoamento [...] o que permitia o emprego de ‘carneiros’ encarregados de fazer com que os outros falassem⁵³²”. Eis o segundo ponto: a existência de companheiros de cela possivelmente trazia mais tribulações ao réu que se estivesse fisicamente só. As *Notícias Recônditas* tratavam do assunto:

Se [os presos] estão sós, padecem em huma casa destas a soledade, e a falta de todo commercio humano; porque só lhe abrem a porta de fóra para dar o comer ás suas horas pela grade da segunda porta: se estão acompanhados, padecem as pensões de ruins companheiros, e soffrem huns as sem razões de outros, tendo todos os motivos de impaciencias, desgostos, e moléstias que se podem imaginar⁵³³.

Isso não era tudo: o autor das *Notícias* dedica páginas de sua obra à inconveniência que representava aos companheiros de cárcere a insistência dos réus confitentes para que os companheiros de cela confessassem culpas aos juízes. A justiça inquisitorial, com sua aceitação pronta e prioritária das confissões, em qualquer época e a respeito de qualquer indivíduo, tornava os presos potenciais inimigos uns dos outros. Denúncias entre réus não eram incomuns, mormente se a prática de algum ato herético

⁵³⁰ Apud id., *ibid.*

⁵³¹ Apud id., p. 34.

⁵³² Frédéric Max, *op. cit.*, p. 41.

⁵³³ *Notícias recônditas*, cit., p. 26-7.

ou uma blasfêmia fosse presenciada por um companheiro de cárcere. À imundície propriamente dita da prisão somava-se a imundície das relações pessoais, quase aniquiladas em seu quinhão de solidariedade dentro do Santo Ofício.

Todas as referências citadas nos parágrafos anteriores, bem como os trechos transcritos de fontes primárias, são passíveis de serem identificadas aos cárceres dos Calaças. As companhias invariáveis nas celas eram o silêncio, a escuridão, a sujeira e – talvez a pior de todas – a angústia em razão da incerteza quanto ao próprio destino. Esta última, agravada pela monotonia do tempo que não passava, cujo ritmo era ditado tão somente pelo cumprimento das obrigações impostas pelo tribunal ao alcaide e guardas e, de vez em quando, pelas convocações para audiências. Alimentos para o sustento dos presos eram dados diariamente, aliás, o único benefício diário, posto que os excrementos só eram despejados semanalmente. Não surpreende, pois, que os registros das despesas para com os Calaças presos apontem para a alimentação como o único, a rigor, gasto mensal, regularmente descontado.

Os gastos de outros presos do tribunal de Évora ligados, por casamento ou sangue, aos nossos Calaças reforçam nossas afirmações. É o caso da lista referente a Catarina de Paiva, esposa de João de Moraes, um dos netos da matriarca Isabel Mendes. À exceção do registro de duas despesas no meio do ano, relativas a tratamento médico e a remédios (“doença” e “botica”), os mantimentos basicamente monopolizam os gastos com Catarina, com uma regularidade similar à verificada com a avó e a irmã de seu marido⁵³⁴. Ana Lopes, também irmã da jovem Isabel e de Manuel Lopes, ingressou no

⁵³⁴ IAN/TT, TSO, IE, Livro 429 (Receita e despesa/presos pobres, 1654[5]), f. 18. Os gastos com alimentos para Catarina Paiva, entre janeiro e dezembro de 1655, variam entre mil e trinta e mil e sessenta e quatro réis, exceto no mês de fevereiro, em que foram despendidos para tal fim novecentos e sessenta e dois réis. A despesa com as doenças e o remédio – registrada apenas uma vez em todo o ano – soma mil cento e dezesseis réis, pouco mais que o valor máximo empregado em um mês de alimentação. A leitura deste dado sugere duas possibilidades: ou o tratamento médico fora tão sério a ponto de exigir vultosa quantia, ou a alimentação era em geral pobre no Santo Ofício. Os indícios acumulados por meio de outras referências apontam para a segunda hipótese. No relato de Dellon, apesar de o médico francês destacar que os prisioneiros faziam três refeições ao dia e que os nativos da Índia, em regra, comiam melhor na prisão que nas suas casas, há um *insight* revelador: “Carne não lhes é servida jamais na ceia [...] e creio que esse regime alimentar não tem por objetivo a economia [...] mas [serve] para mortificar ainda mais as pessoas que devem ser expostas à maior excomunhão, garantindo-lhes, ao mesmo tempo, o mal cruel que os nativos chamam de *mordechi*, que não é outra coisa senão a indigestão”. Apud Frédéric Max, op. cit., p. 111. Embora focada no desvendamento dos meandros acusatórios e processuais do tribunal, a obra *Notícias reconditas* – outra fonte indispensável sobre a vida dos encarcerados da Inquisição – revela que os mantimentos, embora levados diariamente aos cárceres, não excluía as condições adversas para os presos se alimentarem, além de terem um preço: “[a escuridão no cárcere é tão grande que os presos] quando estão assentados, nada vem; e assim, comem às escuras [...] e para se allumiar, lhe dão azeite por conta da sua limitada ração, que são dous vintens às pessoas comuns [...] e delles lhes descontão roupa lavada, carvão para o comer, e mais miudezas da cozinha”. *Notícias reconditas*, cit., p. 23-4.

cárcere da Inquisição ao tempo de seus irmãos, em novembro de 1654. As despesas com Ana são praticamente todas referentes aos alimentos e – detalhe que confirma a regra – o tratamento (“boticas”) de sua saúde, algo que, a partir de abril, acompanhou-a pelo resto do ano. Os cuidados com a saúde física dos presos eram um ponto sensível no funcionamento da máquina inquisitorial⁵³⁵. Tais serviços, porém, devem ser analisados menos sob a ótica da compaixão ou da caridade cristã que do empenho dos inquisidores em manter os réus “saudáveis” o bastante para comparecer às sessões e, sobretudo, confessar as culpas. Por isso, a exigência da presença do médico na sessão do tormento, para que o preso não perdesse a capacidade de convenientemente vir a declarar os crimes que se acreditava ter praticado⁵³⁶.

Nas contas relativas a 1655 da matriarca Isabel Mendes, há o registro de um gasto de seiscentos e setenta réis referentes a uma mantilha e a uma esteira, peças de vestuário e acomodação que correspondiam a um grau de conforto “possível” no cárcere⁵³⁷. Diz Dellon que havia “em cada cela dois estrados para deitar porque, quando a necessidade exige dois prisioneiros são mantidos juntos⁵³⁸”. Ao morrer, Isabel tinha na cela a companhia de três outras presas, Maria Pinheira, Maria de Faria e Maria de Villalobos. Situações como alteração das faculdades mentais ou tentativa de suicídio por parte de um processado eram descobertas pelos inquisidores. Uma única pessoa no cárcere inquisitorial constituía ocupação suficiente para tornar o ambiente insalubre ao extremo. Falta de luz, pouquíssima ventilação, proliferação de bichos atraídos pela precária higiene e o acúmulo semanal de urina e fezes. Destarte, pode-se supor a multiplicação das pragas e dos malefícios causados pela permanência de mais de um detento. Os estrados não escapavam à deterioração causada pela umidade e pelos animais peçonhentos, agravada quando havia um grupo a povoar a cela. À idade da

⁵³⁵ IAN/TT, TSO, IE, Livro 429 (Receita e despesa/presos pobres, 1654[5]), f. 16. Charles Dellon relata sua experiência no cárcere goês: “Na Inquisição existe um grande cuidado no sentido de que os doentes recebam todas as coisas necessárias: os médicos e os cirurgiões não deixam de visitá-los quando é preciso, e se as doenças tornam-se perigosas, eles recebem confessores”. Apud Frédéric Max, op. cit., p. 111. Diz o Regimento de 1640: “Todas as vezes que [o médico, ou o cirurgião, ou o barbeiro] forem chamados para o cárcere, acudirão com *grande pontualidade*, nas horas, que lhe forem assassinadas [sic]. [...] Quando visitarem com os presos [...] [só tratarão com estes] por respeito de suas enfermidades e acerca delas os ouvirão com paciência, e tratarão caridade, de maneira que os presos vejam, o cuidado, que se tem de sua saúde”. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título XX: Do médico, cirurgião e barbeiro”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 757 (grifo nosso).

⁵³⁶ “[O médico e o cirurgião] serão obrigados a assistir ao tormento, para nele declararem por juramento, se os réus são capazes de o sofrer, e em que grau”. Id., p. 758.

⁵³⁷ IAN/TT/TSO/IE, Livro 429 (Receita e despesa dos presos pobres, 1654[5]), f. 8.

⁵³⁸ Apud Frédéric Max, op. cit., p. 112.

matriarca, somam-se as comparativamente piores condições do tribunal eborense em relação ao lisboeta, sua instável sanidade mental e os aborrecimentos da convivência com outras presas em tão limitado espaço de acomodação. Condições que levaram à deterioração da saúde da anciã e, algum tempo depois, à sua morte⁵³⁹.

A relevância do processo de Isabel Mendes na pesquisa vai além da ilustração das práticas institucionais da Inquisição. Fazem parte da operação historiográfica as seleções e os recortes espaço-temporais que o historiador julga pertinentes para a condução de seu trabalho. Para proceder à reconstituição da trajetória dos Calaças na Inquisição e à compreensão dos porquês da ação institucional sobre a parentela, convém adotar um ponto definido para servir de liame entre o cenário seiscentista e o setecentista, que apontará a passagem do universo metropolitano para o colonial. Tal escolha é pautada por razões teórico-metodológicas, na medida em que a restrição de acesso a partes da documentação sobre os Calaças elvenses impõe o trabalho com as referências mais completas possíveis à disposição, na falta de outras fontes que talvez “falassem” mais e melhor sobre o objeto. Ademais, o quadro genealógico dos Calaças processados e pesquisados nesta tese aponta para um *continuum* geracional, que parte do casal Isabel Mendes e João Álvares para os descendentes diretos de João Rodrigues Calaça e Madalena Sanches, o primeiro, neto do casal fundador do ramo investigado, personagem que o leitor conhecerá o mais detalhadamente possível na terceira parte deste trabalho. A disponibilidade do processo da matriarca Isabel, aliada à sua posição na genealogia referencial da pesquisa e – não menos importante – às peculiaridades do seu processo, dá à sua causa o *status* de “ponto de partida” e de “ponto de transição” na construção de nossa trama histórica.

Como é sabido dos historiadores dedicados ao Santo Ofício, o óbito de um processado não implicava na suspensão do inquérito, menos ainda na absolvição do réu. Personagem conhecida na historiografia brasileira graças a autores como Elias Lipiner e, mais recentemente, Angelo Assis, a cristã-nova reinol residente na Bahia quinhentista Ana Rodrigues, apesar de falecida no cárcere da Inquisição lisboeta, teve seu processo continuado e concluso por sua condenação. Sua imagem em meio a seres demoníacos foi afixada na igreja paroquial de Matoim, no Recôncavo Baiano, para perpetuação da

⁵³⁹ Se alguns reconciliados, mesmo relativamente jovens e saudáveis, saíam em auto de fé com aparência deveras fragilizada pelos meses ou anos de cárcere, quanto mais se abatiam as tragédias físicas sobre os réus de mais idade. Borges Coelho refere um caso, também ocorrido no tribunal de Évora, acerca de uma mulher de oitenta anos, Maria Mendes, que faleceu no cárcere em 1632 em decorrência – palavras do processo inquisitorial – de “velhice, câmaras e piolhos”. Antônio Borges Coelho, op. cit., p. 32; passim.

memória de seus “crimes”⁵⁴⁰. A condenação da fama de Isabel Mendes, cujo assento para sentença já fora definido antes da morte, estava nos planos do tribunal de Évora mesmo após o falecimento da anciã. Em despacho não datado, os inquisidores citam a decisão anterior do tribunal, não cumprida a tempo do auto de fé de 1657, e expressam o objetivo de dar prosseguimento à causa com o intuito de confirmar a condenação da “memória” e “fama” da defunta. Para buscar a “matéria-prima” das acusações, para encontrar testemunhas e desvendar ocasiões que confirmassem a “heresia” dos acusados, a família era a célula-mãe dos juizes da fé. Durante a vida e após a morte natural de quem interessava. Para o cumprimento de tal fim, o tribunal eborense ordenava a citação dos herdeiros de Isabel Mendes, por meio de cartas de éditos, conforme as instruções do Santo Ofício⁵⁴¹.

Após a morte da matriarca dos Calaças, realizaram-se oito autos de fé até maio de 1665 – um por ano –, período no qual apenas um réu acusado de judaísmo foi relaxado em estátua, sentença proclamada no auto de 1662⁵⁴². Falecida quando estava praticamente sentenciada à pena capital, a causa de Isabel estava até então suspensa, mas não extinta. Era o que lembravam os inquisidores, oito anos após a morte da ré, em segundo despacho para citação dos herdeiros da defunta. No documento, é lembrado que as culpas “impõem” a continuação da causa, procedimento instado pelo promotor do Santo Ofício, responsável por coletar e apresentar as acusações⁵⁴³. Os inquisidores deram aos filhos e demais parentes ou herdeiros da falecida um prazo de trinta dias para

⁵⁴⁰ Para uma referência mais sucinta da trajetória dos Antunes – família a que pertencia Ana Rodrigues –, cf. Angelo Adriano Faria de Assis. As “mulheres-rabi” e a Inquisição na colônia, cit. In: Ronaldo Vainfas et alli (Org.), op. cit., p. 179-91.

⁵⁴¹ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 203.

⁵⁴² Cf. António Borges Coelho, op. cit., p. 156.

⁵⁴³ A forma pela qual o Regimento de 1640 se refere ao ocupante da promotoria é reveladora do apreço do cargo pelos inquisidores: “E porque este cargo é de grande confiança, e dele pende o curso dos negócios, sempre para ele escolhemos pessoa, de quem se possa confiar” (grifos nossos). O promotor tinha o privilégio de possuir uma das três chaves do segredo e, portanto, de ter acesso direto aos processos, inclusive de ordená-los nas estantes. No último parágrafo do título dedicado aos promotores, há um dado exemplar de como a prática inquisitorial se utilizava de quaisquer meios a seu alcance para incrementar seu furor persecutório. Diz o documento: “Além de seu [do promotor] ordenado, pelos libelos, que fizer, haverá o seguinte. Nos processos dos hereges convictos, pela prova de justiça, ou por sua confissão, novecentos réis; e o mesmo quando o delito for tal, que provado mereça pena capital; nos que abjurarem de veemente, seiscentos réis, nos de leve [...] quatrocentos réis”. Ou seja, favorecia-se financeiramente o promotor com a comprovação na justiça inquisitorial das acusações mais graves. Tratava-se, é evidente, de um incentivo para o requerimento pela pena capital ou a sentenças mais graves contra os réus. Se, por um lado, tal benefício custava mais ao tribunal, deve-se recordar que as condenações quase invariavelmente resultavam em confisco dos bens do sentenciado, fazendo os gastos com os ordenados reverterem a favor da Inquisição, com as rendas das confiscações. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título VI: Do promotor”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 721; 729.

que comparecessem ao tribunal eborense para defender “memória, fama e fazenda” de Isabel. Cuidava-se em garantir a publicação dos atos do tribunal quando fosse conveniente. Com o objetivo declarado de não permitir que se alegasse ignorância, os juízes ordenaram a leitura pública da carta na missa dominical ou em dia santo na igreja paroquial da Alcáçova – onde a anciã vivia ao tempo da prisão – e sua afixação no templo e na casa onde a mesma residia. A carta foi efetivamente afixada entre outubro e novembro de 1665, tendo permanecido à vista pública durante um mês⁵⁴⁴.

Uma observação é necessária a respeito desse procedimento. No despacho para a carta citatória, afirma-se que na hipótese de nenhum parente ou herdeiro se dispor a defender Isabel, a causa continuaria à revelia, até a execução da sentença⁵⁴⁵. Na verdade, a retomada do processo da matriarca era uma iniciativa *pro forma* para a execução da pena capital, deixada em suspenso desde as demonstrações de loucura da ré no cárcere. Mesmo porque a morte de Isabel Mendes não ocorrera no “meio” do processo, mas após a conclusão da causa. Às supostas negações de culpa que porventura os herdeiros de Isabel fizessem ao tribunal, este retrucaria, por meio do promotor, com as dezenas de acusações acumuladas antes e depois da prisão da anciã. Ademais, que poderia esperar um cristão-novo no Portugal barroco ao defender uma ré que, embora defunta, morrera sentenciada como convicta da heresia de judaísmo? Nada, a não ser uma possível acusação de ser “fautor de hereges”. Pior até, de ser relapso. A quem era possível “defender” a memória de Isabel Mendes, só havia riscos. As reações dos herdeiros o demonstram.

A carta citatória de convocação dos herdeiros de Isabel Mendes foi afixada na igreja paroquial da Alcáçova, em Elvas, a onze de outubro de 1665, um domingo. Passados três dias, o notário Antonio Rodrigues registra ter localizado e notificado a neta homônima da matriarca e sua irmã, Ana Lopes, ambas reconciliadas pelo Santo Ofício. A resposta dada pelas irmãs é sintomática do medo e do silêncio que o tribunal impunha aos que haviam passado pela experiência do cárcere. Recusaram fazer a defesa da avó, afirmaram se submeter às mãos dos inquisidores, a quem confiavam o julgamento da causa em aberto, “em justiça e verdade, como julgam em todas⁵⁴⁶”, disseram. À luz do conhecimento contemporâneo sobre os condicionamentos impostos aos cristãos-novos, a resposta de Isabel e Ana parece uma ironia. Contudo, no cenário

⁵⁴⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 205-6.

⁵⁴⁵ Id., f. 205v.

⁵⁴⁶ Id., f. 207.

coevo à ação, é plausível a hipótese de que ambas preferiram evitar o risco de se envolverem novamente com o Santo Ofício defendendo a avó, que as mesmas sabiam processada. Pelo contrário, até obediência e respeito aos inquisidores, o que nunca era demais naquelas circunstâncias.

Os netos eram mesmo os principais herdeiros da matriarca. Antonio Rodrigues, o notário, observou no certificado de publicação da carta citatória que, afora os netos, não havia outras pessoas a quem tocassem a defesa de Isabel. Além de Isabel Mendes 2ª e de Ana Lopes, foram procurados João de Moraes e outra Ana Lopes, primos de ambas⁵⁴⁷. Então morador em Évora, esse casal de irmãos foi interpelado separadamente por funcionários da Inquisição e informados da convocação para defesa da avó. Assim como suas primas Ana e Isabel, tanto João como Ana Lopes afirmaram não querer defender a falecida avó nem tratar de sua causa⁵⁴⁸. Sabiamente, também se escusavam de novos problemas com o tribunal eborense. Ademais, os irmãos tiveram seus depoimentos à Mesa ao tempo de seus cárceres reunidos entre as culpas de judaísmo contra a matriarca⁵⁴⁹. Seguramente não passava pelos planos destes vestirem a cepa de defensores de uma ré que morrera acusada dos crimes que ambos confessaram e deploraram. Quaisquer vestígios de laços familiares eram sublimados diante do poderio do tribunal da fé.

Isabel Mendes tinha muitos netos, vários envolvidos com a Inquisição. Seus herdeiros tinham, pois, essa ferida comum, por isso a repetição das mesmas escusas às interpelações do Santo Ofício, quase uma década após as respectivas prisões. Manuel Álvares – irmão de João de Moraes e Ana Lopes – tinha apenas dezoito anos quando entrou no cárcere eborense em 1654. No mesmo ano, recebera Termo de Ida e Segredo para recolhimento em Elvas, mas três anos depois, em janeiro de 1657, um assento da Mesa decidia pela existência de “diminuições” nas suas confissões, dada a omissão de primos, um cunhado e um tio segundo. Provavelmente, não houve em tal momento uma ação direta sobre Manuel pelo fato de suas diminuições não respeitarem ao núcleo familiar, pois nas duas primeiras confissões feitas aos inquisidores, em 1654, envolvera sua mãe, seus irmãos, sua avó paterna – Isabel Mendes – e os tios Francisco Calaça e

⁵⁴⁷ Id., f. 207v.

⁵⁴⁸ Id., f. 210v.

⁵⁴⁹ Id., “Culpa contra a ré de seu neto João de Moraes”, f. 18-20; “Culpa contra a ré de sua neta Ana Lopes”, f. 33v-4v; 57v-9.

Afonso Rodrigues⁵⁵⁰. Seu processo registra novas sessões somente depois de passados três anos, em março de 1660, quando Manuel se apresenta voluntariamente para continuar sua confissão. Após essa apresentação, foi mandado permanecer em casa à espera da decisão dos inquisidores. Na ocasião, Manuel morava em Estremoz, de onde foi convocado a comparecer no auto de fé eborense de abril de 1660. Portando o hábito penitencial, abjurou em forma e foi sentenciado a cárcere a arbítrio dos juízes e a instrução doutrinária. Os procedimentos pós-processo da Inquisição não serviam para eliminar, mas para confirmar o selo da vigilância sobre o penitenciado. No dia seguinte à cerimônia, foi notificado do Termo de Segredo, impondo-lhe o silêncio sobre a instituição e, no mês seguinte, recebeu o Termo de Ida, na verdade um inventário de todas as interdições que o acompanhariam dali em diante no desempenho de ofícios, no vestuário e na participação nos sacramentos⁵⁵¹.

Era esse homem jovem, estigmatizado desde o nascimento pela mancha do sangue infecto e desde a passagem pela Inquisição com as restrições adicionais impostas aos penitenciados, que os inquisidores de Évora mandavam procurar em Estremoz, no ano de 1665, procura a cargo do vigário Manuel Gil Borralho. Consistia na última cartada formal dos juízes para que um descendente direto de Isabel Mendes se dispusesse a defender a memória da defunta. A citação foi cumprida, conforme registro de Manuel Terrão, clérigo de São Pedro e pároco de Santo Antonio dos Arcos em Estremoz. De acordo com a certidão enviada por Terrão, Álvares disse não querer nada “nem requerer cousa alguma⁵⁵²”. Ora, o jovem membro do clã dos Calaças tivera, em comparação com sua avó, seus tios, primos e até irmãos, causa e pena comparativamente mais brandas. Apesar das imposições ao segredo e às atitudes no convívio social, teria sido certamente com alívio que Manuel se viu livre do hábito penitencial, de penas mais severas como o degredo ou, a pior de todas, a morte na fogueira. Livrou-se também do infortúnio de penar nas celas do tribunal, onde estivera por pouco tempo no espaço de seis anos. Provavelmente se dirigiu a Estremoz para escapar das reminiscências de tantos familiares penitenciados. Tentando construir uma nova vida, mais distante de interferências concretas da Inquisição, Manuel não tinha de sua parte o menor interesse na defesa da avó, cuja cidade e memória havia ele próprio

⁵⁵⁰ IAN/TT/TSO/IE, Proc. 2395 (Manuel Álvares), 1ª sessão (“confessa”, 16/11/1654) e 2ª sessão (“diz mais”, 10/12/1654), f. s/n.

⁵⁵¹ Id., 7ª sessão (“diz mais”, 2/3/1660), Termo de Ida (2/3/1660), Sentença e Auto da Fé (18/4/1660), Termo de Segredo (19/4/1660) e Termo de Ida (13/5/1660).

⁵⁵² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 212-v.

decidido deixar no passado.

Deixemos por um momento as formalidades da conclusão do processo de Isabel Mendes. Um dos efeitos da ação inquisitorial sobre grupos relativamente coesos como a família era a dispersão, da qual a dimensão geográfica constituía uma espécie de metáfora da gravidade do rompimento. Nesse particular, nenhuma sentença era tão grave como o degredo. De acordo com Timothy Coates, “O português do período Moderno se identificava com seu lugar de origem [...] [Por isso,] O degredo era uma pena temida [...] porque separava o culpado do seu mundo estabelecido e da sua identidade⁵⁵³”. O temor do homem e da mulher portugueses pelo degredo tinha raízes medievais. Nos primeiros séculos de existência do reino luso, na Baixa Idade Média, o desterro era pena prevista no processo penal secular, aplicada por tribunais como o Desembargo do Paço, para delitos de alçada civil⁵⁵⁴. Na jurisdição do Santo Ofício, o degredo era ao mesmo tempo uma defesa contra a heresia e uma pena “purificadora” para o sentenciado. Se tal pena trazia sofrimento, separação, incerteza, tais efeitos estavam de acordo com a concepção de religiosidade existente no cristianismo romano que associa a libertação do pecado com os rigores da penitência. Diz Pieroni a esse propósito: “A pena [de degredo] é rude, porém é considerada, pelos juízes, redentora⁵⁵⁵”.

Pois a “rude” e “redentora” pena do degredo, aplicada a dois dos Calaças de Elvas, constitui elo fundamental no processo de dupla passagem, a saber, entre as gerações da descendência de Isabel Mendes e a migração deste ramo, do reino para a América Portuguesa. O leitor do trabalho sabe da interdição de acesso ao processo criminal de Francisco Rodrigues Calaça, filho da matriarca, preso em 1654 e saído no auto de fé de 1657, em Évora. Cirgueiro de ofício, dono de olivais, vinhas e imóveis, Francisco representa uma dificuldade a mais para o pesquisador, que é relacionada à sentença a si imposta pelo Santo Ofício. Proibida a consulta a seu processo criminal, nos restava a busca da referência exata em outras fontes primárias ou secundárias. Sabe-se que Francisco não viveu para sempre em Portugal. Quando do início dos trabalhos do notário Antonio Rodrigues, em 1665, para convocação dos herdeiros de Isabel Mendes, o serviçal da Inquisição colheira informações acerca dos parentes da matriarca. Ficara sabendo na ocasião que Isabel tinha um filho – Francisco –, então degredado no Brasil

⁵⁵³ Timothy Coates, “Prefácio”. Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 12.

⁵⁵⁴ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 35.

⁵⁵⁵ Id., p. 25.

ou em Angola. Provavelmente não havia certeza entre os Calaças remanescentes em Elvas (no caso, as irmãs Isabel Mendes e Ana Lopes) sobre o destino do cirgueiro. O processo de sua mulher, Helena Sanches, também saída no auto de fé de maio de 1657, não contém menção à sentença de Francisco. No pequeno códice conservado na Torre do Tombo com os dados de réus do tribunal de Évora, registra-se que Francisco foi condenado a cárcere e hábito perpétuo, instrução religiosa e penitências espirituais. Mas silencia-se sobre um hipotético degredo⁵⁵⁶.

O documento óbvio para sanar a dúvida sobre o destino de Francisco pós-cárcere é a lista de penitenciados do auto de fé eborense de seis de maio de 1657. Estão lá Calaças como a jovem Isabel Mendes, sentenciada à cárcere e a hábito penitencial perpétuo e, Manuel Lopes, sentenciado ao cárcere a arbítrio e ao porte do hábito penitencial na cerimônia do auto de fé. Ao lado do nome de Francisco Rodrigues Calaça, “x.n. sirg^{ro} n^{al} e m^{or} em Elvas”, registra-se apenas a expressão “o mesmo” na coluna dedicada às penas dos condenados. A expressão “o mesmo” neste caso corresponde ao cárcere e hábito penitencial perpétuo, de acordo com a primeira referência no topo da página⁵⁵⁷. Não há qualquer menção a um degredo de Francisco na lista do auto de fé, nem no processo de sua esposa, Helena Sanches. Que referências, então, podem autorizar a afirmação de que Francisco Rodrigues Calaça fora, de fato, enviado – talvez por degredo – ou autorizado a partir para o ultramar?

Em primeiro lugar, a citação já conhecida do leitor no processo da mãe do cirgueiro, Isabel Mendes. É sabido que a sociedade do barroco é mais marcada pelo “ouvir” que pelo “ver”. A transmissão oral, de modo mais generalista, e a circulação de informações sobre terceiros, de modo particular, constituía parte essencial do cotidiano. Fontes produzidas no período, que transcrevem referências feitas oralmente por algum(ns) indivíduo(s) sobre outrem, não podem ser descartadas apenas em função da natureza da transmissão registrada no documento. Sobretudo, é preciso considerar que a informação, constante do processo da matriarca, de que Francisco estava degredado no Brasil ou em Angola foi fornecida aos inquisidores por Antonio Rodrigues, notário do tribunal encarregado de fazer a citação aos herdeiros de Isabel Mendes em Elvas. Embora manipulações, “fabricações” de culpas e de culpados, intrigas e interesses nada

⁵⁵⁶ Inquisição de Évora, Códice 990A, Livro 11, f. 75v. Diz o códice: “Condenação: ir ao auto de Fé, nêl ouvir a sentença e abjurar públicamente; cárcere e hábito penitencial perpétuo; instrução religiosa; penas e penitências espirituais”.

⁵⁵⁷ IAN/TT/TSO/IE, “Traslado da lista das pessoas que sairão no Auto da fé que se celebrou na praça de Évora em Domingo 6 de Mayo de 1657”, f. 132.

velados fizessem parte das práticas da instituição, é difícil cogitar o envio voluntário de uma informação errônea pelo membro do tribunal aos seus superiores. Ademais, em caso tão grave como era a convocação de testemunhas da família para a condução de processo *post-mortem*. Por fim, ressalte-se que a documentação produzida pela Inquisição era secreta e dirigida a um tribunal secreto no seu método. Dispensa-se, pois, a hipótese de o processo conter uma informação falaciosa. Francisco Calaça não vivia em Elvas nem no reino na década de 1650, mas em algum lugar do ultramar.

Provavelmente, em 1665, junto de Helena Sanches. Eis, conjuntamente, o segundo e o terceiro fatores que fundamentam a referência da passagem de Francisco Calaça para fora de Portugal. O destino da esposa de Francisco está documentado de modo claríssimo em seu processo criminal. Acompanhem os últimos dias de Helena no cárcere. A primeiro de maio de 1657 – a ré ignorava, mas com menos de uma semana do auto de fé –, Helena se reunia com o procurador, depois de ouvir a oitava publicação de prova de justiça. Insistente em apontar inimigos e desafetos ao mesmo tempo em que dava aos inquisidores sinais aparentes de colaboração, confessando culpas de judaísmo, a ré não havia satisfeito os anseios do tribunal pela completa confissão e nomeação dos supostos cúmplices. Os juízes Manuel Abranches e Veríssimo de Lancastro decidiram não receber as últimas contraditas nem fazer outras diligências. Três dias depois, os mesmos inquisidores, mais D. João de Melo, decidiram não alterar o assento de relaxe à justiça secular confirmado pelo Conselho Geral dois meses antes sobre Helena Sanches, “principalm^{te} por não diser de sua mea Irmaa Leanor Loppes⁵⁵⁸”.

Os respectivos finais dos processos criminais da matriarca Isabel e de sua nora Helena apresentam algumas semelhanças. Exatamente no mesmo dia em que a anciã era informada de sua sentença capital, Helena passava pelo mesmo procedimento. Aqui, os caminhos tomados por sogra e nora se bifurcam. Menos de dois dias depois do anúncio particular da pena, e poucas horas antes do auto da fé, é constatada a loucura de Isabel Mendes. Àquela altura, Helena tinha obtido dos juízes uma alteração no assento – mudança fundamental, pois sem ela esse ramo dos Calaças podia jamais deitar suas raízes na América Portuguesa. O meio para alcançá-lo não constitui surpresa para o conhecedor das condições para alcance dos “benefícios” inquisitoriais. Helena decidira jogar a última cartada para salvar a vida, a confissão de culpas. Funcionou, mas não por apenas confessar, antes por narrar aos inquisidores uma declaração de crença na lei de

⁵⁵⁸ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 264-6.

Moisés e de cumprimento de restrições alimentares junto da meia-irmã Leonor Lopes. Justamente o nome que, para os inquisidores, era o principal motivo para enviar Helena Sanches à fogueira. Por seu turno, a ré parecia não ignorar que a parentela consistia em uma obsessão inquisitorial, pois declarou que ela mesma e a meia-irmã se fiaram pelo parentesco⁵⁵⁹.

O resultado desta última confissão de Helena foi a alteração da sentença. Na véspera do auto de fé, os inquisidores consideraram que, tendo falado “bastantemente” da avó, do marido, dos irmãos e de “mais pessoas suas conjuntas e não conjuntas”, além de confirmar a acusação de judaísmo, a ré merecia a alteração de assento. A chave para a saída do cárcere era dizer o que os inquisidores queriam ouvir. Tantos confessaram o que jamais fizeram, outros tantos aprenderam que, mesmo sem tê-lo feito, deviam declarar o necessário – discurso necessário – para salvar a pele. Nesse ponto, Helena foi feliz em “dar naquela” que o tribunal esperava e, assim, conservar-se viva, livrando-se da morte na fogueira. Entretanto, sua nova pena estava longe de ser branda. Condenada ao cárcere com hábito penitencial perpétuo, sem remissão – deveria levá-lo sobre as vestes pelo resto da vida – e com insígnias de fogo – sinal para todos de que estivera próxima, muito próxima, da perdição da alma. Portar sinais como estes na terra natal, na cidade e até mesmo na vizinhança significava se sujeitar a toda sorte de más impressões, olhares discriminatórios, maledicências. Um autêntico estigma às avessas: sinal indelével de pecado. Que pensar, então, de ser obrigada ao cumprimento de tais penitências no Estado do Brasil, por pelo menos cinco anos⁵⁶⁰?

A pena foi lida no auto de fé no dia seguinte ao veredicto final dos inquisidores, a seis de maio de 1657, na mesma cerimônia da qual participaram seu marido Francisco Calaça e seus sobrinhos Manuel Lopes e Isabel Mendes. Durante pelo menos três anos o casal não se viu nem pôde se comunicar, mesmo porque as “casas” de homens e mulheres eram rigidamente separadas no edifício que servia de cárcere. Na cerimônia ao ar livre em Évora, é provável que tenham reconhecido um ao outro. Certamente, ambos ouviram a sentença alheia. Se os documentos acessíveis à investigação silenciam uma pena de degredo para Francisco, exceto a menção nas diligências para prosseguimento da causa da matriarca Isabel, é possível conjecturar que em algum momento entre o auto de fé e a saída dos degredados, Francisco Calaça tenha sido ordenado a cumprir pena

⁵⁵⁹ Id., f. 268v-71v.

⁵⁶⁰ Id., f. 273-4v.

fora do reino. Ou teria fugido? Dificilmente, dado que seu processo é extremamente complexo, com inúmeras contraditas e acréscimo de provas de justiça; trata-se de um códice fisicamente volumoso⁵⁶¹. Os processos em certa medida parelhos de sua mãe Isabel e de sua esposa Helena comprovam que a causa do cirgueiro de Elvas parecera grave demais para os juízes descuidarem da vigilância sobre este. Por alguma razão que não temos condições de definir neste trabalho, Francisco Calaça fora mandado para fora do reino, talvez por uma tardia sentença de degredo, ou talvez devido a uma licença do tribunal para acompanhar sua esposa degredada. Para onde, pelo menos inicialmente? Impossível sabê-lo de pronto.

Em algum momento e lugar, o elo dos Calaças, já unido em Elvas, voltou a se enlaçar na América Portuguesa. Helena Sanches e Francisco Calaça se casaram em abril de 1645, na igreja elvense da Alcáçova. Pouco menos de dois anos depois, em janeiro de 1647, o casal batizava seu filho João. Avancemos mais de meio século em uma linha. Em dezembro de 1712, um réu chamado João Rodrigues Calaça, morador no Rio de Janeiro, era interrogado na sessão de genealogia no tribunal de Lisboa. Declarava ser filho de um casal natural de Elvas, o cirgueiro Francisco Rodrigues Calaça e Helena Sanches, ambos falecidos⁵⁶². Exatamente no mesmo dia, um irmão de João, Diogo Rodrigues Calaça, prestava o mesmo depoimento aos inquisidores lisboetas sobre sua genealogia. Este outro filho do casal elvense se declarou nascido no Rio de Janeiro e dezoito anos mais jovem que seu irmão. Citou uma irmã, Madalena Sanches, já falecida e natural do Rio de Janeiro⁵⁶³. Essas referências constituem elementos suficientes para comprovar a continuidade da união entre Francisco e Helena no Brasil. De modo particular, no Rio de Janeiro, onde pelo menos dois de seus filhos não havidos em Elvas nasceram. São liames documentais que não dão margem à dúvida sobre a continuidade da união entre Helena e Francisco após o processo criminal enfrentado por ambos no tribunal de Évora. Casamento que gerou novos filhos em novos contextos. Apesar da pena rígida imposta a ambos – cárcere e hábito perpétuo, com o agravante para Helena das insígnias de fogo e certamente o degredo –, há uma lacuna a partir da década de 1660, e o leitor verá, até o início do século XVIII, em que o casal reconstruiu sua família e deixou frutos... Frutos cristãos-novos como o tronco, que mais tarde

⁵⁶¹ Sabemo-lo, apesar da interdição à consulta na Torre do Tombo, devido ao trecho seguinte do códice sobre os processos do tribunal eborense: “Os numerosos acidentes de justiça fazem o processo volumoso.” Cf. Inquisição de Évora, Códice 990A, Livro 11, f. 75v.

⁵⁶² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), sessão de 6 dez. 1712 (“Genealogia”).

⁵⁶³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 13v-4v.

seriam alvo da colheita ininterrupta do Santo Ofício sobre os sefarditas.

Colhiam-se tanto os frutos ainda vivos como os já sepultados. Para o tribunal da fé, a linha que separa a vida da morte não constituía barreira para o processo. Não seria a recusa dos parentes encontrados em diferentes pontos do Alentejo que impediria os inquisidores de sacramentarem a culpa de Isabel Mendes. Por quatro vezes, entre novembro e dezembro de 1665, o promotor do tribunal requereu a acusação da defunta, até que os juízes a autorizaram, apontando como defensor da matriarca o porteiro (!) da Casa do Despacho da Inquisição, Francisco de Almeida. Nomearam ainda um curador para a ré defunta, o licenciado Crispim Rodrigues, recomendando-o que “a não deixe indefensa em couza alguma⁵⁶⁴” – como se adiantasse defender a memória de uma sentenciada convicta de judaísmo. Após a leitura do libelo, a vinte e sete de dezembro, o tribunal concedeu ainda um prazo de dez dias para que algum parente ou herdeiro de Isabel aparecesse. Em abril de 1666, o curador Crispim alegou um motivo curioso para presumir a suposta inocência de Isabel Mendes: se esta não confessou a prática do judaísmo na hora da morte, quando tinha diante de si a possibilidade de salvar sua alma, é porque não o havia cometido. A alegação do curador é, na prática, desprezada pelos inquisidores, que anexam ao processo de Isabel nove fólios de acusação, totalizando depoimentos de quarenta e duas testemunhas. Tudo de acordo com a processualística inquisitorial: registra-se que não houve contraditas e, em seguida, anexa-se publicação da prova de justiça sem os nomes das testemunhas⁵⁶⁵. Quem se disporia a formar contraditas em favor de Isabel Mendes? Como vimos anteriormente, ninguém. Crispim responde que não havia pessoa que lhe desse informação alguma em prol da defesa da matriarca dos Calaças. Os netos da ré defunta decidiram pôr uma pá de cal na memória da avó. Não queriam envolver-se na causa, não quiseram formar defesa. A ignorância do passado é também uma arma para a sobrevivência no presente. A seu modo, o Santo Ofício prosseguia sua marcha rumo à condenação.

Aproximava-se a data para a realização do auto de fé eborense de 1666, a vinte de junho⁵⁶⁶. Doze dias antes da cerimônia, o tribunal concluía com quase uma década de atraso o destino de Isabel Mendes na Inquisição. Em despacho, os juízes confirmavam o assento definido em 1657, segundo o qual Isabel morrera como herege e apóstata da fé católica, convicta, negativa e pertinaz no crime de judaísmo. A pena consistia em

⁵⁶⁴ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 214-7.

⁵⁶⁵ Id., f. 221v-45v.

⁵⁶⁶ Cf. António Borges Coelho, op. cit., p. 156.

excomunhão maior, confisco de todos os bens, condenação de sua memória e desenterro dos ossos para o relaxe à justiça secular⁵⁶⁷. O fim de Isabel Mendes é como que uma imagem da constante reatualização do “perigo cristão-novo” e seu ritual de expiação, continuamente praticado pela Inquisição.

Quadro 5

Calaças de Elvas processados no Tribunal de Évora (século XVII)

Processado/Geração ⁵⁶⁸	Nascimento	Idade	Cárcere	Auto de Fé	Crime	Sentença
Isabel Mendes/1 ^a	Elvas?	c.80	[17?]/ 9/1654	20/6/1666	Judaísmo	Relaxe <i>post-mortem</i>
Francisco Rodrigues Calaça/2 ^a	Elvas	42	26/5/1654	06/5/1657	Judaísmo	Degredo (Brasil ou Angola?)
Helena Sanches/2 ^a	Elvas	26	21/10/1654	06/5/1657	Judaísmo	Degredo (Brasil)
Manuel Lopes/3 ^a	Elvas	14	12/11/1654	06/5/1657	Judaísmo	Háb. no auto e cárc. a arbítrio
João de Morais/3 ^a	Elvas	20	13/11/1654	22/11/1654	Judaísmo	Cárc. e háb. a arbítrio
Isabel Mendes 2 ^a /3 ^a	Elvas	25	14/11/1654	06/5/1657	Judaísmo	Cárc. e háb. Perpétuo
Manuel Álvares/3 ^a	Elvas	18	16/11/1654	18/4/1660	Judaísmo	Cárc. e háb. Perpétuo

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças de Elvas, século XVII, pesquisados no Arquivo da Torre do Tombo)

Longe de serem tratados individualmente, os Calaças formam uma linhagem familiar, comum a exemplo de milhares de outros ramos sefarditas que viviam no Portugal moderno, mas que ganham destaque nesta pesquisa por constituírem importante janela para a interpretação do fenómeno Inquisição e cristãos-novos. A compreensão desse processo histórico somente é viável se seus componentes são

⁵⁶⁷ IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 247-8. O registro da sentença de Isabel Mendes consta em: IAN/TT/TSO/IE, “Autto da Fee 76 q se celebrou na Praça desta cidade em Domingo 20 de Junho de 1666 [...]”, f. 49-v (“Defuntos nos carceres relaxados em estatuas” [...] Izabel Mendes xn. veuva de João Als cirgueiro n^{al} e m^{ra} de Elvas convicta negativa e pertinaz”).

⁵⁶⁸ A contagem das gerações toma como marco inicial a matriarca dos Calaças elvenses na Inquisição, Isabel Mendes. Assim, os que pertencem à segunda geração são seus filhos e parentes correlatos; à terceira, os netos e seus correlatos.

analisados conjuntamente; limpeza de sangue, jurisdição do Santo Ofício e prática processual formam o circuito fundamental, que circunscreve réus, juízes e corpo social. A trajetória dos Calaças naturais e residentes em Elvas no século XVII, analisada ao longo desta segunda parte da pesquisa, se apresenta ao cabo das expedições das sentenças dos membros da família penitenciados como um conjunto de dados reveladores. Primeiramente, o emprego da instituição familiar como célula-mãe para a realimentação da engrenagem do Santo Ofício. Absolutamente, porém, de forma simplista; antes, em conformidade com as estruturas jurídicas que regulavam a atividade do tribunal da fé, codificadas à época no Regimento de 1640, a partir de instrumentos como as confissões, o tormento, os indícios. Esse argumento não se presta a um debate que pretende reduzir os estudos inquisitoriais ao julgamento moral da instituição: “injusta” ou “justa”, *monstrum horribilem* ou “casa negra do Rossio”. Apontamos para a coerência da atividade judicial – repressão aos universos familiares no interior do clã dos Calaças – com as definidas regras da instituição.

Em segundo lugar, a trajetória dos Calaças elvenses corrobora que as invectivas contra as famílias atendiam não apenas à multiplicação de culpados, mas também a cupidez da Inquisição. É certo que os sequestros e confiscos de bens realizados pelo Santo Ofício sobre os réus conversos não dependiam necessariamente da teia familiar; recaíam mesmo sobre réus isolados, que não viviam em uma família definida. Contudo, a pesquisa ora desenvolvida deixa clara a utilização dos laços parentais na obtenção de informações que servissem como referências acerca das posses e dos ofícios de cada membro da família. Por sobre todas as citações, havia sempre o olhar perscrutador dos inquisidores, prontos para descobrir tanto os “erros” contra a fé como as possibilidades materiais que os seguidores de tais equívocos representavam.

Last but not least, atentemos que a década de 1650 consiste em um momento de consolidação e reafirmação da *autoridade* e *estrutura* inquisitoriais. Havia sérios condicionantes na ação do Santo Ofício nos anos de prisão dos Calaças elvenses, que lembramos ao longo desta parte do trabalho. A edição de um novo Regimento do tribunal, pouco mais de uma década antes das prisões dos Calaças; o imbróglio envolvendo em lados opostos Inquisição e Coroa portuguesa, acerca do alvará de isenção do confisco de bens aos conversos penitenciados, outorgado em 1649; o papel da Inquisição lusa na Guerra de Restauração da independência portuguesa; a inexistência de um inquisidor-geral a partir de 1653 e pelos dezoito anos seguintes. A

perseguição aos membros dos diferentes – mas sempre ligados por afinidades de sangue – núcleos familiares dos Calaças naquele decênio aponta para a consolidação da tática do dismantelamento da rede parental como forma de consolidar o propósito de normatização da sociedade portuguesa. Obediência ao tribunal da fé, submissão às suas decisões e temor aos seus representantes fazem parte do legado que os inquisidores deixaram entre os Calaças que saíram penitenciados. As reações dos netos da matriarca Isabel Mendes à convocação para defesa da memória da avó são sinais claros desses efeitos. Para o corpo social, oferecia-se o espetáculo da condenação dos “inimigos da fé”, “assassinos de Cristo” e da punição dos hereges. Para os condenados por heresia, além da infâmia da passagem pelo Santo Ofício, restava a perda de um dos principais, senão o maior, ponto de apoio para os sefarditas lusos, a solidariedade familiar.

Quadro 6

Destino dos Calaças de Elvas após a saída do cárcere (século XVII)

Réu	Destino após o cárcere
Isabel Mendes	Morte no cárcere (1657)
Francisco Rodrigues Calaça	Degredado [?] para o Brasil ou Angola (d. 1657)
Helena Sanches	Degredada (por cinco anos) para o Brasil (d. 1657)
Manuel Lopes	Reconciliado em Évora (1657)
João de Moraes	Reconciliado, residente em Évora (1665)
Isabel Mendes 2ª	Reconciliada, residente em Elvas (1665)
Manuel Álvares	Reconciliado, residente em Estremoz (1665)

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças de Elvas, século XVII, pesquisados no Arquivo da Torre do Tombo)

Se nos for possível apresentar sucintamente em um esquema a implosão de tais redes de apoio, baseadas nos círculos familiares, o quadro acima é ilustrativo. A confluência entre o degredo em terra distante, a dispersão no interior do reino e a morte no cárcere materializam o desmoronamento dos núcleos familiares que destacamos. Tais universos podiam ser reconstruídos? Potencialmente sim, todavia jamais voltariam às mesmas dinâmicas socioespaciais. No Mundo Português, sob a Inquisição, o tribunal cumpria um papel permanente; suas ações tinham um fim declarado – o combate à heresia e a punição dos hereges –, que na verdade significavam sempre um recomeço. A sombra inquisitorial havia de pairar sobre os domínios lusos por mais de um século. Os Calaças não escapariam dessa sombra prolongada.

PARTE III: OS CALAÇAS DO BRASIL (SÉCULO XVIII)

Capítulo 5: Novos lugares, novas separações

5.1: A nova fronteira do Império Português

Um dos primeiros pontos do litoral brasílico explorado pelos portugueses, a Baía de Guanabara foi o sítio escolhido para a fundação, em 1565, da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Ponto estratégico na defesa do centro-sul da América Portuguesa, a cidade se tornou um centro de atividades econômicas ao longo do século XVII. Um dado revelador do dinamismo “fluminense” nesse século foi o aumento do número de engenhos. Baseado em fontes primárias, como Frei Vicente do Salvador e em secundárias como José Gonçalves Salvador, Charles Boxer e Frédéric Mauro, Carlos Calaça cita algumas cifras reveladoras do incremento da cultura canavieira no Recôncavo da Guanabara. De quatorze engenhos existentes na cidade em 1610, o número salta para cerca de quarenta na década de 1620 e, por volta de 1640, somavam cento e dez em toda a capitania. O prestígio sociopolítico dos “homens bons” da cidade do Rio acompanhava o aumento da produção e de seus cabedais. Os cidadãos ganharam em 1642 privilégios similares aos dos cidadãos do Porto e, passados cinco anos, o Rio de Janeiro recebia o título de cidade “leal⁵⁶⁹”.

Apesar do inegável aumento do cultivo da cana-de-açúcar, as práticas econômicas no Rio de Janeiro não se encerravam aí. Outro aspecto fundamental da capitania seiscentista respeita às redes de contato entre o Rio e outras partes do Mundo Português e da América Espanhola. Antônio Sampaio, autor de um trabalho de fôlego sobre as conjunturas sociais e econômicas no Rio de Janeiro entre os séculos XVII e XVIII, cita uma série de referências que comprovam as ligações entre produtores,

⁵⁶⁹ Carlos Eduardo Calaça, op. cit. (2005), p. 47-9.

comerciantes e autoridades sediadas no Rio com outros portos na costa americana e também na África. O autor menciona a existência de um sem-número de procurações passadas a partir de comerciantes “fluminenses” para o estabelecimento de contatos em locais diversos, como Angola, Madeira e Portugal continental⁵⁷⁰. Surpreende os liames entre o Rio e Buenos Aires – porta de entrada para a área mineradora da América Espanhola –, mantidos após o fim da União Ibérica, em 1640. Motivado até mesmo por autoridades lusas⁵⁷¹, tal intercâmbio visava suprir a necessidade de metais para circulação, além de atenuar a incontida frustração portuguesa de não ter encontrado até então metais preciosos em seus domínios. A falta de metais levou ao ponto de o açúcar ser utilizado como a moeda corrente na capitania na segunda metade dos Seiscentos. O “ouro branco” respondia por boa parte dos rendimentos da cidade e do porto que, além da Bahia, era o único da colônia a receber a frota anual, vinda de Lisboa⁵⁷².

O leitor há de recordar que a única referência direta feita ao destino de Francisco Rodrigues Calaza durante as citações aos herdeiros da matriarca Isabel Mendes, na década de 1660, informava que o cirgueiro estaria degredado no Brasil ou em Angola. Não sabemos de quem exatamente o notário Antonio Rodrigues ouviu tal informação; provavelmente a ouvira de um dos netos de Isabel Mendes, citado para fazer a defesa da avó. Mais ainda, ignoramos a forma pela qual o depoente soube dos supostos destinos do marido de Helena Sanches. De todo modo, a dúvida entre dois territórios do Império Português como destino imposto pelo hipotético degredo contra Francisco coloca em cena dois dos universos de maior dinamismo no “Mar Português” dos Seiscentos, o litoral brasílico e o angolano.

Redes comerciais lucrativas e com amplas possibilidades de expansão entre a

⁵⁷⁰ Antônio Carlos Jucá de Sampaio. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 140.

⁵⁷¹ Sampaio cita duas ocasiões em que autoridades representantes do poder metropolitano intervieram em favor, ou pelo menos não proibiram em absoluto, os contatos comerciais entre o Rio de Janeiro e os portos dos domínios espanhóis no sul da América. Em 1664, o governador da capitania “fluminense” Pedro de Melo recebeu ofício do vice-rei do Brasil, Conde de Óbidos, no qual este recomendava boa acolhida às embarcações provenientes do Rio da Prata. Quinze anos depois, o regimento encaminhado ao então governador do Rio, Manuel Lobo, confirmava a autorização para tratos comerciais no porto “fluminense” com navios oriundos do Prata, desde que estes trouxessem “prata e ouro e outras fazendas [...] levando em troca os escravos e gêneros dessa capitania, e pagando os direitos costumados”. Id., op. cit., p. 141-2.

⁵⁷² Charles Boxer, op. cit., p. 165, observa que, nas últimas décadas do século XVII, “Tanto o Brasil como Angola atravessavam um período de grave escassez de moeda, já que os negociantes de Lisboa e do Porto preferiam, sempre que possível, ser pagos em espécie a receber o equivalente em açúcar”. Como os senhores de engenho do Rio de Janeiro em geral eram homens endividados devido à compra de escravos e de equipamentos para suas propriedades, as moedas que houvesse em circulação na capitania eram antes dirigidas para o saldo dos débitos que para a circulação local.

América e a África Ocidental Portuguesa são comprovadas por documentos seiscentistas. Após a vitória lusa sobre os neerlandeses nas guerras de reconquista nas duas margens do Atlântico nas décadas de 1650-60, autoridades e negociantes passaram a trabalhar pelo restabelecimento das rotas de comércio entre Brasil e Angola, notadamente o tráfico escravista. Salvador Correia de Sá, governador de Angola, depois da expulsão dos batavos, tratou de restabelecer o tráfico entre o porto africano, o Brasil e o Rio da Prata. Outro governador de Angola ressaltou a relevância do comércio entre a praça africana e as capitanias de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, embora menosprezando a qualidade da demanda desta última⁵⁷³. Com efeito, as duas capitanias do litoral nordeste do Brasil desfrutavam de posição privilegiada em termos de potencial econômico interno e externo na segunda metade do século XVII. Dizia o mesmo governador angolano que “os engenhos de Bahia e Pernambuco são incomparavelmente maiores que os do Rio⁵⁷⁴”, e sabe-se que os traficantes “fluminenses” desviavam o retorno de seus comboios para o nordeste brasileiro, um sinal da qualidade da demanda por cativos nesse território. Como afirma Sampaio, “o maior problema do Rio de Janeiro na disputa pela participação no tráfico angolano no seiscentos estava na diferença de tamanho das economias das diversas capitanias⁵⁷⁵”.

Embora secundado na hierarquia da pujança econômica e comercial por outras regiões da América Portuguesa, o Rio de Janeiro apresentava, por volta do terceiro quartel do século XVII, um conjunto significativo de atividades produtivas e mercantis, que o colocavam apenas um degrau abaixo de Bahia e Pernambuco. Além do açúcar, o algodão e o tabaco figuravam na lista das maiores produções da região por volta de 1660⁵⁷⁶. François Froger, que esteve no Rio em 1695, escreveu que o recôncavo da Guanabara era fértil em tabaco e canas. Apontado por Sampaio, o fato de o Rio ganhar corpo no tráfico angolano a partir do declínio da atuação da Bahia no “comércio de almas” no último quarto dos Seiscentos é um indicador do avanço das possibilidades econômicas dos “fluminenses”. E não só, pois o disseminado emprego da escravidão indígena no Rio denota a realidade de uma demanda direcionada a atividades

⁵⁷³ Id., p. 143-4.

⁵⁷⁴ Id., p. 144.

⁵⁷⁵ Id., p. 145.

⁵⁷⁶ Diz Charles Boxer: “A economia portuguesa [por volta do acordo de paz de Portugal com os Países Baixos, em 1668-9] dependia, sobretudo, da reexportação do açúcar e do tabaco brasileiros”. Cf. op. cit., p. 163.

produtivas, que necessitavam de mão de obra cativa⁵⁷⁷.

As razões da implantação e o histórico da evolução da atividade canavieira no Rio de Janeiro escapam ao objetivo desta narrativa, que é apenas a reconstituição mais ampla da conjuntura socioeconômica da capitania a partir de meados do século XVII. Afinal, é aqui o *locus* da terceira parte da saga dos Calaças, que o leitor acompanhará neste e no próximo capítulo. Importa destacar de presente o crescimento da produção açucareira do Rio no bojo da instabilidade do cultivo na Bahia e dos efeitos ainda sentidos da guerra contra os batavos em Pernambuco. Houve um aumento de vinte engenhos entre 1639 e 1680, e de seis dessa data até 1710 – ano fulcral para a história da ação inquisitorial na capitania. Considerando os dispêndios envolvidos no estabelecimento e conservação de um engenho produtivo, vislumbra-se um constante ingresso de novos membros na elite senhorial do Rio de Janeiro ou, na pior das hipóteses, a fundação de novas unidades produtivas por proprietários aquinhoados com o sucesso de suas lavouras. Há dados que fundamentam essa hipótese. Em período que corresponde *grosso modo* ao intervalo entre 1680 e 1710, o preço do açúcar branco conhece um salto exponencial, passando de novecentos e cinquenta réis em 1687 para dois mil e sessenta e seis réis vinte e três anos depois⁵⁷⁸. Em que pesem as oscilações dos preços no mercado em distintas regiões do globo, o incremento dos valores de negociações da produção açucareira aponta para um lucro crescente dos proprietários de engenhos e de outros envolvidos na cultura da cana entre os anos de 1690 a 1700.

⁵⁷⁷ Antonio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 145.

⁵⁷⁸ Para os dados citados neste parágrafo, Cf. id., p. 112-3.

Gravura 4

Representação da cidade do Rio de Janeiro no final do século XVII

A cidade do Rio de Janeiro vista a partir da embarcação no meio da Baía de Guanabara. À direita, destaca-se no alto a igreja do Mosteiro Beneditino; à esquerda, as torres da igreja da Sé, no Morro do Castelo, próximo ao Colégio dos Jesuítas.

(François Froger, “São Sebastião/Vila Episcopal do Brasil”, ca. 1695. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/linhadotempo/epocas/1572/divisao-da-america-portuguesa>.

Acesso em: 30 junho 2013).

Esse retorno era fruto, em parte, do sistema de arrendamento da terra a lavradores de cana, cujo trabalho garantia ao proprietário pelo menos a metade da receita derivada do cultivo realizado. Os terrenos ocupados pelos lavradores constituíam os “partidos de cana”, “qual seja, terras – às vezes próprias, ou [caso específico de que se trata aqui] arrendadas aos senhores de engenho – onde plantavam a cana- de - açúcar, mas para moê-la e fabricar o açúcar utilizavam-se dos engenhos⁵⁷⁹”. Tal sistema era uma forma de os proprietários dividirem os custos da produção, investimentos que seriam bem mais altos se assumidos por inteiro pelo senhor⁵⁸⁰. Muitas vezes, o caminho da sobrevivência e, depois, da ascensão dos colonos era marcado inicialmente pela atividade mercantil e, atingida uma condição econômica mais favorável, pelo

⁵⁷⁹ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 104.

⁵⁸⁰ Antonio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 107-8.

investimento na lavoura e no cativeiro. Esse sistema contemplava um universo que não era apenas econômico, mas também centrado em redes de sociabilidade, traço particularmente relevante, se considerado o contingente de cristãos-novos residentes na cidade do Rio e recôncavo da Guanabara. O sistema de arrendamento da terra, longe de constituir uma prática impessoal, era indissociável das redes de parentesco firmadas entre os núcleos familiares que compunham a elite senhorial e mesmo outros envolvidos na produção açucareira⁵⁸¹.

Apesar das constantes restrições colocadas em prática pela Coroa Portuguesa à presença de “estrangeiros” – ou seja, súditos de outros Estados que não a Monarquia lusa – no território brasílico, há registros de europeus que, ao longo dos séculos de colonização, estiveram no Brasil e relataram suas impressões em cartas e relatos de viagem. O inglês Richard Flecknoe, que esteve no Rio de Janeiro em 1649, podia muito bem ser qualificado de um andarilho dos mares da Época Moderna. De formação obscura, viajou por meia Europa e, encontrando-se em Portugal, embarcou para o Brasil na frota que levava Sebastião Pereira, nomeado governador do Rio de Janeiro. Talvez a adulação de cortesãos e nobres, praticada por Flecknoe desde que havia se decidido a cumprir o “desejo de ver tudo”, o tenha ajudado a embarcar para a América. Uma vez na Guanabara, o viajante iniciou a elaboração de um relato – publicado na Inglaterra cinco anos depois da viagem – sobre o “país” visitado, no qual descrevia a paisagem da cidade, a fauna, a flora e os indígenas, além do sustento da capitania⁵⁸².

É esse o ponto que mais nos interessa em sua narrativa. Flecknoe afirma que “A principal [riqueza] é o açúcar, creio mesmo que [é] a única que merece ser mencionada⁵⁸³”. O viajante britânico lembra que a produção açucareira não excluía a existência de outras atividades relevantes, “mas quanto se tem em abundância um bem de que os outros povos necessitam, todo o resto é dispensável⁵⁸⁴”. Evidentemente, tal frase constitui um exagero, tendo em vista a existência de outras culturas e práticas econômicas como o tabaco e o tráfico de cativos⁵⁸⁵. Para além dessa observação, duas

⁵⁸¹ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus, cit.. In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 104.

⁵⁸² Jean Marcel Carvalho França (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: EdUERJ/José Olympio, 1999, p. 34 (Richard Flecknoe).

⁵⁸³ Apud id., p. 41.

⁵⁸⁴ Apud id., ibid.

⁵⁸⁵ Sampaio lembra que, “Segundo Charles Boxer, o tabaco era uma das principais produções do Rio de Janeiro no final da década de 1650, junto com o açúcar e o algodão. Fato confirmado por Edward Barlow que aí esteve em 1663, e colocou a produção de tabaco junto com a de açúcar e pau-brasil”. Cf. Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 145.

breves inferências retiradas do relato do inglês confirmam a relevância do açúcar nas terras “fluminenses” por volta de 1650. A primeira é a respeito da paisagem formada pelos canaviais, “que crescem tão alto quanto o trigo e possuem uma folhagem de um verde suave⁵⁸⁶”; a segunda, sobre a colheita no mês de junho, época em que “o trabalho nessas propriedades é incessante⁵⁸⁷”. A produção açucareira deixara de ser uma atividade secundária no Rio de Janeiro do século XVII para se converter em um negócio rentável. Além de mais valorizado que qualquer outro cultivo, a cana mobilizava a maior parte da mão de obra disponível na cidade e no recôncavo por ocasião da colheita anual.

Tanta riqueza gerada na terra, não é de espantar que na segunda metade do século XVII os bens rurais eram mais valorizados que os urbanos. Atentando aos dados coletados por Antônio Sampaio para o período entre meados do século XVII e o XVIII, observa-se uma sequência de porcentagens nitidamente superior para intervalos como 1650-1670 e 1671-1690 – respectivamente, 72,77% e 20,6% e 79,45% e 16,47% – para a realização de negócios rurais em relação a transações urbanas. Tantos negócios revelam uma tendência verificada no Rio de Janeiro no período, a saber, a transformação de mercadores em membros da elite agrária, fosse por meio da compra de terras ou engenhos, ou por laços matrimoniais. Afinal, os meios de aquisição da terra não se esgotavam com as possibilidades trazidas pela acumulação mercantil. A herança, o dote – que nos remete aos casamentos – e a doação são as formas legais mais recorrentes para o século entre 1650 e 1750, sem descartar a posse, forma de acesso a terra cujo registro para o período pode estar oculto em escrituras não oficiais⁵⁸⁸. Dada essa realidade complexa e reconhecendo a dificuldade da definição do termo “elite”, Sampaio lembra que a historiografia circunscreve o conceito para senhores de engenho e homens de negócios⁵⁸⁹. Cristãos-novos participavam, assim como outros tantos de sangue “limpo”, desse universo socialmente privilegiado. O leitor conhecerá em breve uma dessas personagens...

Temos ressaltado a passagem do século XVII para o XVIII na construção do pano de fundo socioeconômico que consistirá no cenário da narrativa na terceira parte do trabalho. Mais que uma localização *pro forma* no tempo, trata-se de uma realidade

⁵⁸⁶ Apud Jean Marcel Carvalho França (Org.), op. cit., p. 42.

⁵⁸⁷ Apud id., ibid.

⁵⁸⁸ Antonio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 274-5; 277-8.

⁵⁸⁹ Id. p. 68; 47-8.

que se reflete em variados aspectos da vida social, como a negociação de bens imóveis relativos à prática agrícola. Entre 1690 e 1710, o valor médio dos engenhos sofreu uma variação superior a cento e setenta por cento. No mesmo período, a variação do valor das fazendas ultrapassou a ordem dos quinhentos por cento. Somando partidos, engenhos, fazendas e terras, a média geral ultrapassa a casa de duzentos por cento. Se no imediato pós-dominação neerlandesa, três quartos do açúcar enviados para o reino eram originários da Bahia e de Pernambuco, a partir de 1670 as vendas do produto a partir do Rio se equiparam às realizadas pela capitania baiana⁵⁹⁰. É impossível analisar esse crescimento sem vinculá-lo ao incremento de engenhos e de mão de obra disponível. De acordo com a referência apresentada por Lina Gorenstein, havia cerca de cem engenhos dedicados à cana no Rio⁵⁹¹, número relativamente próximo dos cento e trinta para 1680, conforme Baltazar da Silva Lisboa em seus *Anais do Rio de Janeiro*⁵⁹². Pode-se dizer, pois, que no limiar do século XVIII, o Rio de Janeiro era um dos polos da cultura canavieira. A sentença de um marinheiro inglês seiscentista é categórica: “O país abunda em açúcar [...] [Rio de Janeiro, Bahia e Recife] todos os anos carregavam muitos navios com açúcar, que é, quase todo, o melhor já feito⁵⁹³”. A queda na produção nos últimos anos do século XVII se insere no quadro de recessão econômica mais ampla, que afeta também o cultivo na costa nordeste, tradicional reduto do açúcar.

Embora sempre mais atenta à história dos sefarditas, Anita Novinsky ressalta que, no Brasil colonial, era universal o desejo de fazer comércio e enriquecer, e os conversos residentes na América Portuguesa participavam desse desejo⁵⁹⁴. Nesta pesquisa, a família é célula-chave na compreensão das estratégias de adaptação e de sobrevivência no meio social, empregadas pelos Calaças cristãos-novos. Evidentemente, os Calaças não são o único exemplo a permitir o vislumbre do exercício de sociabilidades no interior e a partir do seio familiar. Gorenstein e Calaça trazem à tona os casos de dois grupos familiares de origem sefardita, estabelecidos no Rio de Janeiro no século XVII, que testemunham a ascensão social vivenciada por elementos de cristãos-novos residentes na urbe “fluminense”. Um desses clãs é o tronco dos Vale, que estabeleceram raízes no Rio de Janeiro no início dos Seiscentos. No final da mesma centúria, membros desse ramo tinham a propriedade de quatro engenhos na capitania,

⁵⁹⁰ Id., p. 102-3; 114.

⁵⁹¹ Lina Gorenstein, op. cit., p. 48-9.

⁵⁹² Apud Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 114.

⁵⁹³ Apud Charles Boxer, op. cit., p. 163.

⁵⁹⁴ Anita Novinsky, op. cit (1978), p. 15.

incluindo um de “grandes proporções”, na freguesia de São Gonçalo, Recôncavo da Guanabara. O outro clã mencionado pelos autores é o de sobrenome Paredes, que se estabeleceu no Rio ao tempo da chegada dos primeiros membros da família Vale. Assinalam Gorenstein e Calaça que os Paredes “foram um elo fundamental na rede familiar de cristãos-novos que se constituiu no Rio de Janeiro no período⁵⁹⁵”. Advogados e senhores de engenho consistiram em duas ocupações de prestígio na sociedade “fluminense” exercidas por estes sefarditas⁵⁹⁶.

O dinamismo dessas linhagens familiares, que lhes permitiu galgar certo grau no corpo social da capitania, apesar da “mácula” de sangue, era tributário de uma trajetória que contemplava um caminho partilhado por muitos vindos do reino: o ingresso na atividade mercantil, seguido da ascensão na escala social. Laços matrimoniais, relações de compadrio e/ou de confiança constituíam porta de entrada para o desempenho de atividades promissoras, como o arrendamento de partidos de cana. Para os cristãos-novos, que viviam continuamente no limite da aceitação social, tais possibilidades, quando alcançadas, eram zelosamente conservadas. Os sefarditas que lograram alcançar um *status* mais confortável em termos de posses, atingindo o universo da elite – senhores de engenho/homens de negócios –, também possuíam partidos em engenhos alheios. O clã Vale não foge a essa regra, dado que além da propriedade de quatro engenhos no Rio e nas freguesias próximas, possuía partidos de cana em localidades variadas. Em seus próprios engenhos, por sua vez, os Vale arrendavam partidos a outros cristãos-novos, denotando uma extensa e, pelo menos até a ação inquisitorial na década de 1710, segura rede de sociabilidades endógena⁵⁹⁷.

Considerando a cifra de mais de uma centena de engenhos no Rio de Janeiro, por volta da passagem de século e a disseminação dos partidos em cada unidade, tem-se o indício da larga escala da produção açucareira e de sua importância na economia “fluminense” no período. Cenário bem distinto de um século antes, quando, de acordo com José de Anchieta, a cidade do Rio contava apenas com novecentos habitantes brancos e três mil índios, cerca de metade do número de moradores de São Vicente, vila litorânea ao sul do Rio de Janeiro. Porém, como assinala Antonio Sampaio, “a posição

⁵⁹⁵ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 102.

⁵⁹⁶ Id., p. 103.

⁵⁹⁷ Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 78, apresenta um quadro das propriedades da família Vale antes das prisões de seus membros pelo Santo Ofício e dos partidos com seus respectivos arrendatários. Dos donos de onze partidos, apenas um não foi encarcerado durante a investida inquisitorial de inícios do século XVIII.

estratégica da capitania, assim como transformações importantes ocorridas nos distantes palcos europeus, vão influenciar diretamente a evolução fluminense⁵⁹⁸. Tais transformações consistem na Monarquia Dual (1580 a 1640), que “abre” a rota da prata hispano-americana ao porto do Rio e, sobretudo, o domínio neerlandês da costa nordeste brasileira, que “puxa” a cidade para o comércio transatlântico, cuja face mais visível é o tráfico negreiro. Argumento destacado por Luiz Filipe de Alencastro, a “guinada atlântica” é discutida por Sampaio, que assinala a persistência de uma série de práticas socioeconômicas paralelas ao “triângulo Rio – Luanda – Buenos Aires”, a saber, a escravidão indígena e a agricultura de subsistência⁵⁹⁹.

O século XVII é, de fato, um período de “guinadas” na história do Rio de Janeiro, nem todas voltadas para “fora” da América Portuguesa. O achado de metais preciosos no interior da colônia, na região hoje correspondente ao Estado de Minas Gerais, é assunto demasiado rico para ser dissecado em detalhes neste trabalho, embora importante nas trajetórias de alguns dos Calças naturais do Rio de Janeiro. A mineração vem se somar ao estabelecimento de uma rede de contato com a América Espanhola, ao incremento do tráfico escravista com a costa ocidental africana e ao crescimento da cultura da cana na solidificação do lugar da urbe no Império Português. Aqui e ali, a consulta à documentação revela como transformações de toda ordem – demográficas, econômicas e políticas – atingiram a capitania a partir do final dos Seiscentos, devido à atividade mineradora. Em 1703, a serviço da Companhia do Asiento – criada por meio de acordo franco-espanhol para monopolizar o comércio de cativos para o sul da América –, chegava ao Rio um viajante francês anônimo, autor de um *Journal d’un voyage sur les costes d’Afrique et aux Indes d’Espagne*. Nesse relato, publicado em Amsterdã vinte anos depois da estada na Guanabara, o viajante conta que:

O Rio de Janeiro [...] é uma das mais importantes colônias portuguesas e, talvez, a mais bem localizada. Contudo, a cidade seria muito diferente caso as minas não tivessem sido descobertas. Depois de tal acontecimento, que teve lugar em 1696, mais de 10 mil homens abandonaram a cidade⁶⁰⁰.

É incerta a data exata da primeira extração de ouro na região hoje correspondente a Minas Gerais. Sabe-se, porém, que as descobertas ocorreram no

⁵⁹⁸ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 62.

⁵⁹⁹ Para o argumento de Alencastro e sua crítica, id., p. 63-4.

⁶⁰⁰ Apud Jean Marcel Carvalho França (Org.), op. cit., p. 64 (“Journal d’un voyage”) (grifo nosso).

decênio entre 1691-1700 e seus protagonistas foram paulistas que vagavam à procura de indígenas para escravizar e de prata, abundante na região do Alto Peru, na América Espanhola. A notícia chegou aos portos da América lusa antes da virada do século. “Em torno de 1697”, afirma Boxer, “até os habitantes das cidades litorâneas [...] perceberam que, na realidade, havia ‘ouro naqueles morros’, em quantidade sem precedentes⁶⁰¹”. A notícia da existência das minas, tão desejada pela Coroa e pelos portugueses desde o limiar da colonização, cruzou o Atlântico em uma velocidade impressionante para os padrões da época. Já nos primeiros anos do século XVIII o testemunho de um inaciano relatava que, anualmente, “multidões de portugueses e de estrangeiros saem nas frotas para ir às minas⁶⁰²”. A corrida pela riqueza abriu caminhos na mata, gerou tensões como as escaramuças depois nomeadas de “Guerra dos Emboabas” e, sobretudo, deslocou de vez o eixo econômico da colônia brasileira. O sintoma das migrações dirigidas às Minas, oriundas das capitanias antes mais prósperas – Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro –, encontra sua expressão na abertura de caminhos e nos dizeres das autoridades contemporâneas ao fato.

Sampaio lembra que a rota mais conhecida e valorizada pela historiografia, que ligava o Rio de Janeiro às Minas no século XVIII, é a do “Caminho Novo”, construído no primeiro quarto dos Setecentos por Garcia Rodrigues Pais. Todavia, a viabilidade desse traçado tardaria a se efetivar. A falta dessa estrada, longe de significar um reduzido trânsito de “fluminenses” e de chegados ao Rio para a área mineradora no início da centúria, revela que o “Caminho Velho” a partir de Parati era não só assaz empregado pelas tropas, como coexistiu em plena capacidade com a nova rota⁶⁰³. Se assim não fosse, dificilmente o governador da capitania Álvaro da Silveira e Albuquerque escreveria ao soberano em 1702 noticiando que “A ocasião de passagem para as minas intentam muitas pessoas a ir a elas, não só desta praça, mas de todo o recôncavo dela⁶⁰⁴”. O funcionário d’El-Rei elencava em seguida o leque variado dos tipos de gente que tudo deixavam na cidade e no entorno da Guanabara para tentar a sorte com o ouro. De oficiais mecânicos a marinheiros, passando por lavradores, a gama de emigrantes era tamanha que o Rio aos poucos carecia de gêneros alimentícios, de serviços e de cativos, dado o deslocamento da mão de obra escrava para a região das

⁶⁰¹ Charles Boxer, op. cit., p. 168.

⁶⁰² Apud id., p. 171.

⁶⁰³ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 83.

⁶⁰⁴ Apud id., p. 81.

Gerais⁶⁰⁵.

Destacamos acima que as etapas formadoras da configuração social dos moradores do Rio seiscentista incluíram a participação de ramos familiares cristãos-novos no seio da comunidade “fluminense”. Os Vales e os Paredes, clãs já mencionados neste item, integram um universo que, experimentando o abalo da notícia da descoberta do ouro, levou tanto cristãos-novos como cristãos-velhos à corrida pela fortuna e ascensão social. A respeito da presença conversa nas Minas no auge da mineração, Novinsky recorda a capacidade de os conversos moradores no continente americano disporem de ampla rede de comunicações e transações econômicas, além de notável mobilidade residencial. Se por um lado tal comportamento era tributário de uma das fraquezas do ser cristão-novo – o risco permanente da repressão inquisitorial –, por outro dava uma vantagem sobre cristãos-velhos que nem sempre dispunham de um tecido de apoio, que servia como base para o estabelecimento de relações socioeconômicas em espaços distintos⁶⁰⁶.

Para que incursões no território das Minas fossem as puramente voltadas à mineração, fossem as dedicadas à mercancia ou à lavoura, resultassem bem-sucedidas, os laços pessoais e mercantis eram condição prévia quase indispensável ao sucesso nos negócios. Sampaio assinala que vários mineiros bem situados economicamente eram naturais do Rio de Janeiro ou intimamente relacionados com os moradores da cidade, por meio de parentesco ou de negócios⁶⁰⁷. Os cristãos-novos, ciosos da necessidade de um tecido de apoio para sobreviver no mundo que lhes era hostil, necessitavam desse intermédio. As redes de relações são potencializadas pelas exigências surgidas paralelamente ao afluxo desordenado de migrantes às regiões do ouro aluvial. Se nos tempos iniciais da mineração muitos “partiam apenas com um bastão na mão e uma mochila às costas, não sendo poucos os que foram encontrados mortos [de fome] no percurso⁶⁰⁸”, a sedentarização coletiva nas Minas exigiu o acesso dos mineiros ao abastecimento de alimentos e de cativos, chegados, sobretudo, do porto do Rio de Janeiro. Os conversos estavam entre os maiores fornecedores de mantimentos para as Minas, além de estarem igualmente envolvidos no tráfico de escravos, cujo volume

⁶⁰⁵ Charles Boxer, op. cit., p. 171.

⁶⁰⁶ Anita Novinsky. Ser marrano em Minas Colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 40, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan. 2008.

⁶⁰⁷ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 233.

⁶⁰⁸ Charles Boxer, op. cit., p. 169.

entre o Rio e a África Ocidental aumentou sensivelmente desde o início da mineração⁶⁰⁹. Em alguns casos, os cristãos-novos participavam da combinação que caracterizou a ação de indivíduos mais aquinhoados no território aurífero, a saber, a concomitância entre a atividade mineradora, a lavoura, o comércio de escravos e a mercancia⁶¹⁰.

Temos um vislumbre das citadas teias de solidariedade utilizadas pelos cristãos-novos do Centro-Sul da América Portuguesa no início do século XVIII ao atentarmos a alguns exemplos. De acordo com o resultado de pesquisas exposto no artigo de Gorenstein e Calaça:

Um senhor de engenho em Jacutinga, em sociedade com um médico e um advogado residentes no Rio de Janeiro, fizeram para as minas carregações com negros, vestuário e tecidos. Outro associou-se a um morador da Bahia para enviar mercadorias. [...] algumas [mulheres], viúvas, continuavam os negócios iniciados por seus maridos e começavam outros, como, por exemplo, Izabel de Barros Silva, que junto com os cunhados enviava mercadorias para serem vendidas na região⁶¹¹.

Tereza Paes de Jesus era uma “fluminense” com parte de cristã-nova, que tinha sessenta e quatro anos, quando foi presa pelo Santo Ofício no Rio de Janeiro, em fins de 1718, e enviada para a Inquisição lisboeta. Um de seus filhos, Félix Mendes Simões, era mestre em artes e fora escrivão da Câmara Eclesiástica das Minas⁶¹². Desde o século XVI, fatores como a falta de um tribunal de distrito na América Portuguesa, as dimensões do território, as vicissitudes relacionadas à ocupação da terra e às atividades econômicas contribuíram para relativizar a rigidez da limpeza de sangue, a princípio vigente em todo o Mundo Português. Se os cristãos-novos são os “impuros” por excelência no barroco lusitano, se as leis que lhes vedam oportunidades são claras, se a ação inquisitorial, quando existente, é inequívoca, qual o lugar da “limpeza de sangue” em um meio como o colonial de idos dos Setecentos?

Para elucidar essa realidade, Gorenstein e Calaça sugerem a separação da convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos em níveis diferentes, alguns mais, outros menos propensos à discriminação. “No interior da elite fluminense”, afirmam os

⁶⁰⁹ Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1978), p. 15.

⁶¹⁰ Anita Novinsky, op. cit. (2001).

⁶¹¹ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 106.

⁶¹² Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 373.

autores, “é possível perceber um sistema de relações sociais [...] cuja realização se dava com base em categorias tais como ‘amizade’, ‘trato’ e ‘vizinhança’⁶¹³”. O compadrio era um sinal evidente da solidez dessas relações – veremos exemplos disso ao recuperar a genealogia dos Calaças residentes no Rio de Janeiro à época. Atos discricionários ou, no limite, ameaçadores contra os conversos eram invocados pelos cristãos-velhos em situações de disputa institucional, fundamentados no caudal discriminatório gerado na metrópole⁶¹⁴.

Para além da normativa da limpeza de sangue, a dinâmica própria da sociedade “fluminense” contribuiu para a construção de um corpo social no qual a comunidade cristã-nova não permanecera restrita ao “gueto” da marginalização, embora sua condição jamais fosse alterada ou ignorada pelos seus pares e demais contemporâneos. Eram batizados, casavam-se, trabalhavam, viajavam, estudavam. Muitos se graduaram em Coimbra. Em seu grande inventário dos nomes de mil e setenta e seis homens e mulheres cristãos-novos nascidos ou residentes no Brasil colonial, presos pela Inquisição entre os séculos XVI e XIX, Novinsky observa que no universo dos presos moradores no Rio havia muitos bacharéis formados na universidade portuguesa⁶¹⁵. A existência de tantos graduados de origem sefardita réus do Santo Ofício é o mote para a pesquisa de doutoramento de Carlos Calaça, publicada em livro⁶¹⁶. São vários os casos de bacharéis diplomados em Coimbra que tiveram suas vidas profissionais e familiares interrompidas pela máquina inquisitorial. Suas origens nem sempre são coincidentes; dos pais de vinte e cinco alunos conversos provenientes do Rio entre 1601 e 1730, doze exerciam atividades relacionadas exclusiva ou conjuntamente à lavoura açucareira⁶¹⁷. Cultura que convivia com outras na capitania, mas era a predominante entre os diferentes cultivos. Dela os cristãos-novos participavam e dela tiravam benefícios, consolidando seus respectivos lugares na sociedade colonial.

Correndo o risco de uma generalização, pode-se dizer que o histórico dos cristãos-novos no Império Português na Época Moderna é de permanente tentativa de assimilação social, nem sempre correspondente à assimilação religiosa. Mas no Mundo Português, onde todas as diretivas sociais apontavam para a “catolização”, o “catolizar-

⁶¹³ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luíza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 111.

⁶¹⁴ Id., *ibid.*

⁶¹⁵ Anita Novinsky, op. cit. (2002), p. 36.

⁶¹⁶ Carlos Eduardo Calaça, op. cit..

⁶¹⁷ Id., p. 60.

se” consistia em uma estratégia mais ou menos deliberada de inserção no caudal normatizador da sociedade portuguesa. Se o cristão-novo é “fator de descatolização”, nada melhor para um converso que deseje reverter esse quadro que uma trajetória de vida que lhe permitisse quanto possível “catolizar-se”. Cristãos-novos do Rio de Janeiro estudantes em Coimbra buscaram, no âmbito universitário, o ingresso nos quadros religiosos da instituição, como irmandades e a assistência às liturgias celebradas no âmbito da academia⁶¹⁸.

Os conversos formados em Coimbra que voltaram para o Rio de Janeiro encontram sua terra natal, na primeira metade do século XVIII, desfrutando a dignidade de ser uma “das principais encruzilhadas do império [português], senão na principal⁶¹⁹”. Muito, quiçá a maior parte dessa dignidade – que fizera Antonio Brito de Menezes, governador do Rio entre 1717 e 1719, afirmar que a cidade era a mais opulenta da América lusa –, provinha do posto assumido pelo Rio como principal porta de acesso às Gerais⁶²⁰. Evidentemente, e autores como Sampaio nos lembram disso muito bem, o achado de metais preciosos e a corrida às minas não nos autorizam a criar uma imagem “democrática” da sociedade, nem nas Minas nem no Rio de Janeiro. Tanto a mercancia como o ouro não eram para todos⁶²¹. Ao interligar tais dimensões da economia do centro-sul colonial em idos do século XVIII, há que considerar a exigência de condições para o estabelecimento de uma ligação permanente e lucrativa que tornasse rentável o comércio com áreas mineradoras. Essas condições não constituem uma ciência exata; variavam de acordo com o indivíduo ou o(s) grupo(s) em questão, seu capital social e econômico – prestígio, contatos, posses, propriedades – e sua condição jurídica. Apesar de secundados em quaisquer hierarquias institucionais no Mundo Português da Época Moderna, ou por isso mesmo, cristãos-novos lançavam mão de sociabilidades internas para, também eles, fincarem raízes no Eldorado brasileiro.

Se nos séculos XVI e XVII, a “menina dos olhos” do Império Colonial Português situava-se no Oriente, mais precisamente na costa do subcontinente indiano, no terceiro século de colonizações, a América Portuguesa seria transformada na “vaca leiteira” da Monarquia lusitana⁶²². Principalmente devido à descoberta dos veios

⁶¹⁸ Carlos Eduardo Calaça. Cristãos-novos do Rio de Janeiro na Universidade de Coimbra. In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage da Gama Lima (orgs), op. cit., p. 198.

⁶¹⁹ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 175.

⁶²⁰ Id., *ibid.*

⁶²¹ Id., p. 90.

⁶²² Para esta expressão, cf. Charles Boxer, op. cit., p. 215.

auríferos, desde os primeiros anos dos Setecentos, a Coroa estabeleceu sucessivas restrições à passagem de reinóis e, mais ainda, de estrangeiros ao Estado do Brasil. D. João V, que ascendeu ao trono luso ainda na primeira década de extração de ouro em terras brasílicas, reforçava em 1720 o propósito monárquico de estancar a sangria sofrida por algumas regiões do reino, em função da intensa onda migratória rumo à colônia. Duas ordens régias, outorgadas em 1709 e 1711, definiam a interdição da passagem de súditos ao Brasil, porém tais decretos permaneceram “letra morta”. Onze anos depois da primeira resolução, o monarca confirmava que nenhuma pessoa poderia se passar do reino às capitanias brasílicas, salvo:

as que forem despachadas com Governos, Póstos, Cargos, ou Offícios de Justissa, e Fazenda [...] e das Pessoas Ecclesiasticas, as que forem nomiadas, e Bispos, Missionarios, Prellados, e Religiozos das Relligioens do mesmo Estado [...] como também os Capelaens dos Navios, que navegão para o mesmo Estado⁶²³.

Cuida-se, pois, da administração – cargos de governança –, da fiscalização – oficiais de justiça e de fazenda – e da ortodoxia – clérigos em geral –, porém, fazem parte desse cuidado as severas restrições legais aos “seculares”. A primeira delas, bem significativa, é quanto à origem: exigia-se que todo indivíduo passado à colônia fosse comprovadamente português, “justificando com documentos authenticos⁶²⁴”. Boxer qualifica a sanha migratória para as Minas de a primeira grande corrida para o ouro nos tempos modernos⁶²⁵. A documentação menciona a existência de alguns ardis empregados por estrangeiros, que passavam à América na capa de serviçais de reinóis e que, chegados à colônia, passavam a viver como mercadores. Desejosos, é claro, do acesso às lavras e da sorte que brindava alguns mineradores. Para se precaver, o monarca determinou a proibição de que “Estrangeiro algum embarque com os referidos pretextos, ou [...] quaes quer outros que sejam nos Navios que deste Reyno sahirem para as ditas Capitanias⁶²⁶”. É evidente, como aponta Boxer, que a norma nem sempre foi cumprida à risca, mas o intento em fazê-la valer e o cuidado em preservar a colônia comprovam documentalmente a centralidade do Brasil no império colonial.

Basta atentar para alguns dados relativos a práticas econômicas realizadas ou

⁶²³ BPE, CXVI/2-20 (Lei que impede a passagem ao Estado do Brasil), f. 80-v.

⁶²⁴ Id., f. 80v.

⁶²⁵ Charles Boxer, op. cit., p. 168.

⁶²⁶ BPE, CXVI/2-20 (Lei que impede a passagem ao Estado do Brasil), f. 81v.

vinculadas ao Rio de Janeiro – e, por extensão, ao centro-sul da América Portuguesa – para compreender que os cuidados da Coroa portuguesa eram fundamentados. O afluxo de produtos, que traz conjuntamente os respectivos valores agregados, e de pessoas ao porto “fluminense” é exponencialmente grande nos decênios iniciais do século XVIII. Tendência que, em linhas gerais, prossegue até meados da centúria. A consequência mais significativa do incremento da atividade mercantil no Rio de Janeiro é a expansão do comércio “internacional⁶²⁷”, vale dizer, da praça com outras partes do Mundo Português e até mesmo com territórios pertencentes a outros Estados soberanos. Acompanhem algumas cifras coletadas por Antônio Sampaio a partir de fontes conservadas no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, e no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

De todos os produtos que entravam no porto do Rio, a Alfândega arrecadava a “dízima”, ou seja, a décima parte de cada um dos itens desembarcados. Em meio século, os valores das arrematações de contratos da dízima da Alfândega “fluminense” cresceram de modo quase constante. A julgar pelos dois primeiros intervalos apresentados no resultado da pesquisa de Sampaio – entre 1700-12 e 1712-21 –, o valor das arrematações subiu de quase quinze contos de réis para mais de cinquenta e três contos no primeiro, e de cinquenta e três para mais de sessenta e seis contos⁶²⁸. São cifras impressionantes, reveladoras da pujança da mercancia concentrada na cidade. Esses valores “implodiram” de modo disperso – em prejuízos e em negócios dos habitantes do Rio com invasores⁶²⁹ – quando um ataque dirigido à Guanabara expôs a centralidade do Rio de Janeiro, de periferia a ponto-chave do Estado do Brasil: as invasões francesas de 1710-1.

As tentativas de ocupação e saque empreendidas pelos franceses ao Rio de Janeiro constituem um dos capítulos mais interessantes da história colonial nos Setecentos. Curiosamente, a presença gaulesa nas águas da Guanabara remonta ao período de fundação da cidade, em meados do século XVI. A ocupação da hoje ilha de Villegaignon e a aliança com os indígenas tamoios faziam parte do projeto da “França

⁶²⁷ Apesar do evidente anacronismo – dado que a ideia de nação atrelada a Estado, o “Estado-Nação”, data do século XIX –, utilizo o termo “internacional” para me referir às relações entre partes separadas do mesmo império colonial e também para aquelas entre territórios submissos a outros Estados soberanos.

⁶²⁸ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 86. O autor observa que tais valores explicitam apenas a arrematação, não consistindo em um espelho nítido de toda a atividade mercantil na cidade. Todavia, defende que “os dados da tabela acima [reproduzida em seu trabalho] são por demais eloquentes para serem desprezados”.

⁶²⁹ Cf. id., p. 87.

Antarctica”, que visava ao estabelecimento de uma colônia francesa na costa sul do continente americano. Conquistada à custa de sangrentas lutas contra os gauleses e seus aliados nativos, a vitória luso-brasílica entrou para o imaginário das conquistas heroicas na versão oficial da história do Brasil, até mesmo com um fundo religioso. Diz a lenda que uma aparição de São Sebastião teria guiado os lusos e aliados indígenas, registro que, no universo do sobrenatural, justifica a devoção ao padroeiro da urbe – “São Sebastião do Rio de Janeiro”.

O Rio de Janeiro de um século e meio depois era outra cidade. Fora convertido em importante porto das rotas comerciais que passavam pelo litoral brasílico, graças, entre outras atividades econômicas, à cultura canavieira e ao correlato tráfico de cativos africanos. Na cidade e no Recôncavo da Guanabara, moravam ou agiam membros de uma dinâmica classe mercantil, além da elite atrelada – mas não só a ela – à lavoura. Os “fluminenses” rivalizavam àquela altura, quanto à pujança comercial e econômica, com as capitanias de Pernambuco e Bahia, as mais dinâmicas da costa nordeste da colônia. Nos anos anteriores à invasão, como um corolário das mudanças que transformariam a cidade na “encruzilhada do império”, o início da mineração levou o Rio a galgar o posto de acesso privilegiado à região mais cobiçada do Império Português. Colonos e reinóis, cristãos-velhos e cristãos-novos, mestiços e escravos indígenas e africanos – a “mui leal e heróica” cidade fervilhava no alvorecer dos Setecentos.

Tanto dinamismo sofreu brusca interrupção em setembro de 1710, quando as águas da Baía de Guanabara foram o palco para a ação de canhões e outras armas francesas. Um documento conservado na Biblioteca Pública de Évora conserva uma “Relação da Victoria alcançada no Rio de Janeyro contra os Francezes, q pertenderão conquistalo em 19 de setembro de 1710⁶³⁰”. Trata-se de uma narrativa que percorre alguns dos sucessos passados durante as tentativas francesas de ataque ao Rio naquele ano. Não é a única descrição do acontecimento – a própria fonte o afirma, dado que se dedica à narrativa da invasão “sem embargo de q haja varias relaçoens deste socesso, esta he a mais certa por ser remetida por pessoa de todo o credito [quem?]”. Remetido a Lisboa em inícios de 1711 – antes da segunda invasão gaulesa à cidade –, o documento menciona a realização de cerimônias na Corte em celebração da expulsão dos estrangeiros, três dias após o recebimento da notícia.

⁶³⁰ BPE, CV/1-39, n. 20 (“Relação da Victoria alcançada no Rio de Janeyro contra os Francezes, q pertenderão conquistalo em 19 de setembro de 1710 [...]”), s/p.

A invasão francesa na Baía de Guanabara não consistiu em um ato formal de guerra entre dois Estados beligerantes. Caracterizou-se, primordialmente, por ser uma ação de pilhagem, ao estilo da pirataria praticada sob interesses oficiosos. A dissimulação inicial evidencia o traço sub-reptício dos invasores.

Em 17 de Agosto [de 1710] vierão a esta Barra cinco navios, e hua Balandra de Francezes determinados a entrarem de baixo de Bandeiras Inglezas, a Fortaleza não se fiando, atiroulhes peça sem balla para mandarem lancha aterra, a que elles se derão por dezentendidos vindo mais para diante, pello q se lhes atirarão alguas peças com balla, e como estas ja alcançavão o primr.^o navio deyxarão se hir p.^a traz lhe ficarem livres dellas, e alli derão todos fundo atirando tambem hua peça sem balla affirmando as ditas Bandeiras por próprias suppostas falsam.^{te}, porq no mesmo instante forão logo descobertos por meyo de hua [somaca?] da Bahia, q vinha entrando, a qual elles reprezentarão com lanças suas, e dahi reconhecendo nas fortalezas mayor prevenção do q elles imaginavão, se retirarão a 18 do d.^{to} sem mudança na d.^a⁶³¹.

Ao frustrado ataque inicial à cidade, seguiu-se a pilhagem ao longo da costa ao sul da cidade. Conforme o documento, “veyo noticia de estarem na Ilha Grande donde na p.^{te} circunvizinha se fizerão de agoa, e lenha, e roubarão gado [...] com artelharia e gente de desembarque⁶³²”. A narrativa, produzida para valorizar o triunfo português sobre a invectiva francesa, destaca os “bons prenúncios” dos acontecimentos relacionados à invasão. Seu autor fornece a informação de que, enquanto os franceses atacavam as propriedades da Ilha Grande, ancoravam na Guanabara uma fragata que conduzia jesuítas à Bahia e um navio procedente de Angola. “Tudo avaliamos por bom anuncio”, assevera o autor da fonte, considerando as embarcações reforços para a defesa do porto. Para nós, porém, importa assinalar o exemplo concreto das relações entre as duas margens do Atlântico, por meio da chegada da embarcação vinda de África e dos contatos entre capitânicas do litoral brasílico, o que nos dá uma ideia, embora pontual, das movimentações no porto por volta de 1710.

O desembarque dos franceses na sede da capitania foi facilitado, segundo o documento, pelo auxílio de quatro escravos fugitivos, pertencentes a Bento do Amaral Paulista, que teriam guiado os invasores “a parte nunca esperada”, permitindo-lhes o acesso a terra. Uma vez na cidade, os combates se desenrolaram na área central da urbe, envolvendo inclusive a guarda do paço do governador. Apesar do mestre de campo

⁶³¹ Id., *ibid.*

⁶³² Id., *ibid.*

Gregório de Castro ter perecido durante as escaramuças, as tropas francesas se renderam ao final da tarde do dia dezanove de setembro. O número de invasores, de acordo com a fonte, era de aproximadamente novecentos homens, dois terços dos quais prisioneiros – incluindo o comandante francês – ao final dos combates, o restante morto durante a invasão. Por outro lado, as perdas do lado português contavam cinquenta e três brancos e vinte escravos: menção em separado feita em razão da hierarquia fundamental no mundo da colônia, entre os livres (“brancos”) e os cativos (“pretos”⁶³³).

Uma estratégia adotada pelos franceses para dispersar a defesa da colônia foi separar os navios invasores em duplas ou em trios de embarcações, nos dias anteriores aos combates supracitados⁶³⁴. O ardil funcionou parcialmente, levando a novos ataques feitos a partir da Baía, que causaram danos em alguns edifícios da cidade. Uma carta enviada pelo comandante francês, encarcerado na cidade, por meio do governador da capitania aos demais gauleses motivou a rendição total, a vinte e seis do mesmo mês de setembro.

Qualquer que fosse o sucesso a ser lamentado ou comemorado, qualquer que fosse a explicação para um acontecimento – ou se não se achasse explicação –, a religiosidade e a correlata busca pela razão das coisas no sobrenatural constituem dimensões fundamentais do estar no Mundo Português. Ao citar o número de perdas do lado francês ao fim do primeiro ataque ao Rio de Janeiro, o autor da “Relação” afirma que o prejuízo gaulês “lhe começou ja de Cabo Verde, onde dizem, q estiverão fazendo refresco debayxo de Bandr.^{as} Inglezas, e lá lhes deu a doença daquellas p.^{tes} da qual se julga ter-lhe morrido o melhor de 300 homens no discurso de viagem athé aqui”⁶³⁵. Se os números são maiores, as fatalidades há de minorá-lo; se as armas destroem e incendeiam, o valor dos soldados protegidos pelos Céus há de superá-las; e, por fim, se a vitória for alcançada, a gratidão à divindade será externada. Na colônia e no reino, como se registra nesta documentação. O Santo Ofício, mola mestra da defesa e valorização da fé, era o protagonista do barroco, mas não agia sozinho; mentalidade e métodos inquisitoriais coadunavam com mentalidade e métodos do Portugal Moderno. A tortura, nomeada “tormento” na linguagem do tribunal da fé, compunha-se dos

⁶³³ Id., *ibid.*

⁶³⁴ “Tornarão a ser vistos das Fortalezas os ditos Navios não juntos, se não a 2 ou a 3 em 9, 12 e 13 de 7.^{bro} vindo hu dia, e hindose no outro buscando p.^{te} conveniente p.^a desembarque”. BPE, CV/1-39 (“Relação da Victoria alcançada no Rio de Janeyro contra os Francezes, q pertenderão conquistalo em 19 de setembro de 1710 [...]”), n. 20, cit.

⁶³⁵ Id., *ibid.*

chamados “tratos”, que podiam ser “corridos” ou “espertos” a depender do instrumento de suplício (polé ou potro, respectivamente). Tratos da justiça portuguesa, em seus diferentes tribunais. Dentre os quatro escravos fugitivos que haviam auxiliado os franceses na condução do ataque ao Rio de Janeiro, três sofreram punições exemplares. Diz a “Relação” que “hum delles foy enforcado, e esquartejado, e *dous trateados, cada hum com trez tratos a braço solto, e prizão perpetua*”⁶³⁶.

Após a retirada definitiva dos franceses, a treze de outubro, seguiu-se a celebração do triunfo:

com 9 dias festivos, cada dia em sua Igr.^a p.^{ar} com o Sn.^r exposto, e luminárias de noyte, e no fim Procissão Solemne, com algumas danças, dous carros triumphaes. [ilegível] figuras de Cavallo, q levavão os Estendartes metade arrastando. Isto acompanhado com galles de grandíssimo custo, que quazi em geral se deytarão, ficou o festivo em tudo⁶³⁷.

Não faltavam templos e fiéis para as celebrações em louvor do, segundo se acreditava, auxílio divino na vitória sobre os invasores. Uma relação das paróquias da diocese do Rio de Janeiro – circunscrição eclesiástica criada pelo papado em 1676 – conservada na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, enumera as igrejas existentes na urbe e no Recôncavo da Guanabara (além de comarcas que se estendem pelas capitânicas do Mato Grosso, Goiás, Porto Seguro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul⁶³⁸). No núcleo urbano, hoje correspondente ao centro carioca, havia quatro paróquias: a catedral, dedicada a Nossa Senhora do Rosário, a de Nossa Senhora da Candelária, a de São José e a de Santa Rita. As paróquias do Recôncavo – incluído aqui áreas correspondentes ao atual subúrbio da metrópole carioca – são relativamente numerosas, denotando o crescimento populacional na capitania ao longo dos Setecentos, tributário em parte de atividades econômicas como a lavoura, a mercancia e as relações estabelecidas com a região das Minas. Havia paróquias em regiões então mais afastadas da urbe – o então

⁶³⁶ Id., *ibid.* (grifo nosso).

⁶³⁷ Id., *ibid.*

⁶³⁸ BA, 54-XIII-4, n. 61 (“Relação das Igrejas Parrochiaes do Bispado do Ryo de Janeiro). O documento não é datado, mas a referência à catedral situada na Igreja Nossa Senhora do Rosário permite afirmar que a fonte é posterior a 1734, dado que a transferência da Sé diocesana para esta igreja data daquele ano. O templo citado serviu de catedral até 1808, quando da chegada da Corte Portuguesa ao Rio, que transferiu a sede do governo eclesiástico para a Capela Real, no Largo do Paço. Cf. <http://www.catedral.com.br/historia.php>. Acesso em: 22 abr. 2013. A conservação da “relação” em códice que também reúne um relato da segunda invasão francesa à cidade do Rio, em 1711, é indício de que a fonte seja mesmo produção setecentista. Apesar de posterior aos eventos tratados nesta parte da tese em pelo menos duas décadas, a relação permite entrever, por meio de uma visão mais ampla, o crescimento demográfico e o correlato reforço das instituições eclesiásticas, experimentado pelo Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII.

“sertão” da cidade –, como Inhaúma, Jacarepaguá, Irajá, Campo Grande e Guaratiba. No Recôncavo, havia paróquias em Magé, Guapimirim, Itaboraí e São Gonçalo. Aqui, ramos cristãos-novos, como a família Mendes Vale, possuíam propriedades como engenhos e partidos de cana⁶³⁹. Os Calaças, o leitor saberá, também farão parte dessa história.

Tantas igrejas, porém, não garantiam o cumprimento das normatizações religiosas da vida em sociedade. Pelo menos é o que se desvela a partir da leitura de dois documentos arquivados no subfundo “Conselho Geral do Santo Ofício”, no acervo da Torre do Tombo. Infelizmente, ambos não apresentam datação, nem contêm referências claras a personagens ou situações que nos permitam localizá-los no tempo com maior rigor. Contudo, vale a pena transcrever alguns trechos dessas fontes, na medida em que expõem um aspecto da colonização frequentemente ressaltado por historiadores da ação inquisitorial na América Portuguesa. Trata-se da relativa frouxidão da prática da ortodoxia, entrevista no sincretismo, no pouco caso da assistência às práticas litúrgicas, em comportamentos desviantes da norma por parte do clero e, aqui e ali, as “judaizações” de cristãos-novos. O primeiro testemunho se refere à informação passada pelo inquisidor-geral ao monarca, não nomeado, da “cegueira e ignorância” em matéria de fé dos moradores do distrito do Rio de Janeiro. Cita-se a nomeação de um comissário do tribunal, para que:

[...] tomando conhecimento dos erros de q se lhe faz avizo, lhe applique o remédio com tal suavidade, dispondo os animos daquelles mizaraveis, para q se facão capazes de os instruyrem no verda^o caminho da salvação, e os encaminhare, pois lhes falta o recurs[s]o; e o q podião ter do Ryo de Janr.^o hé tão distante como do mesmo avizo consta⁶⁴⁰.

Sempre cioso de suas funções e mais ainda das prerrogativas que estas lhe outorgavam, o Santo Ofício não deixava de requerer, ou mencionar, as oportunidades de fazê-lo. Nesse exemplo, o discurso inquisitorial não foge à regra. Alega-se que, pela “salvação” dos moradores do Rio de Janeiro, “tem o Inquiz.^{or} Geral recorrido ao Papa pedindolhe mais ampla faculdade, que a que o direyto canônico, e Breves Ponteficios

⁶³⁹ Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 78.

⁶⁴⁰ IAN/TT/TSO/CGSO, Liv. 272 (Carta sobre o mau comportamento moral e religioso dos habitantes do Rio de Janeiro, s/d), f. 231.

lhe dam, allegando lhe p.^a este fim as innumeraveis almas q [...] se estam perdendo⁶⁴¹”.

Cioso das prerrogativas e, tão importante quanto, bem informado. Uma vez no cárcere, os processados da Inquisição passavam a ter uma ideia macabra da extensão dos tentáculos do Santo Ofício, no ímpeto de buscar novos réus para alimentar sua máquina persecutória. Rígida hierarquização de funções e o compromisso em nome do sagrado asseguravam um eficiente canal de comunicação entre reino e ultramar. Para o Estado do Brasil, a própria condição de território pertencente ao tribunal de distrito de Lisboa impunha a necessidade de constantes comunicações entre comissários e familiares do Santo Ofício na colônia e as instâncias superiores na capital do império. Embora as visitas solenes tenham sido relativamente esporádicas e concentradas em algumas capitanias – 1591-5 a Pernambuco, Bahia, Itamaracá e Paraíba, 1618-20 a Bahia, 1627 ao Rio de Janeiro e 1763-9 ao Grão-Pará –, os números, casos e histórias concernentes às vítimas do tribunal da fé oriundas do Brasil comprovam que a atividade da instituição jamais foi interrompida malgrada a distância física de sua sede.

Entretanto, o distanciamento da vigilância mais próxima existente no contexto reinol contribuiu para que a(s) religiosidade(s) nas terras brasílicas primassem por peculiaridades inerentes à realidade colonial. A América Portuguesa sempre constituiu um terreno conturbado, difícil e surpreendente – aos olhos ortodoxos – em termos de relação com o sagrado. Anualmente, cruzava o “mar português” a frota que ligava a metrópole à América Portuguesa e ao Estado da Índia, levando e trazendo notícias, nomeações, mercadorias, riquezas, ordens régias e as correspondências entre as diferentes partes do império colonial. Em uma dessas frotas, em ano não identificado no documento, uma carta, cujo autor também se ignora, fora remetida do Rio de Janeiro para a Mesa da Inquisição lisboeta, dando conta do “pouco conhecimento da Ley de Deos, e notavel desprezo de seus mandamentos” na capitania de São Paulo. Segundo o texto, praticava-se a poligamia, a blasfêmia, a feitiçaria e a solicitação, que pouco escândalo motivava. Tudo isso em locais muito distantes do Rio de Janeiro, que exigiam vigários “q saybam emcaminhar [seus] freguezes, e os instruem na doutrina christam [...] com zello, e exemplo, e carid.^e [...] e q tenham capasid.^e p.^a emcaminhar naquelles cazos, q [aci]dentalmente sucedem⁶⁴²”.

⁶⁴¹ Id., *ibid.*

⁶⁴² IAN/TT/TSO/CGSO, Liv. 272 (Carta sobre o mau comportamento moral e religioso dos habitantes do Rio de Janeiro, s/d), f. 235.

Acreditava-se que, onde houvesse perigo para a fé, havia maus cristãos. Os “maus” cristãos deviam ser, antes de tudo, cristãos-novos. Já nos referimos à associação entre os portugueses e o sangue sefardita, em voga na Europa no século XVIII. O antissemitismo de outros povos europeus vinha à tona, particularmente, quando costumes ou mesmo pontuais observações sobre os lusitanos tratavam de desaboná-los perante os olhares “estrangeiros”. François Froger era um jovem engenheiro francês que, partícipe de uma expedição gaulesa ao Estreito de Magalhães em 1695, esteve na Baía de Guanabara para uma escala que durou cerca de um mês⁶⁴³. Tempo suficiente para que colhesse algumas impressões – pouco animadoras – da cidade do Rio de Janeiro e de seus habitantes, registradas em uma “relação” de sua viagem ao Sul. Embora destacasse a pujança produtiva do Recôncavo da Guanabara, “fértil em pastagens, tabaco e cana”, a experiência um tanto traumática da tripulação francesa, que incluiu a negociata de alimentos a preços abusivos pelo governador Sebastião de Castro Caldas, levou nosso viajante a concluir pela “má-fé dessa nação, que conta com mais de três quartos de judeus entre a sua população⁶⁴⁴”. Claramente, a expressão “judeus” só pode ser entendida como sinônimo de cristãos-novos que, de *jure* e de *facto*, não eram judeus. No entanto, muito em função das sucessivas condenações por judaísmo no âmbito da Inquisição, a “lei velha” era incontinenti atrelada a muitos, quiçá a maioria, dos portugueses do reino e do ultramar na Era Moderna.

Mas a verve de Froger não poupava os padres, que em princípio haviam de constituir a antítese da corrosão da fé e dos costumes. “O excesso é tão comum” – diz o viajante – “[que] também os religiosos, podem manter relações com mulheres públicas sem temerem ser alvos da censura e da maledicência do povo⁶⁴⁵”. Aliás, na mesma página desta citação, uma cena descrita por Froger é particularmente interessante para o leitor de nossos dias. Um membro da tripulação estrangeira, envolvido em uma briga com um “fluminense”, buscou refúgio no convento carmelita da cidade. Ganhou dos religiosos golpes e bastonadas, inclusive na cabeça. Diz o viajante que os próprios locais envolvidos na contenda ajudaram o marinheiro a se livrar do ataque desferido pelo clérigo. Se a cena pode impressionar alguns olhares de início do século XXI, não deve surpreender ao se matizar a observação do fato por meio da constatação de que as ordens religiosas eram muito mais, talvez nem principalmente, que instituições

⁶⁴³ Apud Jean Marcel Carvalho França (Org.), op. cit., p. 49-5 (“François Froger”).

⁶⁴⁴ Id., p. 51.

⁶⁴⁵ Id., p. 52.

espirituais no Mundo Português. Fronteira rígida entre Religião e Estado não existia no barroco luso-brasílico. Agentes da fé e da espada, monges, religiosos e presbíteros participavam de estruturas de poder, tais como instituições, tribunais e ações de controle e repressão. Talvez daí a partilha de atos um tanto heterodoxos quanto aos pilares da moral, mas justamente situados em meio à heterodoxia e à relativização características das capitanias brasílicas.

Uma interpretação barroca das vicissitudes experimentadas pela capitania do Rio de Janeiro no início dos Setecentos vincularia a frouxidão dos rigores morais ao segundo – e mais eficiente – ataque francês ao porto do Rio. Quase um ano depois da rendição gaulesa e da saída de seus navios da Baía de Guanabara, ocorrida em outubro de 1710, chegavam dois avisos à cidade, em agosto de 1711. Uma carta enviada pelo rei D. João V ao governador da capitania avisava da aproximação de doze navios franceses, destinados ao Rio de Janeiro e, em seguida, a informação passada a partir de Cabo Frio, no litoral ao norte da cidade, dava conta da vista de dezesseis naus. Realizada quando as guarnições das fortalezas-chave da Guanabara – São João e Santa Cruz – careciam de reforços, a segunda invasão deixou aos franceses o controle das águas da Baía e a cidade à mercê de seus canhões⁶⁴⁶.

Entre setembro e novembro de 1711, nomeadamente após a fuga do governador e de parte dos habitantes da urbe, os franceses tiveram o controle do território e, sobretudo, a possibilidade do acesso aos bens dos proprietários “fluminenses”. Um narrador anônimo da invasão refere o modo como os gauleses foram ao encontro do fugitivo governador:

ao dia 21 pella meya noute se retirou o g.^{al} com a gente da Sid.^e e foy parar cada coal adonde lhe pareseo. Não sei se por comtemporizar se por comsiderar o mal q tinha fei[to] comesou a ajuntar algua gente e com nela se pos em o Engenho dos padres da Comp.^a: sabendo os francezes isto despois de tomarem pose da sid.^e se forão aonde nelle estava com 1500 homens sendo os nossos só 300 fizerão capitulação em lhe darmos 6010 mil cruzados 200 Bois 100 caichas de asucar⁶⁴⁷.

O resgate da cidade teve lugar em novembro, com a chegada de reforços às

⁶⁴⁶ A correspondência citada neste parágrafo e que serve de base para a narrativa subsequente acerca da invasão francesa de 1711, é “Notisias certas do q sucederão em este Rio de jan.^{to} [...]”, documento conservado na Biblioteca da Ajuda (BA), em Lisboa, sob o código 54-XIII-4, n. 63. As folhas do documento não são numeradas.

⁶⁴⁷ Id., *ibid.*

tropas luso-brasílicas e a saída dos franceses a doze do mesmo mês, mediante pagamento de indenização e ao custo de vultosos confiscos de bens pertencentes à população da cidade e arredores. Conforme a citação transcrita acima, dinheiro, gado e caixas de açúcar fizeram parte do preço pelo resgate da cidade. Apesar de sua duração relativamente curta, a ocupação francesa alterou a rotina comercial, produtiva e de negócios da urbe, tanto pelos obstáculos colocados pela ação militar em si, como pela colaboração de alguns colonos com os invasores. Na cidade que servia de “encruzilhada” para rotas, indivíduos e interesses inscritos em cenário de franco dinamismo econômico, a vassalagem à Coroa estava em condições de ser matizada.

A fonte primária acima referenciada não esclarece os números relativos ao prejuízo causado aos habitantes do Rio de Janeiro pela invasão francesa. Antônio Sampaio cita em seu trabalho, tomando os dados reunidos por José Pizarro em suas *Memórias históricas do Rio de Janeiro*, estimativas acerca dos danos. Estas são por demais variadas, oscilando entre algo em torno de um conto e seiscentos mil réis e mais de doze mil contos de réis. De todo modo, como assinala Sampaio, não se duvida da ocorrência de uma destruição em larga escala⁶⁴⁸. Há duas inferências a partir dessa constatação. Primeiro, o potencial econômico da praça “fluminense” sobreviveu à ocupação gaulesa, em parte porque a realização de “negócios de ocasião” com os invasores alimentou a já dinâmica economia da capitania. Segundo, a invasão do Rio de Janeiro, apenas alguns meses após a partida de Du Clerc, expressa a valorização dada pelos franceses à pilhagem no Recôncavo da Guanabara.

⁶⁴⁸ Cf. Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 87.

Mapa 3

Projetos de fortificação da cidade do Rio de Janeiro após as invasões francesas (1710-1)

À direita no mapa, o traçado das ruas denota o núcleo urbano da cidade na primeira metade do século XVIII, à beira da Baía de Guanabara. Ao sul do perímetro, está o Morro do Castelo, onde era localizado o Colégio da Companhia de Jesus. Ao norte da área urbana, o Morro de São Bento, onde se localiza ainda hoje o Mosteiro Beneditino. As ruas da Candelária e da Quitanda, onde alguns Calaças possuíam imóveis, estavam situadas nesse perímetro.

(Reproduzido de Nireu Cavalcanti. *O Rio de Janeiro setecentista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 49. Disponível em: www.kilibro.com/book/preview/7199_o-rio-de-janeiro-setecentista. Acesso em: 9 julho 2013).

Uma vez mais, as estatísticas contribuem para conferir vivacidade às assertivas sobre o crescimento demográfico e as possibilidades econômicas no Rio de Janeiro de início dos Setecentos. A obra de Novinsky que coleta os inventários dos bens confiscados a cristãos-novos em parte do século XVIII, apresenta uma tabela sobre o local de residência dos inventariados. Em um universo de cento e trinta nomes, para todas as regiões do Estado do Brasil, setenta – mais de cinquenta por cento – eram moradores no Rio de Janeiro⁶⁴⁹. A proximidade das Minas e o crescimento da urbe

⁶⁴⁹ Anita Novinsky, op. cit. (1978), p. 16; 19.

“fluminense” são fatores-chave para a explicação dessa relativa centralidade. Mesmo porque o número apresentado de inventariados nascidos na cidade é menor que o de réus moradores na urbe. Indica-se a existência, nesse universo, de um contingente posteriormente fixado no Rio de Janeiro, onde encontraram oportunidades e amealhara recursos, tanto que, depois de presos pelo Santo Ofício, tiveram seus bens sequestrados e inventariados na instituição.

Dada à falta de contagens oficiais, números sobre a população do Rio de Janeiro ao longo dos séculos de colonização são quase sempre tributários das informações passadas por cronistas e historiadores coevos. Para o início do século XVIII, período que nos interessa de perto, Alphonse de Beauchamp calcula a cifra de doze mil moradores na cidade e mais oito mil no Recôncavo da Guanabara. Rocha Pita, autor da setecentista *História da América Portuguesa*, faz estimativa próxima, concluindo por dez mil habitantes na sede e o mesmo número no entorno da baía. Se não há censos para o período, os nomes de sefarditas residentes no Rio denunciados à Inquisição fornecem uma ideia da quantidade de cristãos-novos na capital. Segundo Lina Gorenstein, as pesquisas nas fontes inquisitoriais permitem apontar, em uma aproximação sempre estimada, algo entre 6% e 24% da população conversa no Rio de Janeiro no limiar dos Setecentos⁶⁵⁰.

A despeito da inexatidão da porcentagem de cristãos-novos do Rio de Janeiro, o universo dos sefarditas na capitania foi tomado de assalto pela varredura das prisões realizadas por ordem da Inquisição de Lisboa, na primeira década do século XVIII. Há registro de prisões em 1704, mas o grosso dos encarceramentos ocorreu após a “delação coletiva” de Catarina Soares Brandoa, moradora em Lisboa, mas que por muitos anos residira no Rio de Janeiro. Os efeitos de suas denúncias, realizadas entre 1706 e 1711, encontraram as invasões francesas à urbe “fluminense”, quando muitos cristãos-novos⁶⁵¹, presos no Colégio da Companhia de Jesus na cidade, esperavam pela partida da frota que os levaria à Inquisição lisboeta. Houve alguma esperança para os réus que

⁶⁵⁰ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 100. Aqui, os autores atentam para o fato de que, na pesquisa de Gorenstein realizada até a publicação do artigo, houvera o levantamento de mil cento e dezesseis nomes de cristãos-novos presos e denunciados no Rio de Janeiro. Daí a estimativa da porcentagem de conversos na população total, feitas as ressalvas da incerteza quanto ao número exato do contingente geral e, sobretudo, da provável existência de muitos conversos que escaparam às investidas do tribunal da fé sobre os “fluminenses”.

⁶⁵¹ Charles Boxer, em *A idade do ouro no Brasil*, apud Carlos Eduardo Calaça, op. cit., p. 317, afirma que foram cerca de cem os cristãos-novos libertados no Rio durante a segunda invasão francesa.

aguardavam a frota para o reino durante a permanência de Duguay-Trouin, pois todos eles foram soltos quando a cidade ficou à mercê dos gauleses. Há registros da realização de reuniões secretas de conversos, em casas de seus correligionários, para tratar dos planos de defesa durante as prisões no Santo Ofício, inclusive definindo quem deveria ser denunciado à Mesa dos inquisidores⁶⁵². Assim como em outras ocasiões, os cristãos-novos moradores no Rio e no Recôncavo viviam “à sombra do medo”.

Essencialmente complexas, as sociedades desenvolvidas nos diferentes espaços da América Portuguesa primam por exemplos de relações conflituosas entre seus agentes, sejam os representantes das autoridades instituídas, sejam os situados à margem do enquadramento social. Se a invasão liderada por Duguay-Trouin causou “estrágos irreparáveis na autoestima” dos “fluminenses” – e certamente também nas fazendas de muitos⁶⁵³ –, houve quem se rejubilasse com a presença francesa e, sobretudo, a fuga das autoridades portuguesas. Alguns cristãos-novos estavam entre estes. No processo de Marcos Henriques ou José Gomes Silva, cujo trecho a seguir é transcrito no livro de Carlos Calaça sobre os conversos estudantes em Coimbra, consta que alguns sefarditas presos no colégio jesuítico do Rio, ao serem libertados pelos franceses, comemoraram:

o grande milagre que tinha Deus feito na facilidade com que os franceses tinham tomado aquele [sic] praça, entendendo que eles a haviam de conservar [...] e levantando ele confitente e as mais pessoas sobretidas as mãos para o céu, deram todos assento a isto⁶⁵⁴.

O depoente que relatou o fato acima foi o cristão-novo chamado João Rodrigues Calaça. Aquele mesmo que citamos no final da segunda parte deste trabalho, filho do casal de Elvas, Francisco Rodrigues Calaça e Helena Sanches. Os Calaças assistiram à União Ibérica e, depois, à Restauração e às lutas pela consolidação da autonomia portuguesa de um ponto privilegiado do território ibérico, a fronteira entre Portugal e Castela. Cerca de meio século depois, outras gerações de Calaças assistiam a outro capítulo importante da história do Império Colonial Português, o ataque estrangeiro ao

⁶⁵² Carlos Eduardo Calaça, op. cit., p. 212-3.

⁶⁵³ Id., p. 264.

⁶⁵⁴ Id., *ibid.* Porém, este testemunho não significa que as relações entre todos os cristãos-novos residentes no Rio de Janeiro fossem marcadas por tratos amistosos e comunhão de interesses. Carlos Calaça lembra a existência de registros que relatam o assassinato de cristãos-novos pelos franceses durante a invasão, a obrigação de contribuir no resgate da cidade e as queixas dos conversos réus no Santo Ofício de que parte de seus bens fora saqueada pelos gauleses. Cf. id., p. 265.

porto mais dinâmico do centro-sul da América Lusa, o do Rio de Janeiro.

Tantas riquezas que brotavam do solo nas Gerais, tantos negócios e interesses que entravam e saíam da Baía de Guanabara em navios portugueses e estrangeiros, tanta cobiça despertava em outras margens do Atlântico, tantas tentativas de controle metropolitano e tantos cristãos-novos. As inúmeras transformações vividas pelo porto “fluminense” terão fortalecido as potencialidades de investimento e de negócios dos moradores da urbe, inclusive os cristãos-novos. Dentre os conversos oriundos do Rio de Janeiro que cairiam nos cárceres da Inquisição lisboeta nas décadas de 1700 e de 1710, havia réus de cabedais, viúvas de proprietários e/ou de comerciantes de prestígio material. Nada surpreendente ao considerar que eram homens e mulheres provenientes do principal escoadouro da então mais nova e importante riqueza gerada no Mundo Português, o ouro das Minas⁶⁵⁵. Eram os cristãos-novos sempre as primeiras vítimas do tribunal da fé, cuja justificação passava pelo judaísmo inscrito no sangue. Aqui, não havia saída, mas a consequência do agir inquisitorial, minando a comunidade sefardita onde houvesse mais conveniência e interesse. No início dos Setecentos, a cidade do Rio de Janeiro as tinha em abundância.

5.2: Famílias em desagregação

Ainda durante a Época Medieval, quando o judaísmo era tolerado em Portugal e em outros reinos ibéricos, a prédica cristã incitava, repetida e vorazmente, a conversão dos judeus ao cristianismo. Além das pregações, o proselitismo católico fazia uso dos tratados, uma forma escrita de pregação antijudaica no medievo luso. No entanto, como lembra Bruno Feitler, há uma diferença significativa entre a essência da mensagem da literatura antijudaica anterior ao século XVII e aquela produzida no Mundo Português a partir de inícios dos Setecentos. Até pelo menos a metade do século XVIII, as obras sobre os “erros judaicos” são profundamente marcadas pelo antissemitismo na argumentação, associando a suposta adesão à fé judaica ao sangue havido por “infecto”. Embora a profusão de novos polemistas fosse limitada àquela altura, sucessivas

⁶⁵⁵ Cf. Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 125.

reedições e traduções de autores como Torrejoncillo revelam a expansão do antijudaísmo em bases racistas no Portugal setecentista⁶⁵⁶.

Além da extração de metais preciosos, das invasões francesas ao Rio de Janeiro e do dinamismo econômico da urbe “fluminense”, o início do século XVIII na América Portuguesa é marcado por uma inflexão acentuada na ação inquisitorial, em particular sobre o centro-sul da colônia. O leitor terá percebido uma amostra da intensidade dessa atividade no item anterior, durante a menção à libertação coletiva, pelos franceses, de cristãos-novos à espera do embarque para a prisão no reino. Duzentos e catorze “fluminenses” foram processados pelo Santo Ofício lisboeta entre 1700-18⁶⁵⁷, número relativamente elevado e que teria engendrado medos, desconfianças mútuas e estratégias para diminuir as consequências das prisões sobre si mesmos e seus familiares. Motivada mais por razões socioeconômicas – como apontam Gorenstein e Carlos Calaça – e raciais – inserindo-a no momento de intensificação do antissemitismo, como lembra Feitler – que religiosas, a onda de prisões foi marcada pela não discriminação quanto ao sangue, tornando o espectro de sua ação mais abrangente e temerária para as vítimas.

Anos de pesquisa nos fundos documentais da Inquisição portuguesa permitiram a Anita Novinsky concluir, em seu trabalho *Inquisição: prisioneiros do Brasil*, que a primeira metade do século XVIII concentra a maioria das prisões de réus “brasileiros” pelo Santo Ofício⁶⁵⁸. Dentro do universo de presos nesse recorte temporal – mais precisamente, entre 1703-40 –, a autora aponta trezentos e vinte e três cristãos-novos naturais ou residentes no Rio que foram processados no tribunal lisboeta, incluindo os que faleceram antes da instalação da causa. Neste número, estão inseridos também os nascidos na capitania, mas residentes em outras partes da América Lusa ou mesmo na metrópole⁶⁵⁹. O fato de alguns desses exemplos respeitarem a “fluminenses” moradores nas Minas, aliás, indica a mobilidade conversada motivada pela descoberta do ouro nas Gerais, oportunidade para abertura ou incremento de negócios.

Tamanha quantidade expressa, obviamente, o empenho da Inquisição em punir a “heresia judaica” atribuída aos cristãos-novos. Sinaliza igualmente a sequência de prisões conduzidas a partir do porte do sangue “infecto”, entendido como o “vírus”

⁶⁵⁶ Bruno Feitler, *A sinagoga desenganada*, cit., p. 119-20.

⁶⁵⁷ Id., p. 113.

⁶⁵⁸ Anita Novinsky, op. cit. (2002), p. 27.

⁶⁵⁹ Apud Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 121. Cf. também Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 72.

transmissor das práticas supostamente “judaizantes”. Todavia, como temos observado neste trabalho, nem as prisões, menos ainda as confissões de judaísmo por sefarditas provam adesão à religião dos ancestrais, da qual os cristãos-novos do século XVIII estavam afastados há várias gerações. Afinal, o processo inquisitorial só permitia ao cristão-novo a confissão do crime de judaísmo para salvar a vida ou reduzir o rigor da pena. No ensaio sobre os conversos fluminenses da transição entre os séculos XVII-XVIII, Gorenstein e Calaça observam, utilizando o exemplo de alguns réus, que a maioria dos presos “oriundos do Rio confessou a prática da heresia judaica em determinada época”⁶⁶⁰. Uns mais cedo, outros mais tarde, todos, porém, no espaço que só lhes dava aquela chance.

É difícil apontar um marco cronológico inicial para as levadas de prisões de sefarditas moradores no Rio de Janeiro, ação que marca a atividade inquisitorial no Brasil no início do século XVIII. Mesmo porque, apesar da intensidade da concentração de prisões e dos medos provocados por estas no período assinalado, praticamente nunca os homens e mulheres coloniais estiveram a salvo das invectivas do Santo Ofício. Para efeito delimitador, porém, podemos adotar como limiar das prisões setecentistas no Rio o ano de 1703, quando os irmãos Alexandre Henriques e Duarte Nunes foram levados a Lisboa e penitenciados no ano seguinte. Porém, o maior salto quantitativo de prisões ocorreu após as declarações da meia cristã-nova portuguesa, que residira no Rio de Janeiro, Catarina Soares Brandoa⁶⁶¹. Essa depoente apontou mais de cem nomes de conversos moradores no Rio como praticantes de judaísmo. Embora autores como João Lúcio de Azevedo e Arnold Wiznitzer considerem-na a origem das prisões de moradores da cidade⁶⁶², a relevância das delações de Brandoa não se explicam isoladamente. Antes, fazem parte de uma engrenagem que via na família a transmissora da culpa.

Independentemente do grau de “responsabilidade” das denúncias de Catarina Brandoa e o superlativo número de conversos citados em suas confissões, as prisões que atingiram várias famílias “fluminenses” a partir da primeira década do século XVIII tinham um método. Ou, como escreve Gorenstein, “uma sequência lógica: prendiam-se os membros de uma família; se alguém não fosse preso na mesma leva, era preso em

⁶⁶⁰ Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII-XVIII). In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 122.

⁶⁶¹ Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 114-5.

⁶⁶² Id., p. 116.

seguida⁶⁶³”. A sequência de prisões, se se considerar o quadro geral da ação do Santo Ofício na colônia, fora iniciada com a fundação do tribunal e só seria interrompida no crepúsculo de seu funcionamento – início do século XIX –, quando ainda havia funcionários a serviço do órgão atuando no Brasil. Contudo, para efeito delimitador da onda persecutória sobre os cristãos-novos do Rio de Janeiro setecentista, podemos situar o fim desse contexto no ano de 1735, como propõe Lina Gorenstein. No auto de fé lisboeta daquele ano, saíram sentenciadas, a cárcere e hábito a arbítrio dos inquisidores, as irmãs Ana e Helena do Vale, netas de outras irmãs homônimas, presas nas primeiras levadas de encarcerados e saídas no auto de 1711⁶⁶⁴. Encerramento revelador do ciclo, que concentrava na família o elo de transmissão de culpas e de culpados.

Não eram difíceis as prisões em sequência, pois, além da multiplicação de culpados favorecida pelo processo inquisitorial, havia a regularidade das travessias do Atlântico. As comunicações entre a metrópole e a colônia, realizadas por meio da frota anual, traziam para o Rio de Janeiro vinho, azeite, queijos e tecidos, além de notícias, funcionários com suas respectivas nomeações e, cada vez mais comumente após 1700, ordens de prisão em nome do Santo Ofício. Em oposição, a frota levava para o reino produtos açúcar, couro, funcionários de regresso à metrópole, mercadorias provenientes da Índia, o ouro das Gerais e presos para o tribunal da fé⁶⁶⁵.

Na batalha travada pela Inquisição em nome da fé católica em terras brasílicas, a instituição contava com aliados poderosos. Na falta de tribunais de distrito na América Lusa, os bispos tomavam parte no alcance e na prisão dos suspeitos de heresia pelos tentáculos inquisitoriais. Recorda Bruno Feitler que “o bispo da Bahia e, mais tarde, seus sufragâneos [bispos de outras dioceses brasílicas, após 1676] [...] tinham obrigações institucionais em relação à Inquisição [...] Entre elas, estava a própria participação no julgamento inquisitorial⁶⁶⁶”. As *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, de 1707, definiam que um fiel conhecedor de “crimes” contra a ortodoxia, se

⁶⁶³ Id., p. 119.

⁶⁶⁴ Id., p. 121. Para as penas imputadas às irmãs saídas no auto de 1735, cf. Anita Novinsky, op. cit. (2002), p. 192; 211.

⁶⁶⁵ Para os itens componentes das frotas, cf. Jean Marcel Carvalho França (Org.), op. cit., p. 54 (“François Froger”). Um ofício de 1688 determinava que a partida da frota de Lisboa para o Rio deveria ocorrer sempre antes de quinze de janeiro. A viagem, de aproximadamente três meses, fazia o caminho de volta a partir de julho. Chegando ou saindo mais cedo ou mais tarde, certo é que a presença da frota na Baía de Guanabara implicava no acionamento de um complexo sistema mercantil – à chegada, para as redes de distribuição; à saída, a chegada do ouro proveniente das Gerais. Cf. Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 157.

⁶⁶⁶ Bruno Feitler. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 34.

impedido de denunciá-los à Inquisição, o devia fazer ao ordinário de sua localidade. Se as funções de bispo e de inquisidor eram claramente distintas, tal não impedia que o primeiro participasse colaborativamente na abertura de condições para o exercício do segundo⁶⁶⁷. Tanto melhor, do ponto de vista oficial, se o bispo conhecesse por dentro um tribunal tão secreto como era a Inquisição. Ordinário do Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII, D. Francisco de São Jerônimo foi qualificador do tribunal de Évora antes de chegar à cidade colonial⁶⁶⁸. Foi, aliás, sob seu governo episcopal que o Santo Ofício tanto agiu no Rio e arredores.

Tempos de aproximação entre a Inquisição e o Bispado do Rio de Janeiro, eis o que a documentação vai revelando ao pesquisador. A oito de junho de 1714, um familiar do Santo Ofício chamado João Ferreira de Carce escreve, do Rio de Janeiro, para os inquisidores de Lisboa. Na missiva, o agente dedica a maior parte das linhas à sua tentativa de escapar à imposição de um tributo definido pela Câmara Municipal do Rio, alegando seus privilégios de serviçal da Inquisição. A obra do Santo Ofício se estendia até as escalas inferiores de sua hierarquia: a invocação de privilégios não conhecia limites em relação a cargos vinculados à máquina persecutória. Mas chama atenção para o cenário “fluminense” o relato que Carce faz na carta, acerca do envio de alguns indivíduos presos por ordem da Inquisição no ano anterior, no Convento de Santo Antônio. O familiar afirma que a ordem de embarcar os encarcerados fora recebida do bispo do Rio de Janeiro que, depois, receberia do mesmo Carce uma queixa respeitante ao ato de um homem chamado Luís de Torres, que teria se apropriado do barco reservado pelo serviçal do tribunal. Este, tendo sido chamado para que, em nome da Inquisição, devolvesse a embarcação para Carce, fizera pouco caso da advertência⁶⁶⁹. Para além dos detalhes da contenda, há que observar o protagonismo do bispo na custódia dos presos do Santo Ofício até o embarque dos mesmos e na reclamação feita pelo familiar referente ao imbróglio contra o tal Luís de Torres. Tão zelosos de seus cargos, os familiares, ao acorrerem ao poder episcopal para a garantia de suas funções, expressam a relevância dos bispos enquanto colaboradores da ação inquisitorial.

As duas pontas da hierarquia do tribunal da fé contavam com o apoio dos bispos para o cumprimento da ação processual. Encontramos na documentação referências claras à participação do ordinário do Rio de Janeiro na execução dos mandados de

⁶⁶⁷ Id., p. 37.

⁶⁶⁸ Luiz Nazário, op. cit., p.159.

⁶⁶⁹ IAN/TT/TSO/IL, Livro 275 (Caderno do Promotor n. 82), f. 17.

prisão expedidos pelo Santo Ofício. Datada de doze de julho de 1709, uma carta do tribunal lisboeta endereçada a D. Francisco de São Jerônimo, bispo do Rio entre 1701-21, continha quarenta e cinco mandados de prisão em nome da Inquisição. Expressando ambos os vetores de sua ação – eclesiástico e secular –, o órgão enviava o mesmo rol de “culpados” ao governador Antonio de Albuquerque Coelho. A administração régia participava no cumprimento dos mandados inquisitoriais. Uma semana após a redação da primeira carta supra, fazia-se uma segunda via das missivas, enviadas em um navio saído de Lisboa para a Bahia⁶⁷⁰. Buscava-se escapar às vicissitudes do mar – naufrágios, ataques, nomeadamente em tempos de transporte do ouro –, garantindo que os suspeitos de crimes contra a fé fossem enviados ao reino para responder pelas acusações.

O canal de comunicação entre os Estaus e as autoridades no Rio de Janeiro, relativamente ao envio de prisioneiros para a “casa do Rossio”, acompanhava a periodicidade anual das frotas⁶⁷¹. A dezenove de fevereiro de 1710 – sete meses após o envio das correspondências referidas no parágrafo acima –, outra carta escrita pelos inquisidores de Lisboa era remetida a D. Francisco de São Jerônimo, desta feita com trinta e três mandados de prisão. A máquina não parou mais, pelo menos ao longo da primeira metade da década. Noventa e dois mandados foram remetidos de Lisboa para o Rio em março de 1711; vinte e sete, em março de 1713; mais oito mandados, apenas dois meses depois daquele último, remetidos da cidade do Porto; e mais dois documentos similares, um em 1715 e outro no ano seguinte⁶⁷². Essa documentação é, na essência, aparentemente rotineira: enviam-se ordens a partir do reino – no caso, da Inquisição – a serem cumpridas pelas autoridades representativas da metrópole na capitania brasílica, ou o bispo da cidade, ou o governador da capitania, ou o comissário do Santo Ofício. Mas o historiador deve ir além do que está aparente. A que se deve a remessa de mais ordens de prisão, em um número relativamente elevado, menos de um ano depois do envio de mais de quarenta ordens de encarceramento? Isso em um período que, para efeitos de comunicação institucional, o recebimento de ordens régias

⁶⁷⁰ IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 161v.

⁶⁷¹ Deve-se observar, a propósito, que já em princípios do século XVIII não eram apenas as frotas anuais entre Lisboa e o Rio de Janeiro que serviam como elo de comunicação entre a capitania e a metrópole. Embora proibida pela Coroa ao longo do século XVI e em parte do século XVII, a escala de navios da Carreira da Índia – que faziam a viagem anual entre o reino e o Estado da Índia, seis meses de ida e mais seis de retorno – no Brasil acabava também por servir a contatos entre os dois lados do Atlântico. Ademais, certa irregularidade era tributária das conveniências pessoais dos capitães das frotas, visto que muitos estavam interessados nas possibilidades de comércio que se abriam nos portos da América lusa. Por isso, as datas estabelecidas pela Coroa para a partida das frotas nem sempre eram cumpridas com rigor. Charles Boxer, *op. cit.*, p. 234; 240.

⁶⁷² IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 164; 170; 179v-81; 195v; 199.

no Rio de Janeiro era apenas anual, por meio da frota.

Parece-nos que as dezenas de ordens de prisão emitidas pelo Santo Ofício expressam a multiplicação de culpados, efeito da processualística inquisitorial. Vimos que, para todo réu cristão-novo, o livramento da pena capital só ocorre se o mesmo confessar as culpas de judaísmo. Entretanto, podemos reforçar que era preciso confessar, mas delatando. Apenas a menção aos supostos cúmplices na prática da heresia garantia aos acusados a chance de serem reconciliados pela instituição. Na segunda parte desta tese, as narrativas referentes aos Calaças seiscentistas comprovam que a sorte de cada réu está diretamente relacionada à citação ou ao silêncio acerca de nomes de outras pessoas que teriam compartilhado as práticas judaizantes. Os métodos da Inquisição não mudam substancialmente entre os anos 1650 e 1710. Todos os cristãos-novos que vão do Rio de Janeiro para os Estaus precisam *confessar denunciando*⁶⁷³. E não só, dado que o “denunciado” na confissão deve ser alguém próximo, membro do mesmo grupo familiar a que o preso pertence. Esse mecanismo era realimentado ao longo dos anos pelos réus que, forçados pela Inquisição, delatavam parentes, estes eram então presos e, no cárcere, mencionavam outros parentes como cúmplices dos “crimes” de heresia. A engrenagem se movia ciclicamente.

Em que pese o fato de constituir o posto de encruzilhada de uma série de rotas comerciais, vindas da África, Ásia e Europa, o Rio de Janeiro não era, por volta de 1710, a metrópole de milhões de habitantes do início do século XXI. Assim, como as outras cidades coloniais, tratava-se de uma urbe cuja população concentrava-se em um perímetro urbano relativamente pequeno, com uma população “branca” não tão numerosa se comparada ao contingente negro, indígena e escravo e, por fim, onde suas próprias feições urbanas contribuíam para a indefinição entre esferas pública e privada. Entre julho e agosto de 1703, um agente não identificado da Companhia do Asiento – que desde 1701, por acordo entre as Coroas de Espanha e França, detinha o monopólio do comércio de cativos africanos para a América do Sul – registrou em uma obra publicada alguns anos depois na Europa sua passagem pela urbe “fluminense”. Segundo seu relato, a cidade do Rio

⁶⁷³ Um exemplo é o do advogado Miguel de Castro Lara, preso no Rio de Janeiro à espera da frota que o levaria a Lisboa, que escreveu uma carta à sua mulher e à sua mãe, instruindo-as sobre como proceder no caso de prisão pelo Santo Ofício. Apesar de interceptada *pelo bispo* antes de chegar às destinatárias, a missiva é reveladora da consciência, por parte dos cristãos-novos, da necessidade da delação contra outras pessoas para abreviar a prisão no tribunal da fé. Castro Lara refere vários nomes de pessoas que foram presas consigo, “porque [sua mulher e mãe] podem dar uns aos outros para que vocês o saibam e que nos presos já não há remédio nem se lhes faz maior mal”. Apud Carlos Eduardo Calaça, op. cit., p. 213-4.

não é grande. [...] A rua mais frequentada, onde se encontra o maior número de estabelecimentos comerciais e a residência do governador [trata-se da Rua Direita, atual Rua Primeiro de Março], é chamada pelos habitantes de rua grande. Ela é bastante larga e muito comprida, *abarcando mais da metade da cidade*⁶⁷⁴.

Ainda de acordo com o mesmo viajante, as ruas eram estreitas e a urbe havia sofrido, ao longo do decênio anterior, um despovoamento em função da descoberta do ouro nas Gerais, prejudicando inclusive a atividade agrícola nos arredores. Dado algum desconto ao olhar estrangeiro, pronto a reprovar os “maus costumes” dos habitantes do lugar visitado, o relato do membro do Assiento reforça a imagem da cidade colonial como um lugar apertado, de vias que aproximavam os transeuntes e onde a circulação de notícias entre os moradores era parte do cotidiano. Quão grande não terá sido, inicialmente, o impacto, e depois, o terror sobre os sefarditas “fluminenses”, provocados pela sequência de prisões decretadas anualmente, dismantelando famílias, laços de parentesco, afetividade e sociabilidade? Ao longo daqueles anos, por ordens do Santo Ofício, centenas de cristãos-novos “fluminenses” perderam suas liberdades, tiveram seus bens sequestrados – e, a maioria ao fim dos processos, confiscados – e viveram em companhia do temor à chegada de cada frota proveniente do reino. Na correspondência enviada ao bispo D. Francisco em março de 1711, a mesma que registrava mais de noventa ordens de prisão pelo tribunal da fé, havia um requerimento do Fisco, subscrito pelo Conselho Geral da Inquisição, para revista das livrarias das pessoas falecidas e retenção de livros proibidos. Quatro anos depois, em carta enviada aos comissários Estêvão Gandolfe, Lourenço Vieira e ao vigário geral do Rio de Janeiro, Gaspar de Araújo, remetia-se ordem para a proibição de “alguns livros franceses”⁶⁷⁵. Eis aí, o controle dos corpos e das consciências que caracterizava o tribunal da Igreja lusa.

Muitos foram os corpos arrestados por ordem do Santo Ofício no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro em princípios do século XVIII. Aos olhos da Inquisição, todos tinham o mesmo sangue, o “corruptor” sangue sefardita. Mas queremos atentar a outro tipo de sangue, ou melhor, a outro laço sanguíneo – o sangue de uma mesma família, dos mesmos antepassados, naquele universo de nomes colocados quase indistintamente nos mandados de prisão expedidos de Lisboa. No documento que contém trinta e três ordens de prisão, remetido em fevereiro de 1710, há oito casais,

⁶⁷⁴ Jean Marcel Carvalho França (Org.), op. cit., p. 54 (“Journal d’un voyage”), p. 63 (grifo nosso).

⁶⁷⁵ IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 170; 195v.

perfazendo dezesseis pessoas: metade dos arrolados para a prisão. Um destes casais é formado por João Rodrigues Calaça e Madalena Peres. Parentes próximos do primeiro são designados para embarque na mesma frota, como seus irmãos Diogo Rodrigues Calaça e Madalena Sanches. Os tentáculos do tribunal da fé continuaram a atingir essa parentela nos anos seguintes. Na carta dirigida ao bispo do Rio em maio de 1713, um dos nomes indicados entre as oito ordens de prisão é o de outra irmã de João, chamada Maria Lopes. Em outra remessa, sem data, mas referente às prisões de cristãos-novos “fluminenses” na década de 1710, eram citadas Ana Peres e Helena Sanches ou Madalena, filhas de João Calaça, e uma sobrinha deste, Branca Pereira⁶⁷⁶.

Quem são esses membros do grupo familiar? São descendentes diretos do tronco genealógico centrado em Isabel Mendes, personagem-símbolo das vítimas da Inquisição entre a família Calaça, residente em Elvas no século XVII. João Calaça era neto de Isabel e filho de Francisco Rodrigues Calaça e Helena Sanches, o mesmo casal estudado na segunda parte desta tese, penitenciado pelo tribunal de Évora em 1657. No Rio de Janeiro, os Calaças reconstruíram a vida, geraram mais filhos e seus descendentes faziam parte da comunidade de cristãos-novos moradores no Rio de Janeiro, tendo sido diretamente atingidos pela perseguição inquisitorial no início dos Setecentos. Em meio a tantas famílias e trajetórias interrompidas entre as décadas de 1700 e de 1730, os Calaças experimentaram, ainda que pelas novas gerações, o *continuum* persecutório. Antepassados como a bisavó, os avós e tios-avós, processados por judaísmo no reino, não haviam ficado para trás. A memória de sua passagem pelos cárceres inquisitoriais, talvez sublimadas durante um bom tempo, era revivida seis décadas depois. Agora, em novos contextos, pois são Calaças nascidos na colônia ou com raízes brasílicas, mas com o sangue sefardita dos reinóis do Alentejo.

⁶⁷⁶ Id., f. 164; 180-1.

Quadro 7

Calaças do Rio de Janeiro processados no Tribunal de Lisboa (século XVIII)

Réu/Qualidade/Geração/Processo	Local de Nascimento	Idade	Cárcere	Auto de Fé	Sentença
João R. Calaça/xn/3 ^a /955	Elvas	67	10/10/1712	9/7/1713	Confisco de bens, cárcere e hábito perpétuo sem remissão
Diogo R. Calaça/xn//3 ^a /10174	Rio de Janeiro	46	11/10/1712	9/7/1713	Confisco de bens, cárcere e hábito perpétuo
Silvestre Mendes Caldeira/pt xn//4/5465 ^a	Rio de Janeiro	42	10/10/1712	9/7/1713	Cárcere e hábito perpétuo
Helena Madalena/xn/4 ^a /11592	Rio de Janeiro	18	22/10/1714	24/10/1717	Cárcere e hábito perpétuo
Branca Pereira/4 ^a ⁶⁷⁷	Rio de Janeiro	21	22/10/1714	16/2/1716	Cárcere e arbítrio

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, pesquisados no Arquivo da Torre do Tombo)

Os múltiplos laços estabelecidos entre os Calaças moradores no Rio com outros cristãos-novos, aliados à abrangência da ação inquisitorial sobre os conversos da cidade, expandem as possibilidades investigativas para além do núcleo dos filhos do casal Francisco e Helena. Todavia, por razões metodológicas, optamos por verticalizar a análise dos Calaças a partir de um fio condutor, João Rodrigues Calaça, primogênito do casal elvense Francisco e Helena e neto da matriarca Isabel Mendes. Para não restringir a reconstituição da trajetória da primeira geração dos Calaças tornada adulta na colônia a apenas um indivíduo, também investigaremos seu irmão, Diogo Rodrigues Calaça (ou Sanches), este nascido no Rio de Janeiro. Embora não fossem os únicos filhos de Francisco e Helena Sanches, os registros produzidos por suas causas na Inquisição fornecem pistas sobre a trajetória do clã antes e após seu estabelecimento na colônia, inclusive relativamente aos irmãos não processados no Santo Ofício. A “árvore genealógica” dos Calaças no tribunal da fé será completada aqui com mais três membros do tronco familiar, agora da quarta geração de processados. São dois filhos de João Calaça – netos de Francisco e Helena e bisnetos de Isabel Mendes –, Silvestre

⁶⁷⁷ Filha de Maria Pereira ou Peres, portanto, sobrinha de João Rodrigues Calaça, Diogo Rodrigues Calaça e Maria Lopes.

Caldeira e Helena Madalena, e uma prima destes, filha de um irmão de João e Diogo, chamada Branca Pereira. Todos sefarditas e pertencentes à mesma herança familiar⁶⁷⁸.

Não são os únicos membros do clã que conheceram a temida casa dos Estaus. O trabalho do historiador, porém, é composto, entre outras operações, de seleções documentais, em função dos caminhos trilhados para concretização da pesquisa. Para compreender as estratégias da Inquisição sobre os membros dessa família além da generalidade da ação do Santo Ofício, perceber as continuidades e as rupturas com os antepassados elvenses, há que percorrer essas causas, essas trajetórias. Evidentemente, não estão condensados neste trabalho todos os indivíduos pertencentes a esse tronco familiar ou aparentados com o mesmo que passaram pelos cárceres inquisitoriais. Há outras trajetórias, outras causas, outros tantos nomes inscritos na onda persecutória sobre os cristãos-novos “fluminenses”. Mas optamos pelo desenvolvimento do trabalho a partir dessa amostra para responder às questões supra, sem ignorar que o leque mais abrangente de homens e mulheres, Calaças ou não, presos no Santo Ofício, está aberto a outros olhares, análises e sínteses.

Enquanto o Rio de Janeiro se refazia do primeiro ataque francês à cidade, o Santo Ofício emitia três ordens de prisão contra três cristãos-novos, parentes entre si. A vinte e cinco de fevereiro de 1711, o tribunal ordenava a prisão de João Rodrigues Calaça, com sequestro de bens e “até oitenta mil réis para seu uso”. No dia seguinte, a instituição ordenava o encarceramento do irmão de João, Diogo Rodrigues Sanches ou Calaça, a ser preso “no Rio de Janeiro ou onde quer q for achado”. Assim como para seu irmão, a ordem expressava o sequestro dos bens do réu e a disposição de oitenta mil réis para alimentação do preso. Dissolução familiar que atingiria em pouco tempo a geração seguinte. Cerca de um mês após as ordens de prisão contra João e Diogo, a Inquisição mandava prender Silvestre Mendes Caldeira, filho de João e sobrinho de Diogo, também residente no Rio e com sequestro de bens⁶⁷⁹.

Os processos criminais dessas três personagens na Inquisição hão de revelar preciosas informações sobre suas trajetórias, sociabilidades e relações com o universo religioso. Uma inferência, porém, já nos salta à vista. Referimo-nos à possibilidade,

⁶⁷⁸ Eis as referências documentais destes processos criminais: IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça); IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça); IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira); IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena); IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira).

⁶⁷⁹ Para as ordens de prisão citadas neste parágrafo, cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 5; Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 5; Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 5.

enunciada nesses documentos, de mobilidade espacial entre os cristãos-novos residentes no Estado do Brasil. A experiência da Inquisição lusa, acumulada ao longo dos séculos precedentes de sua ação (XVI e XVII), terá considerado rotas de fuga, busca de oportunidades econômicas e agregações familiares com vistas à sobrevivência no Mundo Português⁶⁸⁰. Na América Portuguesa, a mobilidade faz parte do ser converso no mundo colonial – ataques indígenas, oportunidades de ascensão econômica alhures e busca de redes de apoio, particularmente necessárias para os sefarditas.

Se as longas distâncias constituíam um aspecto inerente ao “mar português”, os canais de comunicação emanados das autoridades metropolitanas se faziam sentir quando necessários ao controle e à repressão. Nesse sentido, poucos braços eram tão eficazes quanto os tentáculos inquisitoriais. Ainda que demoradas, posto que dependentes do sistema de frotas, as ordens do Santo Ofício contra os Calaças foram devidamente cumpridas. Passado cerca de um ano e oito meses da ordem de prisão, João Calaça, Diogo Calaça e Silvestre Caldeira chegavam aos Estaus, a dez de outubro de 1712. Todos três viajaram na embarcação “Guarda Costa” e, conforme as instruções do Regimento do tribunal da fé, à revista de cada um dos presos nada foi encontrado em seu poder⁶⁸¹. O cárcere tirava do réu a liberdade, pretendia tirar-lhe a autonomia do pensamento e deixava-lhe fisicamente à mercê da instituição.

Todo o processo inquisitorial consiste potencialmente em um manancial de informações que prestam à reconstituição das histórias de vida dos indivíduos investigados pelo Santo Ofício. Entretanto, duas sessões em especial, das primeiras que o réu enfrentava no cárcere, são fundamentais para reconstrução das trajetórias individuais dos presos, as de “genealogia” e de “inventário”. Na primeira, a Mesa interroga o penitenciado sobre sua ascendência e parentes; na segunda, é questionado sobre seus bens, dívidas, créditos, heranças e tudo mais que respeitasse à sua vida material. Embora nos processos de João, Diogo e Silvestre, a sessão de inventário preceda a de genealogia, consideramos que a melhor forma de apresentar o ramo dos Calaças moradores no Rio de Janeiro é partir das declarações dos réus sobre a família.

Começemos por João Calaça. Realizada dois meses após ingressar nos Estaus,

⁶⁸⁰ Tentativas de fuga por parte de cristãos-novos portugueses, desejosos de escapar à ação do tribunal da fé, surgem na documentação inquisitorial nos séculos XVI e XVII. Sobre o assunto, cf. Marco Antônio Nunes da Silva. As rotas de fuga: para onde vão os filhos da nação? In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 161-77.

⁶⁸¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 6; Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 6; Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 6-v.

sua sessão de genealogia fornece algumas pistas sobre a transmigração dos filhos do tronco seiscentista, gerado a partir da matriarca Isabel Mendes. João declarou aos inquisidores que era natural de Elvas, filho de Francisco Rodrigues Calaça e Helena Sanches, de sessenta e cinco anos de idade. Mas a memória dos ancestrais não passava da primeira geração. João disse aos inquisidores que apenas sabia o nome de uma avó paterna, Maria Lopes⁶⁸². Ora, sendo filho de Francisco Calaça, era impossível que esta avó se chamasse por este nome. A única Maria Lopes entre os ascendentes reinóis de João Calaça era uma tia de sua mãe, Helena Sanches⁶⁸³. Uma hipótese sobre esse “lapso” é que, ao migrar para a América Portuguesa, o casal Francisco e Helena, penitenciado pelo tribunal da fé, tentara pôr uma pedra de esquecimento na memória dos (outros) antepassados presos pela Inquisição.

Entretanto, referências dadas na sessão de genealogia são confirmadas pelo cotejo com outros elementos da documentação a respeito dos Calaças. Segundo a informação dada em seu depoimento, João nascera em 1647, dado que é corroborado pelo registro de seu batismo na Sé de Elvas, a quinze de janeiro daquele ano⁶⁸⁴. Tal constatação nos aponta outra hipótese. Como toda memória é seletiva, é possível que o casal Francisco e Helena tenha criado seu filho João cultivando algumas referências do passado familiar em Elvas, contudo, tentando aplicar uma “cortina de fumaça” a respeito da ação inquisitorial sobre a família. Ou, de modo inverso, o casal elvense terá instruído João a silenciar sobre o passado na Inquisição, impondo a “cortina de fumaça” não exatamente sobre o filho, mas educando-o a fim de omitir esse passado diante do seu universo de vivência.

Mas a riqueza documental da genealogia não é limitada a tais informações. Nossa personagem afirma ignorar tios, tanto paternos como maternos, mas fornece informações abundantes sobre o núcleo familiar que construía na urbe “fluminense”. Era casado com Madalena Peres, mulher parda, natural do Rio de Janeiro, que, segundo seu depoimento, lhe dera os seguintes filhos: Silvestre, Francisco, João e Miguel, já falecido. Na verdade, João Calaça é um tanto lacônico sobre seus filhos na sessão de genealogia. Vale a pena consultar outra fonte inquisitorial para elucidar, de modo mais claro, quem eram aqueles bisnetos de Isabel Mendes. No processo inquisitorial de Helena Madalena, outra filha de João Calaça que o leitor conhecerá melhor mais

⁶⁸² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 17.

⁶⁸³ IAN/TTSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 103v-4.

⁶⁸⁴ AHME, Mç. 037/07 (Registros de batismo na Sé de Elvas, 1646-53), f. 17.

adiante, consta a transcrição da confissão de um réu chamado Pedro Caldeira, sobrinho segundo de Madalena Peres. De acordo com Pedro, a família de João Rodrigues era mais extensa que o declarado por este na sua genealogia.

Confessando culpas aos inquisidores lisboetas em novembro de 1714, Pedro Caldeira declarou ao tribunal que havia nove anos – portanto, em 1705 – estava na casa de sua tia Madalena, no Rio de Janeiro, junto de João Calaça e de *seis* filhos do casal. De acordo com o testemunho de Pedro, a prole do casal João e Madalena era composta pelos filhos: Silvestre, mineiro; Francisco, que cuidava de um engenho; João, estudante; Miguel, defunto quando da confissão; Ana Peres, casada quando da declaração, e Helena Sanches, solteira. Madalena Peres ainda tinha uma filha, Maria Pereira que, segundo a confissão de Pedro Caldeira, era viúva e mãe de uma menina chamada Branca⁶⁸⁵.

As informações extraídas dessa parte do processo de Pedro Caldeira são sintomáticas para a reconstituição do quadro ocupacional dos filhos de João Calaça. Ocorrida provavelmente na década de 1690, a descoberta do ouro gerou importantes mudanças econômicas, sociais e demográficas no centro-sul da América Portuguesa. Convertido em ponto-chave para o escoamento da produção aurífera, o Rio de Janeiro era o *locus* de um intercâmbio permanente entre moradores do Rio e das Minas, alguns em constante mobilidade entre as duas regiões. “Fluminenses” deixaram a cidade para se dedicar à mineração nas Gerais ou, mesmo sem deixar o Rio de Janeiro, mantinham negócios e/ou imóveis nas Minas. Silvestre Caldeira, ao que parece, era – pelo menos por volta de 1705 – uma dessas personagens marcadas pela mobilidade, uma vez que era identificado por “mineiro”, mas se encontrava na cidade do Rio na ocasião declarada pelo confitente Pedro. Pode-se dizer, aliás, que entre os filhos de João Calaça, encontramos uma síntese de tais universos complementares no início dos Setecentos. Um irmão de Silvestre, Francisco Rodrigues, cuidava de um engenho, unidade produtiva que gerava a maior riqueza agrícola da capitania do Rio de Janeiro no século XVIII.

Há um *insight* relevante a destacar, ainda sobre os filhos de João Calaça. Na sessão de genealogia, nossa personagem não cita o nome de duas filhas, Ana e Helena. Todavia, além de estas serem mencionadas na declaração de Pedro Caldeira ao tribunal em 1714, as referências constantes em outras sessões do seu processo e nos de Silvestre

⁶⁸⁵ Apud IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 23v-4.

Caldeira e Diogo Calaça, além da comprovação da existência de processos criminais contra as próprias Ana e Helena, atestam que João omitiu o nome destas duas filhas na genealogia⁶⁸⁶. Um dos cuidados recomendados aos historiadores da Inquisição respeita à desconfiança do pesquisador sobre as declarações dos réus à Mesa. Nos inventários, a dúvida acerca das possíveis omissões dos réus quanto à totalidade dos bens e seus valores. Nas confissões e delações, a crítica ao suposto “judaísmo” confessado e seus cúmplices. Não menos, aqui na genealogia. Na sociedade misógina que é o Portugal moderno, a condição feminina é particularmente fragilizada e sensível ao opróbrio. Mulheres e filhas de presos do Santo Ofício enfrentavam a penúria material e moral, de ter os seus arrimos privados de bens e a convivência com parentes e vizinhos interrompida pela vergonha de ver a si e aos seus envolvidos na Inquisição.

Vejamos algumas declarações de João Calaça sobre o seu passado e o de seus irmãos – Diogo Calaça, Manuel dos Passos, Isabel da Assunção e Madalena Sanches, todos estes falecidos quando de sua prisão nos Estaus, exceto Diogo – na sessão de genealogia. Há traços do passado elvense que a fonte revela. João declara que seu irmão Manuel dos Passos fora mercador e cirurgueiro; este último havia tido a mesma profissão do pai de ambos, Francisco Rodrigues Calaça. Declarando-se batizado em Elvas, João diz ignorar o nome de seu padrinho, do qual sabe apenas ter sido um “cabo de guerra”⁶⁸⁷. O assento de batismo do réu, conservado no arquivo municipal elvense, nos informa que o padrinho de João Calaça se chamava Antonio Rodrigues⁶⁸⁸. Certamente, militares eram presença constante em Elvas na década de 1640, cidade situada ao largo da fronteira castelhana durante a Guerra de Restauração da independência lusa.

Formalmente, no entanto, João ignorava ou dizia saber pouco a respeito do passado familiar. Uma questão presente nas sessões de genealogia do Santo Ofício respeitava à existência, entre os parentes do réu, de indivíduos presos ou penitenciados pelo tribunal da fé. João diz que não sabia de nenhum familiar que estivera preso na Inquisição, declaração realizada por um cristão-novo que tivera pai, mãe e avó penitenciados. A última, aliás, faleceu no cárcere sentenciada ao relaxe à justiça secular. Mas, aqui e ali, o historiador vai encontrando pistas sobre a trajetória dos Calaças que

⁶⁸⁶ Sobre Ana e Helena, filhas de João Calaça, IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 14 (sessão de genealogia); Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 11 (sessão de genealogia). Seus processos criminais são: IAN/TT/TSO/IL, Proc. 8685 (Ana Peres de Jesus), não analisado nesta tese; IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), analisado neste trabalho.

⁶⁸⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 19.

⁶⁸⁸ AHME, Mç. 037/07 (Registros de batismo na Sé de Elvas, 1646-53), f. 17.

cruzaram o oceano ainda no século XVII. Aos inquisidores, João disse ter residido no Rio de Janeiro, em Pernambuco e em Angola⁶⁸⁹. O leitor recordará que, ao final da segunda parte do trabalho, deixou-se em aberto o destino imediato de Francisco Rodrigues Calaça após o auto de fé de 1657. O cirqueiro elvense estaria degredado no Brasil ou em Angola. Se se considerar verdadeira a menção de seu filho João ao tribunal da fé, de que residira na conquista africana – e é verossímil, dado o indício sobre seu pai –, pode-se supor com razoável probabilidade que Francisco Calaça partira mesmo para Angola, talvez na passagem entre as décadas de 1650 e 1660.

Tal hipótese ganha força por meio de outra inferência documental. Na lista do auto de fé celebrado a seis de maio de 1657, também citada na parte anterior desta tese, consta expressamente a pena do degredo para o Brasil de Helena Sanches, ao passo que nada nesse sentido é citado para Francisco Calaça. Admitindo o cumprimento da pena imposta a Helena – afinal, não existe registro nos fólios de seu processo sobre qualquer alteração de sentença –, o cruzamento das fontes disponíveis aponta para a presença de Francisco com seu filho João em Angola e, posteriormente, o reencontro do núcleo familiar no Brasil, talvez em Pernambuco. Não nos esqueçamos de que, tanto como o Rio de Janeiro, aquela capitania do nordeste brasílico tinha sólidos laços comerciais com a costa angolana na segunda metade dos Seiscentos, dada a exportação de cativos da África para o serviço na lavoura açucareira⁶⁹⁰.

Todo historiador conhece a expressão atribuída a Marc Bloch, segundo a qual a comparação é a “varinha de condão” da História⁶⁹¹. Para a documentação inquisitorial, o cotejo é duplamente importante, pois além de prestar às exigências metodológicas da construção do conhecimento histórico, é aplicado sobre testemunhos sabidamente produzidos sob condições, às vezes, extremas de pressão pela “verdade” conveniente à instituição. A reconstituição dos caminhos trilhados pelos Calaças passa além da confrontação das informações na sessão de genealogia do processo de João Calaça com fontes inquisitoriais de outros períodos. Tal meta passa, também, pela comparação com as declarações de seu irmão e de seu filho, relevância acentuada por serem justamente as mais próximas personagens – no meio familiar, no gênero masculino, na simultaneidade dos processos criminais – de nosso primeiro réu.

⁶⁸⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 20.

⁶⁹⁰ Cf. Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 40; 43.

⁶⁹¹ Apud Ronaldo Vainfas. *Os protagonistas anônimos da História: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 149-50.

Os inquisidores lisboetas levavam em conta o parentesco na condução das causas dos presos. No mesmo dia em que João Calaça era interrogado na sessão de genealogia, os juízes chamavam seu irmão Diogo para prestar esclarecimentos sobre sua vida e a dos seus parentes ao tribunal. Seus pais Francisco Calaça e Helena Sanches o viram nascer no Rio de Janeiro, provavelmente no ano de 1666. O leitor deve recordar que, um ano antes dessa data, o tribunal de Évora realizava a busca por herdeiros da matriarca Isabel Mendes, ocasião na qual, como vimos, chegara aos inquisidores a informação de que Francisco vivia degredado no Brasil e em Angola. Talvez àquela altura Francisco estivesse em terras brasílicas, reunido a sua esposa e, no reencontro, gerado Diogo Rodrigues. Presa aos vinte e seis anos de idade em 1654, doze anos depois, Helena Sanches ainda estava em idade fértil. Aos inquisidores, restavam outras lacunas. Diogo declarara à Mesa que não sabia quem eram seus avós paternos e maternos nem conhecia tio algum. Contudo, e ao contrário do seu irmão nos Estaus, reportara ter “ouvido dizer” que seus pais haviam sido presos na Inquisição de Évora⁶⁹².

O modo pelo qual nosso outro Calaça menciona a passagem de seus pais pelo Santo Ofício aponta, indiretamente, para uma hipótese interessante a respeito das nuances que matizavam tanto as ocultações como as transmissões de memória. Laura de Mello e Souza apontou, no clássico *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, que o “ouvir dizer” é um elemento componente do estar no meio na América Portuguesa⁶⁹³. Se, por um lado, João Calaça afirma ignorar a passagem de seus pais e de qualquer parente pela Inquisição – conduzindo à desconfiança do pesquisador –, a forma pela qual Diogo Calaça declara ter conhecimento da prisão de seus pais no tribunal constitui aponta para a existência de tentativas de ocultação interna à família, porém infrutíferas no universo colonial. Ainda que o casal Francisco e Helena almejasse eclipsar o passado em Évora, especialmente na criação dos filhos nascidos no Rio de Janeiro, a cortina de fumaça não poderia suportar a força do estigma aplicado pelas marcas da ação inquisitorial.

No mesmo mês da realização das sessões de genealogia de seu pai e de seu tio, Silvestre Mendes Caldeira era chamado à Mesa do tribunal lisboeta. É mais uma peça a montar o quebra-cabeça dos Calaças “fluminenses”. Homem de trinta e dois anos ao ingressar na prisão, diz ser solteiro e não ter ofício, embora, conforme a confissão de Pedro Caldeira, ser apresentado como mineiro, pelo menos em confissão referente ao

⁶⁹² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 13v; 15-v.

⁶⁹³ Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 21.

ano de 1705. De fato, Silvestre declara nessa sessão que residira nas Minas, além do Rio de Janeiro. A documentação aos poucos revela que a mineração e a lavoura compunham traços das atividades socioeconômicas dos Calaças. Silvestre afirmou que seu batismo ocorrera na freguesia de São Gonçalo, local no Recôncavo da Guanabara que concentrava propriedades como engenhos e partidos, pertencentes a cristãos-novos⁶⁹⁴. Essa localidade, veremos, era importante para os Calaças antes das prisões dos membros da família e continuará a ser depois de penitenciados. Apesar de nomear corretamente os nomes de seus avós paternos – Francisco e Helena –, diz nos Estaus que, dos seus parentes, sabia presos no Santo Ofício apenas os familiares arrestados na mesma leva, do Rio para Lisboa: o pai João, o tio Diogo e sua meia-irmã, Maria Pereira⁶⁹⁵.

É difícil reconstituir a sequência exata das prisões efetuadas sob as ordens da Inquisição, nas casas ou ruas do Rio de Janeiro, contra os cristãos-novos, mais ainda detalhes dos dramas pessoais e familiares gerados por tal procedimento. Ignoramos se, por exemplo, as prisões de João, Diogo e Silvestre ocorreram em momentos completamente distintos, ou à vista um do outro, ou mesmo à vista de outros encarcerados, em uma espécie de ação coletiva. De todo modo, a declaração de Silvestre Caldeira comprova que havia pelo menos a circulação de notícias entre os detentos, dado o conhecimento que o réu tinha da prisão de seus entes próximos. Embora nos Estaus a comunicação entre detentos fosse severamente reprimida, o conhecimento mútuo de que a família estava envolvida na sina inquisitorial terá aumentado a angústia e a dor da prisão.

O risco de perder a vida devia ser provavelmente o mais temido pelos réus. Contudo, especialmente para quem havia deixado família – esposa, filhos, pais que necessitavam de sustento, entre outros tutelados – em seu local de origem, o sequestro dos bens pelo Santo Ofício abria aos processados a porta da penúria material. Para João Rodrigues Calaça, essa expectativa teria sido particularmente dolorosa. Nosso primeiro réu era um homem de posses, e a Inquisição tinha redobrado interesse em indivíduos desse perfil. Tanto que, cerca de duas semanas depois de ingressar no cárcere, e antes da sessão de genealogia a que nos referimos, João Calaça é interrogado sobre o inventário de seus bens. O primeiro bem mencionado pelo réu é o engenho de Itaúna, no Rio de Janeiro, no valor aproximado de vinte e cinco a trinta mil cruzados. Na propriedade

⁶⁹⁴ Por exemplo, a família Mendes Vale, que contava um engenho e quatro partidos nas mãos de alguns de seus membros. Cf. Lina Gorenstein, *op. cit.* (2005), p. 78.

⁶⁹⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 9v; 11-v.

haveria, segundo João, oito ou dez cabeças de gado, pois o restante do rebanho fora roubado pelos franceses durante a invasão⁶⁹⁶. Como vimos no item anterior, a pilhagem consistiu em um dos marcos das invasões francesas ao Rio, embora tal fato não excluísse negociações entre invasores e moradores.

Se o réu do tribunal da fé tinha, por estar preso e sujeito à expectativa do confisco de todas as suas posses, motivos de sobra para ocultar pelo menos parte de suas riquezas à instituição, quanto mais se caíam sobre si custos adicionais. Os moradores do Rio de Janeiro foram obrigados a contribuir, via impostos, para saldar o pagamento do resgate da praça colonial pela Coroa Portuguesa, após a invasão francesa de 1711. Pagamento que não devia ser minorado, menos ainda dispensado, para os cristãos-novos que estavam presos na Inquisição lisboeta. Era esse o parecer do inquisidor-geral, cardeal Nuno da Cunha, à consulta encaminhada, a pedido do Conselho Ultramarino, pelo rei D. João V. Cioso das prerrogativas, o Conselho Geral do Santo Ofício – ouvido pelo cardeal – descartou a hipótese de os cristãos-novos residentes no Rio, quando da invasão, punidos com o confisco dos bens, serem dispensados da contribuição para pagamento do resgate da cidade. E, quanto aos conversos ainda presos no cárcere em 1714-5, a possibilidade de absolvição do réu também não livraria os bens antes sequestrados do imposto⁶⁹⁷. Antes, estariam novamente disponibilizados para a contribuição. Perder a posse dos bens ao ser preso, perdê-la definitivamente em caso de condenação, não era tudo. Para os sefarditas “fluminenses”, sobretudo aqueles com algum cabedal, omitir parte de suas propriedades, rendas e bens era, apesar de arriscado, um conveniente negócio.

⁶⁹⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 10.

⁶⁹⁷ IAN/TT/TSO/CGSO, Livro 260, f. 228-31v (resposta do cardeal da Cunha à consulta encaminhada pelo rei D. João V, a pedido do Conselho Ultramarino, sobre matéria do fisco, 17 dez. 1714). Atente-se aos seguintes trechos deste documento: “E nas fazendas dos q então se achavão prezos, e ao depois forão confiscados, tambem corre a mesma regra [de proceder ao pagamento da contribuição]; porque como os delinquentes no crime de herezia perdem os bens do dia do delicto na forma de direito, e ja o tinham cometido quando forão prezos, se segue, que ainda que a sentença fosse dada despois, esta só sérvio de declarar o crime, que o delinquente tinha cometido, mas os bens deixarão de ser seus, tanto, que elle o cometeo, e ficarão logo dahy em diante pertencendo ao fisco, e consequentemente a VMag.^{de}, e por esta razão entrão no d.^o computo, que mandou pagar p.^{la} sua fazenda”. Quanto àqueles cuja causa estava em andamento, portanto com os “bens e fazendas [...] em poder do fisco por sequestro, como o mesmo fisco p.^b direito, que lhe assiste fundado na informação do crime contrahida p.^{la} prizaõ dos delinquentes, tem provavel esperança a que da prova da Justissa, ou de confição dos taes prezos se [profira] contra elles sn.^{ca} condemnatoria ha bastante fundamento, para que em quanto se não desçidem as suas cauzas se suspenda o lançamento nas suas fazendas, por que se se julgar pertencerem ao fisco, se incluem na Regra das incorporadas na fazenda Real de VMag.^{de}, e sahindo os dittos prezos sem perdimento de bens, se pode então nos mesmos impor, e executar, o encargo da contribuição geral, atendendo ao vallor delles na parte, que lhe estocar”. Id., f. 230-v.

Senhor de engenho, assim João Calaça será chamado ao longo de seu processo inquisitorial. Contudo, nossa personagem tinha outras posses além de terras para a produção. Ao declarar que possuía “casas” na cidade do Rio de Janeiro, na Rua do Rosário, no valor de quatro mil cruzados⁶⁹⁸, João se insere em um grupo formado por senhores de engenho que também negociavam propriedades urbanas. Não é possível saber, pelo processo inquisitorial, quando João adquiriu os imóveis na urbe. Pode-se, porém, ter uma ideia do montante da participação de senhores de engenho em negócios desse tipo, por meio das cifras apresentadas por Antônio Sampaio em sua pesquisa. No período entre 1681-1700, o montante era de quase seiscentos mil réis. Para a década 1711-20, o valor ultrapassava quatro contos e trezentos mil réis⁶⁹⁹. É um salto vertiginoso, embora, na maior parte desta última delimitação temporal, João Calaça já estivesse às voltas com a Inquisição. Ainda assim, a existência de cifras relativamente altas para o final do século XVII revela a vigência de um mercado imobiliário urbano que contava com participação ativa de proprietários rurais.

Embora pai de mineiro e residente na cidade cujo porto concentrava a saída da produção aurífera, João Calaça negou em seu inventário possuir metais preciosos⁷⁰⁰. O fato de o início do século XVIII fazer parte da “idade de ouro do Brasil”, conforme o título da obra de Charles Boxer, não autoriza de imediato supor que todo indivíduo morador na América Portuguesa no período possuísse alguns quilates do metal precioso. Porém, ao cruzarmos o cenário de ação socioeconômica em torno de João Calaça com seus recursos materiais, torna-se plausível a hipótese de que nossa personagem tivesse acesso ao ouro das Gerais, inclusive por parte do ofício de seu filho Silvestre, que – confirmaremos adiante, por meio da documentação – residira nas Minas e trabalhara na mineração. É bem verdade que a fiscalização metropolitana, por meio do combate ao contrabando de metais preciosos e a vigilância nas rotas de acesso às Minas, aumentaram continuamente desde o início dos Setecentos, mas nunca conseguiram impedir em totalidade as rotas de escape ao controle régio. Uma omissão de possível posse de metais preciosos da parte de João, portanto, respondia à conservação da riqueza das mãos do Santo Ofício e à ocultação dos olhos da Coroa. Estigmatizado já por ser cristão-novo, mais ainda o seria se associado a desvio do ouro, em última instância, propriedade régia.

⁶⁹⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 10.

⁶⁹⁹ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 210.

⁷⁰⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 10.

Quadro 8

Bens dos Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)⁷⁰¹

Nome	Bens
João Rodrigues Calaça	Engenho de Itaúna (Rio de Janeiro), no valor de 25-30 mil cruzados; Casas térreas na Rua do Rosário (Rio de Janeiro), no valor de 4 mil cruzados. Mobília de uso ordinário; Oito ou dez cabeças de gado; Dívida de 400 mil réis à Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro por razões de hipoteca; Mais de 300 mil réis aos órfãos do lavrador de mandioca Antonio Pinheiro (Rio de Janeiro); Disputa, na Provedoria do Rio de Janeiro e na Relação da Bahia, com os herdeiros de Isabel de Azevedo sobre avaliação de terras.
Diogo Rodrigues Calaça	Roça com casas nas Minas, próximo ao Ribeirão N. S. do Carmo, no valor de 700 mil réis; Escrava chamada Catarina, no Rio de Janeiro, no valor de 120 mil réis, e um escravo que morreu após a prisão do réu; Crédito de 330 oitavas de ouro entregues pelo lavrador André Álvares Alvarenga, para serem cobradas do ferreiro Antônio Álvares Moreira, morador em Catas Altas, nas Minas.
Silvestre Mendes Caldeira	Sem bens, por estar sob pátrio poder.
Helena Madalena	Sem bens, por ser filha familiar.
Branca Pereira	3 mil cruzados herdados de seu pai, obrigados a algumas casas na Rua da Candelária, no Rio de Janeiro, sequestradas pelo Fisco quando da prisão de sua mãe.

(Dados recolhidos das sessões de inventário dos processos inquisitoriais dos Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Embora passasse longe do valor de mercado de seu engenho – vinte e cinco mil cruzados, no mínimo –, setecentos mil réis não eram uma quantia pequena. Era o valor de duas dívidas acumuladas que João tinha no Rio de Janeiro. O primeiro débito era para com a Santa Casa de Misericórdia da cidade. Instituição tão privilegiada no Mundo Português, a ponto de se afirmar no Alentejo “quem não está na Câmara [referência às câmaras municipais], está na Misericórdia⁷⁰²”, a Santa Casa tinha entre seus provedores os principais e mais prestigiados homens da terra. Por isso mesmo, era uma credora

⁷⁰¹ É preciso assinalar que havia réus, especialmente os de maior poder aquisitivo, que omitiam algumas informações sobre bens em seus inventários perante o Santo Ofício. Afinal, o depoimento dado nessa sessão era um instrumento utilizado para definir os bens sequestrados e, oportunamente, confiscados, ao fim da condenação do preso.

⁷⁰² Cf. Charles Boxer, op. cit., p. 299.

poderosa. Como garantia do pagamento de sua dívida, João Calaça hipotecara suas casas na cidade do Rio. Além da dívida com a Santa Casa, nossa personagem também devia trezentos mil réis aos órfãos do lavrador de mandioca Antonio Pinheiro, também do Rio de Janeiro⁷⁰³. O primeiro dos Calaças “fluminenses” na Inquisição era um homem de posses – tanto que tivera crédito suficiente para tomar empréstimo de uma das mais veneradas instituições do império português –, de negócios e de imbróglios.

Os juízes da Inquisição não deixavam escapar a chance de controlar corpos, mentes e bens. Passados dois meses da sessão de inventário, já nos últimos dias de 1712, João Calaça era convocado à Mesa. Sem delongas, o réu foi perguntado por algo que omitira até então dos inquisidores: teria algum contrato ou “amigável composição” com os religiosos carmelitas do Rio de Janeiro? Podemos imaginar a surpresa do preso ao ouvir a interrogação. Como os juízes o descobriram? Os olhos e ouvidos do Santo Ofício iam longe. Perguntado, João reconheceu a existência de um negócio que se tornara um imbróglio jurídico ao tempo da prisão. Nossa personagem declarou que comprara terras de uma mulher chamada Isabel de Azevedo por quatro mil cruzados, preço que, dez anos após o negócio – concretizado em 1692 –, seria contestado pelos descendentes da antiga proprietária. A avaliação das terras ficara a cargo do Convento dos Carmelitas do Rio, espécie de “árbitro” da querela. O resultado da nova avaliação foi ruim para Calaça: dez mil cruzados! Restou ao cristão-novo a via jurídica, recorrendo ao Juízo da Provedoria do Rio de Janeiro e, depois, ao Tribunal da Relação da Bahia, onde a causa estava paralisada no momento da prisão⁷⁰⁴.

Cotejando com referências encontradas na bibliografia, percebe-se que a veia negociante de João Calaça não despertava simpatia em alguns. No processo inquisitorial de João Dique de Souza, cristão-novo “vizinho” na freguesia de São Gonçalo, também preso nos Estaus em 1712, consta o depoimento do Cônego da Sé do Rio de Janeiro, padre Gaspar Pereira, sobre alguns cristãos-novos da cidade. Dois, na opinião do religioso, não mereciam crédito: João Tomás Brum e João Rodrigues Calaça. Este, posto que “falam sempre por ironia [...] e que era tido e havido por homem desaforado e trapaceiro por onde não havia nesta cidade quem desse crédito, nem fiasse de seus ditos e como tal os que o conheciam o aborreciam e fugiam⁷⁰⁵”. Será mesmo que o Calaça era

⁷⁰³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 10-1.

⁷⁰⁴ Id., f. 12-3.

⁷⁰⁵ Apud Lina Gorenstein; Carlos Eduardo Calaça. Na cidade e nos Estaus, cit.. In: Lina Gorenstein; Maria Luiza Tucci Carneiro (Org.), op. cit., p. 129.

desleal em seus negócios ou a condição de cristão-novo era a principal responsável por essa sua má fama perante o clérigo? Afinal, o senhor de engenho recebera crédito da Santa Casa, fora aceito para a transação imobiliária na família de Dona Isabel de Azevedo – apesar de toda a pendenga posterior – e adquirira casas na cidade.

Claro está, porém, que João Rodrigues Calaça não poderia esbanjar posição social, pois, além de cristão-novo, tinha dívidas, querelas na justiça e imóveis sob risco. Se bem que nossa personagem não era uma ilha de problemas financeiros. Antes, como aponta Sampaio:

Um aspecto estrutural da produção agrícola em geral, e açucareira em particular, era o elevado grau de endividamento dos agricultores, sobretudo os maiores. [...] Segundo Stuart Schwartz, o crédito esteve na base da organização da economia açucareira no Brasil, sendo o acesso a ele mais importante do que a existência de dinheiro em caixa⁷⁰⁶.

Algo intrinsecamente relacionado ao caráter *agrário* da sociedade colonial é lembrado pelo mesmo autor, ao analisar a importância do mercado de crédito no Rio de Janeiro entre os séculos XVII e XVIII. É o “descompasso entre o ciclo agrícola, anual, e as necessidades quase diárias de insumos e alimentos para as unidades produtivas⁷⁰⁷”. Talvez por isso mesmo a obtenção de crédito por parte de senhores de engenho e lavradores não fosse tão difícil: a regularidade da própria servia como garantia de pagamento.

Havia algumas formas de acesso à propriedade da terra predominantes no Rio de Janeiro seiscentista, e duas são particularmente interessantes para compreender a atividade no período: a compra por comerciantes de origem reinol (nascidos ou filhos de nascidos na metrópole) e o casamento com filha de senhor de engenho. Capital acumulado era, pois, uma porta de entrada importante para a propriedade de engenhos, daí a “candidatura” dos homens de negócio ao grupo dos detentores daquelas unidades produtivas. Todavia, especialmente para o século XVII, a categoria de “homem de negócio” não corresponde ao patamar mais alto da sociedade colonial, especialmente para o Rio de Janeiro. É um grupo vinculado ao comércio de “grosso trato”, não ao comércio de retalho, partícipe de uma rede mercantil que não está limitada à urbe de sua residência, mas que não pertence ao estrato privilegiado do universo social “fluminense”. Ainda assim, senhores de engenho que serão encontrados pelo Santo

⁷⁰⁶ Antônio Carlos Jucá de Sampaio, op. cit., p. 123-4.

⁷⁰⁷ Id., p. 188.

Ofício como possíveis “judaizantes” na varredura inquisitorial pós-1710 têm suas raízes na mercancia. Um deles, referenciado por autores como Carlos Calaça e Antônio Sampaio, é justamente João Rodrigues Calaça⁷⁰⁸.

Mercadores que alcançam a elite agrária, particulares que se tornam lavradores, vários cristãos-novos integrantes dessa rede de relacionamentos econômico-sociais. Natural que a documentação produzida pela Inquisição, embora direcionada para a investigação das culpas de heresia, revele para o historiador dimensões dessas sociabilidades, demonstrativas da inserção sefardita na dinâmica economia do Rio de Janeiro. Participantes do tecido social da capitania brasílica, os conversos eram também sujeitos a “participarem” das declarações de prática da heresia judaizante. Simão Farto de Niz, meio cristão-novo, e João Gomes, cristão-novo inteiro, eram mercadores. Gomes era irmão de Francisco Coelho, lavrador de mandioca, ao passo que Antonio do Valle de Mesquita lavrava cana. O que todos estes apresentam em comum, além do sangue sefardita? Todos são citados por João Calaça em uma confissão de culpas à Mesa, realizada em fevereiro de 1713. As heresias confessadas, supostamente declaradas com cada uma daquelas personagens, não variam essencialmente: respeitam à “declaração de crença na lei de Moisés”. É significativo, porém, para o histórico dos Calaças “fluminenses” a identificação ocupacional de membros do círculo de sociabilidade do nosso réu. Cristãos-novos de variados ofícios, desde a categoria de lavradores, passando por mercadores a senhores de engenho, como era o próprio João. Teia que interessava sobremaneira ao Santo Ofício, tanto que todos os quatro citados nessa confissão de Calaça também se tornaram réus na Inquisição⁷⁰⁹.

⁷⁰⁸ Id., p. 79-80; 77.

⁷⁰⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 69-74 (“Mais Confissão”, 14 fev. 1713).

Quadro 9

Profissões dos Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)⁷¹⁰:

Nome	Ofício
João Rodrigues Calaça	Senhor de engenho
Diogo Rodrigues Calaça ou Sanches	Lavrador
Silvestre Mendes Caldeira	Filho de senhor de engenho
Helena Madalena	Filha de senhor de engenho
Branca Pereira	Filha de mercador

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Apesar da estrutura bem definida do processo inquisitorial, consolidada, aliás, no início do século XVIII, nem sempre a cronologia das sessões corresponde fielmente à sequência inventário-genealogia-confissão e demais sessões. Quatro dias depois de preso nos Estaus, Diogo Rodrigues Calaça foi chamado à Mesa pelo inquisidor Francisco de Figueiroa para um primeiro interrogatório. O réu não perdeu a chance de se apresentar como arrependido de crimes heréticos. Dando indicação de ter nascido no Rio de Janeiro e de contar quarenta e seis anos de idade, Diogo sofre desde o primeiro momento a advertência de que lhe convinha falar de pessoas “vivas, presas, soltas, reconciliadas, parentes ou não, residentes ou ausentes do reino”. Suas primeiras declarações reforçam a penetração de cristãos-novos na classe senhorial da capitania em que nascera. A fazenda do cristão-novo Manuel do Vale da Silveira, membro da família Vale, importante tronco familiar converso do Rio de Janeiro estudado por Lina Gorenstein⁷¹¹, fora o local em que Diogo confirmara a passagem à “lei de Moisés”. Tudo na companhia de seis sefarditas, *todos depois presos no Santo Ofício*: o próprio Manuel, os irmãos deste, Simão, José, Domingos Rodrigues e Francisco de Siqueira, além de Diogo Bernal⁷¹². Confissão nada ingênua, pois Diogo Calaça sabia que, estando aqueles referidos presos na Inquisição, poderiam bem envolvê-lo nas suas confissões de “crença na lei de Moisés”.

Todavia, na mesma confissão, nosso réu deixou ao tribunal a porta aberta para

⁷¹⁰ (F) = filha; (M) = mulher.

⁷¹¹ Sobre os Vale, cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 121 passim.

⁷¹² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 9v-10.

exigir o envolvimento de sua família nas declarações. Alegando particular insistência do anfitrião do encontro, Manuel do Vale da Silveira, Diogo Calaça confessa ao inquisidor que fora instado na ocasião a não ser hipócrita, mas a viver como cristão-novo na mesma lei em que tinham vivido seus pais, lei “boa e verdadeira para a salvação da alma”. O encerramento da sessão é claro nesse sentido, condicionando o “descargo de sua consciência salvação de sua alma, e [o] poder ser tratado com a misericórdia que a Santa Madre Igreja costuma conceder aos bons, e verdadeyros confitentes” ao propósito de trazer “todas [as culpas] a memória, e fazer dellas huma inteyra, e verdadeyra confissão⁷¹³”. Pressão que exigia sempre mais. Ao sair da cela, a esperança de ser tratado com misericórdia e de se aproximar da liberdade. Ao retornar à cela, a angústia de ter que confessar mais. Não um círculo fechado, mas um labirinto de muitos corredores e muitas portas, mas sem nenhuma chave certa à vista.

Para andar por tais corredores, é necessária a confissão. Para abrir as portas do labirinto, as chaves são as palavras certas na hora certa. “Certo”, claro, para quem ocupa o lugar de juiz. Preso havia cinco meses, João Calaça decidiu experimentar vários caminhos para lograr sua libertação por meio do único “remédio” oferecido pelo tribunal da fé, a confissão de culpas. Tais caminhos passavam pela confissão de crença na lei de Moisés e da observância de variados ritos e cerimônias, historicamente associados às práticas judaizantes entre os conversos portugueses: guarda do sábado, jejum do Dia Grande, jejum da rainha Ester. Mas a tentativa de sair do labirinto inquisitorial passava igualmente pela nomeação da maior quantidade possível de cúmplices de judaísmo. Somadas todas as onze ocasiões de declarações de crença na lei mosaica, João Calaça citou nada menos que trinta e uma pessoas, todas elas cristãos-novas, mas nenhuma, absolutamente nenhuma, era sua parenta⁷¹⁴. Essa omissão custaria muito caro ao nosso senhor de engenho...

O cenário da cidade do Rio de Janeiro e do recôncavo de sua baía passou a representar, desde fins do século XVII, a antessala das minas de ouro das Gerais. A primeira confissão de João Calaça na sessão atrás mencionada respeitou a uma declaração de crença na “lei de Moisés” na casa de outro senhor de engenho converso,

⁷¹³ Id., f. 11; 11v. A declaração atribuída por Diogo Calaça aos seus convivas é também sintomática da existência de uma fama de “judeus” dos seus pais, Francisco e Helena. Não à toa, ao contrário de seu irmão João Calaça, Diogo reconheceu em sua genealogia que “ouvira dizer” da prisão de seus pais na Inquisição de Évora. Teria esse nosso réu ouvido dizer a respeito de alguém da família Vale?

⁷¹⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 125-39 (“Mais confissão”, 6 mar. 1713). Todas as ocasiões de “culpa” citadas nessa longa confissão são localizadas pelo réu no Rio de Janeiro e em seu entorno, fazendo crer que sua vida adulta tenha começado mesmo na capitania “fluminense”.

chamado Baltazar de Azevedo, pai de três mulheres e um homem, na companhia daquele e de toda sua prole. A confiar no depoimento do Calaça sobre as ocupações dos supostos cúmplices de heresia, o filho de Baltazar vivia de fazer jornada para as minas⁷¹⁵. Eis, pois, um sinal a mais das comunicações entre a região aurífera e o Rio de Janeiro, dado que o jovem sefardita tinha no deslocamento – as “jornadas” – entre as regiões, o *locus* de seu ofício. Os exemplos revelados pela documentação inquisitorial não são isolados. Na mesma sessão, alguns “casos” à frente, vemos como o emprego dos filhos em ocupações concernentes à área mineradora consistia em um expediente adotado por famílias cristãs-novas relativamente bem situadas no Rio de Janeiro. A advocacia era o ofício desempenhado por alguns sefarditas nascidos na cidade e formados em Coimbra. Por isso a existência de alguns bacharéis dentre os cristãos-novos da capitania na onda persecutória do Santo Ofício nesse período que tratamos. Um desses advogados era João Mendes, em cuja casa, segundo disse João Calaça aos inquisidores, ocorrera uma declaração mútua de crença na lei de Moisés fazia seis anos. Dela teria participado um irmão do bacharel, chamado Bernardo Mendes, que também vivia de fazer viagens para as minas⁷¹⁶.

O leitor sabe que, entre os Calaças, havia um mineiro, Silvestre Caldeira. Contudo, este não era o único afeito ao clã a empreender suas jornadas rumo à área mineradora. Irmã de João Calaça, nascida no Rio de Janeiro e já falecida quando da prisão de seus irmãos no Santo Ofício, Madalena Sanches fora casada com um cristão-novo ligado à região das minas, chamado João Rodrigues de Andrade. Nascido no Rio por volta de 1655, Andrade tinha um irmão casado na família Vale, era lavrador de cana e dono de terras em Cabo Frio, na capitania do Rio de Janeiro, e nas minas, no Rio das Mortes⁷¹⁷. Uma fonte primária a confirmar essa ligação é o processo de Diogo Calaça, na sessão de genealogia, em que o réu cita que sua irmã Madalena fora casada com João Rodrigues de Andrade, “que veio das minas⁷¹⁸”.

Além do Rio das Mortes, outra localidade nas Gerais próxima de um curso fluvial onde se localizava propriedade pertencente a cristão-novo morador no Rio de Janeiro era o Ribeirão Nossa Senhora do Carmo. Aqui, o proprietário era Diogo

⁷¹⁵ Id., f. 126.

⁷¹⁶ Id., f. 134.

⁷¹⁷ Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 84-5. A referência parental sobre Madalena Sanches nessa parte do trabalho de Gorenstein está incorreta, dado que aquela não era “filha do senhor de engenho João Rodrigues Calassa”, mas irmã deste.

⁷¹⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 14v.

Rodrigues Calaça, que declarou aos inquisidores possuir uma “roça” no local, na sessão de inventário de seu processo na Inquisição. Não era, aliás, terra nua: havia casas na propriedade, perfazendo um valor total de setecentos mil réis. Apesar de ser um dono de escravos modesto – possuía apenas uma cativa ainda viva, no Rio de Janeiro; um rapaz morrera depois de sua prisão –, pelo menos no tocante ao expresso no inventário, Diogo tinha negócios diretamente relacionados ao metal precioso. À Mesa do tribunal, disse possuir um crédito de trezentas e trinta oitavas de ouro, entregue pelo lavrador André Álvares Alvarenga, para cobrá-las do ferreiro Antonio Álvares Moreira, morador em Catas Altas, nas Minas. Diogo Calaça parecia consciente da cupidez do Santo Ofício. Nossa personagem insistiu perante o inquisidor que o dito ouro não pertencia a si, mas a Alvarenga⁷¹⁹. Note-se, portanto, que Diogo assumia nesse caso o papel de intermediário, cabendo-lhe provavelmente a função de transportar metais preciosos, das Gerais para o Rio de Janeiro. De fato, um mineiro.

Mas um mineiro do Rio de Janeiro. Assim como outros no mesmo período, Diogo dividia seus interesses, suas sociabilidades e até o local de residência entre a região aurífera e as margens da Guanabara. A dois de maio de 1713, certamente pressionado pela publicação da segunda prova de justiça, com mais duas denúncias de judaísmo, Diogo Calaça voltava perante o inquisidor Figueiroa, pedindo audiência para confessar culpas. Encontramos, aqui, uma confissão do réu sobre um fato passado havia três anos no Ribeirão Nossa Senhora do Carmo – onde ficava a “roça” de Diogo –, nas “Minas do Rio de Janeyro”. A capitania “fluminense” se estendia cada vez mais para o sertão, na direção das riquezas... Lá, junto à sua propriedade, Diogo Calaça teria declarado crer na lei de Moisés, praticar “jejuns judaycos das quartas feyras de cada semana” e rezar o Pai-Nosso sem dizer Jesus no fim com o lavrador converso Francisco de Lucena, *natural e morador no Rio de Janeiro* e – como diz o próprio réu na sessão – posteriormente preso na Inquisição.

Na mesma sessão, esse nosso Calaça confessa que fizera declaração similar com outro cristão-novo “fluminense”, advogado, chamado Inácio Cardoso, também preso pelo Santo Ofício⁷²⁰. Se fora das paredes do tribunal, a instituição preservava o segredo, alguns mecanismos processuais eram dados a conhecer ao réu no cárcere. Um dos mais claros procedimentos era a obrigação de delatar os supostos “cúmplices”. Todo preso é,

⁷¹⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 7-8.

⁷²⁰ Id., f. 46-7.

portanto, um delator e um delatado em potencial. Talvez, sabendo de réus conhecidos seus levados do Rio para Lisboa, Diogo tentava se antecipar àqueles, que provavelmente o envolveriam em suas confissões de culpa. Tanto maior o medo quanto o número de pessoas de suas sociabilidades presas no mesmo tribunal, e Diogo Calaça teria conhecido muitos cristãos-novos, dada sua mobilidade entre as Minas e o Rio.

A presença nas Minas também era uma constante na vida de Silvestre Caldeira. De certa forma, o filho de João Calaça contribuíra para os interesses do tribunal, inclusive denunciando seus pais e tios como cúmplices de judaísmo. Mas isso apenas depois da publicação de prova de justiça, após o que Silvestre formulou algumas contraditas, levando os inquisidores a ordenarem a repergunta a testemunhas residentes em Lisboa. Nada que interrompesse a formalidade das sessões: seguiam-se a “crença” e, depois, a *in specie*. No começo desta última, a vinte e três de junho de 1713, questionado se cuidara das culpas e desejava confessar, Silvestre disse lembrar-se de outros delitos. Descrevendo um cenário similar ao da confissão supracitada de Diogo Calaça, o jovem réu declarou que havia cinco anos, na casa do cristão-novo Francisco de Lucena – o mesmo suposto cúmplice citado por seu tio –, afirmara na companhia deste a crença na lei de Moisés para salvação da alma⁷²¹. Tal similaridade entre as confissões do tio e do sobrinho, porventura, significaria que Silvestre e Diogo frequentavam as mesmas localidades nas Minas, desfrutando das mesmas redes de sociabilidade na região mineradora? Embora poucas, as referências apontam para a probabilidade desta hipótese.

Tantos cristãos-novos estavam presentes na área mineradora, não estaria o Santo Ofício lá também? O mesmo códice conservado na Torre do Tombo, que reúne a correspondência emitida pela Inquisição de Lisboa entre o final do século XVII e o início do século XVIII, nos fornece evidências da extensão do raio de interesse do tribunal da fé às Minas. Presença marcante na América Portuguesa desde o século XVI, a Companhia de Jesus teve, ao longo dos séculos de colonização, alguns de seus membros na fileira de serviçais do Santo Ofício em terras brasílicas. Um destes era o comissário Estêvão Gandolfi, vice-provincial jesuíta no Brasil, residente no Rio de Janeiro e falecido em 1720⁷²². Com o vigário da cidade, Gaspar Gonçalves de Araújo – mas com precedência sobre este –, Gandolfi recebera uma carta do tribunal lisboeta,

⁷²¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 42v, passim (“*In specie* e mais confissão”, 23 jun. 1713).

⁷²² Cf. Bruno Feitler, *A sinagoga desenganada*, cit., p. 199.

datada de nove de março de 1716, que lhe comunicava dezesseis mandados de prisão, incluindo o governador das Minas de Serro do Frio, Mateus de Moura Fogaça⁷²³. Tentáculos do polvo inquisitorial, que a ninguém pretendia poupar.

Nas Minas, desenvolveu-se com o passar do tempo uma sociedade que, embora centrada na mineração e em outras atividades socioeconômicas que orbitavam em torno da exploração das jazidas, conservava os traços do barroco na arquitetura, na religiosidade, nas instituições. Ou seja, em que pese alguns aspectos diferenciados da sociedade mineradora⁷²⁴, a permanência dos valores e práticas socioculturais do Mundo Português continuava presente, mantendo os cristãos-novos – ao menos em princípio – sempre *outsiders* devido ao sangue “infecto”. Para minorar os riscos inerentes à condição de sefarditas, a alternativa viável consistia em adotar o máximo possível os costumes relativos à religião oficial. No início do processo criminal, é a fidelidade à ortodoxia católica que Silvestre Caldeira pretende comprovar ao tribunal da fé. Após as quatro sessões iniciais – inventário, genealogia, *in genere* e *in specie* –, sem ter confessado nenhuma culpa até então, foi realizada a leitura do libelo acusatório contra o réu, elencando cinco acusações respeitantes à declaração de crença na lei de Moisés. Tendo aceito a oferta da audiência com o procurador, Silvestre se reúne no dia seguinte com o licenciado Jacinto Freire, para formação de sua defesa.

Sua defesa merece algumas considerações. O primeiro ponto levantado por Silvestre consiste na alegação de que era “muy frequente” suas visitas às igrejas, adorar as imagens e acompanhar as procissões do Santíssimo Sacramento. Afirmara que, “por crer na lei de Cristo”, também assistia ao sacramento da confissão. Por último, alegava que satisfazia os preceitos da Igreja, ouvindo missa, observando os dias santos e jejuns católicos⁷²⁵. Antes, porém, Caldeira destacara que tinha

tanta devoção com M.^a SS.^{ma} q todos os sab.^{dos} fazia celebrar em honra, e louvor da mesma s.^{ra} o s.^{to} sacrificio da missa, e dava ao sacerdote hua outava de ouro de esmolla, e assistia sempre com gr.^{de} devoção a d.^{ta} missa, q.^{do} elle R. estava nas Minas⁷²⁶.

⁷²³ IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 199.

⁷²⁴ “A mistura é de pessoas de todos os tipos e condições; homens e mulheres; moços e velhos; pobres e ricos; fidalgos e povo; leigos, clérigos e religiosos de diferentes ordens, muitos dos quais não têm nem casa nem convento no Brasil”, conforme o relato de um jesuíta contemporâneo da descoberta do ouro. Apud Charles Boxer, op. cit., p. 169.

⁷²⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 26-v.

⁷²⁶ Id., f. 26v.

Que prova maior de sua devoção poderia o acusado dar ao tribunal da fé que dar de esmola a riqueza mais cobiçada em toda América Portuguesa? Declarando expressamente em sua defesa a oferta de uma oitava de ouro, Caldeira procurava incutir perante seus juízes a profundidade do apego à ortodoxia católica. Por outro lado, a referência à devoção à mãe de Jesus associada ao dia de sábado não era novidade entre os cristãos-novos na colônia. No final do século XVI, durante a visitação inquisitorial à capitania de Pernambuco, a já falecida conversa Branca Dias era acusada de dissimular a guarda dos sábados – vestindo roupas lavadas, varrendo a casa, preparando a refeição de modo diferenciado – sob alegação de ser “muito devota de Nossa Senhora”⁷²⁷. Mais que um expediente para encobrir o “judaísmo”, do qual os Calaças “fluminenses” estavam separados havia pelo menos dois séculos inteiros, a associação entre o sábado parece ter constituído parte do caudal sincrético, formado ao longo das gerações no interior do universo sefardita.

Referimo-nos, algumas linhas acima, à mobilidade conversa em geral e ao exemplo de Silvestre Caldeira, em particular. As testemunhas nomeadas por Silvestre para comprovação de suas alegações contra o libelo ilustram essa dimensão do *modus vivendi* de muitos sefarditas em terras brasílicas no início dos Setecentos. Quanto à assistência as cerimônias católicas e aos sacramentos, são nomeados dois religiosos residentes na freguesia de São Gonçalo, os padres Gregório Caldeira e Gonçalo Mendes. Indicações que apontam para o fato de que, no Rio, Silvestre provavelmente se estabelecia no Recôncavo, não na cidade. Outra testemunha nomeada é Simão Pereira de Sá, ourives de ouro, morador no Rio de Janeiro. Geradora de significativas transformações na sociedade colonial, a atividade mineradora também implicara no estabelecimento de funções relacionadas aos metais no porto “fluminense”, como a ourivesaria. Talvez percebendo, nas Minas, a conveniência de se apegar aos agentes da religião oficial, Caldeira terá frequentado os ofícios ministrados pelo vigário do Ribeirão abaixo, Miguel Rebelo Alvim, a quem nomeia testemunha para comprovação de suas práticas ortodoxas na região mineradora⁷²⁸. Entre Minas, o Recôncavo da Guanabara e a cidade do Rio de Janeiro, o lugar dos Calaças é múltiplo, assim como

⁷²⁷ Cf. Fernando Gil Portela Vieira. Marranos no Nordeste açucareiro: o “judaísmo às ocultas” dos cristãos-novos Branca Dias e Diogo Fernandes (século XVI). In: *Anais do IV Encontro Nacional do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro: história, memória e identidade: 300 anos do nascimento de Antônio José da Silva, o judeu*. São Paulo: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 2008, p. 109-20, especialmente p. 115.

⁷²⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 27.

deviam ser múltiplos os dilemas e incertezas sentidos por cada cristão-novo arrestado pelo Santo Ofício.

Se as Minas concentravam a atenção de colonos, reinóis e da própria Coroa no início do século XVIII, as invasões francesas de 1710-1 consolidaram a importância do Rio de Janeiro, nomeadamente em razão do fato de ser o maior escoadouro principal da produção aurífera. O segundo ataque gaulês ao Rio, capitaneado por Duguay-Trouin, encontrou vários cristãos-novos moradores na cidade presos no Colégio da Companhia de Jesus, onde aguardavam, sob custódia, a partida da frota que os levaria para o cárcere lisboeta. A instituição jesuítica era uma referência importante na cidade, que rivalizava com o convento dos beneditinos em “graça”, pelo menos ao olhar estrangeiro do autor do *Journal d’un Voyage*, que esteve na cidade em 1703. Segundo este viajante,

[é] uma casa que se destaca tanto pela sua estrutura quanto pelos seus cômodos. [...] todo talhado em pedra, foi construído sobre uma montanha de altura prodigiosa. [...] A distribuição dos cômodos é harmoniosa e inteligente. Todos os belos quartos ocupados pelos padres são assoalhados⁷²⁹.

Claramente, os cristãos-novos presos por ordem do Santo Ofício não estavam acomodados nas confortáveis celas dos padres inicianos. Escrevendo pouco menos de uma década antes das invasões francesas, o viajante anônimo relatou que “detrás do convento, está sendo construído um colégio”. De fato, seria nesse colégio jesuítico, anexo à morada dos religiosos, que os cristãos-novos permaneceriam presos à espera do embarque para o reino, onde também saberiam do ataque francês à cidade. Jonas Flinck, missionário alemão da inglesa “Society for Promotion Christian Knowledge”, que esteve no Rio entre agosto e outubro de 1711, escreveu que “Quando da nossa chegada, cerca de cem indivíduos estavam sendo levados para Portugal, onde seriam julgados pelo Tribunal do Santo Ofício. A maioria deles era suspeita de *judaísmo*⁷³⁰”. Da prisão no colégio da Companhia de Jesus, localizado no alto da montanha à beira da Baía de Guanabara, os conversos terão escutado os tiros dos canhões dos navios invasores, as respostas dos fortes e da artilharia portuguesa e experimentado o pânico que assolou os “fluminenses”, talvez até agravado, pela impossibilidade da fuga e incerteza das consequências para si mesmos da invasão.

Tudo isso foi testemunhado por João Calaça. Em sessão de seu processo na

⁷²⁹ Apud Jean Marcel Carvalho França, op. cit., p. 63 (“Journal d’un voyage”).

⁷³⁰ Apud id., p. 68 (“Jonas Flinck”; grifo original).

Inquisição lisboeta, realizada em fevereiro de 1713, o senhor de engenho se apresentou ao inquisidor Figueiroa dizendo-se disposto a confessar. Presos no colégio da Companhia de Jesus ao tempo da invasão francesa, estavam João e mais sete conversos: o contratador José Gomes Silva e seu filho Belquior, o médio Diogo Cardoso, os advogados Inácio Cardoso e Manuel Lopes de Moraes e os senhores de engenho Manuel de Paredes e João Correia Ximenes. Pelo menos, são as pessoas que nosso Calaça declara terem estado em sua companhia, omitindo a possível presença de parentes como seu filho Silvestre e seu irmão Diogo, cujas cronologias no Santo Ofício são em grande parte paralelas à dele próprio. Mas a confissão é interessante porque expõe uma face da complexidade do universo cristão-novo, que é a adaptação de elementos identificados à visão de mundo sefardita às vicissitudes enfrentadas pelos conversos. Na oportunidade, Gomes Silva falou aos companheiros de infortúnio sobre a vinda do Messias, evento que associara à chegada dos franceses! Todos, segundo João Calaça, concordaram com o contratador, que por sinal fugiu para a França. Para os “limpos” de sangue que habitavam a cidade, os ataques franceses significavam destruição, desespero, perda de vidas e fazendas, tanto que, nas duas invasões, à saída dos gauleses, seguiram-se festivas celebrações religiosas. Para os cristãos-novos presos, a invasão é a saída ou a possibilidade dela. Eis aí uma hipótese para desvendar um dos aspectos do “messianismo” que, em diferentes momentos, aparece nas fontes inquisitoriais. É messiânico não o redentor do judaísmo ortodoxo, mas o acontecimento que vislumbra ao sefardita a chance de escapar à instituição que lhe obsta a plena vivência. José Gomes Silva não perdeu essa oportunidade.

Três meses depois da confissão supra de João Calaça, seu irmão Diogo estava em maus lençóis, embora ainda não soubesse do que em breve lhe seria anunciado. A quatro de maio de 1713, o colegiado de inquisidores do tribunal de Lisboa, considerando que o réu não mencionara como cúmplice de atos heréticos sua irmã Maria Lopes, então residente no Rio de Janeiro, decidiu aplicar-lhe a tortura. Quinze dias depois, antes ainda de receber a comunicação do tormento, Diogo pediu audiência à Mesa e, recebido pelo inquisidor Figueiroa, confessou que havia quatro anos, na casa do mesmo José Gomes Silva, contratador, junto deste e do filho Belquior – que também estava no Colégio dos Jesuítas durante a invasão francesa –, declarara crer e viver na lei de Moisés para se salvar. Detalhe que Diogo Calaça não deixou de mencionar: Gomes Silva era morador no Rio, “donde se auzentou com os Francezes despois de preso pello

Santo Offício⁷³¹”.

Diogo já havia citado parentes próximos em suas confissões, como o irmão Manuel dos Passos (falecido antes das prisões no Rio) e, em uma citação conjunta, o irmão João, a esposa deste, Madalena Peres, o filho do casal, Silvestre Caldeira, e outro sobrinho, Pedro Rodrigues de Abreu, filho de outra irmã dos Calaças também falecida, Isabel da Assunção. Mas todos, ou quase todos, que desfrutavam das relações do réu eram potencialmente envolvidos na teia de “criminosos” sob alçada inquisitorial. Prova infalível na justiça do tribunal da fé, a confissão também precisava ser infalível. Vale dizer, completa, satisfazendo completamente ou o mais próximo possível disso as acusações. Vejamos o exemplo dos efeitos dessa processualística sobre Silvestre Caldeira.

A vinte e três de junho de 1713, mesmo depois de confessar mais culpas à Mesa, Silvestre foi interrogado em mais uma sessão *in specie* – a primeira ocorrera em janeiro –, dessa vez sobre quatorze ocasiões em que na presença de outros cristãos-novos, teria declarado crer na lei de Moisés para salvação de sua alma. Acusações monótonas, cujas particularidades eram ocultadas ao réu, e geradoras de respostas monótonas: Silvestre disse não se lembrar de nada. Os números, as palavras e a sequência processual nos autorizam a cogitar que, durante três dias, Silvestre Caldeira passou o tempo no cárcere memorizando nomes e ocasiões para responder a tantas acusações. Ao terminar de fazê-lo, pediu audiência à Mesa, sendo atendido pelo inquisidor João de Souza Castelo Branco. Ao juiz, Caldeira citou quinze ocasiões nas quais, sempre na presença de outros cristãos-novos, teria declarado crença na lei de Moisés para salvação da alma. Culpa invariável. Tendo já citado seus pais e tios em confissão precedente⁷³², nada restava a Silvestre senão o “dar neste e naquele”. Foram citados os cristãos-novos Miguel Castro, o advogado Inácio Cardoso, o irmão deste, Rodrigo Mendes, Luís Álvares (em diálogo nas Minas), o alferes Nuno Álvares, o senhor de engenho João Dique, os filhos deste, Fernando Dique e Diogo Duarte, Manuel Cardoso, o irmão deste, médico Diogo Cardoso, o comerciante João Gomes, Belquior Vieira, Bernardo Mendes, o advogado Manuel Lopes Morais, Valentim Rodrigues, Belquior da Silva e Manuel Coutinho⁷³³.

Para além das repetitivas declarações de culpa na sessão, o conjunto dos nomes

⁷³¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 52v.

⁷³² Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 36-v.

⁷³³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 49-52v.

citados por Caldeira permite explorar os variados espaços de sociabilidade do réu, como as casas de outros conversos “fluminenses”. Silvestre afirmou ter se encontrado na residência de correligionários como o advogado Miguel Castro, o alferes Nuno Álvares e o médico Diogo Cardoso. Casas e ruas da cidade: quatro atos de heresia são confessados nesse espaço urbano. Também encontramos referências em suas confissões a propriedades rurais – fazenda de João Dique –, a uma casa nas minas e na freguesia de São Gonçalo, em companhia de dois moradores da cidade do Rio, os filhos de João Dique.

Os réus não sabiam, afinal, a Inquisição primava pelo segredo e, nos cárceres, tudo se fazia em prol da “quietação” das celas, mas o tribunal de Lisboa preparava o auto de fé a ser celebrado a nove de julho de 1713. Mas o preparo ia além da cerimônia que marcava a saída dos processados do palácio dos Estaus. A máquina de vigilância e repressão em nome da fé não podia parar e, por isso mesmo, o Santo Ofício lisboeta preparava outros mandados de prisão para serem cumpridos no Rio de Janeiro. Se a instituição se realimentava das delações feitas pelos presos nos interrogatórios – uma boa confissão envolvia uma “boa” delação –, é lógico considerar que, nessa nova leva de ordens de prisão, estavam muitos cristãos-novos que haviam sido citados como cúmplices de atos de judaísmo pelos presos “fluminenses” de 1711. Entre mais de trinta nomes, duas jovens conversas faziam parte desse universo: Branca Pereira e Helena Madalena ou Sanches. A primeira, filha de Manuel dos Passos, irmão falecido de João e Diogo Calaça, e Helena Sanches (assim nomeada), nome que não soará estranho para o leitor. Também tratada por Helena Madalena – forma que adotaremos aqui, para diferenciá-la mais facilmente de sua avó elvense –, era filha de João e irmã – assim como Silvestre Caldeira – de outra Calaça mandada prender, Ana Peres⁷³⁴.

⁷³⁴ IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 181. Trata-se de uma remessa com trinta e um mandados de prisão, endereçados ao bispo do Rio de Janeiro, mas sem data no documento. Sabemos que as ordens de prisão foram emitidas contra as jovens Calaças por volta da realização do auto de fé de julho de 1713, graças à fixação das ordens de prisão em seus respectivos processos inquisitoriais: IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 6 (ordem de prisão emitida a oito de julho de 1713, véspera do auto de fé); IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 4 (ordem de prisão emitida a quinze de julho de 1713). Helena fora denunciada, antes da emissão dessa ordem, em cinco ocasiões, sendo uma delas pelo próprio pai, João Calaça, uma pelo irmão, Silvestre Caldeira, uma pela meia-irmã, Maria Pereira, e uma vez pela própria mãe, Madalena Peres. Branca Pereira fora implicada nas confissões de Silvestre Caldeira, seu tio, e de Madalena Peres, sua avó. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 5v, e IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 3v.

Tabela 3

Quantificação dos denunciadores dos Calaças do Rio de Janeiro até entrada
no cárcere (século XVIII)

Denunciado	Total de Denunciadores	Parentes Denunciadores	Não Parentes Denunciadores	Porcentagem de Parentes entre os Denunciadores
João Rodrigues Calaça	10	-	10	0%
Diogo Rodrigues Calaça	4	-	4	0%
Branca Pereira	5	5	-	100%
Silvestre Mendes Caldeira	1	-	1	0%
Helena Madalena	12	11	1	91%

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Helena não via seu pai, João Calaça, havia provavelmente quase três anos, quando este desembarcou em Lisboa para ingressar no cárcere do tribunal da fé. Sua chegada aos Estaus ocorreu no mesmo dia em que lá entrou sua prima Branca, vinte e dois de outubro de 1714, após viagem realizada na embarcação “Bom Jesus de Vila Nova”. Ambas foram alojadas em celas nas quais teriam, desde o primeiro instante, companhia de cárcere. Algo que, lembremos do testemunho de Charles Dellon sobre o tribunal goês e das *Notícias Recônditas*, longe estavam de significar um alívio às agruras da prisão⁷³⁵. Revistadas na chegada aos Estaus, Helena e Branca – presas com sequestro de bens – nada tinham consigo. Chegavam ao reino experimentando a solidão que, talvez progressivamente, passaram a vivenciar já no Rio de Janeiro a partir das prisões de seus familiares próximos. Agora, porém, lhes aguardava uma solidão muito mais aguda. Companhia, apenas as frias, sujas e escuras paredes da cela, a divisão da rotina com alguém inteiramente desconhecido e a intransigência de juízes que diziam lutar em nome da Fé, bandeira que não admitia interrogações ou resistências.

Convocada para a sessão de genealogia um mês depois de sua entrada no cárcere, Branca Pereira declarou ser natural do Rio de Janeiro, solteira, de vinte e um anos, nascida, portanto, em 1693. Era filha do mercador Manuel dos Passos, natural de

⁷³⁵ Helena foi colocada na quarta casa do cárcere, junto da presa Brígida Inácia: IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 7v. Branca Pereira foi posta na terceira casa, em companhia de Isabel Correia de Souza: IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 5v.

Elvas e irmão de João e Diogo Calaça, e disse não saber os nomes dos seus avós paternos (Francisco Calaça e Helena Sanches). Como o leitor terá notado no início deste item, a memória sobre os pais do ramo “fluminense” dos Calaças é fluida e algo nebulosa entre os seus descendentes no Rio de Janeiro. É difícil afirmar que houve por parte daqueles a intencionalidade de ensinar a seus filhos – João, Diogo, Manuel, além das mulheres Isabel, Madalena e Maria Lopes – a ocultação do passado no Santo Ofício, atitude porventura transmitida aos netos do casal fundador. Entretanto, declarações feitas ao tribunal da fé, como a de João Calaça – que deu outro nome ao seu pai na genealogia –, de Diogo – que afirmou ter “ouvido dizer” sobre a prisão de seus pais na Inquisição de Évora –, de Silvestre – que disse não saber de réus da instituição entre seus ascendentes – e, agora, de Branca Pereira, apontam para a existência de uma “cortina de fumaça” sobre o assunto. Questionada sobre o assunto, a última afirmou que, de parentes presos, só sabia do tio João Calaça, da esposa deste, Madalena Peres – também sua avó, posto que Maria Pereira, mãe de Branca, era filha daquela – e dos filhos do casal⁷³⁶. Nada sobre os avós, cujo desconhecimento supostamente chegava até os nomes...

Para além das informações sobre a composição familiar, a sessão de genealogia de Branca Pereira constitui mais uma peça na montagem do quebra-cabeça dos irmãos Calaças na capitania do Rio de Janeiro. Se João, Diogo e Silvestre tinham a maior parte da vida e de seus negócios fora da urbe, até mesmo nas Minas, Manuel dos Passos e sua filha Branca tinham suas bases socioeconômicas na cidade do Rio. Seu batismo, realizado na igreja da Candelária – freguesia à beira da Baía de Guanabara, próximo ao porto –, reforça a vinculação de seu núcleo familiar com a atividade mercantil, ofício de seu pai. Das práticas religiosas que declarou cumprir, citou a frequência à missa, a prática da confissão, da comunhão e demonstrou saber as principais orações do catolicismo e todos os mandamentos, inclusive os da Igreja⁷³⁷. No tocante ao último ponto, as respostas de Branca e Silvestre – membros da quarta geração da árvore genealógica desta tese, tornada adulta apenas no século XVIII – diferem das de João e Diogo Calaça, que não souberam, ou souberam mal, os mandamentos da Igreja romana⁷³⁸. É possível que os Calaças da quarta geração, além da ocultação do passado

⁷³⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 22-v; 24v.

⁷³⁷ Id., f. 24-v.

⁷³⁸ Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 11; Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 20; Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 15.

de seus avós e bisavó, tenham recebido uma educação esmerada quanto à ortodoxia católica, pretendendo torná-los ao máximo semelhantes ao ser cristão-velho na sociedade colonial. Cumprir e conhecer os ritos e orações católicas constituía parte de tal propósito.

Vejamos o que a prima de Branca, Helena Madalena, respondeu ao interrogatório inquisitorial sobre sua trajetória. Realizada a treze de novembro de 1714, sob a condução do inquisidor Manuel da Cunha Pinheiro, a sessão de genealogia de Helena corrobora algumas hipóteses sobre as diferenças entre os núcleos familiares do clã dos Calaças “fluminenses”. Helena também é natural do Rio de Janeiro, mas um pouco mais jovem que sua prima Branca Pereira – tem apenas dezoito anos. Neta de Francisco Calaça e de Helena Sanches, diz ignorar os nomes e os ofícios destes; sabe apenas que são “naturais do reino”. Silvestre, Helena, Branca: irmãos e primos, portadores da mesma origem familiar e pertencentes à mesma geração, conhecem e desconhecem semelhantemente. Ao contrário de Branca Pereira, as referências de Helena vão além da cidade do Rio, se estendendo para o Recôncavo da Guanabara, fato compreensível, dado seu pertencimento ao núcleo familiar de João Rodrigues Calaça. Provavelmente nascida em 1696, fora batizada na igreja de São Gonçalo, embora crismada na cidade-sede do bispado: detalhe que não contradiz a afirmação anterior, dado que a crisma é prerrogativa do ordinário da diocese⁷³⁹. Para Helena, o ofício de seu tio Diogo Calaça é a mineração; mesmo identificado pela ré como morador no Rio de Janeiro, reforça-se a vinculação de parte do clã com a região mineradora. Embora não soubesse ler nem escrever, Helena tinha à altura de sua prisão uma memória marcada pelas tragédias pessoais e familiares impostas pelo Santo Ofício. Como era praxe ao fim das sessões de genealogia dos réus, à pergunta pela Mesa sobre se o preso sabia de parentes processados pelo tribunal da fé, Helena Madalena citou os seus pais João e Madalena, seu tio Diogo, os irmãos Silvestre e João Peres, a meia-irmã Maria Pereira e sua prima Branca Pereira⁷⁴⁰. A estrutura de apoio baseada na família havia sido desmantelada pela Inquisição, rompendo o vínculo primeiro de que dispunha o cristão-novo. A família, *locus* por excelência da afetividade e da assistência mútua, parecia virar pó à sombra do Santo Ofício.

Mas os danos para os réus iam além da perda das referências de auxílio e de

⁷³⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 35-v; 37v-8.

⁷⁴⁰ Id., f. 36; 38v.

solidariedade associadas à família. Perdiam-se também as conquistas materiais, fossem as acumuladas pelo trabalho, por heranças ou por qualquer outro fim. É por isso que cabe ao historiador o cuidado na leitura das declarações dos presos na Inquisição sobre seus respectivos bens e rendimentos. A omissão de posses na sessão de inventário tinha o propósito de impedir ou minimizar os efeitos do sequestro – e, em uma perspectiva futura do confisco – de bens, para os parentes que continuavam em liberdade. Acompanhemos a sessão de inventário do processo de Branca Pereira, realizada poucas semanas após seu ingresso no cárcere. Percebemos que o acúmulo monetário fazia parte dos cuidados de seu pai, Manuel dos Passos, de quem a ré herdara três mil cruzados. Para ter uma ideia do valor relativo do montante, lembremos que João Calaça havia declarado em seu inventário, dois anos antes, possuir casas no Rio de Janeiro que valiam quatro mil cruzados. Para quem tinha semelhante quantia na urbe, o investimento em imóveis parecia atrativo: Branca disse ao inquisidor Castelo Branco que os três mil cruzados estavam “obrigados [a] huas cazas citas na Rua da Candalaria [sic] das quais tomou posse o fisco quando prenderão a Maria [Pereira, sua mãe, chegada aos Estaus na mesma leva de João, Diogo e Silvestre, em fins de 1712]⁷⁴¹”.

Quadro 10

Local do batismo e da crisma dos Calaças do Rio de Janeiro (século XVIII)

Nome	Batismo		Crisma
	Igreja	Padrinho(s)	Igreja
João Rodrigues Calaça	Elvas (ignora igreja)	Um cabo de guerra (ignora nome)	Elvas (ignora igreja)
Diogo Rodrigues Calaça	Sé do Rio de Janeiro	Manuel Correia e Isabel Mendes (irmãos entre si)	Igreja de São José, no Rio de Janeiro
Silvestre Mendes Caldeira	Freguesia de São Gonçalo	Duarte Rodrigues de Andrade	Diz não ser crismado
Helena Madalena	Igreja de São Gonçalo	Francisco Correia	Rio de Janeiro (não cita a igreja)
Branca Pereira	Igreja de N. S. Candelária, no Rio de Janeiro	Padre João Peres Caldeira	Diz não ser crismada

(Dados recolhidos das sessões de genealogia dos processos inquisitoriais dos Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

⁷⁴¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 20v.

Pode-se inferir que a condição financeira do núcleo familiar de Branca Pereira era relativamente confortável. Embora não nos dediquemos a analisar o processo de sua mãe, Maria Pereira, vale a pena comparar com as afirmativas desta última em sua sessão de inventário. Maria disse ao tribunal que possuía umas casas na Rua da Quitanda, outro logradouro da cidade do Rio de Janeiro. Quanto aos móveis, Maria Pereira afirmou, assim como João Calaça, que estes haviam sido roubados pelos franceses⁷⁴². É verdade que essa alegação pôde se prestar a omitir algumas posses do sequestro inquisitorial. Contudo, considerando que a pilhagem fez parte do ataque gaulês à cidade, é igualmente plausível que as casas da família, situadas próximo ao porto e ao centro comercial da urbe, fossem atingidas pela invasão francesa.

A dura realidade imposta a Branca Pereira pela ação do Santo Ofício sobre seus familiares é vislumbrada nestas palavras no final da sessão, quando a jovem afirma não ter mais nada, pois “quando prenderão a d^{ta} sua May *lhe sequestrarão tudo*”⁷⁴³. Depender dos pais presos pelo Santo Ofício era, mesmo passada a infância, estar potencialmente às portas da penúria, ou colocar-se na dependência de parentes mais afastados ou até mesmo de estranhos. Quando perguntada sobre seus bens, Helena Madalena – que já não tinha pais e dois de seus irmãos na cidade do Rio – disse nada possuir, por ser “filha familiar”⁷⁴⁴.

Um dos traços que mais atingem a sensibilidade do leitor contemporâneo é a eficácia – cruel aos nossos olhos, sem dúvida – da Inquisição em dismantelar os laços familiares e os valores correlatos de fidelidade e proteção mútua. No início do processo criminal contra Helena Madalena, constam as transcrições das “culpas de judaísmo” contra si. São quarenta e duas páginas nas quais estão reproduzidos doze testemunhos, retirados dos processos de outros réus do tribunal, que envolvem o nome de Helena em supostas declarações de heresia judaica. A lista das culpas segue uma ordem reveladora: o primeiro testemunho é de seu pai, João Calaça; o segundo, de seu irmão, Silvestre Caldeira; o terceiro, de sua meia-irmã, Maria Pereira – mãe de sua sobrinha, Branca –; o quarto, de sua mãe, Madalena Peres; o quinto, de seu tio, Diogo Calaça; seguem outros

⁷⁴² Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11783 (Maria Pereira), Inventário (24 nov. 1712).

⁷⁴³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 20v (grifo nosso).

⁷⁴⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 33v-4.

sete testemunhos, todos de indivíduos aparentados, inclusive um de Branca Pereira⁷⁴⁵. É sintomático atentar ao fato de que, até a emissão da ordem de prisão contra Helena, a oito de julho de 1713, o verso da folha de rosto do processo – que elenca os denunciadores – registra cinco denúncias, feitas por Diogo Coutinho, João Calaça, Silvestre Caldeira, Maria Pereira e Madalena Peres. Mas a denúncia do primeiro, que não pertence à família de Helena, não aparece como primeira testemunha nas “culpas de judaísmo”⁷⁴⁶. No rol das confissões que importaram à instalação da causa de Helena Madalena, confirma-se a relevância da família no *modus operandi* inquisitorial. Os juízes localizam na família o espaço privilegiado de ação; com o tempo no cárcere, os presos percebem que só a confissão com o envolvimento dos que lhe são próximos é capaz de lhes salvar a vida.

Se a Inquisição dispunha de instrumentos que pudessem “moldar” o preso, a ponto de fazê-lo confessar culpas que talvez não houvesse cometido e de implicar familiares em suas declarações, por vezes, o réu tentava resistir à ação processual. Talvez pela convicção pessoal da inocência das acusações, ou talvez pelo firme propósito de se ver livre o mais breve possível do cárcere, havia os que tentavam comprovar perante o tribunal a sinceridade da sua prática religiosa. Mesmo porque, em suas formalidades, o Santo Ofício dava ao processado algumas particularidades e até benefícios. Um deles era a concessão de um curador, prevista no Regimento de 1640⁷⁴⁷. Branca Pereira e Helena Madalena receberam como curador o licenciado Felipe Néri, capelão dos cárceres da penitência⁷⁴⁸. Outra concessão respeitava à possibilidade de o réu formar defesa, com um procurador, contra o libelo, que continha as acusações acumuladas contra o processado. Em dezembro de 1714, após Helena ouvir o libelo contra si, Jacinto Rabelo Freire era chamado pelos inquisidores para defender Helena, com quem se encontra no mesmo dia, de posse do traslado do libelo, mas sem nomes de

⁷⁴⁵ Id., f. 9-31.

⁷⁴⁶ Id., f. 5v.

⁷⁴⁷ “Sendo o preso menor de vinte anos, antes de lhe ser feita alguma [sessão], lhe será dado curador, ao qual com juramento dos santos evangélicos [sic], que há de receber em presença do preso, será encarregado, que o aconselhe bem, e verdadeiramente em tudo o que entender-lhe convém”. Ao curador era reservada uma presença constante ao longo do processo: “Todas as sessões ordinárias e confissões dos presos menores, lhe serão lidas em presença de seu curador, o qual estará também presente [...] a todos os mais autos judiciais de seus processos; e os termos, que o menor assinar, assistirá também o curador, e assim irá declarado neles, e nos que não forem assinados, dará fé o Notário, que os escrever, como o curador esteve presente”. “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título V [Livro II]: De como se hão de preparar os processos antes de serem os presos admoestados”, n. 4 e 5. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 775.

⁷⁴⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 26; Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 40.

acusadores, cúmplices e particularidades que pudessem revelar detalhes da acusação⁷⁴⁹.

Dois artigos de defesa são formulados por Helena a Rabelo Freire. No primeiro, alega ser cristã batizada, seguir a fé da Igreja romana e ter a lei de Cristo “por boa e verdadeira”, na qual esperava salvar sua alma. Em seu segundo artigo, afirmava que entrava nas igrejas “com grande reverencia”, ouvindo missa nos dias de festa, confessando e comungando muitas vezes e observando os jejuns “como fazem os bons e verdad.^{ros} cristãos”. Mas são particularmente interessantes os nomes e funções de seis pessoas que nomeia como testemunhas em seu favor. Toda uma família identificada à lavoura, formada pelo casal de senhores de engenho Lourenço Álvares e Helena da Cruz e por suas filhas, Lucinda, Maria e Lourença, e o vigário de São Gonçalo, sua freguesia, o padre Salvador Dias⁷⁵⁰. Essas nomeações são reveladoras da interseção de convívio entre membros dos Calaças e cristãos-velhos, uma vez que o tribunal exigia que fossem cristãs-velhas as testemunhas de defesa: prevenção aos conluíus e mentiras advindos do “sangue infecto”, mais um rosto do antissemitismo inquisitorial. É possível perceber, ainda, a inserção de João Calaça no meio senhorial do Recôncavo da Guanabara, dada a possível amizade entre as duas famílias de proprietários de engenho, que permitiu a Helena desfrutar de relações com as filhas de Lourenço Álvares. Nos primeiros meses nos Estaus, apesar da solidão, da fragilidade inerente à condição de presa e dos dezoito anos de idade, Helena ainda resistia.

Branca Pereira não resistiu mais que o mesmo tempo que sua jovem tia, Helena, levou para formar sua defesa. Depois de interrogada na sessão *in genere* sobre uma série de práticas associadas à heresia judaica – se esperava a salvação na “lei de Moisés”, se guardava os sábados, se fazia cerimônias ou jejuns judaicos⁷⁵¹ –, na chamada seguinte à Mesa, em meados de dezembro de 1714, a ré “disse q sim cuidara e q queria desencarregar sua consciencia e confessar suas culpas”. Advertida pelo inquisidor Castelo Branco para dizer de todos que, no seu conhecimento, haviam abraçado a lei de Moisés, incluindo seus parentes, é por estes que Branca começa sua confissão. Atribui o ensino do judaísmo ao tio João Calaça e também à sua mãe Maria Pereira, que lhe teria dado uma razão bastante peculiar para varrer a casa de fora para dentro: “isto era bom p^a

⁷⁴⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 51-3v (libelo); 54 (termo de juramento do procurador).

⁷⁵⁰ Id., f. 59-v. O tribunal de Lisboa levou a sério a defesa de Helena Madalena. Recebidas no mesmo dia de sua formulação, em dezembro de 1714, a comissão para o Rio de Janeiro foi passada a dez de janeiro seguinte. Id., f. 60.

⁷⁵¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 27-9 (*in genere*).

entrarem os bens dentro”. Ainda envolveria na mesma sessão de uma vez só a sua avó, Madalena Peres (esposa de João Calaça), os filhos desta, Silvestre, Helena, Francisco Rodrigues e Ana Peres, sua tia-avó Maria Lopes (irmã de João) e de novo sua mãe, Maria Pereira⁷⁵². O castelo do clã “fluminense” dos Calaças não resistiria à Inquisição. Uma a uma, as peças desse edifício eram rompidas, as teias que as mantinham ligadas umas as outras eram cortadas pelas admoestações, torturas e o terror vivenciado por quem está à mercê do tribunal da fé. Rupturas assaz dolorosas, para denunciante e denunciado.

Uma constante nos processos inquisitoriais eram as seguidas advertências – admoestações, na linguagem do tribunal – para que os réus acabassem de confessar suas culpas. João Calaça não constituía uma exceção a essa regra. Desde as primeiras sessões de sua causa – inventário, genealogia, *in genere* –, o nosso senhor de engenho é interpelado em todas as suas idas à Mesa sobre se lembrava de suas culpas e queria confessá-las. Convocado pelo inquisidor Figueiroa, para nova audiência em dezembro de 1712, três dias após a sessão *in genere*, João afirmou ter cuidado de suas culpas e que desejava iniciar sua confissão. A resposta do juiz do Santo Ofício é um reforço das anteriores advertências ouvidas pelo réu: este deveria fazer uma confissão “inteira”, dando os nomes de *todas as pessoas* de seu conhecimento que criam ou comunicavam a crença na “lei de Moisés”⁷⁵³. Desde o início, a própria Inquisição indicava a fórmula básica para a confissão: declarar e acusar de crença na lei de Moisés. Mas como advinhar os nomes que o tribunal desejava ouvir? E mais: como implicar familiares e pessoas do círculo de afeto em tão maus lençóis?

Sem alternativa, João Calaça passou a “dar neste e naquele”. Atribuiu sua alegada passagem à lei mosaica ao ensino feito havia quarenta anos pelo cristão-novo, mercador, Manuel Nunes Idanha, que lhe teria recomendado a guarda do sábado, a observância do jejum do Dia Grande e a abstenção de carne durante a noite. Eram, quase literalmente, as mesmas culpas que João ouvira três dias antes, no interrogatório *in genere*. Mas nosso réu pretendeu atenuar sua situação perante os inquisidores: alegou ter deixado as cerimônias judaicas fazia vinte anos quando, convencido pelos “milagres dos santos”, teria retornado à religião oficial, justificando seu pedido de “perdão e misericórdia”. João vai além da primeira ocasião; cita outras quatro em que teria

⁷⁵² Id., f. 30-4 (“confissão”, 14 dez. 1714).

⁷⁵³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 29-30.

declarado crer e praticar cerimônias relativas à “lei de Moisés” para se salvar, entre quinze e trinta anos antes, sempre perante outros cristãos-novos presos pela Inquisição. Há cuidados nas declarações, pois. João nomeia outros réus como cúmplices – Branca Gomes, o advogado Miguel de Castro e seu irmão João Tomás, o médico Francisco de Siqueira e o mercador Agostinho Flores –, mas inicialmente livra todos os seus familiares e parentes de implicações heréticas. Em vão, pois o inquisidor lhe faz nova advertência, requerendo “inteira” e “verdadeira” confissão das culpas⁷⁵⁴.

Suponha-se a decepção ou, em certas situações, até mesmo o desespero do processado ao ouvir do inquisidor a informação de que ainda havia muitas “faltas e diminuições” em seu depoimento. Ou, logo após realizar uma confissão, ouvir a advertência de que ainda se espera uma “verdadeira” declaração de culpas. A perspectiva da dilatação do cárcere, o acúmulo das angústias, a incerteza quanto ao destino de si mesmo e dos seus. Depois da passagem de ano, em janeiro de 1713, João era chamado para a sessão de “crença”, na qual o preso era interrogado sobre os “erros” em matéria de fé⁷⁵⁵. Das perguntas de praxe – havia quanto tempo se passara à lei de Moisés, em que Deus acreditava naquele período, se tinha o Cristo por messias –, nosso senhor de engenho declarou crer no Deus do céu, invocar o “Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó” e ir à igreja por “cumprimento do mundo”. Tudo entre quarenta e vinte anos antes da sua prisão, após o que, tendo percebido o aumento do número de sacerdotes, de fiéis e o exemplo de sua mulher, Madalena Peres, teria decidido passar à lei de Cristo, na qual dizia agora acreditar e esperar salvar sua alma⁷⁵⁶.

As últimas alegações de João Calaça são particularmente sensíveis à crítica. Primeiro, sua justificativa por ter deixado a lei de Moisés pelo aumento do clero e de fiéis. Ora, como não ver tal incremento na religiosidade em uma sociedade marcada pelo monopólio católico, como era a do Rio de Janeiro colonial? Nosso réu lançou mão da própria realidade de exclusão e intolerância para se dizer atraído pelo universo da ortodoxia. Segundo, o recurso ao exemplo de “boa cristã” de sua esposa, Madalena. Qual era a situação do casal em relação às prisões no tribunal da fé? Infelizmente, não há nos processos o registro exato do ato de prisão de João e Madalena na cidade do Rio. Suas ordens de prisão foram remetidas de Lisboa para a colônia em fevereiro de 1710

⁷⁵⁴ Id., f. 32-5.

⁷⁵⁵ Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (1995), p. 118.

⁷⁵⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 46-51.

em duas vias, uma para o Rio, outra para a Bahia⁷⁵⁷. Ambos ingressaram nos Estaus em outubro de 1712, mas vieram em embarcações diferentes: João na nau Guarda Costa e sua esposa, na nau Sardinha⁷⁵⁸. Nas citações encontradas nos processos pesquisados sobre a prisão dos cristãos-novos no colégio jesuítico do Rio de Janeiro, no aguardo da frota para Lisboa, não há referência a um encontro entre João e Madalena. A propósito, lembremos que, conforme a instrução regimental do Santo Ofício, homens e mulheres eram alocados em espaços separados. Por fim, ambos declararam em suas sessões de genealogia que não sabiam de nenhum parente preso pelo tribunal da fé⁷⁵⁹. Terão acordado em alegar mútuo desconhecimento sobre a prisão do outro, para preservar o cônjuge? Possivelmente, pois em algum momento o casal foi desfeito pela ação inquisitorial, fazendo com que pelo menos um dos cônjuges soubesse da prisão de seu companheiro, ou mesmo ambos, se arrestados simultaneamente. Adotando essa hipótese, torna-se ainda mais evidente que João Calaça manifestava o desejo de preservar sua esposa, até mesmo ajudá-la, atribuindo-lhe a responsabilidade por servir de exemplo de fiel cristã. Ora, uma cristã-nova – ainda que não inteira –, presa sob ordem e no mesmo tribunal da fé: jamais tal “modelo” de fé seria assim compreendido na Inquisição.

João buscava algumas saídas, mas para cada uma delas havia um obstáculo. Ao final da sessão de crença, foi advertido de que suas duas confissões eram “diminutas” em nomes e cerimônias. Na prática, equivalia a impor ao réu a necessidade de citar mais nomes além dos que já mencionara, esgotando, se possível, todas as possibilidades dentre os conhecidos e próximos cristãos-novos. Descortinava-se a terrível obrigação de envolver a família – nuclear e extensa – na confissão de sua suposta heresia. Não se pense que semelhante terror era apanágio do nosso senhor de engenho. Diogo Calaça passou pela sessão de crença cerca de um mês antes do seu irmão, em dezembro de 1712. Similarmente a João Calaça, Diogo afirmou ter passado à lei de Moisés pelo ensino de outros cristãos-novos, estranhos à sua parentela – no seu caso, seis indivíduos encabeçados por Manuel do Vale –, mas afirmou que teria deixado os “erros” a partir do início de seu processo inquisitorial. Recebeu como advertência o aviso de que suas confissões tinham “faltas e diminuições”, que eram:

⁷⁵⁷ IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 164.

⁷⁵⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 6; Proc. 11796 (Madalena Peres da Fonseca), f. 6.

⁷⁵⁹ Id., f. 20; id., f. 13v.

não declarar todas as pessoas com quem ha informação nesta Mesa se comunicou na crença da Ley de Moyses, nem todas as ceremonias que fazia em observância da dita ley, *de que se presume que não esta arrependido de suas culpas, antes mostra que permanece nellas, encobrendo hereges, e sendo fautor delles*⁷⁶⁰.

Indiretamente, portanto, o réu é apresentado à perspectiva macabra de sofrer a pena capital, a face mais espetacularmente visível do Santo Ofício. Era o relaxe à justiça secular, que só deixará de ser uma constante na ação inquisitorial a partir da metade dos Setecentos, quando a quantidade de autos de fé públicos passou a escassear⁷⁶¹. É preciso confessar denunciando, e o remédio está em abrir mão do que pode ser o mais caro à sensibilidade humana. Na pessoa do inquisidor Figueiroa, o tribunal “aperta” Diogo, para que, “deixando quaisquer respeytos humanos que o podem impedir[,] queira accabar de confessar toda a verdade de suas culpas”⁷⁶².

Os irmãos Calaça não deixaram os “respeitos humanos” de lado durante suas causas, ao menos nas primeiras sessões de seus respectivos processos. Aliás, veremos adiante que o desenrolar de suas causas irá revelar como dilemas e escolhas, dimensões próprias da existência humana, são enfrentadas em situações extremas. Enquanto puderam, João e Diogo preservaram ao máximo os seus parentes mais próximos. Nem por isso, deixavam de fazer o jogo do tribunal da fé, ou seja, confessar culpas de judaísmo. Chamado à Mesa a dezenove de janeiro de 1713, Diogo Calaça confessou que, havia seis anos, no Rio de Janeiro, declarara crer na lei de Moisés e que, junto dos cristãos-novos Ana do Vale e João da Fonseca, “jejuavão judaycamente nas quintas feyras de cada semana”⁷⁶³. Doze dias depois, tendo pedido audiência para continuar sua confissão, Diogo voltou a declarar cinco ocasiões de declaração de crença na lei de Moisés em diferentes locais no Rio de Janeiro – na casa do lavrador converso Diogo Bernal, na casa de jogo de João Vieira, no partido do lavrador sefardita João Henriques de Castro, na casa do converso João Álvares Figueiró e na casa do lavrador cristão-novo Pedro Mendes –, mas em nenhuma delas envolveu qualquer parente seu. Diogo sabia que todos os nove indivíduos citados como cúmplices nesta última sessão haviam sido

⁷⁶⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 20-v (grifo nosso).

⁷⁶¹ Depois do terremoto de Lisboa (1755), os autos de fé passaram a ser celebrados no claustro do Convento de São Domingos e, em 1765, foi celebrado o último auto de fé público, no qual saiu o último indivíduo acusado de judaísmo. Cf. Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 279-80.

⁷⁶² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 20v.

⁷⁶³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 23-v.

presos pelo Santo Ofício. Nosso réu empregava um duplo expediente: o de se antecipar à delação de outros réus, também “apertados” pela necessidade de confessar denunciando, e o de “prejudicar” quem já não tinha muito a perder, sem delatar quem ainda podia estar inocentado⁷⁶⁴.

O tribunal continuava a exercer pressão sobre os irmãos Calaça. A onze de fevereiro de 1713, chamado pelo inquisidor Francisco Figueiroa, João passou pela sessão do “exame”, mais uma peça na máquina de “aperto” contra o réu em nome da ortodoxia. Perguntas capciosas faziam parte do estratagema inquisitorial, invariavelmente direcionado para apontar o erro do preso e exigir demonstrações de arrependimento. Por ter afirmado que ouvira, no Rio de Janeiro, a publicação do édito da fé, João foi questionado pelo inquisidor sobre a razão de não ter denunciado os crimes contra a fé dos quais dissera, à Inquisição, ter participado. Em resposta, disse que não sabia da obrigação da denúncia, mas ouvia dizer que os heréticos arrependidos se apresentavam ao Santo Ofício. Suas palavras também sugerem o terror imposto pelo cárcere: à pergunta sobre o motivo pelo qual, depois de preso, não começara a confessar as “culpas” prontamente, João disse que sentira “medo e ignorância”. Infelizmente para o preso, os emaranhados criados pelo tribunal da fé se multiplicavam. Questionado por Figueiroa se confessara suas heresias ao confessor sacramental, João respondeu que fizera tal confissão e fora absolvido após duas sessões⁷⁶⁵. Pior para o réu. Como explica Ronaldo Vainfas,

[...] certo é que as confissões da visitação inquisitorial [e, neste sentido, também das realizadas no âmbito do tribunal] eram completamente distintas da confissão sacramental que se fazia em confessional. Nas últimas tratava-se de um sacramento no qual o fiel narrava seus pecados e recebia a absolvição em troca de penitências espirituais; nas primeiras tratava-se de contar erros de fé, enganos conscientes de doutrina ou de comportamento que configuravam crimes, delitos passíveis de pena secular, inclusive a morte na fogueira. A confissão sacramental, numa palavra, tratava de pecados; a confissão inquisitorial, equivalente a uma prova judiciária, tratava de heresias⁷⁶⁶.

O inquisidor quis saber de João Calaça como seria possível a este receber uma absolvição de crime de heresia em confissão sacramental se esse perdão era reservado

⁷⁶⁴ Id., f. 32-4. Recorde-se o exemplo do advogado Miguel de Castro Lara, que escreveu uma carta para instruir sua esposa a respeito de quem deveria envolver em suas confissões, caso fosse presa.

⁷⁶⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 59-68, especialmente f. 61-5.

⁷⁶⁶ Introdução. Ronaldo Vainfas (Org.), op. cit. (1997), p. 25-6.

ao tribunal da fé. A resposta do réu apontou para a “ignorância” que este alegara para, em parte, não confessar inicialmente as supostas práticas judaizantes: disse que não sabia da diferença entre as confissões e que não sabia explicar como seu confessor ignorara tal regra. Que João de fato não soubesse, pelo menos detalhadamente, da reserva da absolvição de heresias ao Santo Ofício, tribunal pautado pelo segredo, era plausível. Todavia, a referência à confissão auricular pareceu mais uma estratégia do réu para tentar incutir no inquisidor, o quanto antes, a imagem de homem arrependido e piedoso, merecedor da “misericórdia” ofertada pelo discurso inquisitorial.

Réus diminutos ou negativos eram os principais candidatos a sofrer a tortura durante o processo inquisitorial. Como observa Lina Gorenstein, “A tortura ocorria pela diminuição de não haver denunciado um membro da família. O fato de não confessar haver judaizado com alguém que não fosse da família, nem sempre era motivo para tortura, ou mesmo para diminuição⁷⁶⁷”. Se João sofrera o “aperto” da sessão de “exame”, seu irmão Diogo não estava em melhor situação. Embora já tivesse iniciado suas confissões, pecava por não dizer o que os inquisidores esperavam ouvir. Durante o exame de seu processo pelo tribunal lisboeta, a quatro de maio de 1713, o colegiado de inquisidores – João Castelo Branco, Manuel Pinheiro, Afonso Menezes, Francisco de Souza, Martim Monteiro, Nuno Teles – considerou que a omissão do nome de sua irmã Maria Lopes, cúmplice no testemunho da denunciante Catarina Brandoa, é o bastante para levar Diogo ao tormento no potro, “com primeira correia⁷⁶⁸”. Para a Inquisição, a família se revela uma estratégia relativamente eficaz com vistas à perpetuação da “engrenagem punitiva⁷⁶⁹”. O fundamento da existência e da atividade inquisitorial é a repressão contínua e “pedagógica” – pedagogia do medo – ao elemento cristão-novo, por meio da renovação do “perigo judeu” identificado com o sefardita. Mas o método, o caminho que marca a prática judiciária do tribunal é a família, etapa que visa ao alcance do alegado objetivo do órgão, a purificação da sociedade portuguesa.

Nos documentos que narram a passagem dos Calaças pelo Santo Ofício está patente a destruição das solidariedades internas aos grupos familiares, proporcionada pelo método judicial do Santo Ofício. Avancemos um tanto no tempo em relação às causas dos irmãos João e Diogo. Em meio à relação de culpas de judaísmo contra Branca Pereira – oito testemunhos compilados entre a época da emissão de sua ordem

⁷⁶⁷ Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 150.

⁷⁶⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 50.

⁷⁶⁹ Cf. Ronaldo Vainfas, op. cit. (1997b), capítulo 9 (“A engrenagem punitiva”).

de prisão (junho/julho de 1713) e já depois de presa nos Estaus (novembro de 1714) – transcrita no início de seu processo, consta a delação de sua mãe, Maria Pereira. Curiosamente, a mãe de Branca comparecia ao tribunal em novembro de 1714, um ano e quatro meses *após* sair reconciliada no auto de fé de julho de 1713. O medo de voltar ao cárcere tornava prioridade absoluta o atendimento às exigências da Inquisição, desprezando os “respeitos humanos” em favor da fé. Dizendo ser demais lembrada, Maria declarou que, havia aproximadamente cinco anos, em sua casa no Rio de Janeiro, confessara perante sua filha Branca, que contava então cerca de dezoito anos, crer e viver na lei de Moisés para salvação de sua alma⁷⁷⁰.

Especialmente para os cristãos-novos, que viviam à margem da sociedade, a família consistia no ponto de apoio por excelência, embora não excluísse a existência de outros círculos de amizade e proteção. Entretanto, e por isso mesmo, afeições próprias a parentes chegados reforçam o mecanismo processual das denúncias entre os cristãos-novos membros da mesma família extensa. Vejamos uma etapa do processo de Helena Madalena, prima de Branca. Em dezembro de 1714, ainda negativa, a jovem Helena ouvia a leitura do libelo, composto por onze acusações de declaração de crença e prática da lei de Moisés na companhia de outros cristãos-novos, evidentemente não nomeados à ré, bem como as circunstâncias em torno dos alegados delitos⁷⁷¹. Reunida com o procurador Jacinto Freire quatro dias depois, Helena optou por formar seis interrogatórios contra as acusações. À exigência da Inquisição para que declarasse a particularidade das suas culpas, nossa ré devolveu ao Santo Ofício a mesmas condições: queria saber quais os locais das declarações de crença, em que dia, mês, ano e horário as mesmas foram realizadas, se a viram fazer cerimônia judaica, qual a ocasião para estar no tal lugar, que confiança havia entre Helena e as demais pessoas e se existiam brigas e inimizades que terão levado às acusações contra si⁷⁷². Ironicamente, a filha caçula de João Calaça jogava o processo inquisitorial contra ele próprio, demonstrando que não havia saída para o acusado dentro daquela estrutura judiciária.

Apegados à formalidade, os inquisidores Francisco Figueiroa e Manuel Pinheiro passaram a dez de janeiro de 1715 uma comissão ao Rio de Janeiro, para que Diogo Calaça fosse reperguntado nessa cidade, sobre seus depoimentos realizados em Lisboa,

⁷⁷⁰ Apud IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 14-5.

⁷⁷¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 51-2v.

⁷⁷² Id., f. 63-4.

nos quais envolvera sua sobrinha Helena⁷⁷³. Ainda não concluímos a narrativa sobre o destino dos irmãos Diogo e João Calaça, mas sabemos que, três anos depois da chegada ao cárcere dos Estaus, o primeiro vivia novamente na cidade do Rio – informação, aliás, que não consta no final de seu próprio processo. Dirigida ao comissário Estêvão Gandolfi, a comissão citava o testemunho de Diogo ao tribunal lisboeta em novembro de 1713 e ordenava que o tio, ora reconciliado, fosse reperguntado sobre sua confissão envolvendo as declarações de crença na lei de Moisés por parte de sua sobrinha Helena, rigorosamente de acordo com os seis interrogatórios, encaminhados pela ré⁷⁷⁴. Provavelmente a comissão fora enviada na remessa acompanhada de carta endereçada a Gandolfi, a outro comissário, Lourenço Vieira, e a Gaspar de Araújo, vigário geral do bispado do Rio de Janeiro, que informava sobre o envio de cinquenta e uma comissões de diligências de presos na Inquisição lisboeta, datada de trinta e um de janeiro de 1715⁷⁷⁵.

Os braços da Inquisição chegavam longe, no espaço e no tempo, até onde os membros de uma família pudessem estar. Acompanhamos um exemplo disso no último item do quarto capítulo do trabalho e, agora, vemo-lo novamente no Rio de Janeiro dos Setecentos. A doze de abril de 1715, passados quase três meses da redação da comissão pelos inquisidores, Diogo Calaça, então morador na freguesia de São Gonçalo – as raízes dos Calaças não foram esquecidas após a tormenta dos Estaus –, estava diante de Gandolfi, no colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro⁷⁷⁶. O antigo mineiro voltava ao lugar onde provavelmente esperara pelo embarque para o cárcere do Santo Ofício, e experimentava de novo a pressão do tribunal, quando ouviu a ordem para que dissesse a verdade, sob pena de ser severamente castigado “como todo o rigor de Direito⁷⁷⁷”. Garantindo lembrar-se de ter citado Helena Madalena durante sua prisão em Lisboa, Diogo afirmou que o envolvimento da sobrinha em uma de suas confissões se devera ao fato de estarem ambos, além de João Calaça e Ana Peres, irmã de Helena, na casa do primeiro. Mas um trecho da sessão de reperguntas denota um dos efeitos do processo inquisitorial. Interrogado acerca da confiança entre os declarantes para tratarem de “grave materia” – a heresia judaica –, o Calaça reconciliado respondeu “a confiança era

⁷⁷³ Id., f. 64v.

⁷⁷⁴ Id., f. 97-9.

⁷⁷⁵ IAN/TT/TSO/IL, Livro 20 (Correspondência, 1692-1720), f. 195v.

⁷⁷⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 101.

⁷⁷⁷ Id., *ibid.*

de tio p.^a com sobrinha, a quem se tratava como se fora sua filha⁷⁷⁸”. Por mais que houvesse amor paternal/filial entre os parentes, o afeto e a proteção encontravam seu limite no tribunal da fé.

Enquanto os inquisidores ordenavam as reperguntas contra Diogo Calaça, no mesmo mês de janeiro de 1715, o promotor do tribunal lisboeta requeria publicação da prova de justiça contra Helena Madalena. Nossa jovem recusa, mais uma vez, a confissão das culpas... Imediatamente são lançadas sobre si acusações enunciadas por doze testemunhas, todas referentes à declaração de crença na lei de Moisés junto de outros conversos. O tema dos “crimes” não mudava, nem a postura da ré. Ao final da leitura, esta respondeu sem pestanjar que o contido na publicação era “falso”. Declaração que inegavelmente a prejudicava sobremaneira no processo, mas, coerentemente com sua postura, mais uma vez aceita a oferta para formar contraditas ao procurador⁷⁷⁹. Essas réplicas permitidas ao réu, embora não alterassem a essência do método processual – confessar para salvar a vida –, constituem no caso de Helena um tesouro documental, pois expõem cicatrizes familiares dos Calaças, inferidas como possíveis razões para as delações mútuas.

Novamente em audiência com o procurador Jacinto Freire, Helena Madalena iniciou a formulação de novas contraditas. Serão oito dessa vez. As três primeiras – as quais, na verdade, convergem para uma mesma alegação – são sintomáticas das fissuras familiares entre os Calaças antes das prisões pela Inquisição. Vale a pena transcrever esta seção do processo.

1. P. [q.] os pays da Re João Roiz Callaça e Magd.^a Peres e outrosim Silvestre Mendes Card.^{ra} e Maria Pereyra, e Fran.^{co} Rodrigues irmãos da Re, e seu tio Diogo Rodrigues, e seu primo Pedro Rodrigues de Abreu são pessoas malafectas a Re em rezão de q 2. P. q pouco tempo antes q fossem presos os sobred.^{tos} Pays, e irmãos, e tio da Re, houve quem lançou em casa da Re hua carta sem nome, na qual s avizava aos pays da Re para q a Re e suas irmãs usavão deshonestam.^{te} mal de seu corpo, e q todos os escravos e pessoas da casa sabião do seu máo procedim.^{to}, e disto tomarão tal raiva os d.^{tos} pays da Re, q a quizerão matar, e a fecharão em hua casa, sem mais a querere[m] admittir á sua meza, ou vista, athe o tempo, em q forão presos, depois do q 3. P. q sucedendo soltar-se

⁷⁷⁸ Id., f. 101v.

⁷⁷⁹ Id., f. 104-6v. Os doze testemunhos constantes desta prova de justiça contra Helena Madalena são, na ordem de leitura contida no processo, de seu pai João Calaça, seu irmão Silvestre Caldeira, sua meia-irmã Maria Pereira, sua mãe Madalena Peres, seu tio Diogo Calaça, seu primo Pedro Rodrigues de Abreu, seus tios segundos padre João Peres Caldeira e Teodora Peres, seu primo terceiro Pedro Caldeira, seu irmão João Peres da Fonseca, sua tia segunda Mariana Peres e sua sobrinha Branca Pereira. Observe-se que são todos membros do clã, a começar pela família nuclear, alcançando a família extensa (tios, primos), outros parentes menos chegados e, por fim, retornando, no fim da lista, próximo ao núcleo familiar. Evidentemente, a leitura da prova de justiça ocultou à Helena Madalena o nome dos acusadores.

rella invasão dos Francezes, e tornando p.^a sua casa desião p.^a a Re com grande ira, q agora faria o q quizesse, q ficava á larga, mas q algu dia a pagaria, no q davão a entender, q a havião fazer prender neste s.^{to} Tribunal, e sem duvida o farião com animo de vingança, e do mesmo modo os par.^{tes} acima referidos, q igualm.^{te} contra a Re ficarão rayvosos pello d.^{to} fundam.^{to780}.

Portanto, de acordo com Helena, seus pais, seus irmãos Silvestre e Francisco, sua meia-irmã Maria Pereira, seu primo Pedro e seu tio Diogo – o mesmo que, já de volta ao Rio de Janeiro, afirmará seu afeto paternal por Helena antes das prisões – eram todos seus inimigos e, portanto, responsáveis pelo infortúnio de cair nas malhas do Santo Ofício. Curiosamente, à exceção do nome de Francisco, a jovem acerta todas as pessoas que foram arroladas contra si na respectiva prova de justiça. Trata-se, indubitavelmente, de um caso grave à luz da misoginia da sociedade colonial e do rigor dos costumes, espécie de passaporte para a aceitação da família no convívio social. Percebemos, a partir da contradita de Helena, que a identificação entre os Calaças ia mesmo além de cada família nuclear (a de João e a de seu irmão Diogo, principalmente). Não fosse assim, os tios e primos da jovem não se sentiriam ofendidos a ponto de tomarem as dores dos pais. Nem mesmo o impacto da prisão e da posterior libertação, temporária, durante a invasão francesa, fato constante da alegação, arrefeceram o impacto da denúncia anônima sobre a reputação familiar. O “mau uso” do corpo justificava a maldição imposta por João Calaça e Madalena Peres: algum dia sua filha pagaria pelo dano feito à reputação do casal. O desmantelamento da família pela Inquisição é cruzado por abalos internos ao grupo familiar, que passam a concorrer no teatro da repressão conduzido pelo tribunal da fé.

Universo de censuras e de perseguições, assim era o Mundo Português na Época Moderna. Claro está que o segredo inerente ao Santo Ofício era particularmente associado ao que se passava dentro dos paços inquisitoriais com os presos e, no âmbito institucional, ao detalhamento dos cargos, respectivas atribuições e finanças do tribunal. Contudo, para além do *secreto*, era notório que as ações inquisitoriais sobre determinada região ou cidade geravam repercussões que iam desde o medo à associação no longo prazo entre certo período ou localidade com a repressão em nome da ortodoxia. Tomemos como exemplo deste último viés o conjunto de lendas sobre Branca Dias, lendária cristã-nova, rica, que teria vivido por volta do século XVIII na Paraíba e,

⁷⁸⁰ Id., f. 110-1.

processada pela Inquisição por judaísmo, teria sido relaxada à justiça secular em Portugal⁷⁸¹. Na Elvas atingida pela repressão inquisitorial na década de 1650, os cristãos-novos tratavam das prisões de seus correligionários com suas visitas, no interior das residências. Assim como experimentara sua avó elvense, Helena Sanches, Helena Madalena participava do momento em que circulavam as notícias das prisões feitas sob ordem do tribunal da fé no Rio de Janeiro. Essa observação nos conduz aos próximos dois artigos das contraditas da jovem ré à prova de justiça. Helena argumentou que sua tia segunda, Teodora Peres, mais outros parentes, como o padre João Peres, Mariana Peres, o filho desta, Pedro, e uma mulata chamada Isabel eram seus inimigos.

P. q indo a Re ver hua procissão a casa dos sobred.^{tos}, lhe perguntou a d.^{ta} Theodora Peres, q *lhe parecia aquellas prizões do s.^{to} off.^o* e a Re lhe respondeo, q todos os judeos merecião queimados, o que tudo foy na prez.^a de todos os sobred.^{tos}, q se callarão, ou rirão do q a Re disse e so a d.^{ta} Theodora, lhe disse que se callasse, q o verdadr.^o era ir p.^a onde os judeus vivião com liberd.^{de} e assistião, por q só assim estavam livres de tais persiguições, e a Re instou q merecião queimados por se apartarem da Ley de N. S.^{or} Jesu Christo; do q tudo ficarão os sobred.^{tos} com gr.^{de} payxão, e ira contra a Re, e por esta cauza poderião jurar contra ella temerariam.^{te782}.

Esta contradita é assaz rica para o vislumbre da apropriação de significados da repressão inquisitorial por parte dos cristãos-novos. Fontes primárias produzidas pelo Santo Offício, dirigidas aos seus próprios membros ou redigidas com o fim de justificar os fins do tribunal, quase sempre corroboram a opinião oficial a respeito da heresia supostamente inerente a todos os sefarditas. Entretanto, aqui e ali aparecem para o historiador referências de reações contrárias, às vezes verbalmente violentas, de conversos à atividade inquisitorial. Vemos pelo trecho acima que as prisões de cristãos-novos no Rio de Janeiro do início do século XVIII era tema debatido entre os correligionários da cidade. Por óbvio – embora o excerto não o expresse claramente –, havia também o medo inerente à situação vivida pelos sefarditas residentes na capitania. Se existia o conhecimento de que, para além do meio colonial, havia terras onde os judeus viviam com liberdade – como dissera Teodora Peres, sabendo-o provavelmente

⁷⁸¹ Não confundir com a cristã-nova Branca Dias, que de fato existiu, residente na capitania de Pernambuco na segunda metade do século XVI e denunciada como judaizante à Inquisição na visitação realizada à América Portuguesa entre 1591-5. Sobre as lendas e apropriações da figura histórica de Branca Dias nos séculos seguintes, cf. Fernando Gil Portela Vieira, op. cit. (2007).

⁷⁸² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 111 (grifo nosso).

pelo “ouvir dizer” –, havia também a possibilidade de o discurso oficial ser internalizado por um cristão-novo, como demonstra a declaração de Helena Madalena. Solidariedade entre os cristãos-novos existira, ao longo dos séculos de limpeza de sangue, no nível familiar e para além da parentela. No entanto, a mesma condição de cristão-novo impele à consideração da complexidade enquanto fator indissociável dessa “qualidade”, ora resistente à imposição e ao dogma, ora impelido a aceitar a imposição e a tentativa de assimilação. Na mesma família extensa, as duas realidades se cruzam e dão espaço a discordâncias, de consequências potencialmente sérias.

Vimos ao longo deste capítulo que a presença do casal fundador do ramo dos Calaças no Rio de Janeiro, Francisco Rodrigues e Calaça e Helena Sanches, é quase sublimada nos processos inquisitoriais de seus filhos. Apesar desse relativo silêncio, o processo de Helena Madalena nos traz revelações. A terceira contradita que a jovem apresenta respeita ao fato de sua tia Maria Lopes, irmã de João Calaça, e o marido desta, João Carvalho Chaves, serem seus inimigos. Tudo começara porque Helena,

queyxandosse [...] do sangue q tinha dos Callaças, lhe dizia a d.^{ta} sua tia [Maria Lopes], q não tinha de q se queyxar, porq tão boa a fizesse [ilegível] a Re, como fora sua avó may da contraditada [...] do q a d.^{ta} sua tia m.^{to} se enfadava, e se mostrava rayvosa contra a Re⁷⁸³.

Nem Helena, nem Maria Lopes – também presa na Inquisição de Lisboa, na mesma leva em que o fora sua sobrinha, em outubro de 1714 – referiram em suas sessões de genealogia a passagem de Helena Sanches pela Inquisição de Évora⁷⁸⁴. Podemos encontrar uma luz sobre esta última contradita de Helena se a associarmos com a revolta contra a condição de excluída forçada à inclusão – vale dizer, obrigada a viver na e conforme a sociedade que preza a limpeza de sangue, mas sem o sangue limpo. Os laços familiares são abalados, chegando mesmo à possibilidade da dissolução com um parente, quando confrontados com a dificuldade de viver no Mundo Português. O trecho da fonte acima não permite supor que a queixa fosse relacionada a dificuldades de convivência associadas à personalidade ou desavenças derivadas de um fato gerado por espontânea vontade. O queixume é associado ao *sangue* que Helena Madalena

⁷⁸³ Id., f. 111v.

⁷⁸⁴ Para a sessão de genealogia de Maria Lopes, IAN/TT/TSO/IL, Proc. 4680 (Maria Lopes), sessão de genealogia, 22 nov. 1714. Para a sessão similar do processo de Helena, IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 35-9v.

herdara de sua família. Aqui, o afeto familiar, que considera outras dimensões além do *status* jurídico definido pelo sangue, entra em cena gerando um confronto que leva à inimizade. Como viver desprezando a herança familiar?, teria questionado Maria Lopes. Por que venerar uma ascendência que implica na exclusão?, teria questionado Helena Madalena. Talvez essa diferença seja ilustrada pelo fato que parece ter confirmado a indisposição entre tia e *sobrinhas*, cujo relato também comprova a existência de estratégias familiares para minimizar as perdas materiais causadas pela ação do tribunal da fé. A última deste conjunto de oito contraditas formuladas por Helena relata que,

casando a irmã da Re Anna Peres de Jesus logo depois de seus pays [João Calaça e Madalena Peres] serem presos, ficarão os d.^{tos} tios da Re [Maria Lopes e João Chaves] tão mal com ellas, q forão denunciar ao Fisco algus bens, e m.^{to} dr.^o [dinheiro] q os pays da Re tinham escondido, e [ilegível] entregue aos d.^{tos} contraditados, p.^a se remediarem q.^{do} sahissem, no q bem mostraram o odio, e na vontade q tinham a Re, e poderão p.^a se vingarem jurar contra ella falsam.^{te785}.

A sequência dessa contradita é um testemunho riquíssimo para a reconstituição de aspectos da vida familiar dos cristãos-novos do Rio de Janeiro no início do século XVIII, tomando como referência a parentela dos Calaças. Para Maria Lopes, a vida não podia continuar, pelo menos não de imediato: era um acinte sua outra sobrinha, irmã de Helena, se casar depois dos Calaças serem abalados pelas primeiras prisões, em 1711-2. Não obstante, pode-se compreender a situação a partir de outro ângulo. Para Ana Peres, o casamento consistiria em uma forma não de ignorar o sofrimento dos pais, mas a maneira legítima e socialmente aceita de construir um alicerce de apoio na falta da família em que crescera, constituindo um novo núcleo familiar. Já se fez referência neste trabalho à penúria a que ficavam sujeitos os filhos de cristãos-novos presos pela Inquisição⁷⁸⁶. Por outro lado, sabe-se que alguns presos, para livrarem sua família da ruína material, omitiam parte dos bens em sua sessão de inventário, tentando livrar-se parcialmente do Fisco. Homem de posses, embora não a ponto de ser um dos “principais” do Rio de Janeiro, João Calaça pensara nos seus que então permaneciam livres e cujo sustento dependia de seu “pátrio poder”. A família podia estar às portas da crise, ou em paz; a interferência da Inquisição podia alterar o cenário, aguçando a crise ou revivendo, ainda que a distância, solidariedades antes interrompidas.

⁷⁸⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 111v.

⁷⁸⁶ *Notícias reconditas*, cit., p. 4-5.

As inferências extraídas da documentação, pois, indicam a existência de uma relação conturbada entre pai – João Calaça – e filha – Helena Sanches, nomeadamente após o episódio da carta anônima jogada na residência do senhor de engenho. Todavia, o estar preso no Santo Ofício e, por conseguinte, sujeito a todos os mecanismos de repressão e neutralização das resistências, possibilitava aflorar sentimentos de solidariedade e de proteção da parte dos familiares, superando anteriores desavenças ou mal-entendidos. Quanto aos Calaças do Rio de Janeiro que investigamos nesta tese, talvez nenhum tenha sofrido tanto o dilema entre o desejo de proteger e a necessidade de se salvar como o próprio João Calaça. Em junho de 1713, nosso réu tinha acumulado contra si um total de trinta e seis acusações, expressas no conjunto das provas de justiça, sendo justamente algumas omissões de nomes de parentes em suas confissões o motivo para que, a vinte e três daquele mês, os inquisidores Castelo Branco e Figueiroa autorizassem o tormento de “um trato corrido”. Dentre os supostos “cúmplices” não nomeados, estavam seus irmãos Maria Lopes, Isabel da Assunção, Diogo Rodrigues, além de outro filho processado, Francisco Rodrigues. Advertido da decisão pela tortura dois dias depois, João solicita – e obtém – um prazo de vinte e quatro horas ao tribunal⁷⁸⁷.

Nessas vinte e quatro horas, João provavelmente recorrera à memória para arrolar mais cúmplices para seu já confesso crime de judaísmo. Na audiência que solicitou à Mesa dois dias após a comunicação da sentença do tormento, nosso réu citou cinco ocasiões em que teria declarado crença na lei de Moisés, junto de uma dezena de pessoas ao todo, todas posteriormente presas pela Inquisição. João Calaça buscava fugir ao peso de envolver seus filhos na confissão de heresia e, ao mesmo tempo, corresponder à hipotética menção a seu nome nas confissões dos conversos “fluminenses” que conhecera na colônia⁷⁸⁸. Para o tribunal, porém, não se compensava as “diminuições” de alguns nomes com o acréscimo de outros. Levado para a casa do tormento no dia posterior, diante da iminência do suplício João pede para fazer nova confissão. Fará treze declarações de culpa perante o inquisidor Figueiroa e os deputados Martim de Azevedo e Nunes Teles, mas, nas sete primeiras, não envolverá nenhum

⁷⁸⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 176-7.

⁷⁸⁸ Id., f. 178-82. As pessoas envolvidas como cúmplices nessa confissão por João Calaça foram: as cristãs-novas Ana Henriques e Maria Bernarda (mãe e filha), a mulher, cunhada e sogra de Domingos Rodrigues, dono de partido (não nomeadas); a mulher e irmã de João Nunes Viseu, mais a mulher de João Rodrigues do Vale (não nomeadas); dois filhos de Diogo de Montarroio (não nomeados) e duas escravas de Diogo Bernal, chamadas Maria e Mariana.

parente. Existe um momento nessa sessão que permite vislumbrar um instante decisivo para o senhor de engenho. Trata-se do interregno entre a sétima e a oitava ocasião de culpa declarada na casa do tormento, quando o notário quase inicia o registro do final da sessão, mas João Calaça decide continuar⁷⁸⁹. O que acontecera?

Nosso réu se curvou à realidade imposta pela Inquisição aos réus: não se escapava do “assento rigoroso” do tormento e, no limite, da condenação ao relaxe à justiça secular, sem satisfazer a prova de justiça acumulada contra o preso. Na prática, significava a obrigação de denunciar como cúmplice(s) membro(s) da própria família. É nesse ponto que se verifica o cruzamento entre a pressão pela sobrevivência ao cárcere e a compaixão pelos que eram próximos. Calaça optaria por um e por outro nas horas imediatas à sessão. Atemorizado pela tortura a que estava destinado, o senhor de engenho confessa cinco vezes que assumira a crença na lei de Moisés para a salvação de sua alma e a guarda de cerimônias “judaicas”, como jejuns e a observância do preceito sabatista. Como diz Carlos Calaça em seu trabalho sobre os conversos acadêmicos de Coimbra, é preciso escapar “às fórmulas das confissões planejadas⁷⁹⁰”. Se o conteúdo da confissão é praticamente idêntico em quase todos os seus itens, a diferença fundamental para a compreensão do processo nesse ponto reside no fato de João Calaça implicar pela primeira vez seus filhos e irmãos na cumplicidade das culpas de heresia. Isabel da Assunção, Manuel dos Passos, Madalena Sanches e Maria Lopes, irmãos do réu; Francisco Rodrigues, João Peres, Ana Peres e Helena Madalena, seus filhos; Pedro Rodrigues de Abreu, sobrinho, filho de Isabel da Assunção – todas estas nove pessoas, parentes consanguíneas de João Calaça, foram implicadas pelo réu como cúmplices de judaísmo. Nossa personagem ainda tomou para si a responsabilidade do ensino da heresia aos filhos Francisco Rodrigues e João Peres, instruindo-lhes na observância de jejuns israelitas. O tribunal acabara de ouvir o que desejava, suspendendo imediatamente a execução do tormento. João Calaça tinha um peso retirado de seu corpo, mas ganhava outro, quicá tão pesado quanto, em sua consciência⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ Id., f. 185-90. Os não parentes citados como cúmplices na primeira parte da confissão de João Calaça na casa do tormento foram: a cristã-nova Ana Gomes e suas cinco filhas; o lavrador converso Francisco Antônio mais sua mulher, cunhada e concunhado; o casal de sefarditas Guilherme Gomes e Branca de Moraes; o lavrador cristão-novo Francisco Campos, sua mulher e cunhada; o mercador converso Pedro Dias; José Gomes Silva e seus filhos Belquior Henriques e André de Barros, o qual fugiu com os franceses na invasão de 1711; e a cristã-nova Catarina Marques, viúva do senhor de engenho Manuel de Paredes.

⁷⁹⁰ Carlos Eduardo Calaça, op. cit. (2005), capítulo 5, p. 271.

⁷⁹¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 191-5.

Passar pela experiência do cárcere inquisitorial terá sido, talvez, uma das mais dolorosas vivências jamais experimentadas por prisioneiros, de quaisquer crimes, em quaisquer épocas, ao longo da história. Contribuir para deixar um parente próximo – irmão, filho, sobrinho – nas mesmas condições testa o limite entre a vontade de se livrar do cárcere e a fidelidade à família. No tribunal da ortodoxia lusa, o salvar a vida – escapar da pena de morte na fogueira, ou “relaxe à justiça secular” – condiciona todo laço afetivo. Igualmente, tal situação-limite põe de lado anteriores diferenças internas às famílias. Arrependido, João Calaça – chamado à Mesa dois dias após a confissão na casa do tormento, para ratificar seu depoimento – *revogaria* aquela confissão, mas não toda ela: confirmava todas as pessoas que havia nomeado, inclusive seus irmãos, mas não os quatro filhos mais o sobrinho. Como explicação para o ato, alegou o medo que sentira na casa do tormento⁷⁹². O senhor de engenho criara problemas para sua causa. O Regimento de 1640 expressava, no quinto título do seu terceiro livro, específico sobre os revogantes:

Por quanto os que revogam as confissões, que tem feito de culpas de judaísmo, ou de qualquer outra heresia, são havidos por negativos, impenitentes [...] se procederá contra ela na forma de direito, e estilo da inquisição, relaxando à Justiça secular como negativa, e impenitente: e o mesmo se entenderá no que revogar a confissão, que tiver feito com qualquer grau de tormento, estando ratificada depois de vinte e quatro horas, como de direito, e prática se requer⁷⁹³.

Face à fria letra da lei inquisitorial, de nada adiantaria ao nosso réu, no “exame” realizado a primeiro de julho, explicar a revogação em termos da “obrigação da consciência e do amor aos filhos”. Os membros do tribunal não conferem credibilidade ao “arrependimento” do Calaça, e basicamente por dois motivos: tudo se fazia no Santo Ofício para o acúmulo de “culpados” e a família compreendia o *locus* primordial da transmissão da heresia, *necessariamente*, pois, investigada pelo tribunal da fé. A resposta do inquisidor Francisco Figueiroa a João é reveladora: o juiz afirmou ser “natural” que os assuntos mais secretos sejam comunicados aos filhos e parentes mais próximos, dado que – parafraseando o inquisidor – os pais desejariam que os filhos os

⁷⁹² Id., f. 196-8.

⁷⁹³ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [...] 1640” – “Título V: Dos que revogam as confissões, que judicialmente fizeram no Santo Ofício”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, nº cit., p. 840-1.

imitassem, particularmente em sua religiosidade. “Fautor” e “encobridor” de hereges, eis do que o novo – e último – libelo acusaria João Calaça⁷⁹⁴. Grave acusação...

Com efeito, o novo libelo, lido na presença do nosso réu, requeria o relaxe à justiça secular, enquanto João, talvez já cansado e desanimado da tortura psíquica que provavelmente sofria, negava a oferta de audiência com seu procurador⁷⁹⁵. Tudo no mesmo dia, primeiro de julho: à tarde, João Calaça pediu audiência e confirmou a confissão na casa do tormento, alegando que fez a revogação por amor dos filhos e sobrinho, posto que não desejava vê-los envolvidos na Inquisição⁷⁹⁶. Era tudo que o inquisidor Figueiroa e os demais juízes precisavam para conduzir ao encerramento da causa. Afinal, o auto de fé – solenemente mantido em total segredo aos presos –, a ser realizado dali a oito dias, se aproximava. O notário Manuel Rodrigues Ramos registrou a três de julho que “estando este Processo nestes termos pera os Senhores Inquisidores lhe haverem de diferir, de seu mandado lhe fiz estes autos conclusos⁷⁹⁷”. Se o amor aos homens era preterido ao amor a Deus no Mundo Português moderno, como afirma Novinsky, a causa de João Calaça é um exemplo acabado deste cenário. O réu elvense escapava ao relaxe à justiça secular, mas carregaria para sempre o ônus da delação sobre seus filhos.

Salvou-se o laço que unia João Rodrigues Calaça com a sua própria vida, mas romperam-se os laços que o unia com os seus. Sair da Inquisição tinha muitos preços; este era quiçá o mais custoso. Pago por vários réus, não somente pelo filho de Francisco e Helena Sanches.

⁷⁹⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 203-8.

⁷⁹⁵ Id., f. 212-6.

⁷⁹⁶ Id., f. 217-9.

⁷⁹⁷ Id., f. 220.

Capítulo 6: Nem “fabricados” nem “judeus”

6.1: O preço da vida

A rigidez institucional e judiciária da práxis do Santo Ofício, quando confrontada com os dilemas e as variadas respostas dos envolvidos na ação do tribunal da fé, revela antes complementaridade que dicotomia. Afinal, se complexa é a condição humana, complexo também é o panorama revelado pela análise das diferentes causas dos réus da instituição, ainda que pertencentes ao mesmo ramo familiar. Embora portadores do sangue cristão-novo e unidos entre si por laços consanguíneos, os Calaças diferem entre si nas iniciativas e nas respostas ao cárcere inquisitorial. Daí as diferenças no preço pago por cada uma das nossas personagens para salvar a vida. O olhar atento às seções de seus respectivos processos criminais presta à aplicação do princípio comparativo, exigido à pesquisa. Geralmente realizada depois da genealogia, a sessão *in genere* consistia em uma sequência interrogatória dirigida ao réu acerca de práticas e cerimônias judaicas, que este era acusado de observar. A quantidade de atos identificados pelo tribunal ao judaísmo era tão ampla que, ironicamente, a sessão podia passar por uma espécie de “instrução” das culpas que deveriam ser declaradas pelo preso⁷⁹⁸.

Mas servir de “ensino” aos cristãos-novos sobre a matéria a confessar estava longe de significar reprodução automática do discurso, agora de fundo penitencial, da parte do preso. Realizado duas semanas após a sessão de genealogia, o interrogatório *in genere* no processo de João Rodrigues Calaça tratou de todos os estereótipos do judeu sob a ótica do Santo Ofício, desde a crença na lei de Moisés para salvar a alma até a cerimônia fúnebre de enterrar os mortos em terra virgem. Sabemos, pela narrativa do

⁷⁹⁸ Lina Gorenstein, op. cit. (1995), p. 116. Como lembra a autora, eram dez as perguntas que geralmente se faziam ao réu na sessão *in genere*: se passou à crença na lei de Moisés para se salvar; se rezava o Pai-Nosso sem dizer “Jesus” ou os salmos sem o *Gloria Patri*; se guardava os sábados de trabalho; se guardava a Páscoa dos judeus; se fazia o jejum do Dia Grande ou o jejum da rainha Ester; se lançava fora a água dos cântaros quando morria algum parente; se varria a casa às avessas; se enterrava o defunto em cova virgem e funda; se abençoava os filhos com a mão aberta sobre a cabeça; se se abstinha de carne e porco, lebre, coelho ou peixe de pele. Id., ibid. Carlos Eduardo Calaça, op. cit. (2005), p. 208-9, inclui a sessão *in genere* no rol de possibilidades de o réu conhecer a matéria dos crimes a confessar aos inquisidores, nomeadamente para os que não tinham a possibilidade dos ensinamentos familiares sobre como proceder uma vez preso pelo Santo Ofício.

processo nas páginas anteriores, que João Calaça se curvou, ao fim do processo, à lógica inquisitorial, implicando seus filhos, sobrinho e irmãos após a confissão na casa do tormento. Porém, no início do processo, a negação deu o tom das respostas à Mesa⁷⁹⁹. As causas de João Calaça e de seu filho Silvestre Caldeira são cronologicamente parelhas – as mesmas audiências, sobretudo as iniciais, são realizadas em dias próximos. Nove dias depois da sessão enfrentada por seu pai, Silvestre é convocado para o interrogatório *in genere*. Terá o jovem “sem ofício”, vivendo “sob pátrio poder”, se comportado de modo diferente do seu pai?

Não dessa vez. Silvestre negou a prática de todos os atos de judaísmo perguntados pelo inquisidor João Castelo Branco⁸⁰⁰. Importa observar, porém, que tanto João como Silvestre começam, a partir de suas respectivas negações de culpas, a experimentar a pressão exercida pelo Santo Ofício para que confessem a heresia – único modo de evitarem as punições mais rigorosas –, mas não só: que as confessem delatando outros conversos. Cômico de que a exigência do envolvimento de cúmplices conduzia à interseção entre a fidelidade imposta à religião oficial e os laços afetivos entre familiares, o inquisidor Castelo Branco – a exemplo do que fizera com João – instou Silvestre para que deixasse de lado os “respeitos humanos” e confessasse suas “culpas”, declarando os nomes de todos os cúmplices, mas sem impor “falso testemunho”.

Na circunstância da prisão, qual réu não desejaria obter a propalada “misericórdia” da instituição, que tem nas mãos o poder de conferir-lhe a liberdade ou de mantê-lo preso, aumentando sua angústia? As palavras dos inquisidores eram pronunciadas sob medida para incutir no processado a consciência de que só respondendo satisfatoriamente aos interrogatórios seria possível retornar à liberdade, ao convívio dos seus, à posse de parte dos seus bens, se houvesse restado algum. Preço difícil, confessar o que não se tinha feito, ou o que não se lembrava, ou ainda o que não era identificado pelo preso com o judaísmo. Interditava-se até mesmo a citação pela citação: o “falso testemunho” era desacreditado pela Mesa. Mais custoso, se comportar quase como um agente da própria “engrenagem punitiva”, perante a imposição para que declarasse nomes de outros cristãos-novos envolvidos em delitos contra a fé católica.

Com Branca Pereira, presa na segunda leva de Calaças “fluminenses”, que

⁷⁹⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 23-8.

⁸⁰⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 13-5.

entraram nos Estaus em 1714, o comportamento na sessão *in genere* não difere quanto à reação ao rosário de questões a respeito das chamadas práticas judaicas. Apesar de amparada por um curador, o licenciado Felipe Néri, Branca não tinha regalia alguma quanto à obrigação de confessar para merecer a “misericórdia” do tribunal da fé⁸⁰¹. No mesmo dia que Branca recebeu a curadoria, em dezembro de 1714, é realizada a sessão *in genere*, na qual a jovem negou em bloco ter praticado todas as cerimônias indicativas de judaísmo apresentadas pelo inquisidor João Castelo Branco. Ao fim da sessão, vislumbra-se a condenação prévia do processado: a acusação está definida e é, salvo caso excepcionalíssimo, irrevogável para um cristão-novo. Branca foi advertida de que a Mesa tinha informação de que vivia afastada da fé católica, acreditava na lei de Moisés, observava as cerimônias correspondentes com outros sefarditas e se “declarava por judia⁸⁰²”. Eis o método que tornava os Estaus uma casa onde se “fabricavam” judeus. Era preciso confessar ser judeu para deixar o cárcere. Saía-se do Rossio lisboeta com a família destruída e a identidade imposta, a de um herege, quando muito beneficiado com a reconciliação à Igreja romana.

Terceira audiência a contar da genealogia, a sessão intitulada *in specie* “versaria, finalmente, sobre os factos constantes das denúncias ou, melhor, sobre os ditos dos denunciantes⁸⁰³”. Era um meio de “reavivar” a memória dos supostos delitos cometidos pelo réu contra a religião oficial, tudo baseado nas denúncias que o levaram à prisão, além de eventualmente outras acumuladas por denúncias realizadas paralelamente ao desenrolar da causa do interrogado. Sem, é claro, descuidar do segredo, em tudo necessário à Inquisição, como rezava o Regimento. Vamos a um caso diferente entre os Calaças do Rio de Janeiro. Diogo Calaça, chegado aos Estaus na mesma frota de seu irmão João e do sobrinho Silvestre, realizou sua primeira confissão de culpas quatro dias depois de sua entrada no cárcere, ainda antes das sessões de inventário e genealogia. Alguns dias depois, durante a sessão de crença, citou novas ocasiões de heresia, algo que se repetiu na sessão *in specie*⁸⁰⁴. Uma das declarações de culpa confessadas por Diogo se referiu a um diálogo acerca da observância de jejuns judaicos com outros cristãos-novos, ocorrida havia quatorze anos. Embora não fosse a primeira confissão a envolver parentes – Diogo já havia implicado seu irmão João Calaça na

⁸⁰¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 26.

⁸⁰² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 27-9.

⁸⁰³ António José Saraiva, op. cit., p. 62.

⁸⁰⁴ Para as confissões realizadas na parte inicial do processo, cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 9v-11; 17-8.

sessão de crença –, dessa vez nossa personagem confessou ter declarado a observância de jejuns judaicos e a abstinência de toucinho e peixe de pele. Ana presença de João, a esposa deste, Madalena Peres, o filho do casal, Silvestre Caldeira, e outro sobrinho, Pedro Rodrigues de Abreu, todos reunidos na fazenda de João. Se Diogo Calaça pretendia desde os primeiros momentos, empregar uma estratégia de aparente colaboração com o tribunal, a Inquisição tirava-lhe as esperanças de um desfecho rápido para sua causa. Repetiu-se o argumento utilizado para pressionar os até então negativos João, Silvestre e – algum tempo depois – Branca Pereira. O réu devia ignorar os “respeitos humanos” para que, só assim, fosse tratado como um dos “bons, e verdadeyros confitentes”. Não era uma ameaça retórica, apenas. Cerca de uma semana após a sessão *in specie*, Diogo era convocado à presença dos inquisidores para ouvir o libelo acusatório⁸⁰⁵.

O leitor estará lembrado das confissões realizadas por João Calaça na casa do tormento e da posterior revogação e confirmação da confissão original. Os presos tinham muitos motivos para se sentirem angustiados e oprimidos na prisão. O dilema entre preservar os familiares ou garantir a vida com a saída do cárcere era um dos principais. Outro era a tortura psíquica – em muitos casos, convertida em suplício corporal –, gerada pela obrigatoriedade de confessar o que não se sabia, implicando pessoas cujos nomes eram ignorados. Em junho de 1713, um dia antes de os inquisidores lisboetas decidirem pela aplicação do tormento contra João Calaça, em razão de suas “diminuições”, seu filho Silvestre era chamado pelo inquisidor Castelo Branco para a sessão de crença. As respostas do réu convergem para a expressão que, na linguagem inquisitorial, caracterizava a prática religiosa de vários sefarditas, o “cumprimento do mundo”. Itens definidores da ortodoxia católica, que marcam o limite entre a religião oficial no Mundo Português e outros credos, não se encaixam no rigorismo da religiosidade dos cristãos-novos. Além de vincular sua assistência aos ofícios católicos à obrigação do mundo – e o mundo barroco não era o mundo secular de nossos dias –, Silvestre afirma crer em Deus Pai, mas não na Trindade, ponto central da fé romana. Em oposição, diz não saber de nada sobre o Messias, cuja espera é elemento fundamental no judaísmo e, por isso mesmo, associada com a crença israelita pelo Santo Ofício. Como um corolário de tantas declarações impossíveis aos olhos rígidos do tribunal da fé, o réu declarou que não considerava tais práticas um pecado, nem as

⁸⁰⁵ Para a sessão *in specie* tratada neste parágrafo, cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 101714 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 23-7v.

transmitia aos confessores⁸⁰⁶. A pouca relevância dada aos sacramentos da Igreja constitui um sinal da impossibilidade de o converso não ser nem bom judeu nem bom católico⁸⁰⁷.

Além de confissões que eventualmente revelam o desprezo pela ortodoxia católica, a sessão de crença pode fornecer alguns elementos para a compreensão daquilo que, baseado na interpretação proposta por Novinsky, chamaremos de religiosidade marrana. A significação original do termo “marrano” remete à prática oculta da religião judaica pelos conversos, tanto na Espanha como em Portugal, a partir de fins do século XV. Há uma série de hipóteses acerca da etimologia da expressão, que vão da associação com “marrão”, sinônimo de “porco” – traduzindo a origem injuriosa do vocábulo –, à corruptela do hebraico *mumar*, que significa converso ou apóstata⁸⁰⁸. Contudo, o principal não é saber a raiz etimológica, mas compreender no que consiste o marranismo. Adotamos a perspectiva de Novinsky, que interpreta o marranismo como uma forma particular de estar no mundo, identificada aos conversos de origem ibérica. Para a construção desse modo peculiar de religiosidade e de visão sobre a sociedade, contribuíram a coexistência de diversas atitudes perante a religião e o contexto ibero-americano entre os conversos, além da progressiva construção de uma identidade cristã-nova a partir “de fora”, por meio da propaganda e do preconceito⁸⁰⁹. O resultado desse processo histórico-social encontra sua expressão na resistência às diretrizes eclesiásticas e a crítica a valores, ritos e estruturas da sociedade católica. Destarte, o marranismo se apresenta na forma de uma postura mental, que inclui a religião⁸¹⁰. Todavia, essa religiosidade não é nem a oficial nem a interdita. É um universo místico, que abarca elementos do catolicismo e matizes do judaísmo ancestral, modificado e apropriado por outras significações ao longo dos cerca de dois séculos de proibição. Ao mesmo tempo, o desconhecimento sobre o Messias e a descrença na Trindade; o discreto respeito pelos sacramentos, coexistindo com o descrédito quanto a seus efeitos. Exatamente por escapar tanto ao engessado discurso da fidelidade ao credo romano como à confissão de judaísmo tão almejada pelos juízes, o marranismo constitui um sistema externo ao absoluto da linguagem inquisitorial.

Há marranismo entre os Calaças, mas também há Calaças que escapam a críticas

⁸⁰⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 39-40.

⁸⁰⁷ Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1992[1972]).

⁸⁰⁸ Cf. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 99-100 (“Marranos”).

⁸⁰⁹ Anita Novinsky, op. cit. (2002), p. 24; id., op. cit. (1979), p. 10.

⁸¹⁰ Id., op. cit. (2001), p. 8 (versão eletrônica).

e resistências à ação inquisitorial. Voltemos a Diogo Calaça, exatamente para a sua sessão de crença, a vinte de dezembro de 1712. De início, o réu respondeu afirmativamente à pergunta *pro forma* da Inquisição – se cuidara das culpas e era demais lembrado. Recordava-se de três ocasiões em que declarara sua “crença na lei de Moisés” e a prática de cerimônias judaicas, e em uma dessas situações reportava a um diálogo com sua cunhada Maria Pereira, ocorrido no engenho de João Calaça. Diogo envolveria seu outro irmão, já falecido, na confissão, ao declarar que Maria teria lhe participado o fato de seu marido Manuel dos Passos também ter vivido na lei de Moisés. Ao fim de tudo, os cunhados “se fiarão por parentes, amigos, e da mesma nacção”. Nas perguntas concernentes à sessão de crença, que se seguiram à confissão realizada por Diogo, este forneceu algumas respostas semelhantes às de seu sobrinho Silvestre. Confirmou ir às igrejas por “cumprimento do mundo” e não acreditar no mistério da Trindade. Mas há um ponto distinto e, sobretudo, interessante. Ao ser questionado a respeito da figura do Messias, o mineiro afirmou que “esperava ainda por elle como os judeos esperão”. Todavia, respondendo a questão precedente, declarou desconhecer qualquer oração judaica. Ora, como ignorar as preces israelitas e esperar pelo Messias, como fazem os judeus⁸¹¹? A contradição que emana do depoimento é compreendida à luz da impossibilidade da redução da religiosidade no universo cristão-novo aos parâmetros dogmáticos encarnados pela Inquisição. Portador de uma identidade própria, entremeada pela memória do judaísmo ancestral e pelos impactos da discriminação alicerçada na limpeza de sangue, o cristão-novo expõe aos inquisidores sua vivência, seu trabalho e seu modo de pensar, não isento de contradições. Mas, como deixar de possuí-las, se é contraditório o lugar do cristão-novo na sociedade portuguesa e colonial do Antigo Regime? Forçado às tentativas de assimilação, o converso é sempre lembrado de que jamais será um igual; impelido à rejeição e constantemente impedido de abandonar o reino e suas conquistas. Natural que o próprio sefardita expusesse contradições, uma das heranças de sua sobrevivência no Mundo Português.

Diogo Calaça mostrou algumas vezes disposição em se apresentar à Mesa para confessar culpas de judaísmo, tendo-o feito em três ocasiões no primeiro semestre de

⁸¹¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 17-9. O discurso dos réus, deve-se lembrar, chega ao conhecimento do historiador por meio da pena do notário da Inquisição, que tenta “enquadrar” o depoimento do preso no estilo do tribunal da fé. Mesmo assim, é inegável que há os processados que seguem uma espécie de “cartilha” acerca do como agir na instituição – este nos parece ser o caso de Diogo. Cf. Carlos Eduardo Calaça, op. cit. (2005), p. 221.

1713⁸¹². Todavia, o fato de não declarar a cumplicidade da irmã Maria Lopes, citada na denúncia de Catarina Soares Brandoa, levou os inquisidores a determinarem a aplicação do tormento, a exemplo do que ocorrera com seu irmão, João Calaça⁸¹³. Comunicado da sentença de tortura imediatamente e levado à casa do tormento, nosso réu se curvou à pedagogia do terror. Diogo solicita fazer nova confissão e, das quatro culpas que declara, todas são referentes à comunicação de judaísmo com seus parentes próximos, inclusive a irmã Maria Lopes. A decisão pela tortura, tomada em razão das diminuições, é suspensa de imediato pelo inquisidor Castelo Branco. Mesmo assim, Diogo insiste em continuar sua confissão, citando como cúmplices de heresia, além de Maria Lopes, os sobrinhos Francisco Rodrigues da Fonseca e João Peres da Fonseca – outros filhos de João Calaça – e a irmã já defunta, Isabel da Assunção. Note-se que nenhuma das declarações feitas por Diogo na sala destinada ao tormento tinha diferenças substanciais em relação às outras confissões durante sua causa. Eram culpas as declarações de crença na lei de Moisés para salvação da alma, a oração do Pai-Nosso sem “Jesus” no final e a abstenção de carne de porco⁸¹⁴. Provavelmente, assim como João Calaça, o réu desejava poupar os parentes mais chegados, pelo menos até o limite em que a proteção aos seus familiares colocava em risco a sua própria vida.

Tabela 4

Intervalo entre o ingresso no cárcere e a delação de parentes (Calaças do Rio de Janeiro – século XVIII)

João Rodrigues Calaça	4 meses
Diogo Rodrigues Calaça	2 meses e 10 dias
Silvestre Mendes Caldeira	8 meses e 10 dias
Helena Madalena	2 anos, 9 meses e 3 semanas
Branca Pereira	1 mês e 3 semanas

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais dos Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Prova judiciária inquestionável no edifício processual do Santo Ofício, a

⁸¹² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 32, passim; 37, passim; 46, passim.

⁸¹³ Id., f. 49-50.

⁸¹⁴ Id., f. 56-8.

confissão é separada dos procedimentos de tortura física. Convocado pelo inquisidor Figueiroa no dia posterior à sessão na casa do tormento e, uma segunda vez, setenta e duas horas após a confissão, Diogo ratifica as declarações sobre suas irmãs, Maria Lopes e Isabel da Assunção, e seus sobrinhos, Francisco e João Peres. Na segunda ratificação, o réu é perguntado se, agora “sem medo, força ou violencia alguma”, era lembrado das pessoas que citara como cúmplices na cela destinada à tortura⁸¹⁵. Ora, apesar da linguagem inquisitorial, é evidente que do ponto de vista do processado, tudo que pertence ao universo do cárcere do tribunal da fé constitui violência e fator de medo. Embora a violência física propriamente dita fosse, em princípio, restrita à aplicação do tormento, a fome, o frio, a insalubridade, a escuridão e o desespero afetavam diretamente os corpos dos encarcerados. Violência, pois, era uma constante nos Estaus e em todos os cárceres da Inquisição portuguesa.

No final de maio de 1713, Diogo pagara praticamente todo o preço cobrado pela Inquisição para conservar a vida e, quem sabe, um dia retomar a liberdade. Seu sobrinho Silvestre, não. A vinte de junho de 1713, este pedia audiência à Mesa para confessar. Era a sua primeira confissão após oito meses de prisão nos Estaus. Silvestre foi prolixo: citou oito ocasiões em que teria declarado crença na lei de Moisés para salvação de sua alma, junto de outros conversos. Um olhar atento ao conjunto de citações revela que a decisão de Silvestre foi antes motivada pela necessidade de começar a confessar que pela possível veracidade de todas as situações relatadas. Primeiro, a culpa confessada é sempre a mínima repetição da fórmula planejada, o declarar “crer na lei de Moisés”. A exceção é a primeira declaração, na qual Silvestre atribui o convencimento a adotar a lei mosaica aos cristãos-novos “fluminenses” Fernão Lopes, Luís Paes e Fernão Vaz, que havia quinze anos o teriam ensinado a rezar o Pai-Nosso sem dizer “Jesus” no fim, os salmos sem *Gloria Patri*, a abster-se de carne de porco e peixe de pele e a observar o jejum da rainha Ester. Segundo, o fato de o réu envolver, já na primeira confissão, os membros de seu núcleo familiar. Seus pais, João Calaça e Madalena Sanches, sua meia-irmã Maria Pereira, os tios Diogo Calaça, Manuel dos Passos e Isabel da Assunção, estes últimos já falecidos, são denunciados como partícipes de declarações de crença na lei de Moisés para salvação de suas almas. Podemos interpretar tais citações a partir da resposta de Silvestre à obrigação de citar parentes, vivos e falecidos, enfim, todos que tivesse conhecimento da prática de heresia. Ao final da audiência, o tribunal tinha mais

⁸¹⁵ Id., f. 59-61.

nomes em mãos. Porém, era ainda pouco para a instituição. Se o réu tomara “bom conselho” em começar a confessar, havia que “trazê-las todas [as culpas] à memória⁸¹⁶”. Atormentava-se o preso quando este pensava poder se aliviar.

Confessar no primeiro interrogatório e, mais importante, envolver os familiares na confissão, ajudava o réu a minorar a gravidade da pena, embora não fosse suficiente para livrá-lo de imediato do cárcere. Chamada à Mesa em dezembro de 1714, após a realização das sessões de inventário, genealogia e *in genere*, Branca Pereira iniciou ali sua confissão de culpas, não sem receber do juiz a advertência para dizer de todos os cúmplices de heresia indistintamente, inclusive parentes, vivos ou mortos. Todas as três ocasiões de culpa confessadas por Branca envolveram sua família nuclear e extensa, atribuindo o ensino na lei de Moisés ao seu tio João Calaça, em diálogo na casa deste, haveria sete anos. O depoimento de Branca Pereira a respeito dessa situação é esclarecedor da forma pela qual as práticas judaizantes eram percebidas entre os Calaças “fluminenses”:

[João Calaça] lhe disse então [...] q nella [na lei de Cristo] não hia bem encaminhada e q se queria salvar a sua alma tivesse crença na Ley de Moyses por so nella havia salvação e não na de Christo Sr Nosso e q por observancia da mesma havia de fazer hum jejum comendo ao gentar e a noute, porem q não comesse carne de porco nem peixe de pelle [...] [porque João Calaça, que lhe ensinava,] cria e vivia na Ley de Moyses com o dito intento e por sua observancia fazia as ditas ceremonias e paresendo bem a ella confitente o q o dito seu tio lhe dizia e ensinava e entendendo q p^{bo} ser a encaminhava no q mais lhe convinha p^a salvação da sua alma⁸¹⁷.

É um sistema de crença, ou melhor, de valores religiosos, que escapa às normativas católicas e judaicas. Transmitem, na verdade, um caudal mesclado pelos efeitos de longo prazo da limpeza de sangue, pelo distanciamento do judaísmo ancestral e pela repulsa relativamente velada ao credo oficial. Não se devia crer na “lei de Cristo”, afinal, o cristianismo representava a razão última da discriminação sofrida por todos os conversos no Mundo Português. Não era enfatizada a crença no Deus único, alicerce da fé israelita desde tempos imemoriais; não existia menção ou espaço para o *Shemá Israel* na vivência de Branca Pereira⁸¹⁸. Contudo, não são descartados

⁸¹⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 33-7v.

⁸¹⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 31.

⁸¹⁸ *Shemá* significa “ouve”, em hebraico, e é associada à expressão máxima de fé monoteísta do judaísmo, por meio da oração “Ouve ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um”. Alan Unterman, op. cit., p. 242 (“Shemá”).

fundamentos do catolicismo, como a ênfase na salvação individual da alma – para este fim, aliás, se devia crer na “lei de Moisés”. Na mesma sessão, Branca explicou que por honra da mesma lei mosaica, sua mãe, Maria Pereira, lhe ensinara a varrer a casa às avessas, porque “isto era bom p^a entrarem os bens dentro, e q tambem por conselho da mesma não trabalhava aos sabbados dizendo q os defuntos recebião disso grande penna⁸¹⁹”. Lembremos que Francisco Rodrigues Calaça e Helena Sanches, sogros de Maria Pereira e avós de Branca, valorizavam a posse dos bens e o acúmulo de riqueza material, como sinal distintivo do ser cristão-novo na Elvas seiscentista⁸²⁰. Talvez, tanto para os antepassados reinóis como para os descendentes coloniais, era esta a única forma de o cristão-novo sentir-se valorizado, a despeito de ser um pária, passado o limiar de sua casa em direção à rua.

As surpresas dadas a conhecer pelo processo inquisitorial contra Branca Pereira são ainda maiores. Na mesma sessão em que iniciara suas confissões de culpa, nossa ré conta que, por volta de 1707, posto que “logo depois” do ensino que lhe fizera seu tio João Calaça, estava com sua mãe, Maria Pereira, na companhia de grande parte da família extensa dos Calaças. Na companhia de Madalena Peres, esposa de João Calaça, dos filhos desta, tios de Branca – Silvestre Caldeira, Francisco Rodrigues, João Peres, Helena Madalena, Ana Peres –, de sua tia Maria Lopes e do marido desta, José Carvalho, todos ouviram o seguinte relato de Silvestre, acerca de um banquete no engenho dos “Gordos⁸²¹”:

vindo a Meza hu prato de bacalhao fiserão de hu pedaço hum aremedo como de hua hóstia e q depois com hum copo de vinho forão dando e aremedando o lavatório q se da aos christãos dizendo q fazião isto por viverem na Ley de Moyses⁸²².

A associação entre o sacramento da comunhão, ápice da vida espiritual católica, e o pedaço de bacalhau e o copo de vinho é incomum o suficiente para separá-la das confissões planejadas, determinadas pela fórmula da “crença na lei de Moisés para salvação da sua alma”. A fórmula repetida, aliás, é mencionada somente na atribuição

⁸¹⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 31v.

⁸²⁰ Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 38-9v.

⁸²¹ Os “Gordos”, segundo Branca Pereira, eram Simão Rodrigues, Diogo Bernal, Maria de Andrade Angela “e outras pessoas de q se não lembra já reconciliadas”. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 32v.

⁸²² Id., f. 32v-3.

dos comentários dos Calaças reunidos à narrativa do fato presenciado por Silvestre Caldeira, atitude que serve à iniciativa de Branca Pereira para apontar cúmplices de suas supostas culpas de heresia. Mas a “transformação” do bacalhau em hóstia – corpo de Cristo – e do copo de vinho em cálice consagrado – sangue de Cristo – ultrapassa a confissão programada. Estamos diante de um exemplo de resistência contra os mecanismos institucionais de segregação aos cristãos-novos, do qual os Calaças eram vítimas. Limpeza de sangue, monopólio católico e ação do Santo Ofício provocavam os efeitos do deboche, do sarcasmo e da ironia: formas retoricamente violentas, respostas à violência materializada nos símbolos e instituições assimilados à discriminação.

Como temos insistido nestas linhas, o mundo dos cristãos-novos está para além das ortodoxias. Conhecido da população conversa por ser o credo oficial e imposto à totalidade do corpo social, o cristianismo tem os seus ritos abraçados pelo avesso, como é o caso da “cerimônia” no engenho dos “Gordos”. Detalhemos a sessão de crença do processo de Branca Pereira, realizada poucos dias depois da confissão que vimos tratando. Perguntada sobre em qual Deus acreditava e que orações fazia quando seguia a lei mosaica, Branca respondeu que “cria em Moyses por q o mesmo [seu tio João Calaça] lhe disse q elle era santo e q so na sua Ley se havia de crer⁸²³”. A santidade, associada no imaginário católico mais à figura dos santos venerados pela Igreja que à própria santidade divina, é vinculada pela ré à personagem que é o maior dos profetas no judaísmo, mas longe de ser alvo de veneração ou culto⁸²⁴.

Sobressai na causa de Branca Pereira a constatação de que, uma vez questionada pelo inquisidor, quase sempre a jovem tomava a iniciativa de confessar. Anseio por satisfazer as “diminuições” que lhe eram imputadas, somado ao desejo de “colaborar” com o tribunal. Não, certamente, em defesa da religião oficial, mas em prol de sua libertação, como denotam as sucessivas declarações de envolvimento de familiares como seus “cúmplices”. Três dias após a sessão *in specie*, em que nega se lembrar das situações particulares questionadas, Branca é chamada à Mesa e faz nova confissão. Para demonstrar o ímpeto de se livrar dos “respeitos humanos”, nossa ré cita ocasião em que dezesseis pessoas – todos seus parentes, consanguíneos ou por afinidade – teriam declarado crença na lei de Moisés, na casa de João Calaça. O universo de cúmplices que

⁸²³ Id., f. 36-v.

⁸²⁴ “[Moisés] foi enterrado por Deus e pelos anjos num túmulo desconhecido no Monte Nebo, para que os judeus não fizessem de sua sepultura um lugar de peregrinação e os gentios não o transformassem num santuário idólatra”. Alan Unterman, op. cit., p. 180-1 (“Moisés”).

mencionara por pouco não esgotou a “família extensa” dos Calaças do Rio de Janeiro. Além de João Calaça e de si mesma, Branca nomeou todos os filhos do primeiro (Silvestre Caldeira, Francisco Rodrigues, João Peres, Miguel Peres, Ana Peres e Helena Madalena) e sua mulher, Madalena Peres, os tios Maria Lopes, Madalena Sanches e Diogo Calaça, os tios por afinidade José Carvalho e João Rodrigues de Andrade, o primo Pedro Rodrigues e, por fim, sua mãe, Maria Pereira. Pessoas “conjuntas” ou não, vivas ou mortas, ausentes ou não, como rezava a cartilha do Santo Ofício. Cartilha que, provavelmente a alto custo afetivo, Branca Pereira se submetia a cumprir⁸²⁵.

A lentidão do processo constituía fator de angústia e, no limite, desespero para vários réus do tribunal. O processo contra Branca Pereira registra que após a sessão citada supra, se passaram nove meses até ser novamente chamada à Mesa. Provavelmente pela ânsia em se ver livre do cárcere, nossa ré não titubeia e confessava mais uma culpa de heresia, na presença do inquisidor Castelo Branco. Contudo, a reação deste mostra que nem todas as palavras de suposto arrependimento agregavam favores à causa do preso. Branca Pereira declarou na oportunidade que, havia cerca de onze anos, no Rio de Janeiro, teria declarado a crença na lei de Moisés com sua irmã Isabel – morta ainda criança –, que tinha então *sete* anos de idade. O inquisidor deu apenas crédito diminuto à confissão, em razão da idade da suposta cúmplice. Longe de ser absoluta, a colaboração tinha limitações, inclusive de ordem judiciária; ademais, não era uma atitude universal entre os Calaças processados⁸²⁶.

Chegada ao cárcere dos Estaus no mesmo dia que Branca Pereira, sua sobrinha por via materna, Helena Madalena – filha de João Calaça – representa outro nível de atitude perante o tribunal da fé. Jovem de dezoito anos, assistida por um curador ao longo do processo, Helena permaneceria negativa durante muito tempo, apesar das repetidas admoestações para que fizesse confissão de culpas. Como em nenhum outro dos processos dos Calaças que analisamos no trabalho, o de Helena Madalena contém a maior série de reperguntas a testemunhas da justiça, quase todos pertencentes à parentela da qual nos ocupamos. Chegou-se mesmo, conforme o leitor conferiu há algumas páginas, a reperguntar Diogo Calaça, que voltara para a colônia, onde morava

⁸²⁵ Id., f. 44-5.

⁸²⁶ Id., f. 47-8v. Em artigo sobre a infância na Inquisição portuguesa, Alex Monteiro lembra que os primeiros Regimentos do tribunal (1552 e 1613) não inimizavam as crianças, mas recomendavam maior misericórdia para com os pequenos. Já o Regimento de 1640 tornou mais rígido o controle: as crianças entre nove e dez anos ou entre doze e catorze podiam ser tidas como capazes de dolo, sempre a arbítrio dos inquisidores. Cf. Alex Silva Monteiro. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa, séculos XVI e XVII. In: Ronaldo Vainfas et alli (Org.), op. cit., p. 227-30.

em abril de 1715, quase dois anos após deixar o cárcere da Inquisição. Às negações de Helena, somavam-se acréscimos de prova de justiça que perfaziam doze testemunhas em março daquele mesmo ano. A dezoito desse mês, convocada à Mesa pelos inquisidores Castelo Branco, Francisco Figueiroa e Manuel Pinheiro e uma vez mais negativa, Helena decidiu colocar à prova os parâmetros judiciais do Santo Ofício. Em audiência com o procurador Jacinto Freire, no mesmo dia dessa convocação, a ré dita uma carta, escrita por Freire, na qual requer a consulta do seu assento de batismo para comprovação dos seus dezoito anos de idade. E qual a razão desse requerimento? Para conferir o descrédito às acusações que vinha sofrendo, várias referentes a eventos que teriam ocorrido havia sete, oito, dez e até doze anos antes, quando Helena não tinha ainda dez anos de idade. Seria impossível, argumenta Helena, que se comunicassem “tão graves materias” com uma criança tão pequena. No entanto, para a Inquisição não cabia ao réu pôr em questão os procedimentos do órgão. O “sentir mal” do Santo Ofício era delito passível de abertura de processo. Nesse cenário, a resposta dos inquisidores Figueiroa e Pinheiro à carta enviada pelo procurador de Helena foi reveladoramente lacônica: “recebemos por informação som.^{te}, o q se atenderá a final; corra este processo em seus termos⁸²⁷”.

Texto que sonda os subterrâneos da ação inquisitorial, as *Notícias Recônditas* referem que, em razão da perspectiva de dilatação do tempo de cárcere, havia réus que solicitavam audiências para chorar o desespero na prisão⁸²⁸. Não sabemos se algum dos nossos Calaças participou dessa experiência, mas os casos de Branca Pereira e Helena Madalena constituem cenários identificáveis com a atitude relatada nas *Notícias*. Se Branca penou sem uma sessão sequer durante nove meses, Helena não foi formalmente convocada à Mesa entre março de 1715 e junho de 1717 – *vinte e sete meses* de espera. Não parece, à primeira vista, caso de perda de fólios da documentação: numeradas, as folhas do processo apontam para a sequência imediata entre a formulação da carta citada no parágrafo anterior e essa outra sessão. Ao examinar as palavras do inquisidor Manuel Pinheiro, comprova-se a hipótese de que Helena fora mesmo deixada no cárcere por tão longo tempo. Lembrada pelo inquisidor de todos os meandros do processo até

⁸²⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 129-33.

⁸²⁸ “Chegados á Meza, representam com lagrimas, e lastima a sua causa, e razões, e que há tantos annos estão alli sem lhes falar nos seus processos: que pedem, e requerem se corra com elles [...] A resposta he: quereis vós confessar suas culpas? [...] Sem ouvirem mais, nem escrever-se nada disto, que póde mover as pedras, os mandão logo para o cárcere, e ás vezes, com razões, e reprehensões bem peizadas”. *Notícias recônditas*, cit., p. 56-7.

então – advertências para confessar as culpas, concessão de curador –, nossa ré é perguntada se sabia em que termos estava o seu processo. Pura estratégia na condução do interrogatório. Como o preso poderia conhecer o estado de sua causa, se o segredo era o fio condutor de todo o processo e, por extensão, do tribunal em si? O réu não podia saber os nomes dos delatores e tinha de adivinhar seus cúmplices, mas a base de toda acusação era dada a conhecer em sessões como *in genere, in specie* e, no caso de Helena Madalena, nessa audiência de que ora tratamos. Informada de que fora presa pela prática e observância da “lei de Moisés”, Helena também ouve que “se suspendeo o curso de sua causa por algu tempo” para que examinasse a consciência e se decidisse a confessar as culpas antes da acusação da Justiça. Na Inquisição lusa, a responsabilidade pelos sofrimentos vividos pelo preso é sempre deste: “tendo o remédio em sua mão, [Helena Madalena] se não quer aproveitar dele”. Ao final da sessão, o próprio inquisidor respondeu à questão antes dirigida à ré: “está o despacho do seu processo mui ariscado e ella Re em mui perigozo estado”. De todas as formas possíveis, tenta-se arrancar a confissão da culpa, mas, sobretudo, dos cúmplices. Não bastava superar a negação; era preciso escapar à diminuição. Afinal, como o juiz lhe dissera, a jovem estava presa por observar a lei de Moisés e comunicá-la com outros cristãos-novos⁸²⁹.

Entre os Calaças, desde os antepassados elvenses, havia os que negavam toda acusação até o fim (Isabel Mendes); os que confessavam, mas resistiam a envolver os nomes dos familiares mais próximos (Francisco Calaça e Helena Sanches); os que, além de resistir, se arrependiam e voltavam atrás no arrependimento pelo temor da pena (João Calaça); e os que “colabora(va)m” desde o início com a Inquisição (Diogo Calaça). Helena Madalena, tão jovem, difere de vários de seus parentes. São quase três anos de cárcere que são também três anos de negativas e alegações contra os crimes de que era acusada. Passado um mês da primeira “sessão apertada”, a jovem é de novo convocada à Mesa e advertida do “perigo estado” de seu processo. Em vão para os inquisidores, dado que a Helena continuava a negar o cometimento de culpas contra a fé romana. Chegou o momento, todavia, em que nossa ré se curvara ao aparato repressor. Um mês depois, a sete de agosto de 1717, foi a vez dela – Helena – pedir audiência para dizer “a verdade”. Ou seja, dizer o que a Inquisição esperava ouvir. E, nesse particular, sua confissão correspondeu à expectativa expressa na obrigação de mencionar todos os supostos envolvidos em ocasiões de heresia. Helena citou três situações nas quais, junto

⁸²⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 133v-6.

de outros conversos, teria confessado a crença na lei de Moisés para salvação de sua alma. Considerando as duas primeiras ocasiões, os cúmplices são todos seus parentes próximos. São estes, o seu pai, João Calaça, que teria lhe ensinado a heresia judaica havia onze anos – Helena descartara o argumento de sua carta aos inquisidores, quando alegara ser impossível receber informação de assunto tão sério com tão pouca idade... –, sua mãe, Madalena Peres, todos os seus cinco irmãos, a meia-irmã Maria Pereira, sua sobrinha Branca Pereira, seu tio Diogo Calaça, seu primo Pedro Rodrigues, sua tia Maria Lopes, o esposo desta, José de Carvalho, e sua tia Madalena Sanches. Todos, incluindo João Calaça, foram apontados por Helena como declarantes mútuos de crença na lei mosaica em uma mesma ocasião, na casa de seu pai, no Rio de Janeiro⁸³⁰.

Ressaltamos, a partir da primeira confissão de Helena Madalena, a centralidade da figura de João Calaça nos depoimentos feitos pelos Calaças do Rio de Janeiro. Dono da residência que consistia no núcleo da família extensa, o mais abastado entre os Calaças é apontado por sua jovem filha como a pessoa que teria lhe instruído a crer na lei de Moisés para a salvação da alma, a observar o sábado e a rezar o Pai-Nosso sem dizer “Jesus” no fim. Para além do fato de a relação de nossa ré com seu pai ter se deteriorado quando da invasão francesa à cidade do Rio, a atribuição de ensino do judaísmo a João Calaça por Helena reforça a determinação de um modelo comportamental na Inquisição: a obrigação de envolver os familiares próximos. Nem sempre a atribuição do ensino era imputada à mesma pessoa; Silvestre Caldeira e Diogo Calaça, por exemplo, conferiram-na a cristãos-novos não pertencentes ao clã. Ainda assim, confessaram – e alcançaram a “misericórdia” nos padrões inquisitoriais – práticas heréticas em cumplicidade com membros da família. Branca Pereira e Helena Madalena, além de participarem desse “discurso necessário”, imputaram a um parente próximo o ensino “judaizante”.

⁸³⁰ Id., f. 139-42.

Quadro 11

Ensino da crença na “Lei de Moisés” (Calaças do Rio de Janeiro – século XVIII)

Nome	Quem ensinou	Realização do ensino	Idade quando ocorreu o ensino ⁸³¹
João Rodrigues Calaça			
Diogo Rodrigues Calaça	Manuel do Vale da Silveira, Domingos Rodrigues, Simão Rodrigues, José Ramires, Francisco de Siqueira e Diogo Bernal	C. 1702	36 anos
Branca Pereira	João Rodrigues Calaça (tio)	C. 1707	14 anos
Silvestre Mendes Caldeira	Fernão Vaz, Luís Paes e Fernão Lopes	C. 1698	18 anos
Helena Madalena	João Rodrigues Calaça (pai)	C. 1706	10 anos

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais contra os Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Um a um, os Calaças oriundos do Rio de Janeiro eram forçados a romper seus laços familiares, sublimando a afetividade em prol da lógica do Santo Ofício. Disciplinar a sociedade, impondo-lhe o terror do “crime” contra a fé, materializar o “assassinato” de Cristo na pessoa do cristão-novo assimilado ao “judeu”. Nenhuma instituição servia de modo mais propício para tais fins que a familiar. Célula básica da organização social, lugar de exercício da sexualidade, do afeto, da transmissão de uma memória comum e de relações econômicas. A família desponta como síntese das possibilidades punitivas à disposição do Santo Ofício português. Os primeiros Calaças “fluminenses” presos em meio à ação inquisitorial sobre o Rio de Janeiro no início do século XVIII chegaram aos Estaus na mesma frota e saíram da “Casa Negra do Rossio” no mesmo dia⁸³². Branca Pereira e Helena Madalena ainda não estavam a caminho de Lisboa quando seus primeiros familiares próximos presos deixavam o cárcere para ouvirem suas sentenças. Nem sabiam ainda do grave destino que lhes esperava. A oito de julho de 1713, os inquisidores do tribunal lisboeta – Castelo Branco, Francisco Figueiroa e Manuel Pinheiro – assinavam a ordem de prisão contra Helena. Sete dias

⁸³¹ Idade provável, em função da data aproximada de ensino.

⁸³² A expressão “Casa Negra do Rossio” é utilizada por Luiz Mott, no prefácio a Daniela Calainho, op. cit. (2006), p. 17.

depois, era a vez da ordem de prisão contra Branca Pereira ser assinada pelos dois últimos juízes. Nesse meio tempo, os próceres da Inquisição participaram do auto de fé realizado no Rossio, no domingo, dia nove do mesmo mês e ano.

Ao contrário das listas de autos de fé existentes no Arquivo da Torre do Tombo, sobre as celebrações no tribunal de Évora nas décadas de 1650-60 – tempo das sentenças contra os Calaças de Elvas –, as listas referentes aos autos lisboetas na década de 1710 estão em sua maioria impressas e microfilmadas no acervo da instituição lusa. Consultando a lista de sentenciados e as respectivas penas referentes à cerimônia do auto de julho de 1713, encontramos os três Calaças do Rio de Janeiro ingressos no cárcere no ano anterior. No quinto grupo de réus condenados à abjuração em forma⁸³³, constam os nomes de “Diogo Rodrigues Sanches, X.N. Lavrador, natural, & morador no Rio de Janeiro⁸³⁴”, e o de “Silvestre Mendes Caldeira, tres quartos de X.N. sem officio, filho de João Rodrigues Calassa Senhor de Engenho que vai na Lista, natural. & morador no Rio de Janeiro⁸³⁵”. De fato, na mesma página na qual consta o nome de Silvestre, também condenado à abjuração em forma, está o registro da condenação de “João Rodrigues Calassa X.N. Senhor de engenho natural da Cidade de Elvas, & morador no Rio de Janeiro⁸³⁶”. A pena dos dois primeiros é cárcere e hábito penitencial perpétuo. Para João, cárcere e hábito perpétuo sem remissão. Nesse auto, também sai penitenciada Madalena Peres, “quarto de X.N. cazada com João Rodrigues callassa, senhor de Engenho, que vai na Lista, natural, & moradora no Rio de Janeiro⁸³⁷”. Recebe a mesma sentença, portanto, que seu filho Silvestre e o cunhado Diogo. Atente-se como o sangue definia o culpado: apenas um quarto de cristã-nova, e sentenciada por “judaísmo” como tantos outros cristãos-novos inteiros.

Uma vez conhecidas as sentenças dos primeiros Calaças do Rio de Janeiro, vejamos as particularidades do fim de cada uma das suas causas. Primeiro, o mais velho entre todo o clã envolvido na Inquisição, João Rodrigues Calaça. Concluímos o item anterior deste capítulo, sobre as rupturas na teia familiar, com o ato que “salvou” a vida de João Calaça, a saber, o assento de sua confissão na casa do tormento. Dois dias depois da confirmação do depoimento, a três de julho, os inquisidores decidiram pela

⁸³³ “Abjuração em forma” era a “fórmula pela qual o penitente confessava plenamente a sua heresia ou apostasia, jurando não mais cometer o pecado no futuro”. Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 14 (“Abjurar em forma”).

⁸³⁴ IAN/TT/TSO/CGSO, Liv. 436, “Quinta abjuraçam em forma”.

⁸³⁵ Id., *ibid.*

⁸³⁶ Id., “Sexta abjuraçam em forma”.

⁸³⁷ Id., “Sexta abjuraçam em forma [mulheres]”.

reconciliação do senhor de engenho, com as penas ordinariamente imputadas aos conversos: cárcere e hábito perpétuo – para João, sem remissão –, confisco de todos os bens e instrução doutrinal. Decisão unânime, tomada em razão do fato de o réu ter satisfeito a todas as diminuições e por ter mencionado pessoas além daquelas com as quais estava indiciado⁸³⁸. As sentenças do Santo Ofício contra os cristãos-novos sugerem, praticamente sem exceção – pelo menos quanto aos Calaças –, o estereótipo do judeu que “traí” o seu batismo. Observando, contudo, além da expressão literal, chegamos a conclusões como a relação direta entre ir além das diminuições e a reconciliação, conforme indica o caso de João Calaça. Mais sugestivamente para as nossas personagens, a exigência de colocar a religião acima da família. Forma empregada para disciplinar os afetos, tornando os saídos da prisão agentes forçados da pedagogia inquisitorial. Mesmo porque deixar a cela não era sinal de esquecimento da parte do tribunal. Onze dias após o auto, João Calaça assinava o Termo de Ida pelo qual se comprometia a não tornar a cometer as culpas pelas quais fora preso⁸³⁹.

A ratificação da confissão na casa do tormento também assinala a condução para o final da causa de Diogo Calaça. Apenas dois dias após a segunda ratificação do depoimento na sala destinada à tortura – quando envolvera as irmãs Maria Lopes e Isabel da Assunção e os sobrinhos Francisco Rodrigues e João Peres –, o colegiado de inquisidores do tribunal lisboeta, considerando que o réu, “satisfazendo á maior, e mais principal p^{te} da prova da just^a porq foi prezo, e accusado”, merecia a reconciliação. Definia-se igualmente a pena, abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, confisco de bens e instrução ordinária⁸⁴⁰. Publicada no auto da fé de julho de 1713, a sentença reproduz o discurso legitimador da própria existência do Tribunal do Santo Ofício, apresentado como a arma necessária para combater o corrosivo crime de judaísmo. Vale a pena ilustrá-lo com um trecho do acórdão proferido contra Diogo:

persuadido com o ensino de certas pessoas de sua nasção [Diogo Calaça] se apartou de nossa santa Fé Catholica, e passou a crença da Ley de Moyzes, tendoa ainda agora por boa e verdadeira, esperando salvarse nella [...] [e não cria no Messias] antes ainda esperava por elle como os Judeos esperão⁸⁴¹.

⁸³⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 221.

⁸³⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 229.

⁸⁴⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 63.

⁸⁴¹ Id., f. 65.

Para além do preço de delatar parentes próximos à Mesa inquisitorial, saía-se perante a massa hostil como um “herege”, “apóstata” e, espécie de metonímia das qualificações negativas no Mundo Português, “judeu”. Enorme dificuldade teria Diogo para reconstruir sua vida, se conseguisse fazê-lo. As marcas da Inquisição o acompanhariam para sempre, como o temor de voltar a ser denunciado ou, retroativamente, o de ter ocultado informações que, o agora liberto tinha certeza de que o tribunal da fé prezava em possuí-las. Afinal, nenhum reconciliado deixava as dependências da instituição sem ouvir dos juízes a advertência de que lhe esperava um severo castigo, caso voltasse a cometer as mesmas culpas que o levaram à prisão da primeira vez. Diogo ouviu a admoestação e assinou o documento correspondente, onze dias depois do auto⁸⁴².

O historiador Carlos Calaça observa que “Alguns cristãos-novos, após terem recebido suas penitências, retornam ao Santo Ofício e continuam suas confissões, possivelmente movidos pelo receio de que fossem denunciados pelos recém-chegados nos cárceres⁸⁴³”. Diogo pertenceu a esse rol de confitentes. Quatro meses depois da assinatura do seu Termo de Ida, volta ao tribunal lisboeta solicitando audiência, que lhe é concedida pelo inquisidor Francisco de Figueiroa. Não vai ao juiz solicitar abrandamento de pena ou algum outro benefício, mas para fazer nova confissão, envolvendo seus familiares. Nesse seu depoimento, Diogo cita a participação em duas declarações de crença na lei de Moisés na casa de seu irmão, João Calaça. A primeira, com a mulher deste, Madalena Peres, e duas filhas do casal, suas sobrinhas, Ana Peres e Helena Madalena. A segunda declaração teria ocorrido também na casa de João, em diálogo com os sobrinhos de ambos, Branca Pereira e Pedro Rodrigues, filhos do Calaça, então falecido, Manuel dos Passos⁸⁴⁴.

Recuperemos as observações de Carlos Calaça: “De fato, as notícias corriam, principalmente entre os que permaneceram em Lisboa à época de suas penitências espirituais⁸⁴⁵”. João e Diogo Calaça saíram no mesmo auto de fé e deixaram os Estaus no mesmo dia, vinte de julho. Impossível não imaginar que tenham estado à vista um do outro na cidade de Lisboa após suas penitências e, sobretudo, não tenham se encontrado pessoalmente, dando margem a comunicações acerca de nomes ou atitudes referentes às

⁸⁴² Id., f. 69.

⁸⁴³ Carlos Eduardo Calaça, op. cit., p. 228.

⁸⁴⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 71-3.

⁸⁴⁵ Carlos Eduardo Calaça, op. cit., p. 228.

ocasiões de culpa confessadas aos inquisidores. Atentemos para o fato de que a confissão pós-cárcere de Diogo é referente a duas comunicações ocorridas na casa de João Calaça e com pessoas da convivência de ambos. Não sabemos ao certo se fora a lembrança individual de outras situações vividas no ambiente familiar ou o efeito de diálogos entre irmãos sobre o cárcere inquisitorial que impeliram Diogo Calaça a retornar ao Santo Ofício. Possivelmente, as duas hipóteses tenham concorrido para fazê-lo. Sobressai, todavia, o aspecto revelador do ato de nossa personagem: chegava-se no início do processo com dúvida e medo, e com estes se prosseguia até depois do fim da causa. “Fim” que, na verdade, não era o término, antes a passagem da prisão “de dentro” para a prisão “de fora”, visível no hábito penitencial e, para cada reconciliado, na expectativa de um dia voltar à prisão que o tolhera dos laços familiares e afetivos por longo tempo.

Quando Diogo Calaça fez sua confissão pós-cárcere, em novembro de 1713, declarou não saber se duas de suas sobrinhas, Branca Pereira e Helena Madalena, estavam presas. Com efeito, entre julho e novembro do mesmo ano, a ordem de prisão contra ambas teria – no máximo – chegado ao Rio de Janeiro, mas sem notícia do seu cumprimento. Apenas em outubro do ano seguinte as duas jovens seriam entregues nos Estaus. Mas o Calaça “mineiro” já conhecia suficientemente o terreno onde pisava para saber que suas denúncias poderiam servir como prova de justiça contra as sobrinhas – e de fato serviram, como provam as inserções da declaração de Diogo na confissão de novembro de 1713 no rol de “culpas de judaísmo” contra as processadas⁸⁴⁶. Assim como Diogo (e, além dele, seu irmão João e seu sobrinho Silvestre) “implodira” os alicerces da proteção mútua familiar, por que Branca e Helena também não o fariam? O preço alto pareceria pequeno perante a tortura e a morte. Dada à situação, Diogo Calaça corria o risco de ficar à mercê de confissões feitas pelas jovens parentes e, possivelmente, era este o seu pensamento, um dia cairiam nas malhas do Santo Ofício.

Caíram, como vimos, e vivenciaram em separado seus respectivos calvários no paço dos Estaus. Passados quase três anos da saída dos primeiros Calaças do Rio de Janeiro penitenciados, a Inquisição de Lisboa celebrava mais um auto de fé, no domingo dezesesseis de fevereiro de 1716. Dessa vez, porém, a cerimônia não era no Rossio, a céu aberto, mas na igreja do Convento de São Domingos. Mas a essência da celebração

⁸⁴⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 9v-11 (3ª testemunha das “culpas de judaísmo”); Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 16v-8 (5ª testemunha das “culpas de judaísmo”).

permanecia a mesma: apresentar os penitenciados, proceder à leitura de suas sentenças e reatualizar o rito de purificação, por meio do anúncio da expiação dos crimes contra a fé. Na lista de saídos nesse auto, encontramos entre os homens que abjuram em forma “João Peres da Fonceca X.N. sem officio, solteiro, filho de João Rodrigues Callassa, que foy senhor de Engenho, natural, & morador no Rio de Janeiro”, condenado a cárcere e hábito a arbítrio. Era o outro filho de João Calaça, mais um dos processados do mesmo clã, que não analisamos detidamente neste trabalho. A primeira mulher citada na abjuração em forma é conhecida do leitor desta tese. Trata-se de “Branca Pereira X.N. solteira, filha de Manoel de Passos Mercador, Natural & moradora no Rio de Janeyro”, também condenada a cárcere e hábito a arbítrio⁸⁴⁷. Um ano e quatro meses depois, ganhava a liberdade “arbitrada” pelo Tribunal do Santo Ofício.

Recuperemos parte da cronologia do processo de Branca Pereira. Tendo iniciado suas confissões no segundo mês de cárcere, logo após a sessão *in genere*, seu processo prima pela sucessão de confissões, por vezes inseridas em meio a interrogatórios formais, como a sessão de crença e *in specie*. Envolve diretamente seus familiares nas comunicações de “crença na lei de Moisés”, a ponto de despertar a desconfiança do inquisidor Castelo Branco ao citar como uma de suas cúmplices uma irmã de apenas sete anos de idade. Ainda assim, a atitude colaborativa da ré leva ao despacho do tribunal de Lisboa por sua reconciliação, atrelada ao confisco de todos os bens, à instrução ordinária e ao cárcere e hábito a arbítrio. Nas palavras da fonte, o despacho favorável é tributário do fato de “a Re dizer de sy bastantem[ente] de sua May Avó e Irmãos e de outras m.^{tas} pessoas mais conjuntas e não conjuntas com *alguas das quais não estava indiciada* satisfazendo a toda a informação da Just.^{a848}”. Em poucas palavras, os juízes expressam as duas balizas delimitadoras do caminho de sua ação. A família, *locus* por excelência da heresia, e a delação, fundamental para a reprodução do maquinário processual. Importava delatar; se o mínimo, a pena dificilmente seria mínima. Mas, delatar além e todos os parentes próximos, sobretudo os acusadores, era parte do caminho rumo à “misericórdia” prometida no estandarte da instituição.

As conclusões enunciadas na sentença, lidas no auto de fé, corroboram o óbvio da Inquisição, ou seja, a heresia e apostasia em favor do judaísmo. É na sessão privada pós-auto que outros mecanismos institucionais de perpetuação de poder, que são, aliás,

⁸⁴⁷ IAN/TT/TSO/CGSO, Livro 436, “Primeira abjuraçam em forma” (homens, n. 17) e “Primeira abjuraçam em forma” (mulheres, n. 5), respectivamente.

⁸⁴⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 50 (grifos nossos).

terrificantes para o reconciliado, emanam da Mesa. São as ferramentas do segredo e do medo, as mesmas que faziam reconciliados como Diogo Calaça retornarem à presença do inquisidor vários meses após a saída do cárcere. No dia seguinte à celebração do “seu” auto de fé, Branca Pereira recebe o “Termo de Segredo”, pelo qual se compromete a não revelar nada do que viu e ouviu durante o processo e, passados mais três dias, é advertida no Termo de Ida e Penitência para não tornar a cometer as culpas de judaísmo, sob pena do grave castigo e que, com sua vida e exemplo, demonstrasse ser “boa e fiel” cristã católica⁸⁴⁹. Sem dúvida, a imposição do medo está embutida nas palavras do inquisidor, mas podemos destacar uma dimensão a mais da pedagogia inquisitorial: “recriar” o fiel católico na figura do cristão-novo reconciliado. Apesar do termo “exemplo” aplicado à vida cristã, é certo que o cristão-novo na sociedade portuguesa moderna jamais seria exemplar, em razão do sangue que determinava a visão sobre suas práticas religiosas. Contudo, o importante nessa “recomendação” inquisitorial é o propósito de *disciplinar* o indivíduo, saído dos cárceres aparentemente reconciliado, mas, na essência, moldado pela práxis do tribunal da fé. Obediente a Deus e aos Seus juízes, o indivíduo penitenciado era apresentado à sociedade como o protótipo das consequências graves causadas pela insubmissão ao sagrado.

O próximo auto de fé em Lisboa seria celebrado mais de um ano e meio após o correspondente à leitura da sentença de Branca Pereira. Realizado na igreja do convento de São Domingos a vinte e quatro de outubro de 1717, essa edição da cerimônia contava com duas mulheres penitenciadas pertencentes ao clã dos Calaças “fluminenses”, ambas no grupo da segunda abjuração em forma: “Ana Peres de Jesus, X.N. cazada com Antonio da Sylva, sem officio, natural, & moradora no Rio de Janeyro, por culpas de Judaismo”, condenada a cárcere e hábito penitencial perpétuo sem remissão, com insígnias de fogo e a sete anos de degredo para Angola, e “Elena Magdalena, X.N. solteyra, filha de João Rodrigues Callassa, que foy Senhor de Engenho, natural, & moradora no Rio de Janeyro”, a cárcere e hábito penitencial perpétuo⁸⁵⁰. Eram duas irmãs, que provavelmente não se viam havia cerca de três anos e, a considerar as penas

⁸⁴⁹ Id., f. 55-6.

⁸⁵⁰ IAN/TT/TSO/CGSO, Liv. 436, “segunda abjuração em forma” (n. 19 e n. 11, respectivamente). Nesta lista de penitenciados, a pena registrada para Ana Peres de Jesus, além do cárcere e hábito perpétuo sem remissão com as insígnias de fogo, inclui sete anos de degredo para o Brasil. Essa informação é contraditória com a existente no processo criminal da ré, consultado durante os meses de pesquisa na Torre do Tombo, entre 2008 e 2009. Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 8685 (Ana Peres de Jesus), “sentença”. Considerando que essa penitenciada era natural e moradora no Rio de Janeiro, onde tinha parentes, marido e uma filha, é mais plausível considerar verdadeira a informação do processo, dado que o degredo é comumente direcionado a regiões estranhas ao réu.

aplicadas a cada uma delas, talvez jamais se encontrariam novamente.

Vimos que, de todos os Calaças do Rio de Janeiro prisioneiros na Inquisição, Helena Madalena reagiu tenazmente com negativas e alegações contrárias às acusações de culpa apresentadas pela Mesa. O leitor estará lembrado das duas sessões “apertadas” realizadas contra Helena, em janeiro e julho de 1717 – após mais de um ano de silêncio dos juízes –, que engendram a confissão da jovem ré no mês de agosto seguinte, em que atribui o ensino na lei de Moisés a seu pai João Calaça e envolve mais de uma dezena de familiares como cúmplices de heresia. Esta será a única (e suficiente) confissão de Helena no cárcere. Como que para mostrar a singularidade desse processo entre os Calaças, a sessão de “crença” é realizada somente quase três anos após sua chegada aos Estaus. Em meio às perguntas de praxe dessa audiência, as respostas da ré sugerem o padrão da presa “arrependida” que, “alumiada pelo Espírito Santo”, deseja salvar sua alma na lei de Cristo, deixando os “erros” do passado. Parecia pouco para o inquisidor Manuel Pinheiro, que conduzia a sessão. Alegando que suas confissões tinham faltas e diminuições, Helena foi instada a confessar outras cerimônias judaizantes e a delatar mais cúmplices de heresia⁸⁵¹. Com efeito, considerando a prova de justiça, Helena não “acertara” em todos os denunciante, mas, por outro lado, dissera “bastante de seus pais e irmãos”. É a partir dessa constatação que os inquisidores lisboetas decidem pelo recebimento das confissões e reconciliação da ré. Lida no auto de fé de outubro de 1717, a sentença estabelece abjuração em forma, confisco de todos os bens, cárcere e hábito perpétuo e instrução doutrinal⁸⁵².

Nessa celebração, fechava-se o ciclo dos Calaças do Rio de Janeiro processados pelo Santo Ofício lisboeta. As trajetórias de cada um, devidamente marcadas pelo selo do estigma tributário do sangue desde o nascimento, eram agora definitivamente condicionadas ao arbítrio dos inquisidores. A realidade da dispersão, vivenciada pelos Calaças de Elvas no próprio reino e para além dele, se repetia para os descendentes estabelecidos no Rio de Janeiro. Onde estiveram, ou para onde foram os nossos réus após deixarem os Estaus?

Dos seis filhos do casal elvense Francisco Calaça e Helena Sanches, três deles – todos que ainda viviam em 1711-2 – foram processados pela Inquisição de Lisboa: João Rodrigues Calaça, Diogo Rodrigues Calaça e Maria Lopes. A confiar nos depoimentos

⁸⁵¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 145-8 (“crença”).

⁸⁵² Id., f. 149 (“Helena Madalena – recebida”); 151-2v (“sentença”).

dos irmãos nas sessões de genealogia, Maria era a segunda filha da união de Francisco e Helena, dado que, além de João Calaça, também era natural de Elvas. Presa na mesma leva de encarcerados que conduziu Branca Pereira e Helena Madalena aos Estaus, Maria Lopes ingressou no cárcere no mesmo dia em que suas sobrinhas, em outubro de 1714. Indiciada por meio de vários testemunhos de seus familiares, como os de seus irmãos João e Diogo, do sobrinho Silvestre Caldeira e das cunhadas Madalena Peres e Maria Pereira, Maria Lopes era casada com um cristão-velho, José Carvalho Chaves, e não tinha filhos⁸⁵³. Embora não seja “matriarca” como sua avó Isabel Mendes, sua passagem pela Inquisição guarda alguma semelhança com a Calaça “negativa” da década de 1650. Morta no cárcere em dezembro de 1715 na companhia de três outras presas, nenhuma sua parenta, sua causa permaneceu em suspenso durante... oito anos!

À exceção do processo da própria Maria Lopes, pela razão que o leitor perceberá adiante, restam-nos apenas duas referências sobre o que sucedeu a dois dos Calaças penitenciados após deixarem o cárcere. A primeira delas consiste nas reperguntas, feitas no Rio de Janeiro a Diogo Calaça, durante o processo de Helena Madalena. Embora o processo de Diogo não registre autorização para seu retorno ao Brasil, data de janeiro de 1715, a ordem do tribunal de Lisboa para que este fosse reperguntado pelo comissário Estêvão Gandolfi acerca de seu depoimento contra Helena, na confissão pós-reconciliação na Inquisição lisboeta. Considerando que a ordem para a diligência é de janeiro anterior, é provável que este Calaça tenha obtido autorização para deixar Lisboa rumo ao Rio ao longo de 1714. Chegado à colônia, residia em São Gonçalo, onde seu irmão João fincara raízes no engenho de Itáúna⁸⁵⁴. Outra pista sobre um dos Calaças da colônia está na capa do processo contra Branca Pereira, a jovem que recebeu pena relativamente leve – cárcere e hábito a arbítrio – do tribunal. Na primeira folha da fonte, consta que esta teve licença da Mesa para retornar ao Rio de Janeiro a vinte e nove de dezembro de 1718⁸⁵⁵. Sobre os outros réus, não há nos processos detidamente analisados informações adicionais.

Felizmente para o historiador, a morte precoce de Maria Lopes no cárcere, a exemplo do que havia ocorrido a Isabel Mendes cerca de meio século antes, impeliu o tribunal da fé a realizar diligências que, hoje, trazem informações sobre os destinos dessa outra “gente da nação”. Em março de 1724, quase sete anos após o último auto de

⁸⁵³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 4680 (Maria Lopes), “denunciantes”; “genealogia”.

⁸⁵⁴ Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 97-9; 101-2.

⁸⁵⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 1.

fé em que saíram penitenciadas Helena Madalena e sua irmã Ana Peres de Jesus, os inquisidores de Lisboa escreveram ao pároco da freguesia da Candelária, no Rio de Janeiro, para que no prazo de um ano os parentes herdeiros defendessem a memória, fama e fazenda de Maria Lopes. A partir da família se extraía a culpa; a partir da família se esperava a defesa. A carta citatória foi afixada na igreja da Candelária em agosto do mesmo ano, quando o tribunal já havia enviado outra missiva ao Rio de Janeiro, exigindo o contato com João e Diogo Calaça e os sobrinhos e herdeiros de Maria Lopes na cidade. Instituição-símbolo da presença eclesiástica na urbe ao longo de toda a época colonial, o Mosteiro de São Bento fornece o notário apostólico requerido pelo Santo Ofício para interrogar os herdeiros da ré defunta, o frade Miguel dos Anjos⁸⁵⁶.

Quem dá as principais informações a Frei Miguel é João Peres da Fonseca, sentenciado a cárcere e hábito a arbítrio, saído no auto de fé de fevereiro de 1716. Nenhum dos sobreviventes da ação inquisitorial no Rio de Janeiro, ao que parece, vivia na cidade. Diogo Calaça, Helena Madalena, Branca Pereira e João Peres da Fonseca (outro filho de João Calaça) viviam em Itáúna, na freguesia de São Gonçalo, onde antes João Calaça tinha o seu engenho. Este, aliás, teve o destino mais curto depois do cárcere: segundo o depoimento de seu filho João Peres, o outrora senhor de engenho jamais regressaria ao Rio, tendo falecido em Lisboa em agosto de 1713, mês subsequente à sua saída em auto de fé. Estava sepultado na freguesia de Nossa Senhora do Carmo. Silvestre Mendes Caldeira, saído no mesmo auto de seu pai e de seu tio Diogo, residia nas Minas. Voltara, na verdade, para onde vivia em parte antes da prisão e tinha localizados seus interesses econômicos. Nas Minas, Silvestre tinha a companhia de seu primo, Pedro Rodrigues de Abreu, saído no auto de fé de outubro de 1714, condenado a cárcere e hábito perpétuo⁸⁵⁷.

A distribuição geográfica dos Calaças “fluminenses” após o cárcere mostra que a ação do Santo Ofício contemplava atos aparentes da “misericórdia” propagada no estandarte inquisitorial. Contudo, mesmo no que havia de “misericórdia”, estava embutida a “justiça”, tida por implacável contra os considerados inimigos da fé e que não os deixava imunes aos efeitos de sua espada. Arrancado de suas raízes, construídas ao longo da vida de trabalho no meio colonial, João Calaça jamais voltaria a ver filhos como Helena Madalena, nem os bens que deixara na cidade do Rio de Janeiro. Todo o

⁸⁵⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 4680 (Maria Lopes), “observações” (folha sem numeração).

⁸⁵⁷ Id., *ibid.*

desgosto causado pela prisão, mais a debilidade agravada pelo cárcere a um homem já sexagenário, teria contribuído para sua morte poucas semanas após assinar o “Termo de Ida” perante os inquisidores. Sorte um pouco melhor teve seu irmão Diogo, um pouco mais jovem, que lograra retornar à colônia relativamente pouco tempo depois do cárcere. Se, por um lado, recebera a “misericórdia”, a “justiça” prosseguia eficiente: no distante termo de São Gonçalo, Diogo era obrigado a reviver o medo que lhe conduzira à confissão pós-cárcere, para reafirmar o que havia declarado contra sua sobrinha Helena. Esta e Branca Pereira, jovens levadas ao cárcere pela engrenagem da perseguição à sua família cristã-nova, voltavam à terra natal, mas privadas dos anteriores níveis do convívio familiar e das sociabilidades que antes desfrutavam.

Quadro 12

Destino dos Calaças do Rio de Janeiro após a saída do cárcere (século XVIII)

Réu	Destino após o cárcere
João Rodrigues Calaça	Reconciliado, faleceu em Lisboa em agosto de 1713.
Diogo Rodrigues Calaça	Reconciliado, residente na freguesia de São Gonçalo, Rio de Janeiro, em 1724.
Silvestre Mendes Caldeira	Reconciliado, residente nas Minas em 1724.
Branca Pereira	Reconciliada, residente na freguesia de São Gonçalo, Rio de Janeiro, em 1724.
Helena Madalena	Reconciliada, residente na freguesia de São Gonçalo, Rio de Janeiro, em 1724.

(Dados recolhidos dos processos inquisitoriais contra os Calaças do Rio de Janeiro, século XVIII, consultados no Arquivo da Torre do Tombo)

Separar os entes familiares, privar do amor humano os que renegavam o amor ao Deus da Coroa e da Igreja, promover rupturas irrevogáveis. Eis os efeitos que a ação do Santo Ofício perpetrava sobre os Calaças, em Portugal e no Brasil, em nome da pureza da fé e do sangue sem mácula. Estigmatizados desde sempre pela ascendência, nossos réus tinham em cada um de si mesmos uma história de filiações, amizades e laços solidificados, até os rompimentos causados pela fábrica de culpas, sintetizada no processo inquisitorial.

6.2: Para além da “crença na lei de Moisés”

6.2.1. Superação da equivalência cristão-novo/judeu

Em sua obra *Cada um na sua lei*, Stuart Schwartz foca na existência de críticos à atividade da Inquisição, contemporâneos à instituição, tanto pessoas “comuns”⁸⁵⁸ como personagens melhor conhecidos da historiografia. No século XVII, ainda durante a Monarquia Dual, o conde-duque de Olivares e, após a Restauração, o Padre Antonio Vieira consistiram em vozes praticamente isoladas contra a discriminação institucionalizada imposta aos cristãos-novos e a favor de limitações à atividade inquisitorial. Na centúria seguinte, as vozes predominantes foram as do embaixador D. Luís da Cunha, que apontava a “sangria”, de capital financeiro e humano, causada pela Inquisição, e Francisco Xavier dito “Cavaleiro” de Oliveira, diplomata luso que se converteu ao credo anglicano em Londres, relaxado em efígie pela Inquisição portuguesa em 1761⁸⁵⁹.

Com efeito, outros Estados europeus que não fossem os ibéricos representavam o único lugar seguro – quando muito – para a publicação de obras críticas sobre a Inquisição e a limpeza de sangue. Era uma estratégia compartilhada tanto pelos críticos lusitanos como pelos castelhanos. Frédéric Max relata caso ocorrido no final do século XVI, sob o reinado de Filipe II, quando foi publicado em Paris o livro *Relaciones de Antonio Pérez*, narrativa dos percalços passados por um antigo ministro do monarca ibérico. Caído em desgraça na Corte após participar de um assassinato, provocado, aliás, pelo soberano, Pérez conseguiu a muito custo escapar da Inquisição espanhola, onde ficou preso por algum tempo, e se refugiar na França. O livro publicado no além-Pireneus, onde vivia em segurança graças ao asilo real, constituiu sua vingança à condenação à pena capital em efígie pela Inquisição, sentença executada em 1592. Embora seu objetivo principal não fosse atacar o tribunal da fé, antes era dar a sua versão do imbróglio em que se envolvera, é plausível que o livro de Pérez tenha

⁸⁵⁸ Um exemplo é o penitenciado Fernando Morales Penso, degredado para o Brasil em 1683, que escreveu uma carta aos inquisidores na qual dizia: “jamais deixei de ser verdadeiro católico, nunca nenhuma imaginação me passou de deixar a Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo em que fui muito bem educado, e assim declaro a V. S. que tudo que no Santo Ofício depus nas minhas confissões, de mim e contra meus próximos foi falso, e confessei o que não havia feito com o temor da morte e [para] salvar a vida”. Apud Stuart Schwartz, op. cit., p. 158.

⁸⁵⁹ Id., p. 327; 331-3.

contribuído para a formação da “lenda negra” sobre a Inquisição espanhola⁸⁶⁰.

Embora sejam histórias atraentes do ponto de vista das trajetórias individuais e, sobretudo, das ideias defendidas no contexto correspondente, os escritos dos críticos das inquisições modernas produzidos ao tempo da ação dos tribunais não se confundem com os ensaios, teses e pesquisas sobre as instituições nos séculos XIX e, sobretudo, no XX. A defesa, ou ao menos a relativização, dos efeitos da justiça inquisitorial é uma realidade em alguns itens da produção acadêmica. Max compila sete argumentos empregados pelos defensores do Santo Ofício na época contemporânea, que podem ser assim resumidos: a defesa da civilização cristã; número reduzido de suas vítimas; foi um tribunal brando em comparação com os congêneres laicos; os condenados mereciam a punição; não houve prejuízo à atividade intelectual; sua ação era igualitária; é preciso pensar no tempo da Inquisição⁸⁶¹.

Luiz Nazário fornece um ponto de vista extremamente crítico sobre a defesa do tribunal entre os nossos contemporâneos. Trata-se de encarar tais benevolências sob o prisma das “permanências do totalitarismo”, agora com verniz acadêmico, intelectual, mas ainda assim perniciosas. O revisionismo histórico sobre a Inquisição bebe, a exemplo de um dos argumentos citados por Max, no método comparativo. No século XX – acrescentamos, também neste século XXI –, os exércitos, as guerras, os terroristas, matam em grande número e velozmente; a Inquisição “matava” em menor número e não tão rapidamente. Portanto, segundo os revisionistas, não se pode julgar o Santo Ofício⁸⁶². Apontando o perigo da disseminação da historiografia “benévola” para com a Inquisição desde a década de 1980, Novinsky enfatiza a “banalização do mal” enquanto consequência mais grave das revisões sobre o tema⁸⁶³. Todavia, para além da dimensão humana do sofrimento imposto às vítimas da instituição, intraduzível em números⁸⁶⁴, qualquer argumento que remeta à suposta “benevolência” da Inquisição portuguesa encontra obstáculo na especialidade do tribunal: a “questão judaica”. Para o crime de judaísmo – portanto, para os cristãos-novos –, não havia possibilidade de benevolência alguma, a não ser a confissão das culpas e, como descreve Nazário, a subsequente “‘produção’ de novos hereges pelo tempo dilatado e o caráter policial

⁸⁶⁰ Frédéric Max, op. cit., p. 53-5.

⁸⁶¹ Id., p. 64-5.

⁸⁶² Luiz Nazário, op. cit., p. 176-7.

⁸⁶³ Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1989), p. 24; 26; op. cit. (1991[b]), p. 458.

⁸⁶⁴ Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 331-2.

ritualístico dos processos⁸⁶⁵”. Conforme já atentamos nesta tese, a Inquisição era refundada continuamente, em todo auto de fé, em toda execução de sentença; não era um final de ação, mas o início de novas causas que redundarão em novas condenações, que abrirão as portas para novas causas.

Marcada pela qualidade do sangue, pois, a perseguição inquisitorial dirigida aos cristãos-novos portugueses, embora estes não fossem juridicamente judeus, consistia em uma política antissemita⁸⁶⁶. Direcionada aos conversos, centrada nestes, a religião judaica, ou o que se entendia no Portugal moderno como judaísmo, era o verniz acusatório. Contudo, não era a religião o termo final das acusações; afinal, não se imaginava, em regra, a massa cristã-velha praticante do judaísmo expresso no monitório do tribunal. Para os inquisidores, o sangue sefardita identificava o elemento corrosivo da religião, do Estado, do corpo social. Para os cristãos-novos, o porte do mesmo sangue era um ponto de apoio em meio à tormenta da vida sob o espectro da Inquisição. Uma das maneiras encontradas pelos cristãos-novos de reagir à opressão do Santo Ofício era a cooperação interna ao grupo de descendentes do sangue judaico, por meio de vínculos variados. Como assinala Florbea Frade,

A reacção destes grupos vítimas do poder violento foi a cooperação entre si. Aliaram-se para manter a vida e forma de estar perante Deus mantendo assim a sua identidade como indivíduos e como grupo ou mesmo como povo. A aliança entre cristãos-novos que anteriormente se fundava na religião manteve-se e passou a ser também uma reacção à conversão forçada e ao mesmo tempo torna-se uma característica intrínseca a um grupo social que se manteve ao longo dos séculos cimentada por laços familiares, de amizade e de cooperação⁸⁶⁷.

Ao longo da história da ação do Santo Ofício sobre os cristãos-novos, tais vínculos foram continuamente rompidos por efeito dos processos e das condenações. Às vezes, a revolta mais ou menos incontida vinha à tona. Justificada ou não, isso era irrelevante diante do delito que era o “sentir mal” do procedimento da Inquisição. Consta em um dos livros que compõem os Cadernos do Promotor do tribunal da fé, um diálogo travado em Lisboa entre o padre Manuel Martins Bravo, pertencente à ordem militar de São Tiago, e um advogado cristão-novo, chamado João Tavares de Almeida Soares, pouco após o auto de fé de julho de 1713. Segundo Bravo, que testemunhara o

⁸⁶⁵ Luiz Nazário, op. cit., p. 185.

⁸⁶⁶ Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1992[1972]), p. XX-XXI.

⁸⁶⁷ Florbela Frade, op. cit., p. 35.

auto, Soares lhe dissera que os penitenciados eram todos “coitados” porque confessavam falsamente o que não tinham feito. Ademais, os que permaneceram nos cárceres sabiam dos destinos dos outros réus, devido à comunicação por meio de pancadas nas paredes – cada pancada, uma letra (a, b, c...). Como tudo isso era sabido por João Soares? De acordo com Bravo, seu interlocutor era irmão de um réu penitenciado por judaísmo, Gaspar Mendes Castanho. O tribunal tudo fazia para obstar comunicações entre os presos e a revelação do que se passava no cárcere. Porém, a mútua confiança entre familiares punham em xeque o rigor pretendido pela Inquisição. A família cristã-nova desafia a estrutura que a oprime⁸⁶⁸.

Mesmo sem a companhia dos parentes, havia os que extravasavam suas paixões repulsivas pelo tribunal da fé ainda dentro do cárcere. Aqui, reencontramos uma personagem que, por razões de viabilidade da pesquisa, permaneceu secundária nesta tese, embora seja, possivelmente, portadora de uma das mais interessantes trajetórias dos Calaças no Santo Ofício. Trata-se de Ana Peres de Jesus, a filha de João Calaça que se casou após a prisão de seus pais nos Estaus, chegou presa a Lisboa junto de sua irmã Helena Madalena, em 1714, tendo saído penitenciada no mesmo auto de fé que esta, em outubro de 1717. Ana recebeu dura penitência: cárcere e hábito perpétuo sem remissão com insígnias de fogo e sete anos de degredo para Angola. Em abril de 1717, a presa Micaela de Jesus, que convivia no cárcere da cozinha com Ana Peres e outras duas presas, Esperança Oliveira e Maria Mendes, denunciou aos inquisidores um discurso firme de Ana às outras presas. Ana instava a todas para que não confessassem nenhuma culpa. Dizia, ainda, para darem recado a sua irmã Helena para que “lhe dissessem que não confessasse de nenhum modo”. Ainda segundo a denúncia, Ana Peres criticava abertamente sua sobrinha, Branca Pereira, que também chegara aos Estaus em 1714, mas que saíra penitenciada no auto de fevereiro de 1716. Nas palavras atribuídas à filha de João Calaça, “[todas as pessoas que saíram no auto] estavam perdidas porque confessaram o que não tinham feito [...] e que ela se julgaria por si, *porque estava inocente e a faziam culpada*⁸⁶⁹”. Palavras duras e claríssimas sobre a falsidade do processo, como poucos réus terão demonstrado coragem para enunciar. Embora não tenhamos investigado a fundo a causa de Ana Peres, sabemos pela denúncia de Micaela que, pelo menos até abril de 1717, Ana permanecia negativa: eram dois anos e meio no cárcere sem confessar culpa alguma. Apesar de individual, estamos diante de uma

⁸⁶⁸ IAN/TT0TSO/IL, Liv. 275 (Cad. do Prom. nº 82), f. 484-v.

⁸⁶⁹ IAN/TT/TSO/IL, Liv. 279 (Cad. do Prom. nº 86), f. 93 (grifo nosso).

reação não menos violenta contra o antissemitismo propagado pelo Santo Ofício, que transformava, sem chance de contestação, o cristão-novo em “judeu”.

A indignação de Ana Peres de Jesus, emanada de quem sofria a imposição da culpa sem se sentir culpado, encontraria eco cerca de duas décadas depois, nos escritos de D. Luís da Cunha. Confessar o que não se cometeu, descobrir o que lhe é ocultado, eis o que colocava os cristãos-novos presos do Santo Ofício em um labirinto inescapável, a não ser que o réu se curvasse ao estilo do processo. Para remediar essa situação kafkiana⁸⁷⁰, o embaixador luso propunha “que aos presos pelo crime de judaísmo se dessem abertas e públicas, isto é, darem-lhe vista dos nomes das testemunhas [...], que neles deram para as poderem contraditar, *como se dá a outro qualquer criminoso*”⁸⁷¹. Uma vez que os nomes dos acusadores eram um segredo impenetrável para o processado na Inquisição, muitas vezes, a mentira necessária, envolvida no “dar neste e naquele”, era o remédio possível de muitos presos. Eram feitos culpados e se assumiam culpados, engrenagem da qual Ana Peres se recusava a fazer parte e que, um pouco mais tarde, D. Luís da Cunha identificaria como uma das causas da perpetuação do “judaísmo” em Portugal.

A conclusão mais importante da necessidade da “satisfação” dos testemunhos de acusação, ocultos ao preso, era a prática da confissão associada à delação sistemática. Admoestações como a dirigida contra Silvestre Caldeira ao fim da sessão *in specie*, que o incitava a confessar as culpas de que estava acusado e declarar todos com quem as havia comunicado⁸⁷². Pedagogia que tencionava impedir qualquer brecha para que o preso decidido a confessar preservasse algum ente querido ou os bens deixados por um parente já falecido. Branca Pereira, após declarar ao inquisidor Castelo Branco, que estava disposta a confessar culpas, ouviu do juiz que estava *obrigada* a dizer de vivos, mortos, presos, soltos, reconciliados pela Inquisição, parentes ou não, ausentes do reino ou não. Quanto mais cúmplices envolver, maior a chance de a declaração ser tida por “satisfatória” pelo tribunal da fé⁸⁷³.

Quanto mais o tempo na cela se dilata, maior a angústia ou mesmo o desespero

⁸⁷⁰ O paralelo entre o processo inquisitorial e o processo enfrentado pelo protagonista do romance *O processo*, de Franz Kafka, é ressaltado, com base em António José Saraiva, por Anita Novinsky, op. cit. (1972[1992]), p. 158.

⁸⁷¹ D. Luís da Cunha. *Testamento Político*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, [s/d], p. 52 (grifo nosso). Está patente nesta citação a comparação entre a justiça inquisitorial – que ocultava o nome de todas as testemunhas ao preso – e a secular, na qual o segredo não tinha a mesma penetração que no Santo Ofício.

⁸⁷² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 17v.

⁸⁷³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 30v.

do réu. Se as confissões continuam insuficientes aos olhos dos inquisidores para satisfação da prova de justiça, enquanto seguem as admoestações para novas declarações de culpas e de cúmplices, o réu não tem outro remédio a não ser mergulhar ainda mais no ritual do processo. Declarar quantas vezes parecer necessário que “comunicou a crença na lei de Moisés para salvação da alma” com tantas pessoas, ou tentar desqualificar as testemunhas, mesmo sem conhecer os seus nomes. É o que Helena Madalena fez na formulação das contraditas contra as acusações da prova de justiça. Declarando-se confiante na “piedade” dos inquisidores, diz esperar que estes se convençam da “temeridade” das testemunhas⁸⁷⁴. De certa forma, a filha mais jovem de João Calaça demonstrava ter alguma consciência de que o processo inquisitorial contemplava falsos testemunhos.

A primeira confissão de culpas que Silvestre Caldeira faz à Mesa, em junho de 1713, é um exemplo da outra estratégia disponível aos réus: declarar repetida e incansavelmente a prática do judaísmo, até “acertar” nas testemunhas ou corresponder às expectativas dos membros do tribunal. Após citar a ocasião em que teria sido ensinado a crer na “lei de Moisés” pelos cristãos-novos Luís Paes, Fernão Lopes e Fernão Vaz, Silvestre enumerou outras oito comunicações de crença na lei mosaica para salvação das almas com cúmplices diferentes, parentes e não parentes. Aliás, como rezava a cartilha inquisitorial. As confissões variam nas personagens, mas não no crime. Se for preciso declarar o mesmo delito ininterruptamente para escapar à “justiça” e alcançar a “misericórdia”, que assim se fizesse.

Infelizmente para os conversos presos, nem a confissão desenfreada nem a convicção de sua inocência das acusações de “judaísmo” garantiam sua vida e liberdade. Vejamos o que diz outro importante “estrangeirado” setecensista, o médico Ribeiro Sanches. Em sua obra crítica da limpeza de sangue e do Santo Ofício, o escritor luso considera a hipótese de um cristão-novo, cujos familiares têm histórico de passagem pela Inquisição. Instruído a declarar suas culpas assim que ingressa no cárcere, logo na primeira sessão o hipotético réu confessa que fora judeu e cita uma série de nomes como cúmplices. Porém, a causa não é concluída, os meses se passam e o preso é advertido pelos inquisidores de que ainda havia culpas a confessar e cúmplices a mencionar. Pior ainda, lembra Sanches, é o exemplo do réu cristão-novo que sempre fora e se portara como católico sincero – os “verdadeiros Christãos”, diz o médico –,

⁸⁷⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 64v-5.

posto que este processado não confessara ter judaizado nem declara cúmplices⁸⁷⁵. Arrisca-se à pena capital pela sua sinceridade perante o Santo Ofício.

Mas no que consistia o judaísmo tão perseguido pelos inquisidores e atribuído aos cristãos-novos? Sem dúvida, não era a religião judaica em seus fundamentos, aliás solidamente transmitidos ao longo de mais de duas dezenas de séculos, professada e vivida pelos judeus livres na Época Moderna – e na atualidade também. Proibida nos territórios portugueses havia um século e meio para os Calaças de Elvas, mais de dois séculos antes para os Calaças do Rio de Janeiro, a prática do judaísmo livre jamais coexistiu com a ação inquisitorial no Mundo Português. Não surpreende, pois, constatar que o “judaísmo” conhecido pelos juízes do tribunal da fé seja centrado em cerimônias que eram, havia tempos, identificadas com o credo proibido, mas não exatamente ortodoxas na crença judaica. Muitas vezes, aliás, adaptadas à linguagem da ortodoxia cristã – aqui, o exemplo mais claro é o da fórmula da crença na lei de Moisés para a salvação (individual) da alma. As *Notícias Recônditas* destacam esse particular, ao assinalar que

vem fazer-se este crime publico, com apparencias de verdade, sendo quase tudo falso, nascido desta confusão, e labyrintho, e ainda o que he verdadeiro, nasce muita parte de se fomentar tanto a memoria do Judaismo e de repetirem em publico, e em particular as ceremonias delle, e por isso, regularmente não sabem outras senão as que se publicação⁸⁷⁶.

Embora as *Notícias Recônditas* não sejam, talvez, obra escrita por Antonio Vieira, o pensamento do jesuíta sobre o Santo Ofício corrobora a maior parte das críticas contra a instituição contidas no texto. Uma dessas faces é a correlação entre o mecanismo denunciasta empregado pelo tribunal da fé e a multiplicação de “judeus” saídos das celas da Inquisição. Recordando Vieira, o historiador Geraldo Pieroni remete à assertiva do inaciano de que os estios do tribunal acabavam por perpetuar o judaísmo em Portugal⁸⁷⁷. Pelo menos, perpetuava o judaísmo conforme apresentado à massa cristã-velha, em momentos como a leitura das sentenças nos autos de fé públicos. Não é raro encontrar na documentação cristãos-novos que precisavam quase “aprender” o judaísmo a ser confessado à Mesa no curso do seu processo. “Dá-mo judeu, dar-to-ei

⁸⁷⁵ A. N. Ribeiro Sanches, op. cit., p. 11-3.

⁸⁷⁶ *Notícias recônditas*, cit., p. 81.

⁸⁷⁷ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 67.

queimado”, rezava o adágio atribuído a Lucero, o primeiro inquisidor do tribunal de Córdoba, na Espanha⁸⁷⁸. Acrescentaríamos para a Inquisição lusa: “queimado” ou “penitenciado”, caso o réu se dispusesse a confessar o judaísmo e acertar seus cúmplices – se da família, maiores as chances de salvar sua vida.

Para o Santo Ofício, a prisão de um cristão-novo acusado de “judaizar” significava a detenção de um indivíduo que conhecia o judaísmo combatido pelos inquisidores. Entretanto, vários presos frustravam tais expectativas dos juízes. Perguntado sobre em que Deus acreditava no tempo de seus “erros” e que orações fazia, Diogo Calaça declarou “que no dito tempo cria no Deos do Ceo e a elle se encomendava e não sabia oraçoens algumas judaycas⁸⁷⁹”. Não importava, porém, que nos cárceres o converso negasse conhecer a fé judaica ou confessasse apenas após o terror motivado pela ameaça de tortura, a exemplo do que passou Diogo e seu irmão, João Calaça. Nos autos de fé, as palavras enunciadas na sentença estavam lá, claras, para quem desejasse ouvi-las: eram os cristãos-novos “traidores” da fé, corruptores da religião e inimigos da sociedade cristã. Assim Diogo, como dezenas de outros sefarditas, foi apresentado na cerimônia de leitura das sentenças, realizada no Rossio lisboeta, em julho de 1713. Passava ali por um indivíduo que “persuadido com o ensino de certas pessoas de sua nasção se apartou de nossa santa Fé Catholica, e passou a crença da Ley de Moyzes, tendoa ainda agora por boa e verdadeira, esperando salvarse nella⁸⁸⁰”. Para a massa cristã-velha, que nada conhecia dos subterrâneos do Santo Ofício, a investigação do tribunal não dava margem à dúvida sobre sua conclusão. Mais um sefardita que não acreditava em Cristo, “antes ainda esperava por elle como os Judeos esperão⁸⁸¹”.

Ribeiro Sanches qualificava de “cegueira judaica” a atração que muitos cristãos-novos portugueses tinham pelo judaísmo de seus ancestrais. Apesar de estrangeirado, o médico não rompia de todo com o monopólio católico encarnado pelo Santo Ofício. Ainda assim, era ao estilo da Inquisição que Sanches atribuída à disseminação da “lei velha” ou dos seus arremedos, entre os conversos. Em uma passagem de sua obra *Origem da denominação...*, o autor localiza na família e na discriminação os motivos principais para a perpetuação do crime de judaísmo no Mundo Português; perpetuação que, a bem da verdade, serviu aos interesses do tribunal ao longo de dois séculos.

⁸⁷⁸ Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 17 (“Adágios inquisitoriais”).

⁸⁷⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 19.

⁸⁸⁰ Id., f. 65.

⁸⁸¹ Id., ibid.

Sanches observa que

o Costume do Tribunal do Santo Officio de considerar as accuzações de Pays para filhos e de filhos para Pays, Mulher e marido, Irmão, e Irmãos [são] de mayor pezo e força [...] [o pai já penitenciado, ao saber da prisão de conhecidos, instrui ao filho] que se vá apresentar logo: dizendo-lhe [...] que confesse [à Mesa] logo que Cria na ley de Moysés, que não comia carne de porco, que dizia o Padre nosso, supprimindo no fim o nome de JESUS; que declare todas as testemunhas com quem judaizou [...] ⁸⁸².

Esse ensino não tinha necessariamente a intenção de transmitir o judaísmo tradicional. Antes visava, como o próprio Sanches reconhecia, transmitir “o horror da Inquisição [...] que he necessario confessar que são Judeos, *ainda que tal Religiam não creyão* ⁸⁸³”. Contudo, devido à continuidade desse ensino com o passar das gerações, persistia um “judaísmo” latente, matizado pela distância temporal em relação à conversão forçada e pelas práticas católicas.

Dada sua relevância para a compreensão das trajetórias individuais dos réus na Inquisição Portuguesa, o debate sobre a convicção judaica dos cristãos-novos processados pelo tribunal da fé move a historiografia sobre o Santo Ofício há décadas. É uma discussão que transita em um terreno pantanoso, que é o da legitimidade da atribuição do termo “judeu” ao cristão-novo no Mundo Ibérico. Florbela Frade identifica duas correntes interpretativas sobre o fenômeno da prática do “judaísmo às ocultas”, ou criptojudaísmo, na Península Ibérica sob as Inquisições. De um lado, há autores que identificam nos cristãos-novos uma parte integrante da tradição judaica, incluindo aí religião e cultura. O principal argumento para fundamentar esse ponto de vista é o fato de a condição de converso ser tributária de uma imposição externa, contrária à vontade. Para comprovação dessa hipótese, alega-se a transmissão de rituais que, se não pertencem exatamente à liturgia judaica, estão ligadas à tradição israelita, tais como a higiene pessoal, regras específicas para a dieta alimentícia e o preparo de alimentos submetidos a condições prévias. São representativos dessa corrente, autores como Ytzahak Baer, Julio Baroja, Lúcio d’Azevedo, Maria José Tavares, Israel Révah e Meyer Kayserling ⁸⁸⁴. Révah, aliás, admite a existência da heresia judaica e, *ipso facto*, insere as perseguições contra os cristãos-novos pela Inquisição como parte do

⁸⁸² A. N. Ribeiro Sanches, op. cit., p. 8 (grifo original).

⁸⁸³ Id., p. 9 (grifo nosso).

⁸⁸⁴ Florbela Frade, op. cit., p. 66-7.

sofrimento martirológico, uma das características da diáspora judaica⁸⁸⁵.

Embora situada, no contexto de sua obra sobre o tema, em capítulo sobre o interregno entre a conversão forçada e a criação do tribunal da fé luso (1497-1536), o trecho abaixo, extraído da obra de Kayserling, confirma sua interpretação de que os cristãos-novos eram judeus por convicção.

Oficialmente, observavam os rituais da Igreja com a mesma exatidão com que, clandestinamente, seguiam as leis judaicas, às quais, no seu íntimo, permaneceram fiéis, sendo justamente esta fidelidade tenaz à velha religião, que os contemporâneos não cansavam de admirar, *esta rara capacidade de sacrifício e perseverança ainda hoje nos impele a encará-los como judeus, como mártires judeus*⁸⁸⁶.

Por outro lado, há autores que tratam os cristãos-novos ou como assimilados ao cristianismo – caso de Ben Zion Netanyahu e Herman Salomon – ou como uma criação da ação inquisitorial – neste caso, o autor-símbolo é António Saraiva⁸⁸⁷. Em um particular importante, pontos fulcrais das hipóteses de Saraiva e Netanyahu se complementam. Para ambos, os conversos estavam no caminho da integração, não fosse a perseguição empreendida pelo Santo Ofício. Por isso mesmo – e o paralelo entre estes autores se mantém –, como aponta Gorenstein, as explicações para a continuidade secular da repressão aos sefarditas está menos na religião que nas razões sociais e políticas⁸⁸⁸. Saraiva é radical neste item, uma vez que interpreta claramente a existência da Inquisição em Portugal e o *leitmotiv* judeu como um véu para a luta da aristocracia em obstar o desenvolvimento socioeconômico da burguesia de origem conversa.

Para além do debate historiográfico, que o leitor acompanhou de modo mais detalhado ao longo da primeira parte do trabalho, optamos por retomar o ponto de vista proposto por Anita Novinsky na década de 1970, a saber, o de que as confissões da prática de judaísmo à Inquisição não constituem provas incontestáveis de heresia judaica. Naquela ocasião, Novinsky alertava para o fato de que a maioria das fontes sobre o fenômeno cristão-novo eram documentos oficiais, portanto, traduziam a visão do poder e da coerção, materializados no Santo Ofício, para o qual era conveniente a

⁸⁸⁵ Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 30-1.

⁸⁸⁶ Meyer Kayserling, op. cit., p. 134 (grifo nosso).

⁸⁸⁷ Florbela Frade, op. cit., p. 67-8.

⁸⁸⁸ Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 32.

contínua repressão ao suposto judaísmo dos conversos⁸⁸⁹. Vimos ao longo deste trabalho que os Calças de Elvas e do Rio de Janeiro, a despeito das múltiplas particularidades inerentes aos seus espaços e tempos de vivência, tiveram de confessar para salvar a vida e o que lhes restaria de “honra” e “fazenda”. A matriarca Isabel Mendes não o fez, e sua memória pagou o preço disso mesmo após a morte no cárcere. Portanto, confessar judaísmo não prova filiação ao credo israelita. Como escreveu Novinsky em outro de seus trabalhos, reconhecer no cristão-novo o judeu pleno é fazer o jogo das fontes oficiais⁸⁹⁰.

Ao tratar de fenômeno tão complexo e duradouro, além de sujeito a variações em termos de espaço, como é o caso dos cristãos-novos no Mundo Português, o risco da simplificação está sempre às portas do pesquisador. Se o procedimento inquisitorial levava vários sefarditas a se declararem judeus ao tribunal da fé, poderíamos cogitar que não terá havido em absoluto cristãos-novos que adotaram o credo ancestral ou parte de sua religiosidade. No limite, o criptojudaísmo ou “judaísmo às ocultas”, jamais terá existido, sendo sua prática resultado das maquinações no interior dos paços do Santo Ofício, da qual participariam juízes e réus. Em sua obra seminal sobre os cristãos-novos da Bahia na metade do século XVII, Novinsky estabelece um ponto crítico acerca do parecer da Inquisição como uma “fábrica de judeus”. De fato, a instituição tornava necessário confessar ser judeu; todavia, a própria prédica sistemática do Santo Ofício em apontar os sinais de judaísmo, somada à revolta do converso pelo estigma imposto a si pela sociedade cristã-velha, contribuiu para uma cultura criptojudaica. Nas palavras de Novinsky, era um “judaísmo em potencial” que podia ou não ser desenvolvido⁸⁹¹.

Dada à longevidade – há que considerar pelo menos dois séculos de duração – do fenômeno cristão-novo e da ação inquisitorial, é difícil definir o criptojudaísmo em bases comuns. Uma vez que o judaísmo ortodoxo, tolerado em Portugal ao longo do Medievo, deixara de existir desde fins do século XV para dar lugar ao monopólio católico, a religiosidade criptojudaica é, antes de tudo, sincrética. Recuperando argumento de D. Giglitz, Lina Gorenstein destaca como exemplo mais forte do criptojudaísmo a confluência da ideia judaica de obediência à lei – religião revelada, é na escritura que o judaísmo encontra seus fundamentos – com a salvação pela prática dos atos religiosos – marca do cristianismo católico, religião cuja escatologia é marcada

⁸⁸⁹ Anita Novinsky, op. cit. (1979), p. 9-10.

⁸⁹⁰ Id., op. cit. (1978), p. 9.

⁸⁹¹ Id., op. cit. (1972[1992]), p. 141-3.

pela redenção individual por meio de obras vinculadas à fé⁸⁹². Cecil Roth apontava na década de 1930, em sua *História dos marranos*, que havia uma profissão de fé judaica a partir da utilização da teologia católica⁸⁹³. Observemos, contudo, que mesmo as “profissões de fé” dos réus cripto judeus não são exatamente judaicas, mas sincréticas, uma vez que se distanciam, em maior ou menor grau, do judaísmo tradicional.

É tempo de voltarmos nossa atenção para os Calaças. Como podemos perceber tais declarações de fé, de matriz cripto judaica, entre os membros do clã “fluminense”? O processo de Branca Pereira, sobrinha de João e Diogo Calaça, fornece um exemplo de sincretismo cripto judaico em sua sessão de crença. Admitindo ter passado à lei de Moisés pelo ensino de seu tio João e questionada pelo inquisidor Castelo Branco sobre em que Deus acreditava e a quem encomendava as suas orações, Branca respondeu que “cria em Moyses por q o mesmo [João Calaça] lhe disse q elle era santo e q so na sua Ley se havia de crer⁸⁹⁴”. Uma formulação sincrética que era passada entre duas gerações, dado que a jovem a recebera de seu tio, nascido em meados do século XVII, no reino.

A salvação constituía ponto fulcral nas confissões de judaísmo dos Calaças. Em sua primeira confissão à Mesa, dois meses após a entrada nos Estaus, João Calaça declarou que fora ensinado na lei de Moisés pelo mercador Manuel Nunes Idanha, morador no Rio de Janeiro. Este lhe dissera que a referida lei era a única boa e *na qual se salvaria*. Para alcançar a salvação da alma, obsessão do homem barroco, era preciso guardar os sábados e jejuns como o do Dia Grande (correspondente ao “Yom Kippur”), comendo apenas peixe e só até cair a noite⁸⁹⁵.

Algumas declarações feitas no cárcere corroboram a hipótese de que os cristãos-novos podiam carregar em seu universo religioso elementos específicos do judaísmo, assim como portavam itens fundamentais da teologia católica. O mesmo João Calaça, na sessão de crença – realizada quando já havia feito duas confissões de culpa –, ao ser perguntado em que Deus acreditava ao tempo de seus erros, disse que cria no “Deus do céu”, a quem rezava o Pai-Nosso sem dizer “Jesus” no fim, antes falava: “Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó⁸⁹⁶”. Rezava a oração-símbolo do Novo

⁸⁹² Cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 330.

⁸⁹³ Cecil Roth, op. cit., p. 121.

⁸⁹⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 36.

⁸⁹⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 31.

⁸⁹⁶ Id., f. 48.

Testamento – portanto, símbolo cristão –, e a oferecia segundo uma profissão de fé do Antigo Testamento – identificada, pois, à religião dos antepassados. Sincreticamente, os Calças construíam o sistema de sua religiosidade complexa, entrecruzada, imposta e reelaborada, perante os juízes da ortodoxia.

Se os próprios juízes (ou seja, a Inquisição) participavam da “transformação” dos conversos em judeus, de que forma podemos visualizar essa realidade no processo criminal? Consideremos para tanto a causa de Silvestre Caldeira. Entregue ao cárcere, quase dois meses se passaram até que fosse chamado para as duas sessões iniciais do processo: inventário e, depois de sete dias, a genealogia. Passadas três semanas, sem ainda fazer confissão de culpas, o réu era convocado para o interrogatório *in genere*, no qual foi perguntado pelo inquisidor Castelo Branco por sete vezes sobre a prática de heresia. As questões respeitaram ao seguinte:

- Se passou da fé católica à lei de Moisés, esperando se salvar nesta lei, deixando de crer no Mistério da Trindade e de aceitar Jesus como Messias, ainda esperando por este, como os judeus;

- Se, por observância da lei de Moisés, rezava os salmos sem o *Gloria Patri* no final;

- Se guardava os sábados e se acendia as lâmpadas com azeite limpo nesses dias;

- Se celebrava a Páscoa judaica, do Pão Ázimo, das Cabanas e outras festividades judaicas;

- Se fazia jejuns as segundas e quintas-feiras, o da Rainha Ester e o do Dia Grande;

- Se quando morria, mandava enterrar em terra funda e virgem, com um metal na boca, por cerimônia judaica;

- Se quando abençoava alguém descia a mão aberta do rosto para o peito, dizendo “Abraão, Isaac, Jacó”, como os judeus⁸⁹⁷.

Ora, evidente que algumas práticas enumeradas no interrogatório eram antes estereótipos ou ritos periféricos dentro do próprio judaísmo, se confrontados, por exemplo, com o *Shemá, Israel* e a ideia de povo eleito. Contudo, considerando a identificação do “judaizante” no cenário social moldado pela Inquisição e os estatutos

⁸⁹⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 13-4v.

de limpeza de sangue, o réu cristão-novo sabia, desde sessões como esta, do que era preciso para se tornar judeu e se livrar do relaxe à justiça civil. Era preciso confessar tais crimes contra a fé, além de, tão importante quanto, acertar os acusadores. Nesse sentido, a Inquisição fabricava os judeus. Mas, por meio dessa contínua fabricação, sucessivas gerações de sefarditas aprendiam elementos do judaísmo – pois necessitavam saber o que confessar, se um dia caíssem presos no tribunal da fé – ao tempo que eram ensinados a viver em sociedade, vale dizer, a serem cristãos. Assim construíam a religiosidade indefinível em termos de dogmatismo, que temos percebido na documentação sobre os Calaças.

Encurralado por todos os lados, sem chance de se ver livre das acusações de heresia ou da imagem de herege em potencial, o converso busca a proteção possível entre os seus. Ou seja, primordialmente com os seus familiares. É importante para os cristãos-novos a memória de seus antepassados, transmitida pelos pais e parentes mais velhos, ou mesmo recordada por outros sefarditas. Lembremos quando Diogo Calaça faz sua primeira confissão no cárcere, atribuindo o ensino da lei de Moisés a um grupo de cinco cristãos-novos, nenhum seu parente, no qual teria se destacado, pela insistência no ensino, Manuel do Vale da Silveira. Diogo declarou que fora persuadido na ocasião a não ser hipócrita e que, sendo cristão-novo, deveria viver na lei em que tinham vivido seus pais⁸⁹⁸.

A “escolha” pelo judaísmo, pois, é atravessada por variadas dimensões. Pela prédica inquisitorial, que fora dos cárceres – pelos monitórios e editais – e dentro deles – pelos interrogatórios e pelo império da confissão – incita ao cristão-novo o assumir-se judeu. Pela limpeza de sangue institucionalizada, que cria para o converso a convicção de ser diferente e menosprezado, conduzindo a repulsa ao dogmatismo. Pelo sincretismo inerente à realidade de quem, há várias gerações, vive afastado do judaísmo tolerado. O resultado não poderia ser outro senão as elaborações de um sistema de prática e compreensão religiosa além das circunscrições ortodoxas. Vejamos um último exemplo. Um aspecto interessante verificado nas pesquisas sobre os cristãos-novos do Rio de Janeiro presos no início do século XVIII é a alegação da crença na lei de Moisés ser motivada – além do desejo de salvação da alma – pelo intuito de enriquecer. Um exemplo é a parte de cristã-nova Teresa Paes de Jesus, moradora no Rio e presa nos Estaus em 1718, estudada mais detalhadamente por Lina Gorenstein em sua obra sobre

⁸⁹⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 10-v.

as mulheres conversas da capitania. Além de confessar um sistema de crença demasiado sincrético – a ponto de afirmar que Moisés era Deus e que estava na hóstia, e que Ester era Nossa Senhora e mãe de Moisés –, Teresa disse aos inquisidores que passara à lei de Moisés para ter muitos cabedais; desejava enriquecer⁸⁹⁹.

Era uma conduta que, longe de ser exclusiva, encontramo-la entre os Calaças, tanto os de Elvas como os do Rio de Janeiro. Relembremos as personagens principais do trabalho na segunda parte. A matriarca Isabel Mendes é acusada nos depoimentos de seu neto Manuel Álvares de lhe ter ensinado a crer na lei de Moisés para ser “rico e honrado⁹⁰⁰”. Sua nora Helena Sanches, esposa de Francisco Calaça, confessou que tivera pouco após seu casamento uma comunicação de crença na lei de Moisés com seu marido e a sogra, Isabel Mendes, na qual estes lhe disseram que criam na referida lei para serem “muito ricos⁹⁰¹”. Sobrinho do casal Francisco e Helena, João de Moraes declarou que, estando na companhia de outros cristãos-novos, motivados pelo escárnio contra uma cruz mostrada por certo Simão Gomes, os seis presentes declararam crer na lei de Moisés para salvação de suas almas e para serem “ricos e honrados⁹⁰²”.

A associação entre a crença na lei de Moisés e a obtenção de riqueza material não é tão explícita na documentação entre os Calaças do Rio de Janeiro. Todavia, uma confissão de Branca Pereira, descendente em linha direta da matriarca Isabel Mendes – seu pai era Manuel dos Passos, neto da anciã de Elvas –, revela a permanência do desejo de enriquecer enquanto item do sistema de crença entre os Calaças. Lembremos da declaração de Branca, a respeito da limpeza da casa feita às avessas, em função do ensino que lhe fizera sua mãe, Maria Pereira, ao adverti-la de que tal atitude faria os bens “entrarem” na residência. Neste particular, Branca confessou o recebimento de outra orientação de sua mãe, a saber, de que não trabalhasse aos sábados, pois os defuntos recebiam disso “grande penna⁹⁰³”. Nem o ato de varrer a casa ao contrário, nem a observância do descanso semanal, tinham motivação na adoração a um Deus único ou na salvação da alma. Parte da “crença na lei de Moisés”, sem dúvida, mas não do judaísmo tradicional.

A conduta religiosa dos Calaças não coincide nem com a ortodoxia judaica nem

⁸⁹⁹ Para o caso de Teresa Paes de Jesus, cf. Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 376-85.

⁹⁰⁰ IAN/TT/TSO/IE, Mc. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 21.

⁹⁰¹ Id., f. 16v-7.

⁹⁰² IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9318 (João de Moraes), 3ª sessão (confissão), s/n.

⁹⁰³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 31v.

com a cristã. Identificar as vítimas sefarditas da ação do Santo Ofício como católicas injustiçadas ou judias pertinazes é abdicar da complexidade que a compreensão desse processo histórico exige. Como aponta Florbela Frade, “Resumir o fenômeno cristão-novo à religião [...] é escamotear toda a complexidade de correlações existentes entre as várias facetas dum indivíduo⁹⁰⁴”. Se a conduta religiosa do converso aparenta, ainda hoje para alguns, contradição, para o agente histórico poderia representar conciliação⁹⁰⁵. Um “acordo” que escapava à mera obediência, mas não se traduzia em revolta aberta. Atentar mais detidamente para essa “conciliação” contribui para compreender outra face dos Calaças, que a ação do Santo Ofício revelou.

6.2.2. Marranismos entre os Calaças

“Cafres da Europa” – assim o padre Antonio Vieira chamava os demais portugueses quando queria apontar a falta de curiosidade intelectual de muitos lusos na Era Moderna. Charles Boxer, que transcreve a expressão supra em sua obra sobre o império português, também cita Mary Brearley, para quem as pessoas em Portugal, “salvo raras exceções, [eram] demasiado avessas à atividade intelectual que poria em questão o que haviam aprendido⁹⁰⁶”. Autoridade incoteste, a tradição no Portugal moderno era personificada na hierarquia eclesiástica. A ênfase na dignidade do padre, acima de todas as outras profissões, pautava a mentalidade lusa no período. Mesmo porque, como lembra Boxer, “a Igreja era o melhor e mais fácil meio de ascensão na hierarquia social para o filho inteligente e ambicioso de uma família pobre – desde que, a partir de 1550, *provasse que era de origem cristã-velha sem mancha*⁹⁰⁷”. Portanto, além da preferência pelo apego à autoridade da religião ao exercício livre e criativo do intelecto, a limpeza de sangue contribuía para travar qualquer tentativa de superação do *locus* do cristão-novo no Mundo Português: sempre um pária, condenado à discriminação.

A legislação portuguesa concernente à pureza de sangue e, em particular, as leis que regulavam o Tribunal da Inquisição remontavam aos estatutos de pureza de sangue,

⁹⁰⁴ Florbela Frade, op. cit., p. 71.

⁹⁰⁵ Id., p. 75.

⁹⁰⁶ Charles Boxer, op. cit., p. 353, para a expressão de Antonio Vieira; p. 355, para a citação de Mary Brearley.

⁹⁰⁷ Id., op. cit., p. 356 (grifo nosso).

definidos em Toledo, no ano de 1449. Tais estatutos, ao lado do “Manual dos Inquisidores”, de Nicolau Eymerich, formavam a base da redação dos Regimentos do tribunal da fé luso⁹⁰⁸. As sociedades ibéricas que emergiram do tardo-medieval eram pautadas por valores arcaicos, que dão o tom do arcabouço jurídico eclesiástico, secular e inquisitorial. Apesar de capacidades individuais, é o sangue, cada vez mais assimilado à (in)fidelidade ao credo oficial, que estabelece a posição de cada um no corpo da sociedade. Os judeus e seus descendentes, cristãos-novos em Portugal desde 1496-7, foram os maiores atingidos pela discriminação institucionalizada.

Possuidor de olhar crítico não apenas sobre o Santo Ofício, mas a respeito de toda a estrutura jurídico-social correlata, o autor das *Notícias Recônditas* assinala a utilidade dos Regimentos do tribunal da fé para conservar a barreira entre o puro e o impuro no Mundo Português. Vale dizer, para definir quem arcava com a culpa desde o nascimento, e quem estava livre de tamanha desdita. De acordo com as *Notícias*,

se não fôra o Regimento, que preserva os Christãos velhos, se virão nelles os mesmos excessos, confissões, e falsidades [atribuídos aos cristãos-novos]. [...] póde affirmar-se, que o Regimento se fez só para separar aos Christãos velhos dos Christãos novos; porque ficando nestes todas as confissões, e apertos, podião permanecer⁹⁰⁹.

Destarte, não restava espaço para as capacidades particulares do indivíduo, inclusive o intelecto, serem apreciadas na sociedade portuguesa, a não ser que tributáveis a um cristão-velho. Caso contrário, o ônus da suspeita, do engano e da “superstição” impediam ou dificultavam ao máximo o reconhecimento de qualidades aos “sujos” de sangue, uma (anti)qualidade em si.

O ideal da limpeza de sangue era tão forte, tão enraizado nos portugueses da Época Moderna que nem os críticos mais conhecidos do Santo Ofício e da perseguição aos cristãos-novos abriam mão, ainda que parcialmente, dos valores ligados à ancestralidade para a ocupação de postos-chave na sociedade. Embora fizesse críticas ácidas contra o Tribunal da Inquisição e os cristãos-novos em geral, a ponto de apontar os prejuízos para a economia portuguesa agravados pela limpeza de sangue, Ribeiro Sanches não abria mão da diferenciação dos indivíduos pelo nascimento. Nem mesmo na sua proposta de superação da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. O

⁹⁰⁸ “Regimentos da Inquisição” (mimeo), p. 2.

⁹⁰⁹ *Notícias recônditas*, cit., p. 197.

médico “estrangeirado” pretendia blindar as famílias nobres portuguesas em uma linhagem exclusiva, impedindo as uniões com indivíduos cujo sangue significasse “obstáculo” à pureza das linhagens⁹¹⁰. Realmente, a maioria dos “estrangeirados” não chegou à radicalidade de um Cavaleiro de Oliveira.

De todo modo, é inegável a centralidade do tribunal da fé no grau que os estatutos de limpeza de sangue atingiram no Mundo Português. Escrevendo sobre as experiências dos cristãos-novos da cidade e capitania do Rio de Janeiro – especialmente os que chegaram à Universidade de Coimbra –, Carlos Calaça observa que as normas definidoras do acesso aos cargos e honras, apesar de herdadas dos estatutos de pureza de sangue, eram mais limitadores que excludentes. Em suas palavras, tais sistemas estabeleciam “parâmetros que poderiam vez por outra serem acionados, conforme os interesses políticos em jogo⁹¹¹”. O mesmo autor cita, em outra parte de seu trabalho, o filósofo Michel Foucault, por este afirmar, em sua obra *Vigiar e Punir*, que as relações sociais na prática podem desmentir igualdades ou desigualdades formais⁹¹². Com efeito, portadores de “raças infectas” no olhar da legislação lusa receberam, em vários momentos, honrarias que só eram destinadas, na letra da lei, a cristãos-velhos sem qualquer “mancha”, inclusive o “defeito mecânico⁹¹³”. Mas a existência do Tribunal da Inquisição constituía um sinal palpável, e literalmente doloroso para não poucos indivíduos, da força e da aplicação inequívoca da discriminação institucionalizada. Tão mais cruel porque, aos olhos da ideologia propagada pelo tribunal, o sangue além de excluir, impunha a marca do potencial herege a todo descendente dos antigos sefarditas.

A responsabilidade da Inquisição, particularmente de seu processo criminal, na reprodução da limpeza de sangue é apontada pelo autor das *Notícias Recônditas*, ao considerar os efeitos da imputação do “crime” ao réu e da mácula correspondente aos seus descendentes.

Que coração póde haver, ainda que duro, que se não corte de ver, que não somente os innocentes hão de padecer sem remedio a pena de huma infamia; mas que seus filhos, e descendentes, antes de nascerem, padecem este rigor [...] *somente por terem huma gota*

⁹¹⁰ Luiz Nazário, op. cit., p. 107.

⁹¹¹ Carlos Eduardo Calaça, op. cit., p. 75-6.

⁹¹² Id., p. 136.

⁹¹³ Charles Boxer, op. cit., p. 275 ; 281-2. Um exemplo, para o Brasil colonial, é o do cristão-novo português Manuel Nunes Viana, que devido à sua riqueza alcançou tamanho reconhecimento que foi admitido na Ordem de Cristo. Cf. Anita Novinsky, op. cit. (2001).

*deste sangue*⁹¹⁴.

Se antes da fundação do Santo Ofício e de sua atividade pautada na vinculação entre porte de sangue e predisposição para o delito, a ascendência e a culpa não confluíam de modo tão imediato, “agora” – diz as *Notícias* – “basta o sangue sem culpa, e he culpa o sangue”⁹¹⁵. Torna-se inútil o comportamento cristão exemplar, a tentativa de viver conforme o credo católico, no íntimo e na aparência. No Portugal moderno, o sangue é predisposição para o dolo. Em outro ponto do documento, faz-se a crítica cujo exercício é criminalizado pela Inquisição. “[Os cristãos-novos,] exercitando obras de piedade, e devoção, são tidos por mãos, e simulados”⁹¹⁶. Na pedagogia do medo, renovada para o público a cada auto de fé e, no cárcere, a cada nova prisão e processo criminal, o converso era o elemento corrosivo a ser combatido. Justificando-se a si mesmo pela ação no combate ao judaísmo, o Santo Ofício necessitava do sefardita para puni-lo. Necessitando de bens e rendimentos para sustentar e manter a máquina punitiva, o mesmo tribunal impunha o sequestro e o confisco de bens, alegadamente uma justiça contra quem tivera o paraíso “confiscado” devido à prática da heresia.

Até mesmo os supostos mecanismos de benefício para os cristãos-novos, esparsamente concedidos, aliás, reforçavam a diferenciação pelo sangue. Ribeiro Sanches, escrevendo em meados do século XVIII, observa que os quatro perdões gerais concedidos pelo Santo Ofício aos conversos (até o de 1605) “não só introduzirão mayor destinação e diferença entre os Subditos Portugueses [...] mas ainda augmentarão o numero destes [cristãos-novos] notavelmente”⁹¹⁷. Os donativos concedidos pelos sefarditas à Coroa dos Habsburgo, que somaram um milhão e setecentos mil cruzados⁹¹⁸ – arrecadação que implicou na “finta” de todos os conversos do reino –, fez com que o número de cristãos-novos lusos se revelasse surpreendentemente alto. Considerando apenas as famílias que contribuíram com a doação, foram seis mil grupos⁹¹⁹. Adicionando a este número líquido a quantidade de membros em cada núcleo familiar, mais os conversos que não participaram da finta, temos aí uma noção, embora vaga, do expressivo número de conversos portugueses no início dos Seiscentos. Contingente

⁹¹⁴ *Notícias reconditas*, cit., p. 102 (grifo nosso).

⁹¹⁵ Id., p. 103.

⁹¹⁶ Id., p. 39.

⁹¹⁷ A. N. Ribeiro Sanches, op. cit., p. 4.

⁹¹⁸ Cf. Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 271.

⁹¹⁹ A. N. Ribeiro Sanches, op. cit., p. 5.

associado, por efeito da discriminação, à prática do judaísmo proibido.

Voltemos, porém, à historiografia crítica sobre o tema da Inquisição e dos sefarditas. Há pouco mais de quarenta anos, quando a pesquisa sobre a história dos cristãos-novos na América Portuguesa não tinha o grau de ressonância na academia de que hoje dispõe, Anita Novinsky formulava uma noção-chave para a interpretação do fenômeno converso. Todos os cristãos-novos eram marginalizados pela origem, sem dúvida; contudo, a discriminação que atingia a totalidade dos sefarditas não implicava na adoção de um comportamento político e religioso homogêneo. No próprio Brasil colonial, para onde levas de conversos se dirigiram ao longo dos séculos de colonização, fosse como clandestinos, degredados ou viajantes em tempos de maior tolerância, houve sefarditas com diferentes práticas religiosas, blasfemos, livres pensadores⁹²⁰... Portanto, dissociemos a imagem construída pela ação inquisitorial sobre o comportamento e o real “estar no mundo” dos conversos. A impossibilidade de ser o “bom católico” ou o “bom judeu”, conforme a mesma autora destacou no seu clássico sobre os sefarditas na Bahia⁹²¹, expressa a irredutibilidade dos cristãos-novos às categorias acabadas e supostamente intransponíveis do Mundo Barroco.

A dificuldade em adequar o homem e a mulher conversos a um rótulo predeterminado tem raízes na atitude típica de alguns daqueles indivíduos. Impedido de participar em plenitude do sistema de valores da sociedade que o cerca, o sefardita encontra poucos motivos para compartilhar do respeito da massa cristã-velha à crença, às instituições e às autoridades do mundo barroco. Nessa contradição encontramos a raiz da revolta do cristão-novo contra, em especial, a instituição que conserva sua situação de pária no corpo social e a religião correspondente⁹²². Se não houve uma revolta aberta das vítimas contra o Santo Ofício, existiu, contudo, uma resistência latente contra a opressão materializada em duas vertentes: na imposição do credo oficial e na limpeza de sangue. Resposta à discriminação, essa resistência ora implícita, ora relativamente explícita, precedia o próprio estabelecimento do tribunal da fé em Portugal.

Ora, a conversão forçada imposta a todos os judeus – e também aos muçulmanos – portugueses em fins do século XV impôs não “uma das verdades”, mas *a verdade*,

⁹²⁰ Anita Novinsky, op. cit. (1971), p. 503-4.

⁹²¹ Id., op. cit. (1992[1972]), p. 160.

⁹²² Anita Novinsky, op. cit. (1992[1972]), p. 158-9.

absoluta, inquestionável e intransponível. Transmitida ao longo de várias gerações, ensinada como verdade na qual se deve viver e morrer, a religião judaica deixou de sê-lo por força entre os sefarditas lusos. Como abraçar de modo incontestado outra crença da qual só se conhecia fragmentos e da qual, sobretudo, se discordava profundamente? Aliada à coação, a necessidade de passar de uma religião a outra pela violência terá gerado efeitos inesperados para a Igreja e a Coroa, instituições de controle ciosas da verdade e dos limites bem dados da ortodoxia. Stuart Schwartz, no seu livro sobre exemplos de tolerância na Ibéria moderna, escreve que “As múltiplas pretensões rivais de verdade religiosa podiam levar não ao fervor do convertido ou à dissimulação do adepto coagido, e sim ao ceticismo e à dúvida em qualquer religião⁹²³”. Embora Schwartz pretenda nessa sua obra associar o relativismo, a indiferença e a noção de que toda a humanidade, independentemente da filiação religiosa, poderia se salvar, a minorias e majorias étnico-religiosas⁹²⁴, a historiografia enfatiza tais comportamentos em relação aos cristãos-novos no Mundo Português. Sendo, de longe, o grupo mais discriminado e forçado à aceitação do monopólio espiritual, a população sefardita é o *locus* por excelência da dúvida, do afastamento dos dogmas e, portanto, da revolta contra a dominação expressa na pretensão de controlar as consciências.

Parte da explicação para a resistência baseada na crítica e/ou na indiferença dos sefarditas durante o tempo de ação inquisitorial pode ser buscada na ancestralidade da população cristã-nova. Referimo-nos à herança do judaísmo entre os conversos. Apesar de interdito enquanto prática religiosa, alguns princípios derivados da tradição israelita contribuem para a interpretação da persistência tanto de elementos judaicos entre os conversos como de comportamentos críticos contra, por exemplo, a limpeza de sangue e o processo inquisitorial. Estudando a sobrevivência dos judeus e dos sefarditas, em especial, a partir da perspectiva do filósofo seiscentista de origem cristã-nova portuguesa, Baruch Spinoza, Novinsky recorre à leitura de Yehuda Bauer para expressar os diferenciais da tradição judaica ao longo da história. Três princípios sobressaem: o de que todos os homens são livres; são iguais; e todos têm direito de criticar o Poder⁹²⁵. Encontramos os dois últimos destes fundamentos em exemplos de cristãos-novos presos ou denunciados à Inquisição lusa. Há, de um lado, o sentimento de pertença coletiva,

⁹²³ Stuart Schwartz, op. cit., p. 112.

⁹²⁴ Id., p. 161-2.

⁹²⁵ Anita Novinsky. A sobrevivência dos judeus na visão de Baruch Spinoza: o exemplo da Paraíba. In: Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 154.

um destino minimamente comum: “e se fiaram por parentes, amigos e da mesma nação”. De outro lado, a indiferença, o desprezo e a revolta contra o monopólio imposto à consciência: alguns nada sabem do Messias, outros fazem escárnio com a hóstia comparando-a ao bacalhau e há o réu que chama os penitenciados em auto de fé de mentirosos, imputando assim a mentira à própria instituição do Santo Ofício. Nos subterrâneos das práticas sociais – cárceres, diálogos entre parentes, desabafos aqui e ali – estão os modelos de resistência que tanto perturbam os agentes da disciplina do mundo moderno.

O ambiente político moldado na Europa a partir do século XVI é, no geral, propenso à intolerância. Florbela Frade observa que a separação do poder temporal e religioso proposto pelas correntes cristãs nascidas da Reforma Protestante tem, para o catolicismo, o efeito colateral de tornar a Igreja Romana menos tolerante. Nesse contexto, os judeus, que foram tolerados em várias partes da Europa durante os séculos precedentes, inclusive nos reinos cristãos ibéricos até o século XV, passam a sofrer de modo direto a intolerância crescente do período⁹²⁶. Institucionalizada, na Península Ibérica, pela conversão forçada, restrição de acesso a cargos, honras e privilégios e, principalmente, pela perseguição materializada no Santo Ofício, a violência contra os antigos judeus coloca-os diante da questão: vale a pena pautar-se pela religião? E, se vale, não teria chegado o momento da redenção? Não gratuitamente, como Frade aponta, é nos Quinhentos que surgem movimentos entre os próprios judeus ou cristãos-novos que se desmembram do mosaísmo tradicional. Surgem alguns pretensos messias, como Sabbatai Tzevi e David Reubeni, que, chegado a Portugal em 1526, logrou reunir alguns seguidores, mas foi relaxado ao braço secular pela Inquisição de Évora⁹²⁷. Cristãos-novos oscilavam entre o credo imposto e o ancestral, dado que os mesmos reuniam “todas as inquietudes resultantes dum grande número de influências e correntes⁹²⁸”. Dogmas e preceitos, que para seus enunciadores possuem sentido absoluto, perdem o sentido para outros, que têm a perspectiva de até perder a vida ao tentar segui-los. Se esse não for o caminho, como viver na Ibéria moderna?

Marranos – assim alguns clássicos da historiografia produzida ao longo do século XX, no exterior e no Brasil, trata os cristãos-novos, nomeadamente os acusados

⁹²⁶ Florbela Frade, op. cit., p. 57.

⁹²⁷ Anita Novinsky. Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico. In: Carlos Iannone et alli, op. cit., p. 65-79, especialmente p. 67.

⁹²⁸ Florbela Frade, op. cit., p. 58.

de “judaizarem” secretamente⁹²⁹. De fato, o significado atribuído pelo senso comum ao termo na Época Moderna, sobretudo na Espanha, menos em Portugal, era o de “judaizante”, vale dizer, “marrano” era identificado ao converso que teimava em seguir a religião judaica. Contudo, parte da historiografia tem se distanciado dessa acepção sobre o marranismo. Sem descartar o papel da memória do judaísmo e do sistema religioso correspondente, Anita Novinsky interpreta o marranismo a partir da identidade dilacerada com a qual os cristãos-novos eram forçados a lidar – “não judeu” judeu e judeu “não judeu” –, identidade que não era pautada necessariamente pela religião em primeiro lugar⁹³⁰. Tal identidade é permeada pelo conflito: deve-se pertencer ao mundo cristão, mas este recusa a pertença; pertencer-se-ia ao mundo judaico, se houvesse possibilidade, mas o acesso a esse outro universo é vedado ao sefardita. E, ainda que lograsse juntar-se aos correligionários de seus ancestrais, isso não garantiria a satisfação plena em matéria de religiosidade e de convívio, como provam os exemplos de Uriel da Costa e Baruch Spinoza⁹³¹. Insatisfação com a crença, desobediência aos dogmas, indiferença aos ritos. Pontos comuns do “pensamento marrano”, que – aponta Novinsky – colocavam qualquer tipo de questionamento em rota de colisão com a Igreja e seu Tribunal da Inquisição⁹³². Antes de tudo, o marranismo respeita as atitudes, valores e referências externas ao círculo dogmático do catolicismo e do judaísmo tradicionais. Absolutamente se refere à fidelidade ao judaísmo ancestral.

Quando tratamos de marranismo e de marranos, pois, não associamos estes conceitos com o de criptojudeu, que remete ao sefardita que persiste na fidelidade à religião judaica, e o de cristão-novo, condição jurídica do descendente dos antigos judeus portugueses. Como assinala Florbela Frade sobre este particular, “A religião é o cimento que os une [aos conceitos] todos, todavia reflectem cada um deles uma realidade diferente e próxima⁹³³”. A confusão entre os termos fez com que o marranismo

⁹²⁹ Os títulos de algumas obras referenciais sobre o tema dos cristãos-novos e da Inquisição o revelam. Por exemplo, *História dos marranos*, de Cecil Roth; *De Maomé aos marranos*, de Léon Poliakov; *The marranos of Spain*, de Ben Zion Netanyahu. Na historiografia brasileira, há o exemplo de Evaldo Cabral de Mello, que em sua obra *O nome e o sangue*, trata a cristã-nova Branca Dias, célebre personagem judaizante de Pernambuco no século XVI – cujas versões na lenda e na literatura foram o tema da nossa dissertação de mestrado, apresentada na Universidade Federal Fluminense –, e o conjunto de cristãos-novos naquela capitania, pelo nome de “marranos”.

⁹³⁰ Anita Novinsky. Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 67-75, jul./2001, especialmente p. 69.

⁹³¹ Sobre Spinoza, cf. Anita Novinsky, in Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 151-4. A respeito de Uriel da Costa, cf. Stuart Schwartz, op. cit., p. 96-7.

⁹³² Anita Novinsky, op. cit. (2001b), p. 75.

⁹³³ Florbela Frade, op. cit., p. 52.

fosse pronta e inteiramente assimilado à fidelidade ao credo judaico, mais até que a pertença ao grupo, marcada pelo sangue ancestral. Indubitavelmente, a religião faz parte do ser marrano, embora não seja o item fundamental. São elementos principais do marranismo a dúvida, a indiferença e, no que toca à religião, a reelaboração de fundamentos ortodoxos em função das inquietudes próprias do ser converso.

Em artigo sobre o marranismo na região das Minas durante o auge da produção aurífera (primeira metade do século XVIII), Novinsky elenca três componentes da religiosidade marrana. Primeiro, a ideia do Deus único, de inequívoca ligação com o judaísmo livremente praticado até a conversão forçada. Segundo, a rejeição da lei de Cristo, pedra de toque dos interrogatórios formulados pelo Santo Ofício contra os réus cristãos-novos. Terceiro, a figura do Messias, um sinal de redenção⁹³⁴. A salvação é um ponto sensível no marranismo. Menos uma convicção assentada em dogma que a esperança por um período ou lugar liberto de perseguições, a ideia de redenção exerce um fascínio compreensível sobre os cristãos-novos que se mantêm irredutíveis à assimilação. Personagens da história judaica que remetem a episódios de libertação ocupam posição de destaque na religião dos marranos. O jejum da rainha Ester foi uma das cerimônias de verniz religioso de maior centralidade no marranismo. O episódio bíblico refere que Ester jejuou durante três dias em favor do povo judeu, para revogar o decreto condenatório prestes a atingir o seu povo. No calendário judaico, o jejum é apenas a parte solene que precede a festividade de Purim, que celebra o triunfo da intercessão de Ester ao soberano, *salvando* os judeus do cativeiro⁹³⁵. Alegres celebrações não combinavam com a condição dos marranos que, com efeito, retiveram apenas a parcela mortificante da festa judaica. Como explica Cecil Roth, “Não era a situação de Ester, ‘não revelando a sua raça nem o seu nascimento’ mas contudo fiel à religião de seus pais num ambiente estranho, quase idêntica à deles [dos marranos]”⁹³⁶?. Partilhando da memória judaica pela via do sofrimento, os marranos partilhavam também do (pouco) alento que, apesar da imposição, poderiam encontrar no credo católico. Aqui, como para os conversos que tentaram ser judeus fora da Ibéria, a realidade da condição de pária colocava limites claros, pontos nos quais terminava a adaptação e se passava à contestação.

Pautado pela insinceridade, consequência direta da interseção entre a

⁹³⁴ Anita Novinsky, op. cit. (2001a).

⁹³⁵ Elias Lipiner, op. cit. (1977), p. 84-5 (“Jejum da Rainha Ester”).

⁹³⁶ Cecil Roth, op. cit., p. 129.

obrigatoriedade do cumprimento do modo de vida cristão e da retenção de elementos da tradição judaica, o marranismo caminhava lado a lado com um sentimento de culpa. Esta é a explicação que Léon Poliakov encontra para o fato de cerimônias como os jejuns do Dia Grande – o *Yom Kippur*, ou Dia do Perdão – e da rainha Ester serem superestimados no universo marrano. Em que pese a aproximação em Poliakov entre marranismo e criptojudáismo, na sua obra, encontramos a menção ao comportamento marrano como uma escolha deliberada, em forma de protesto⁹³⁷. Qualquer cristão-novo teria motivos de sobra para protestar no Império Português, pelas mais variadas razões, mas todas convergentes para a limpeza de sangue e, depois de 1536, a ação inquisitorial. Nem todos o fizeram. Contudo, tão patente quanto à realidade de sefarditas, que tentaram se assimilar, são os sinais de inconformismo revelados na documentação.

Entre o reino e a América Portuguesa, havia mais que o “Mar Oceano” a separar metrópole e colônia. Desde o século XVI, o mundo brasílico interessava, preocupava e sofria com as invectivas do Santo Ofício sobre a população colonial. Nas invectivas diretas – como nas visitas conhecidas, de 1591-5, 1618-20, 1627 e 1763-9 – e nas ações de comissários e familiares, o tribunal da fé se deparava com a complexa realidade do “novo mundo”. Aqui, o sincretismo intolerável aos olhos dos representantes da ortodoxia, a presença de cristãos-novos acintosamente blasfemos e as oportunidades econômicas representavam um desafio novo e sempre difícil aos delegados inquisitoriais. Para os historiadores, a tarefa de interpretar os comportamentos de réus cristãos-novos oriundos do Brasil, antes e depois de presos nos cárceres da Inquisição, não implica menor dificuldade. As condições da vida colonial são assaz complexas, variam no tempo e também no espaço, se referem a realidades até certo ponto ambíguas. O espectro do tribunal da fé está presente, mas o corpo físico da instituição – salvo pela presença de familiares, comissários e nas visitas – permanece longe. Há oportunidades de deslocamentos, atividades e sociabilidades que inexistem ou são reduzidas no reino, por isso mesmo, as elaborações de crença, inquietações e dúvidas são ainda mais variadas. Marranismos, pois; o plural evidencia a diversidade das posturas e reações perante a Mesa, quando os conversos marranos residentes no Brasil colonial têm de enfrentar a severidade dos Estaus.

Pertencentes a famílias construídas no meio colonial, os Calaças do Rio de Janeiro não têm um comportamento único, nem antes, nem durante o cárcere. Todos,

⁹³⁷ Léon Poliakov, op. cit., p. 198-9.

entretanto, partilham da experiência comum que inclui a discriminação, a memória do judaísmo ancestral e a obrigação de frequentar os ritos católicos. Além, é claro, dos laços familiares. Côncio de pertencer não pertencendo à sociedade que o estigmatiza, o cristão-novo sabe que a ele é imputada a herança “maldita” do judaísmo. Herdeiro de tradição não cristã, o converso sabe que é visto como um possível herege entre cristãos que não partilham da mesma herança. Quando confrontados perante a Mesa, os réus cristãos-novos confirmam o conhecimento da dualidade por sobre a qual têm de se esforçar para sobreviver. Helena Madalena, que recusará confessar qualquer culpa atinente a judaísmo por dois anos e meio após a prisão, em sua primeira audiência com o procurador se defendeu afirmando que era cristã batizada, seguia a doutrina católica e tinha a lei de Cristo por boa e verdadeira, na qual esperava se salvar⁹³⁸. Mais à frente, durante a sessão de crença, em agosto de 1717, a jovem Helena dirá que sabia serem antagônicas as leis de Cristo e de Moisés⁹³⁹. Diogo Calaça que, ao contrário, começou a confessar culpas logo após a sessão de inventário, ao ser questionado na sessão de crença acerca da contrariedade entre a doutrina da Igreja e a “lei de Moisés”, respondeu “que muyto bem sabia, e entendia no dito tempo serem as leys entre sy diversas⁹⁴⁰”. O mesmo dissera Branca Pereira, outra ré pertencente ao clã dos Calaças que empregou o “discurso necessário” das confissões desde as primeiras sessões no cárcere⁹⁴¹. Tanto que fora quase amaldiçoada no desabafo de sua tia Ana Peres de Jesus, por, segundo esta última, ter confessado o que não fizera⁹⁴². Primo de Branca, Silvestre Caldeira era outro que “muito bem sabia” da diferença entre a chamada lei de Moisés e o dogmatismo católico⁹⁴³.

Saber que há uma religião oficial e necessariamente tida por verdadeira, porém, não torna automático nem o conhecimento da totalidade dos seus fundamentos nem a aceitação incontestada dos mesmos. Nem sempre, é verdade, a ignorância acerca de mandamentos ou aspectos do credo católico constitui sinônimo de resistência deliberada por parte dos cristãos-novos. De todo modo, algumas dúvidas e incertezas demonstradas a esse respeito por alguns dos Calaças são expressões da permanente dificuldade dos conversos em se adaptarem ao mundo moldado segundo os valores e práticas do

⁹³⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 59.

⁹³⁹ Id., f. 146v.

⁹⁴⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 20.

⁹⁴¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 36v.

⁹⁴² Cf. IAN/TT/TSO/IL, Liv. 279 (Cad. do Prom. nº 86), f. 93.

⁹⁴³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 40v.

dogmatismo barroco. São quicá testemunhos da insatisfação. Para os inquisidores, é indício de heresia. É sintomático, por exemplo, que Diogo Calaça soubesse a íntegra das principais orações católicas (Pai-Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Rainha) e os dez mandamentos, mas ignorasse saber os mandamentos da Igreja. Mesmo declarando ir às missas, confessar, comungar e fazer as “obras de cristão”⁹⁴⁴. Em sua respectiva sessão, Helena Madalena afirmou desconhecer totalmente os mandamentos da Igreja⁹⁴⁵. Se a Coroa consiste na instância suprema de governo sobre todos os territórios no Mundo Português, nenhuma instituição tinha maior penetração nos corações e mentes de homens e mulheres em todo orbe lusitano do que a Igreja Católica⁹⁴⁶. É em nome da conservação da “Santa Madre” e, por meio dela, da defesa da Majestade Divina, que age o Tribunal da Inquisição que, por sua vez, imputa à população sefardita a responsabilização pelo perigo que alegadamente corre a religião e, *ipso facto*, o corpo da sociedade, desde o rei até o humilde membro da massa cristã-velha. Da parte do converso, o ímpeto pela sobrevivência o faz um fiel cristão; mas a inquietude materializada na instituição que o ameaça o distancia da letra da lei eclesial.

A condição de cristão-novo engendrava tantas complexidades – adaptação ao meio que *a priori* lhe era hostil, sublimação da memória dos ancestrais em prol do “cumprimento do mundo” católico, entre outras exigências – que dificilmente encontraremos um marrano “convicto” entre os sefarditas. O marranismo em si é plural; em vez de prestar a definições rígidas, é o fenômeno que desvela as próprias inquietudes e dilemas. As reelaborações, as dúvidas e, no limite, as descrenças são o seu corolário. A jovem Helena Madalena declarou crer apenas no “Deus do céu”, não acreditar no mistério da Trindade e não saber nada a respeito do Messias⁹⁴⁷. Afastando-se da ortodoxia do cristianismo católico, nem por isso nossa personagem adere ao judaísmo dos antepassados. O deísmo, assumido por marranos célebres como Spinoza, tangencia as declarações dos processados que assumem ter uma fé, mas não *a* fé que se lhes

⁹⁴⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 15.

⁹⁴⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 38.

⁹⁴⁶ Na verdade, a história do Portugal moderno revela que os poderes temporal e espiritual formavam, pelo menos nos discursos oficiais e nas crônicas de religiosos, uma unidade que constituía a própria força do Império Português. Embora, talvez o mais ácido crítico da Inquisição e da perseguição aos cristãos-novos nos Seiscentos, o padre Antonio Vieira compartilhava da associação entre a defesa da fé romana e a continuidade do reino luso. O jesuíta – que, apesar das críticas, não sugeriu a extinção do Santo Ofício – escreveu em 1657 que “o reino de Portugal [...] tem por seu objetivo particular e especial a propagação e a extensão da fé católica nas terras pagãs, para que Deus o criou e fundou. E quanto mais Portugal agir no sentido de manter esse objetivo, tanto mais segura e certa será a sua conservação; e quanto mais dele divirja, mais duvidoso e perigoso será seu futuro”. Apud Charles Boxer, op. cit., p. 245.

⁹⁴⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 145v-6.

impunha⁹⁴⁸.

A experiência de viver tendo na religião um agente de opressão fez com que as duas jovens Calaças, analisadas mais detalhadamente neste trabalho, demonstrassem certa indiferença a símbolos do catolicismo. Perguntada pelo inquisidor Manuel Pinheiro se acreditava nos sacramentos da Igreja e se os considerava necessários para a salvação da alma, Helena Madalena respondeu que não lhes dava crédito, mas não desacatara a nenhum deles⁹⁴⁹. Tanto Helena como Branca Pereira – é conveniente lembrar que ambas tiveram atitudes diversas durante o processo, aquela negativa por um bom tempo, esta confitente desde o início da causa – declararam que faziam todas as obras de cristãs “por cumprimento do mundo”. Reveladoramente, as primas demonstram indiferença à confissão e à ideia de pecado, afirmando que não consideravam seus “erros” atos pecaminosos nem os declaravam a seus confessores⁹⁵⁰. O significado das práticas religiosas é circunscrito ao ato da repetição. Mesmo sendo, a rigor, impossível para o historiador penetrar na consciência das personagens que permeiam seu estudo, as informações extraídas da documentação inferem que a vivência espiritual entre alguns dos Calaças, se existente, não era centrada no ambiente eclesiástico.

Compreensível distanciamento entre prática externa e sincera adoção ao credo. O que os cristãos-novos recebiam do tribunal da Igreja lusa e do conjunto da sociedade, sobretudo, em momentos de catarse como o auto de fé? Ódio, desprezo, violência verbal e física, nas punições aplicadas pela justiça secular. Em resposta, a violência foi a resposta encontrada por conversos para, em algumas ocasiões, resistir ao aprofundamento da ação inquisitorial. Pouco após o estabelecimento da Inquisição espanhola (1478), o inquisidor Pedro de Arbués foi assassinado em uma conspiração de judeoconversos, revoltados com o ímpeto persecutório do Santo Ofício contra seus correligionários⁹⁵¹. Para os séculos de existência da Inquisição lusa, não há registro de um ato violento tão explícito. Todavia, a resistência *violenta*, no sentido da subversão da

⁹⁴⁸ Tangencia, pois declarações de réus não são, é claro, diretas reproduções do pensamento de eruditos como Spinoza. O que pretendemos salientar aqui é um ponto que aproxima o marranismo do dissidente sefardita com o enfrentamento de questões religiosas pelos Calaças, a partir do exemplo de Helena Madalena. Ambos não excluem a existência de Deus, mas entendem-n’O de maneira menos presa à autoridade das instituições religiosas. Sobre a relação de Spinoza com a noção de divindade, cf. Anita Novinsky, in Ronaldo Vainfas; Bruno Feitler; Lana Lage (Org.), op. cit., p. 154.

⁹⁴⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 146v-7.

⁹⁵⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 146v-7; Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 36v-7.

⁹⁵¹ Sobre o assassinato de Pedro de Arbués, cf. Francisco Bethencourt, op. cit., p. 20-2.

ordem barroca, acompanhou as gerações de conversos no Mundo Português. Resistência moral, velada, nas entrelinhas⁹⁵². As ofensas do rico sefardita João Nunes ao crucifixo, o desaforo de Bento Teixeira contra a preferência de material de obra para a igreja – ambos no Pernambuco quinhentista – e o escárnio dos cristãos-novos à mesa no engenho dos Gordos contra a comunhão cristã, do qual participou Silvestre Caldeira⁹⁵³, são faces da resposta marrana empregada pelos cristãos-novos contra as vertentes discriminatórias e impositivas de que eram vítimas.

Recorrendo à interpretação formulada por Roth, Poliakov assinala que os marranos portugueses conservaram do judaísmo tradicional a crença na lei de Moisés, mas reelaboraram-na em função da ideia de salvação à moda cristã. Ou seja, a salvação da alma e individual⁹⁵⁴. Porém, o salvar-se do marranismo, longe de se conformar *in totum* à teologia católica, trazia junto de si o sincretismo próprio da inquietude conversa. De acordo com David Giglitz, autor citado por Gorenstein, um dos cinco pontos básicos da profissão de fé criptojudáica, além da unidade divina, da salvação individual, da necessidade da observância e da preferência pelo judaísmo enquanto religião tradicional, consistia no aguardo pela vinda (imediate) do Messias. Gorenstein relata que não encontrou em sua pesquisa manifestações messiânicas entre as cristãs-novas do Rio de Janeiro presas na Inquisição, objeto de seu estudo. Para a presente pesquisa, é interessante observar que nem todos os Calaças demonstraram conhecer a figura do Messias, nem tiveram manifestações messiânicas explícitas durante o processo no tribunal. Por exemplo, Silvestre Caldeira e Helena Madalena declararam nada saber do Messias, embora tenham confessado, ao longo de seus respectivos processos, a crença na lei de Moisés para salvação de suas almas⁹⁵⁵.

Silvestre e Helena são membros de uma geração que provavelmente recebeu uma influência menos direta dos Calaças elvenses, dado que se tornaram adultos apenas no século XVIII e não há referências em seus processos a diálogos com seus avós Francisco Calaça e Helena Sanches. Já para o pai e tio de ambos, João e Diogo Calaça, a transmissão da memória judaica aliada às estratégias de sobrevivência de seus pais e deles mesmos terá internalizado pontos em comum com a religiosidade marrana. Por exemplo, a espera pelo messias. Tanto João como Diogo, em suas respectivas sessões

⁹⁵² Cf. Anita Novinsky, op. cit. (1989), p. 26.

⁹⁵³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 32.

⁹⁵⁴ Leon Poliakov, op. cit., p. 198.

⁹⁵⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Caldeira), f. 40; Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 146.

de crença, afirmaram que ainda esperavam pelo messias⁹⁵⁶.

Analisando as declarações desses dois irmãos à luz do marranismo, algumas reações à invasão francesa ganham um novo sentido, além da expectativa imediata de que os ocupantes representavam uma oportunidade para os conversos presos escaparem aos rigores da Inquisição, que lhes esperava em Lisboa. Diogo Calaça declarou em confissão de maio de 1713 que havia quatro anos, no Rio de Janeiro, estava na casa do contratador José Gomes da Silva, em companhia deste o filho, Belquior Henriques. Na ocasião, os presentes declararam crença na lei de Moisés para se salvarem, não falando em cerimônias. Em meio ao depoimento, Diogo declarou à Mesa que o anfitrião, João Gomes, “se auzentou com os Francezes depois de preso pello Santo Officio⁹⁵⁷”. A chegada dos gauleses à urbe “fluminense” gerou pânico entre a população local. À partida definitiva dos invasores, seguiram vários dias de celebração na cidade. Os habitantes interessados em partir com os estrangeiros tinham forte razão para desejarem abandonar o Império Português. Para os cristãos-novos presos no Colégio dos Jesuítas, à espera da nau para o reino, a violenta interrupção da normalidade na vida colonial era um sinal de redenção. Não era o messias judaico, mas o ato messiânico de libertação – da discriminação, do cárcere, da perda dos bens e da família – que caracterizava o marranismo quanto a este particular.

Mais que um lampejo individual de perspectiva salvífica, a espera pela redenção que João Calaça confessou ao inquisidor Francisco Figueiroa na sessão de crença era compartilhada pelo nosso senhor de engenho e por outros conversos do Rio de Janeiro. É o que a documentação mostra na confissão realizada em fevereiro de 1713, feita por João, ao citar o diálogo entre oito cristãos-novos presos no Colégio dos Jesuítas na cidade do Rio. Segundo o depoimento do réu, todos os presentes concordaram com a afirmação de José Gomes Silva, que associou a chegada do messias à invasão francesa⁹⁵⁸. Verdade que nem todos conseguiram ou desejaram fazer o mesmo que o contratador: escapar com os gauleses. Não obstante, a esperança por tempos de redenção – sem as autoridades representativas da Coroa, sem os familiares e comissários do Santo Ofício, sem os estatutos ibéricos de limpeza de sangue – animava o nosso Calaça, que já vivera àquela altura uma espécie de peregrinação em busca da

⁹⁵⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 48; Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 19.

⁹⁵⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 52v.

⁹⁵⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 55-6.

segurança tão almejada pelas famílias cristãs-novas⁹⁵⁹.

Cristão-novo e marrano não constituem sinônimos. Pelo menos, não literalmente. O marranismo, que se traduz em diversas atitudes e comportamentos perante as vicissitudes do mundo ibérico e as heranças da tradição sefardita, se afasta do conformismo subjacente à assimilação deliberada dos conversos que pretendem se integrar à sociedade cristã. A experiência marrana adota formas de pensamento e de ação pautadas na repulsa a certezas e na reelaboração de conceitos pétreos, como os dogmas. O debate conceitual e os exemplos trabalhados nas páginas imediatamente anteriores até aqui objetivaram demonstrar o “tempero” marrano dos Calaças, resultado da mescla de circunstâncias que participaram na formação do ser cristão-novo na América Portuguesa. Pois o meio colonial, com sua extensão territorial, oportunidades de ascensão econômica – mormente após a descoberta do ouro – e social, além do exemplo de cristãos-novos em postos de prestígio, aguçava o exercício da crítica e o escape às normatizações, singularmente duras no Mundo Português para os cristãos-novos.

Todo historiador teme, com razão, cometer o pecado capital de seu ofício, o anacronismo. Pretender imputar aos exemplos de dúvida, indiferença e desprezo de cristãos-novos para com a Inquisição e a sociedade barroca o atributo de antecedente da crítica – um dos fundamentos da modernidade – é propor uma relação de causa e efeito que ignora a especificidade do fenômeno marrano. Por exemplo, algumas apropriações da obra de Spinoza, cujo *Tratado Teológico-Político* data do terceiro quarto do século XVII, serviram a pensadores e teólogos antissemitas, que se apropriaram de passagens críticas à noção de “povo eleito” dos israelitas. Em uma análise mais otimista, C. Gebhardt afirma que do marranismo brotou a consciência moderna, que busca o sentido do mundo não em Deus, mas na ação humana⁹⁶⁰. Se se pode trazer algo do marranismo dos Seiscentos e dos Setecentos para o mundo contemporâneo, preferimos a “confissão” de Edgar Morin em sua autobiografia. Partindo de sua experiência de vida, marcada por

⁹⁵⁹ Id., f. 20. Primogênito do casal Francisco Calaça e Helena Sanches, nascido em Elvas antes do período de prisão dos seus pais (1654-7), João Rodrigues Calaça declarou em sua sessão de genealogia que vivera no Rio de Janeiro, Pernambuco e Angola. Infelizmente, nem no processo de João, nem no de sua mãe Helena, e somada à circunstância da indisponibilidade da consulta ao processo de seu pai, Francisco, não nos foi possível reconstituir a trajetória completa da família, de Elvas para o Rio de Janeiro. Apesar dessa lacuna, a referência aos lugares onde João vivera até se estabelecer na urbe “fluminense”, em associação às penas de degredo impostas a seus pais, expressam para os Calaças a mobilidade assaz frequente entre os cristãos-novos no mundo colonial.

⁹⁶⁰ Apud Léon Poliakov, op. cit., p. 232.

uma complexidade inexistente nas concepções do judeu “sartriano” – conforme Jean-Paul Sartre, o judeu o é devido ao olhar do outro – e do “judeu envergonhado” – que dissimula a própria identidade judia –, Morin afirma que:

O que me reaproximou então do marranismo [...] foi a experiência psicológica complexa, trazendo em si *dupla identidade dilacerante e eventualmente criadora, fermento de superação dos dogmas das duas religiões*, desembocando em seu caminho interrogativo e crítico em Montaigne e em sua procura de novo fundamento em Espinosa⁹⁶¹.

Messias que não é Cristo nem o libertador do povo de Israel, descendente ungido da Casa de Davi. Superação dos dogmas que fazia descrever na Trindade. Interrogação e crítica que assumia tanto facetas mais veladas – como a descrença nos sacramentos católicos, sem desacatá-los – como abertamente violentas – a exemplo da revolta de Ana Peres de Jesus contra o processo inquisitorial. Presente entre os Calaças, o marranismo é testemunho de que os caminhos trilhados por nossas personagens, se por um lado encontram a repressão e as agruras causadas pelo Santo Ofício, também engendram ressignificações e resistências, cuja consideração é fundamental para todo historiador do Tribunal da Inquisição e dos cristãos-novos.

6.2.3. “Por parentes, amigos e da mesma nação”

Dono de uma vida dedicada ao serviço da Coroa Portuguesa em várias Cortes europeias, D. Luís da Cunha acumulou experiências diversas, algumas registradas em seu *Testamento Político*. Em um desses casos, o “estrangeirado” não perdeu a oportunidade de exercer sua verve crítica sobre o Santo Ofício. Eis o relato:

Eu me achei em Amsterdão nas bodas de um dos filhos do barão de Sasso, e sua mãe, a quem eu por derisão chamava a rainha Ester, me perguntou em quanto avaliava os cabedais dos convidados que ali estvam, que seriam até quarenta e dizendo que o ignorava, me respondeu: ‘Bem pode V. Ex.^a contar sobre quarenta milhões de florins, que nenhum mal fariam a Portugal, se lá estivessem’. ‘Nem à Inquisição, se ela os agarrasse’, lhe respondi eu⁹⁶².

⁹⁶¹ Edgar Morin. *Meus demônios*. Trad. Leneide Duarte e Clarisse Meireles. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 119 (grifos nossos).

⁹⁶² D. Luiz da Cunha, op. cit. (s/d), p. 57.

A crítica aberta do diplomata, enunciada no estrangeiro, era capaz de trazer muitos problemas para o ilustrado português, se realizada em território sujeito à Coroa que o mesmo servia, apesar da honraria de seu posto. De todo modo, importa reter o significado da mensagem crítica de D. Luís: o tribunal da fé era assaz interessado nos bens dos cristãos-novos, destituindo-os do patrimônio que haviam construído e conservado a alto custo. Se o estudo dos processos inquisitoriais confere ao historiador a sensação de “estar diante de um cofre aberto que revela segredos e angústias dos réus que passaram pelos tribunais do Santo Ofício⁹⁶³”, desse “cofre” a Inquisição extraía o que às vezes pouco havia de segurança material na vida dos conversos. Paralelamente à fragmentação das famílias, pulverizavam-se também recursos que, em alguns casos, eram fruto do trabalho conjunto dos familiares, ao passo que, em outras situações, eram concentrados nas mãos de um *pater* em torno de quem se agrupavam filhos, netos, parentes por afinidade sanguínea e/ou matrimonial.

Tratar da família no Mundo Ibérico da Época Moderna significa ir além da noção do universo familiar como unidade marcada pela cordialidade, afetuosa ou não, a depender de múltiplas variações. Florbela Frade atenta para o fato de que os pressupostos da família nuclear tradicional – união estável entre homem e mulher, constituição de linhagens – não são universais. Contudo, há “características comuns [...] nomeadamente a sua função de unidade económica de produção e consumo; o exercício da sexualidade; proibição do incesto e a divisão do trabalho segundo o sexo⁹⁶⁴”. Tais atribuições do grupo familiar, cujas responsabilidades são transferidas individualmente aos seus membros, compõem uma espécie de contrato que permite o bom funcionamento da instituição familiar. Faz parte desta engrenagem o sustento material, por meio das atividades económicas e, quando existentes, dos rendimentos derivados de bens ou negócios, e o convívio entre os componentes, inclusive a reprodução humana. Como todo grupo humano, a família é sujeita a conflitos e rupturas ocasionados por diversas motivações. Subversão de regras afeitas à sexualidade, interrupção (e consequente prejuízo) de atividades económicas, ação judiciária sobre um ou mais de seus membros: todos são itens que colocam em xeque a estrutura familiar.

⁹⁶³ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), p. 104.

⁹⁶⁴ Florbela Frade, op. cit., p. 37.

Em nosso trabalho, o foco acerca das vicissitudes enfrentadas pelos grupos familiares recai naturalmente sobre as ações realizadas a partir do Tribunal da Inquisição e direcionadas aos Calaças, enquanto família extensa composta por vários núcleos tradicionais. Retomando a citação supra da obra de Pieroni, angústias e segredos são revelados à luz das fontes produzidas pelo tribunal da fé. Retornemos a um dos exemplos mais evidentes entre as nossas personagens. Determinada a provar a inocência das acusações de judaísmo apontadas contra si na prova de justiça, Helena Madalena não hesitou em apontar os membros de sua família – nuclear e extensa – como autores das acusações, supostamente realizadas por motivo de vingança. Na sociedade patriarcal do Antigo Regime português, a pureza feminina é um atributo inegociável para a reputação familiar. O abalo de duas reputações duplicava a gravidade da ofensa ao pai/chefe da família e à mãe, situação tanto mais grave se se considerar a diluição de algumas fronteiras entre o público e o privado que caracterizaram a sociedade luso-brasílica⁹⁶⁵. A colocação em xeque da moral familiar dos Calaças, causada pelo lançamento de uma carta anônima que imputava a Helena a acusação de “mau uso” de seus corpos, implicou não apenas no rompimento das relações imediatas entre pais e filha, mas na perspectiva de consequências no longo prazo. Helena disse aos inquisidores que, depois da invasão francesa de 1711 – quando João Calaça e Madalena Peres foram temporariamente soltos e retornaram a casa –, seus pais lhe diziam “com grande ira, q agora faria o q quizesse, q ficava á larga, mas q algu dia a pagaria⁹⁶⁶”. Efeitos da tormenta relacional que atingiram membros além da família nuclear. Irmã de João Calaça, Maria Lopes, casada com João Carvalho Chaves, tomara ódio ainda maior de Helena Madalena e de Ana Peres, pelo fato de esta ter contraído matrimônio depois da prisão de seus pais no Santo Ofício. Helena considerava que tal indisposição, que fez o casal de tios denunciarem ao Fisco alguns bens escondidos por João Calaça antes de seu embarque para Lisboa, mostrava “o odio, e na vontade q tinham a Re, e poderião p.^a se vingarem jurar contra ella falsam.^{te967}”.

Apesar das fissuras porventura existentes na instituição familiar – pode-se imaginar, na maior parte de todas elas –, o Tribunal da Inquisição era cômico da centralidade da família na construção de redes de apoio e de confiança mútua. Tais redes

⁹⁶⁵ A correspondência entre as esferas privada e pública é um dos fundamentos da sociedade na Idade Moderna. Cf. Florbela Frade, op. cit., p. 36.

⁹⁶⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 110v.

⁹⁶⁷ Id., f. 111v.

eram particularmente importantes para os cristãos-novos, os quais, mesmo na realidade um pouco mais fluida do meio colonial, não podiam lograr a integração plena à sociedade cristã-velha. Lembremos que João Calaça pode ter até desejado a morte de sua filha Helena ao recolher a carta difamatória contra a filha, lançada em sua casa. Mas, no momento em que se viu diante da situação-limite de salvar a vida incriminando os familiares, decidiu recuar (ainda que por poucos dias) da confissão na casa do tormento, inocentando todos os seus filhos citados, inclusive a outrora desafeta Helena⁹⁶⁸. Para se precaver de tais ímpetos de solidariedade, naturalmente sujeitos a ultrapassar a obrigação de zelar pela defesa da fé oficial, o Santo Ofício proibia que as testemunhas de defesa apontadas pelo réu em suas contraditas fossem seus familiares ou parentes. Mesmo que a defesa do processado cristão-novo não passasse de simulacro, para retomar o termo aplicado por Saraiva sobre o processo inquisitorial, o veto à indicação de parentes indica o propósito da implosão de laços familiares pela instituição. O inquisidor Manuel Pinheiro, ao informar Helena Madalena da nomeação de testemunhas para seus artigos de contraditas, lhe falou da conveniência de indicar pessoas cristãs-velhas, fidedignas e que não fossem parentes ou familiares⁹⁶⁹. Família, instituição que poderia obstar a suprema missão de que o Santo Ofício se via imbuído...

A análise do fenômeno dos cristãos-novos e da Inquisição revela uma dialética permanente. Se o parentesco construía laços sólidos, as grades da Inquisição eram capazes também de arrefecê-los para, em seguida, darem lugar à compaixão e ao remorso. Ou não... Reconciliado pelo Santo Ofício, tendo voltado a morar no Rio de Janeiro após deixar o cárcere, Diogo Calaça fora reperguntado no colégio jesuíta “fluminense” em abril de 1715 acerca de sua sobrinha Helena Madalena, então presa nos Estaus. Questionado sobre o depoimento que dera ao tribunal lisboeta em novembro de 1713, Diogo disse ao comissário Estêvão Gandolfi que a participação de Helena na declaração de crença na lei de Moisés em que ambos estavam presentes se devia “a confiança [que] era de tio p.^a com sobrinha, a quem se tratava como se fora sua filha”. O “parentesco tão chegado” a que Diogo se referira nessa repergunta constituía um elo sólido, mas sujeito ao rompimento quando confrontado à necessidade do “descargo da consciência” para salvar, mais que a alma, a vida do cristão-novo ainda preso, ou para

⁹⁶⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 217-9.

⁹⁶⁹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 112.

conservar a liberdade do converso, quando já reconciliado⁹⁷⁰.

Os nomes são itens fundamentais na construção do edifício acusatório pelos inquisidores contra os réus. No início de sua causa, Diogo Calaça foi advertido de que suas confissões tinham faltas e diminuições, que eram o “não declarar todas as pessoas com quem ha informação nesta Mesa se comunicou na crença da Ley de Moyses [...] encobrando hereges, e sendo fautor delles⁹⁷¹”. Mesmo fazendo nova confissão de culpas à Mesa um mês depois desta advertência, Diogo recebeu a acusação do libelo com nove itens, que incluía a acusação de que “não tem f.^{to} intr.^a e verdadr.^a confição de suas culpas, nem [...] [declarando] todas as pessoas cõ quem as comunicava, e sabe andarem apartadas da fee⁹⁷²”. A fixação pela citação de nomes por parte do réu, procedimento verificado em todos os processos criminais contra as personagens analisadas nesta tese, fundamenta a opinião historiográfica de que a Inquisição dependia do cristão-novo. Dos sefarditas, o Santo Ofício tomava o elemento humano que, apresentado, justificava a atividade da instituição, e a matéria – bens, principalmente – que perpetuava o poder e a estrutura social identificada com a Coroa e o seu braço jurídico-religioso. Quanto maior o número de réus – nomes – envolvidos na ação, maior o alcance de tais fins.

A satisfação dos inquisidores com a citação de nomes pelo preso supera quaisquer outras eventuais informações fornecidas pelo réu, a ponto de os inquisidores descartarem particularidades das confissões. O autor das *Notícias Recônditas* observa que o Direito inquisitorial ignora o procedimento de cotejar testemunhos sobre supostos cúmplices de heresia – fato que, em seu parecer, tirava do réu a chance de um julgamento minimamente razoável. Diz o documento:

Repare-se como facilita estas confissões falsas o satisfazerem sómente com acertar os nomes; porque se forão obrigados a contestarem nos mesmos actos de que forão delatados [...] devêra perguntar-se na Inquisição a estes réos: de que estava cada hum vestido? e outras particularidades [...] e só assim se poderia, com a possível certeza, alcançar o conhecimento da verdade⁹⁷³.

Entretanto, para o tribunal da fé, o conceito de verdade é absoluto menos na comparação investigativa – embora o “crédito”, ordinário, diminuto ou inexistente dos

⁹⁷⁰ Id., f. 101v.

⁹⁷¹ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 20v.

⁹⁷² Id., f. 29v.

⁹⁷³ *Notícias recônditas*, cit., p. 145-6.

depoimentos dos réus fizesse parte da avaliação dos depoentes – que na disposição do processado em confessar seus “pecados da alma”. Por definição, as confissões aceitas no Santo Ofício são verdadeiras porque interessam à multiplicação de culpados almejada pelo tribunal e porque fazem parte do seu sistema jurídico⁹⁷⁴. Por isso, as denúncias recebidas precisam ser “satisfeitas” pelo acusado. Senão totalmente, ao menos as que concernem às pessoas do universo familiar/parental.

Exemplifiquemos com os processos das duas jovens Calaças do Rio de Janeiro processadas. Quando a ordem de prisão contra Branca Pereira é emitida, a quinze de julho de 1713, as duas denúncias que fundamentam o encarceramento são os testemunhos de um tio, Silvestre Caldeira, e da avó materna, Madalena Peres. Para nos restringirmos apenas às culpas de judaísmo arroladas até as sessões de inventário e genealogia, no conjunto de oito denunciante, há três tios, dois primos, mãe, avó e uma “parenta”. Quase todos, portanto, parentes próximos da ré. Emitida uma semana antes da referente a Branca Pereira, a ordem de prisão contra Helena Madalena foi precedida de cinco testemunhos contra a jovem. Destes, quatro coletados pelo tribunal no intervalo de uma semana, todos da família nuclear: o pai João Calaça, o irmão Silvestre Caldeira, a meia-irmã Maria Pereira e a mãe, Madalena Peres⁹⁷⁵. Desde antes da primeira sessão nos Estaus, os destinos possíveis para Branca e Helena estavam definidos. Ou confessavam denunciando os familiares para alcançar a reconciliação ou, não o fazendo, receberiam a pena capital por serem negativas, além de “encobridora de hereges”. Tentariam salvar a família, obstando os fins inquisitoriais.

O desmantelamento dos laços familiares proporcionado pelo *modus operandi* da Inquisição é um dos aspectos que mais impressionam o olhar contemporâneo sobre o fenômeno inquisitorial. A delação de pais contra filhos, maridos contra esposas, entre irmãos – enfim, entre pessoas pertencentes à mesma instituição familiar –, só pode ser entendida por meio do que Leon Poliakov chama de “lavagem cerebral” feita pelo Santo

⁹⁷⁴ De fato, a confissão é, no processo inquisitorial, o procedimento que por excelência confere atenuantes à pena do réu. Mais preocupado em criticar a chamada “lenda negra” na historiografia produzida nas últimas décadas sobre o Santo Ofício, Alécio Fernandes considera que a confissão é “uma vantagem garantida também pela legislação criminal brasileira ainda vigente”, recorrendo ao artigo 65 do Código Penal brasileiro para justificar seu argumento. Afastamo-nos aqui do juízo moral que Fernandes parece imputar sobre os atuais historiadores da Inquisição, quase os culpando por terem valores contrários aos preconizados no Antigo Regime. Retemos apenas a observação (correta) de que a confissão, seja na justiça dos Estados Modernos, seja nas justiças da atualidade, constitui um elemento válido, que integra o processo criminal. Cf. Alécio Nunes Fernandes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português, op. cit., p. 41-2.

⁹⁷⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 6 ; 9-16v.

Ofício⁹⁷⁶. O envolvimento de pessoas próximas e queridas, feito pelo réu, tem lugar quando o preso é “convertido” em favor da lógica do processo inquisitorial. Em regra, a participação do réu nesse esquema é levada a cabo menos pelo discurso persuasivo que pela coação.

Embora a tortura fosse um método processual largamente empregado pelas instâncias judiciais no Antigo Regime, longe de consistir em uma exclusividade da Inquisição, destacamos aqui o efeito desagregador sobre os laços afetivos, ao considerar o tormento no Santo Ofício português. A expedição da sentença de tormento contra Diogo Calaça, em maio de 1713, afirma explicitamente que a decisão era tributária do fato de o réu não ter declarado todas as pessoas com quem havia comunicado suas culpas. É de notar que, até receber a notícia de que estava prestes a sofrer tortura, Diogo havia feito *sete* confissões, inclusive envolvendo parentes próximos desde a segunda declaração de culpas. Mas, enquanto houvesse outros nomes de familiares arrolados na prova de justiça, o tribunal não descansava até obtê-los por meio da prova judiciária por excelência, a confissão. Para tanto, a ameaça da tortura constituía um “remédio” relativamente eficiente para os propósitos inquisitoriais. Posto de frente aos instrumentos de suplício, em lugar diferente de onde havia respondido aos interrogatórios anteriores, Diogo confessou ter declarado crença na lei de Moisés com suas irmãs Maria Lopes e Isabel da Assunção e os sobrinhos Francisco Rodrigues e João Peres da Fonseca. A resposta da Mesa foi, naquelas circunstâncias, assaz aliviadora para o réu: alterara-se a sentença do tormento, colocando Diogo Calaça em vias de ser reconciliado⁹⁷⁷.

A existência do cristão-novo é cruzada por uma série de vertentes: o terror representado pela ameaça do cárcere na Inquisição, as restrições de acesso a associações e instituições oficiais no Mundo Português, o estigma que o tornava diferente *ad eternum* da maioria cristã-velha, a transmissão de excertos da tradição judaica ancestral e a imposição do credo católico. Admitida essa realidade, é impossível pensar em identidade cristã-nova que não seja multifacetada, dado que o converso carregava em si múltiplas influências e também respondia ao que lhe era imposto. Quanto à religião, os cristãos-novos não são judeus – para o período de que tratamos nesta tese, da metade do século XVII ao início do século XVIII –, mas não logram a integração plena à sociedade

⁹⁷⁶ León Poliakov, op. cit., p. 156.

⁹⁷⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 55-8.

cristã. Nesse universo, em que há outras intromissões a pretender moldá-lo, o sefardita constantemente constrói sua identidade. É certo que, embora sua condição na sociedade de matriz lusa seja por excelência a de oprimido, o converso age a partir da opressão de que é vítima. Ainda assim, concordamos com Novinsky na observação, segundo a qual a “identidade [dos cristãos-novos] resultou, em grande parte, da pressão que sobre ela exerceram do exterior as leis, os costumes, a propaganda, os preconceitos⁹⁷⁸”. Para os valores oficiais da sociedade cristã, personificada na pureza do sangue cristão-velho, o cristão-novo é o “judeu” dissimulado, cristão na aparência e por natureza suspeito de culpa contra a fé. Nem judeu, nem cristão plenamente, a categoria do cristão-novo frustra as definições clássicas em matéria de religião e de etnia.

Os sefarditas constituem, sem dúvida, um universo peculiar, em que as inferências externas e internas ao grupo étnico-religioso estão conjugadas ao longo das sucessivas gerações de cristãos-novos. Mesmo porque ambas contêm elementos necessários para a sobrevivência das famílias conversas na sociedade, no reino e na América Portuguesa. Por exemplo, a religião – ou melhor, sua memória – judaica: como assinala Gorenstein, os cristãos-novos precisavam saber o que confessar de judaísmo à Mesa da Inquisição. Existe, portanto, um ponto de interseção entre a identidade judaica e a cristã-nova, dado que a *memória* desempenha papel fundamental na construção do ser judeu, até os dias de hoje, e precisava estar presente na formação do cristão-novo no Império Português⁹⁷⁹. Porém, essa congruência aponta para a indissociabilidade entre a identidade conversa e o tribunal da fé. A aceitação da realidade segundo a qual não era possível sobreviver, uma vez preso pelo Santo Ofício, sem desconstruir as redes de solidariedade e afetividade, submetendo-se às condições impostas pelo tribunal, moldou o ser cristão-novo tanto quanto a memória judaica. Por isso, os sefarditas são *desenraizados*; para os que “são” algo, aqueles “não são”; para os que “não são”, os conversos “são”. Não possuem raízes permanentes nas famílias, embora se identifiquem com suas respectivas unidades, dado que podem ser desmanteladas quando menos se espera. Não possuem raízes no território, porque penas, como o degredo, são imposições das quais não se pode escapar. Mais do que para outros grupos, os cristãos-novos estão sujeitos a constantes mobilidades: emocionais, espaciais, religiosas. Daí sua identidade plural.

⁹⁷⁸ Anita Novinsky, op. cit. (1979), p. 10.

⁹⁷⁹ Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 391-401 *passim*.

Identidade formada pelas vertentes religiosa, étnico-social e também espacial. A contribuição de Florbela Frade para a compreensão do conceito aplicado aos cristãos-novos, que a autora prefere chamar de “identidade sefardita”, remete necessariamente à constituição do ser português. Afinal, apesar da característica indelével de constituir uma minoria marcada pela exclusão, o conjunto dos cristãos-novos tem raízes no território lusitano, na Europa e espreado pelo “mar português” em outras partes do mundo. Nas palavras da autora, o cristão-novo é

alguém claramente identificado com a Península Ibérica, com as línguas portuguesa e castelhana e com as culturas dos reinos ibéricos [...] está intimamente relacionado com os espaços do mundo onde a área de influência dos reinos ibéricos se fez sentir⁹⁸⁰.

A memória da expulsão e posterior batismo compulsório dos ancestrais que então professavam o judaísmo, os esforços para tentar a integração possível na sociedade portuguesa e a transmissão de estratégias de sobrevivência adaptadas às imposições ibéricas são em nosso ponto de vista, portanto, os itens constitutivos da identidade cristã-nova. Quem transmite a memória, a partir de que *locus* se procede aos esforços de possível assimilação e quem ensina/aprende o que dizer, fazer e como agir para conservar vidas e fazendas? É na família que os conversos têm o seu “porto seguro”. A posse dos bens para quem tinha cabedais, o acesso a privilégios, o acionar redes de apoio – tudo isso seria praticamente impossível sem o auxílio familiar, senão da família nuclear, por meio da confiança mútua entre os correligionários. Novinsky atenta que, ao lado da memória histórica, o confiar-se uns aos outros unia os cristãos-novos, identificando-os como grupo⁹⁸¹. Tão importante para os conversos, a confiança tinha seu ponto de partida no universo parental.

Tomando como variável fixa às sucessivas gerações de sefarditas, mormente a partir do século XVII, o cruzamento dos diferentes vetores na formação da identidade cristã-nova, resta-nos a questão: quais elementos predominam na construção da identidade pelos Calaças do Rio de Janeiro? Os presos setecentistas, sobretudo os mais jovens, estão bem distanciados, no espaço e no tempo, do judaísmo livre dos seus antepassados até o final do século XV. Pertencem à realidade colonial, meios cujas

⁹⁸⁰ Florbela Frade, op. cit., p. 79.

⁹⁸¹ Anita Novinsky, op. cit. (2002), p. 24.

particularidades em relação ao reino colocam os cristãos-novos diante de outras negociações, interferências e estratégias menos comuns na metrópole. As vicissitudes da América Portuguesa reforçam o parentesco como instância fundamental no desafio constante de montar uma rede imediata de apoio aos conversos. Por outro lado, a inexistência de um tribunal de distrito do Santo Ofício no Estado do Brasil não implicava de modo algum em menosprezo à vigilância exercida pela Inquisição. O tribunal da fé se fazia presente na colônia por meio dos comissários, familiares, eventuais visitas e no cumprimento de ordens de prisão emanadas dos Estaus. Mesmo tendo raízes na colônia e aqui vivendo, os conversos precisavam saber como agir perante o Santo Ofício.

A memória da perseguição, alicerçada na consciência de pertencer a um grupo discriminado, somada à preponderância das relações familiares na consolidação dos laços de confiança, são os traços mais evidenciados na documentação sobre os Calaças “fluminenses” que permitem reconstituir os traços predominantes de suas respectivas identidades. Embora cada indivíduo seja único em uma série de caracteres pessoais, físicos e/ou psíquicos, os membros do clã dos Calaças, na condição de cristãos-novos, estão inseridos no universo da minoria excluída por excelência no Império Português. Viver como “raça infecta”, à sombra do Santo Ofício: a memória da perseguição transmitida ao passar das gerações se materializa na “crença na lei de Moisés”; a estratégia de sobreviver em adversas condições conferia ao parentesco a proteção possível contra o medo.

Arroladas antes e até um mês depois da prisão de Branca Pereira, as oito culpas de judaísmo registradas contra si apresentam em todas elas o seu envolvimento em declarações de crença na lei de Moisés com parentes próximos. O tio Silvestre Caldeira, a avó Madalena Peres, o tio Diogo Calaça, a parenta Teodora Peres, o primo Pedro Rodrigues de Abreu, a mãe Maria Pereira, o parente Pedro Caldeira e o tio João Peres da Fonseca testemunharam no cárcere contra Branca. Ao final de todos esses depoimentos, cada preso afirmava que os envolvidos na declaração de crença se fiavam por parentes, amigos e da mesma nação. O parentesco, mais próximo ou mais distante, prevalece sobre a identidade étnico-religiosa, comum a todos os cristãos-novos. Tanto a mãe de Branca, Maria Pereira, como o sobrinho segundo de João Calaça, Pedro Caldeira – da família nuclear aos parentes da família extensa –, para destacar os exemplos extremos,

corroboram tal identificação⁹⁸². Não se esquecem de que pertencem à “gente da nação”; mas, antes disso, são pessoas da família, da parentela, primeiro fundamento da confiança mútua.

Há outros casos registrados nas fontes processuais, que confirmam nossa afirmação, para além das “culpas de judaísmo” no início dos processos. Atentemos à identificação, feita pelos inquisidores, do acusado a ser levado ao tribunal. Na ordem de prisão emitida contra Diogo Calaça, este é nomeado como “xn irmão de João Roiz Calassa⁹⁸³”. Branca Pereira é citada como “christã nova solteira filha de Manoel de Passos e Maria Pr^{a984}”. Silvestre Caldeira é identificado como “x.n. filho de João Rodrigues Callaça e de Magdalena Peres⁹⁸⁵”. Para o tribunal, pois, os acusados são, em primeiro lugar, inseridos no grupo de origem sefardita portador do sangue “infecto”, posto que “contaminado” pela ascendência judaica. Em seguida, os supostos hereges – mais à frente o processo lhes mostrará que terão de se assumir hereges – são assimilados ao parentesco mais próximo, nomeadamente irmãos e pais. Apesar de consistir em um dos trechos menos variáveis do processo inquisitorial, a ordem de prisão revela alguns vetores básicos da constituição da identidade das personagens deste trabalho.

Ao longo desta tese, em especial nos itens correspondentes às causas dos Calaças seiscentistas e setecentistas na Inquisição, constatamos que a valorização da família era compartilhada tanto pelos réus como pelos juízes. Evidentemente, valor dado por vias opostas – os Calaças, por terem nos familiares o depósito da afetividade que lhes é mais cara; o Santo Ofício, por verem na confiança intrafamiliar a matéria-prima de sua ação sobre os conversos. Na documentação, a convergência entre estas duas dimensões do processo histórico, a família e o tribunal, está assinalada no ato dos réus cristãos-novos que adotam o “discurso necessário”, ou seja, o confessar delatando os parentes. Retornemos ao processo de Silvestre Caldeira, um Calaça “fluminense” filho de pai sefardita, nascido no reino, e de mãe parda com parte de cristã-nova, nascida no Rio de Janeiro. Em sessão realizada em fins de junho de 1713, Silvestre faz longa confissão, na qual cita quinze ocasiões de declaração de crença na lei de Moisés. Não era, porém, o seu primeiro depoimento. Silvestre pedira para iniciar sua confissão havia uma semana, quando – entre outros cristãos-novos “fluminenses” –

⁹⁸² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 7-19.

⁹⁸³ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 5.

⁹⁸⁴ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 4.

⁹⁸⁵ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 5.

envolvera seus pais (João Calaça e Madalena Peres), a meia-irmã Maria Pereira e os tios Manuel dos Passos, Diogo Calaça e Madalena Sanches⁹⁸⁶. O número relativamente alto de cúmplices envolvidos por Silvestre em suas confissões, aliado à própria iniciativa em fazer confissão, o livrou do tormento e lhe garantiu uma saída relativamente rápida dos Estaus, no auto de fé de julho seguinte. Contudo, dificilmente assim se passaria com seu processo se o réu não tivesse *confessado denunciando* os membros do núcleo familiar a que pertencia. Seu pai e seu tio Diogo não o fizeram tão rapidamente, e um dos preços a pagar por isso foi a angústia da sessão na casa do tormento⁹⁸⁷. O medo da dor física lhes obrigou a ignorar a dor no coração de incriminar as pessoas mais queridas.

Acuados pela discriminação institucionalizada, os Calaças precisavam pertencer a um tecido social que lhes seja minimamente favorável, criando condições para o estabelecimento na sociedade colonial “fluminense”. Vimos no início da terceira parte do trabalho que o Rio de Janeiro, na virada do século XVII para o XVIII, tinha uma significativa população branca de origem cristã-nova. Sabemos também que não foram poucos os conversos que lograram alcançar condições econômicas e sociais que inclusive davam prestígio aos cristãos-velhos, como saírem diplomados pela Universidade de Coimbra ou pertencerem à classe dos proprietários de engenho. Dada a existência de cristãos-novos em tais condições, é compreensível a concretização, na urbe “fluminense” até a década de 1710, de uma relativamente sólida rede constituída de relações matrimoniais e profissionais entre os correligionários. Afinal, todos esses tinham uma parcela de identidade em comum, étnico-religiosa. Mas, a precedê-la, como primeiro motivo para mútua confiança, estão as relações parentais.

Declarando-se lembrado de mais culpas a partir das perguntas da sessão “in specie”, Diogo Calaça declarou que haveria oito anos que, encontrando-se com a cristã-nova Branca Gomes e dois de seus filhos, o advogado Miguel de Crasto e o lavrador João Tomás, todos os presentes declararam crer na lei de Moisés para se salvarem e observar jejuns judaicos ao longo do ano. Ao fim dessa confissão, nosso Calaça afirma que “*se fiarão huns dos outros os parentes pello serem*, e os mais por amigos, e da mesma nacção⁹⁸⁸”. Neste caso, em que tomamos o ponto de vista de um Calaça que participa como “visitante” em uma ocasião de culpa, percebemos – a partir das palavras

⁹⁸⁶ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 5465 (Silvestre Mendes Caldeira), f. 49-53v; 36-7v.

⁹⁸⁷ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 217-9; Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 56-8.

⁹⁸⁸ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça), f. 25v (grifo nosso).

do próprio Diogo – que o parentesco é a primeira motivação para a confiança mútua entre os envolvidos que são familiares.

Fizemos referência algumas linhas acima aos itens constitutivos da família na Época Moderna, a partir da definição proposta por Florbela Frade. Um de seus traços é o fato de consistir no *locus* institucionalmente aceito de exercício da sexualidade, materializado na geração de prole a partir do casal. Acrescentemos o exercício da afetividade. Certamente, as afeições não se restringiam ao ambiente familiar, mas é nele que estão os laços mais sólidos e, por isso mesmo, os de efeito mais doloroso ao serem rompidos. Dentre tais vínculos, nenhum é mais forte do que o existente entre pais e filhos. Francisco Calaça, preso em Évora nos Seiscentos, mas com o coração em Elvas, resistira por algum tempo no cárcere a envolver sua esposa, para não desamparar os filhos. Meio século depois, o filho de Francisco, João Calaça, revogara a incriminação que fizera de seus filhos na confissão realizada na casa do tormento. Em dezembro de 1714, quando Helena Madalena ainda amargava a prisão, sua mãe Madalena Peres, então reconciliada pelo tribunal, era chamada à Inquisição para corroborar seu testemunho contra a filha, feito em julho do ano anterior. Perguntada se tinha alguma inimizade com Helena, a viúva de João Calaça⁹⁸⁹ declarou não ser inimiga desta, “antes a ama, como sua filha, nem entre sy tiverão nunca duvidas, ou diferencas⁹⁹⁰”. Não gratuitamente, Madalena também declara ao inquisidor Manuel Pinheiro que a confiança para a declaração de crença na lei de Moisés se deveu “ao parentesco declarado⁹⁹¹”. Os laços familiares não eram esquecidos no mundo ibérico sob a Inquisição Portuguesa. Os juízes almejavam utilizar-se deles para em seguida desmantelá-los, em nome dos interesses materiais (confisco de bens) e da alegada defesa da fé. Os réus sabiam do seu valor, e a maioria tentaria preservá-los o mais que pudessem. Mas o braço do Santo Ofício era poderoso demais para ser vencido.

Só existia a possibilidade de fazer o jogo dos inquisidores. Entre os Calaças do Rio de Janeiro setecentista analisados neste trabalho, Branca Pereira recebeu a pena mais branda de todos. Não por ser mulher, jovem ou órfã de pai e com sua mãe anteriormente processada. Mas recebeu o “benefício” do cárcere e hábito a arbítrio por

⁹⁸⁹ Remetemos ao processo de Maria Lopes (IAN/TT/TSO/IL, Proc. 4680), no qual consta a informação, dada por João Peres da Fonseca, de que João Calaça falecera em Lisboa poucos meses depois de sair em auto de fé, ainda no ano de 1713, antes, portanto, da convocação de sua esposa Madalena Peres para confirmar testemunho contra a filha de ambos, Helena Madalena.

⁹⁹⁰ IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 73v.

⁹⁹¹ Id., *ibid.*

ter incriminado a si mesma no crime de judaísmo e por não ter poupado os membros de sua família: a mãe, os irmãos e a avó⁹⁹². Foi sujeita ao confisco de bens, como era a sina da maioria dos cristãos-novos reconciliados. Dos processos criminais dos Calaças “fluminenses” que analisamos, o de Branca Pereira é o único que consta, na capa, a referência a uma decisão posterior à saída em auto de fé: recebeu licença para retornar ao Rio de Janeiro a vinte e nove de dezembro de 1718. Após mais de quatro anos longe de suas raízes, nossa cristã-nova poderia voltar para a terra onde nascera⁹⁹³. Mas as *pessoas* que a viram nascer, pelo menos as que lhe eram mais próximas, não eram exatamente as mesmas. E, se algumas houvesse, agora estariam eternamente marcadas pela experiência do cárcere.

Apesar de não constituir uma entidade autônoma, supostamente isolada de outras forças também importantes que agem no corpo social, a família é um dos pilares da formação do indivíduo cristão-novo. Se o conhecimento das “histórias extraordinárias⁹⁹⁴” dos réus do Santo Ofício depende das fontes produzidas pela instituição, a pesquisa fundamentada na documentação inquisitorial comprova que o tribunal da fé batalhava para retirar às famílias de conversos a função de células protetoras dos grupos sefarditas. A Inquisição buscava o cristão-novo, sua especialidade, alvo social e econômico, por meio de um discurso invocador da religião para sua legitimidade. Mas onde buscar o converso, como encontrá-lo, como multiplicar as culpas e realimentar a máquina persecutória? Onde localizar o “judaísmo”, que os juízes da fé tanto diziam ser necessário combater? A instituição familiar oferecia essas possibilidades. Por isso, é insuficiente aos réus cristãos-novos confessarem o judaísmo para saírem com vida do processo inquisitorial, nem mesmo confessar denunciando. Precisavam confessar a culpa em família. Assim, a maioria dos Calaças d’aquém e d’além-mar fizeram; assim estes recuperaram a liberdade, mas viram recuar para um passado distante suas histórias em família.

⁹⁹² IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 50.

⁹⁹³ Id., f. 1.

⁹⁹⁴ Esta expressão é parte do título do último capítulo do livro de Laura de Mello e Souza sobre feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. Na introdução aos casos estudados nesse item de seu trabalho, a autora lembra que os nomes investigados na seção “jamais seriam lembrados [...] caso tivessem escapado das garras inquisitoriais”. Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 334.

CONCLUSÃO

Humanista de rara sensibilidade intelectual, Tzvetan Todorov dedica alguns de seus trabalhos à questão da alteridade. Além de *A conquista da América*, obra na qual o escritor destrincha “a questão do outro” a partir das impressões de Cristóvão Colombo acerca dos indígenas do continente americano, Todorov revisita o tema em *Nós e os outros*, livro que trata da reflexão francesa a respeito da diversidade⁹⁹⁵. Pensadores da Época Moderna, como Montaigne, e Contemporânea, como Lévi-Strauss, servem de janela para o autor apresentar criticamente as visões intelectuais relativas ao “outro”.

Ao abordar o estruturalismo de Lévi-Strauss, o parecer de Todorov indica que a corrente representada pelo antropólogo belga tende a aniquilar a subjetividade do ser humano. A insistência na descrição e interpretação dos mitos, que necessariamente agem na coletividade, eclipsaria o homem. Assim, a etnologia assume um risco moral e político, tornando o ser humano *apenas* um objeto de estudo, e não *também* um objeto. Se “O cientista aspira, ao longo de seu trabalho de conhecimento, colocar entre parênteses sua própria subjetividade [...] nem por isso [o cientista] deixa de ser sujeito⁹⁹⁶.” Talvez a consequência mais importante da interseção entre ciência e objeto nas ciências humanas seja o fato de que “o mesmo indivíduo [cientista], uma vez *constatadas* as coisas, exprime sua opinião sobre como *deveriam ser*⁹⁹⁷”.

Para os discípulos de Clio, a última afirmação provoca algum desconforto. Se na História é sempre o documento que comanda a compreensão⁹⁹⁸, poderá o historiador expressar seu ponto de vista sobre o que “deveria ser”? Para os estudiosos das Inquisições ibéricas e dos cristãos-novos, as palavras de Anita Novinsky a respeito da “Nova História da Inquisição” – embora sem colocar em questão o rigor da pesquisa – constituem um alerta aos que se atêm à frieza dos números e documentos, sublimando o sofrimento humano⁹⁹⁹. Se há, pois, uma abertura para a identificação entre sujeito e objeto de estudo também na História, é porque na nossa disciplina, e particularmente na história das Inquisições, o traço *humano* da *ciência* acompanha as pesquisas acerca das

⁹⁹⁵ Tzvetan Todorov. *Nós e os outros*: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

⁹⁹⁶ Id., p. 93.

⁹⁹⁷ Id., *ibid.* (grifos nossos).

⁹⁹⁸ Geraldo Pieroni, op. cit. (2003), na dedicatória de seu livro.

⁹⁹⁹ Apud Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 37.

ações inquisitoriais¹⁰⁰⁰.

A dimensão subjetiva não minimiza a relevância da objetividade; antes ressalta, pois um hipotético império do subjetivo transformaria a escrita da história em mera narrativa romanceada e, no limite, sentimentalista. Por isso, dedicamos a primeira parte da tese ao problema da Inquisição e dos cristãos-novos, tomando como parâmetro as interpretações sobre o fenômeno, produzidas pela historiografia. No primeiro capítulo, dedicado à instituição do Santo Ofício, vimos que o discurso legitimador do órgão sempre repousou na “caça ao herege”, tido por agente propagador da heresia, o desvio por excelência no Antigo Regime português. Se pudermos visualizar a ação inquisitorial por meio da imagem de uma pirâmide, na qual o vértice consistiria no réu sentenciado, a base do triângulo piramidal corresponderia ao fundamento teológico-jurídico evocado pelos inquisidores para justificar a intolerância à heresia. Vimos também que, no contexto das Monarquias ibéricas, o Tribunal da Inquisição é estabelecido em conformidade com os interesses régios – portanto, políticos – e econômicos, posto que a reversão dos bens confiscados em favor da Coroa contribui para a conservação do Trono. Favorecido pelo poder secular e pelo espiritual, o Santo Ofício solidifica com o tempo uma equidistância conveniente entre a Corte e o Papado, tornando-o – de acordo com o clássico enunciado de Saraiva – um Estado que se propôs acima do próprio Estado, apto a realizar sua meta disciplinadora.

A história da Inquisição lusa tem muitos pontos em comum com as congêneres de Espanha e Itália, atuantes nos mesmos séculos da Época Moderna (XVI ao XVIII): a chancela pontifícia, a repressão a desvios doutrinários no universo do catolicismo romano e – na maior parte das vezes – a convergência de interesses entre o tribunal e as instâncias de governo. Todavia, o Santo Ofício português tem na identificação entre a defesa da fé e o combate ao judaísmo o seu *leitmotiv*, sua especialidade. No segundo capítulo, percorremos o histórico da minoria étnico-religiosa alvo do tribunal da fé, os cristãos-novos. Confirmamos que a distinção pautada na origem dos ancestrais – judeus professos ou fiéis cristãos – criou uma sociedade cujo parâmetro normatizador consistia na “limpeza de sangue”. Acusados continuamente de serem os maiores corruptores da sociedade, aos cristãos-novos era proibido desempenhar certos ofícios, ocupar postos de

¹⁰⁰⁰ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 11-2, observa que as ciências humanas, em geral, apresentam essa dimensão de proximidade entre sujeito e objeto. Afinal, é o humano que trata do humano. Porém, destacamos que para o tema da Inquisição e dos cristãos-novos essa aproximação é particularmente intensa, visto que boa parte da documentação disponível para pesquisa – sobretudo os processos criminais – está centrada no cotidiano e nas agruras dos réus na instituição.

governança, envergar hábitos militares e mesmo partir dos territórios portugueses. Compreendemos que esse aparente paradoxo expressava o sistema de valores político-religiosos que norteavam a organização do Estado e da sociedade portuguesa na Época Moderna. Não contemplando liberdades de escolha, de pensamento e de mobilidade aos conversos, impondo-lhes a mancha da heresia a partir do sangue, Monarquia e Santo Ofício davam o tom do antissemitismo, que obrigou gerações inteiras de cristãos de origem sefardita a viverem como párias, culpabilizados por serem párias.

Se a nossa pirâmide da atividade inquisitorial tem o fundamento da “caça ao herege” na base, no degrau acima estão, intransponíveis e unidos, o crime de judaísmo e todos os cristãos-novos existentes no Mundo Português. Em meio a conversos de várias linhagens e gerações que, entre o século XVI e o XVIII, foram presos pelo tribunal da fé, acusados de praticar o judaísmo dos antepassados, encontramos os nossos Calaças, que do cenário da Guerra de Restauração em Elvas passaram ao cárcere da Inquisição em Évora. Ao percorrermos suas trajetórias, a partir do tronco familiar encabeçado pela matriarca Isabel Mendes, confirmamos que o desmantelamento dos laços familiares era parte inseparável do *modus operandi* do Santo Ofício sobre os Calaças.

O terceiro e o quarto capítulos nos permitiram comprovar a hipótese apresentada no início do trabalho, a de que a implosão dos vínculos constitutivos da formação familiar e os graus de vinculação de cada réu à herança sefardita condicionavam o agir do tribunal da fé sobre nossas personagens. Procuramos reconstituir os dramas individuais dos Calaças elvenses, sem perder de vista a perspectiva coletiva circunscrita às ligações parentais. Já distantes dos “batizados em pé”, mas ainda relativamente próximas dos antepassados quinhentistas, as duas primeiras gerações da linhagem familiar apresentavam diferentes níveis de aproximação com a tradição judaica, da qual todos estavam formalmente afastados. Embora provavelmente nascida pouco depois da metade do século XVI, sob a limpeza de sangue e a existência do Santo Ofício, a matriarca Isabel Mendes representava a geração idosa que, na infância/juventude, teria recebido elementos do judaísmo proibido. Afinal, seus pais e principalmente seus avós vinham de um tempo em que o espectro inquisitorial ainda não fazia parte da vivência dos sefarditas lusos. Mas a revolta contra a discriminação e a imposição do credo oficial formava a parte mais palpável da herança sefardita, reelaborada na Elvas dos anos 1640-50. Não gratuitamente, a anciã se emocionara ao saber que seu neto João de Moraes havia declarado crença na lei de Moisés; Helena Sanches ouvira de uma correligionária

que não devia confiar em “tratos de cristãos-velhos”; e a “piedade” de Francisco Calaça perante o crucifixo se revelava no ato de coçar as barbas, pensativo.

Identificando nas denúncias e confissões a prova da filiação ao judaísmo livremente praticado pelos ancestrais dos cristãos-novos, o Santo Ofício eborense apresentava, nos autos de fé realizados entre 1654-66 – para nós, sobretudo no de 1657, quando quatro Calaças saíram penitenciados –, a “prova” de que os conversos continuavam a “assassinar” o redentor da massa cristã. Esta última testemunhava o cerimonial de execração dos supostos hereges e se rejubilava com a defesa da fé, vingando-se dos alegados profanadores da religião e, portanto, corruptores do corpo social tido por homogêneo na fidelidade ao credo cristão. Mas é no “subterrâneo” da ação, revelada nos processos inquisitoriais e em documentos como as *Notícias Recônditas*, que pudemos reconstituir a forma empregada pelos inquisidores para estender o leque de culpados e, assim, coletivizar o crime de judaísmo. Muitos historiadores da Inquisição e dos cristãos-novos já escreveram a respeito da necessidade de confessar-se judeu para se salvar. Mas fazê-lo *apenas* não bastava; concluímos que era preciso confessar-se judeu *com* os familiares. Voltando ao nosso esquema piramidal, concluímos que, da base – a caça ao herege – ao vértice – o réu sentenciado –, temos o elo comum do dismantelamento das solidariedades ligadas à instituição familiar moderna. Era na família que o Santo Ofício encontrava o *locus* propício para a multiplicação de culpados.

Esse elo acompanha as quatro gerações de réus que estudamos nesta tese, de Elvas no século XVII ao Rio de Janeiro no século XVIII. Na implosão dos laços familiares dos Calaças elvenses, se revela o efeito devastador da Inquisição sobre os vínculos parentais; na formação de nova parentela na América Portuguesa, congregando remanescentes do casal de Elvas, Francisco e Helena, percebemos a inserção das novas gerações de Calaças na colônia que, graças ao ouro, ganha ares de Eldorado no Império Português. No quinto capítulo, apresentamos o cenário no qual os Calaças do Rio de Janeiro setecentista construíram suas trajetórias familiares e conquistaram seu espaço na sociedade “fluminense” de início do século. Presos em meio à leva de cristãos-novos da capitania encarcerados na Inquisição lisboeta, os Calaças são forçados a agir, nos Estaus, em favor da preservação da própria vida. Tal só é possível a partir de duas premissas: a confissão de culpa de judaísmo e a citação aos seus próximos, como cúmplices da declarada heresia. Como já citamos, são atitudes às quais nossas

personagens, de algum modo e por certo tempo, resistem; ao final, porém, curvam-se ao instinto de preservação da integridade física, à esperança de deixar o cárcere, enfim, à sobrevivência.

No sexto e último capítulo, procedemos à síntese analítica da ação do Santo Ofício sobre os Calaças do Rio de Janeiro, retomando alguns pontos tratados ao longo dos capítulos anteriores. Vimos que o entendimento da perseguição inquisitorial aos réus estudados exige a superação da equivalência entre “cristão-novo” e “judeu”, própria da autolegitimação do Santo Ofício. Por outro lado, devemos igualmente relativizar a interpretação segundo a qual os conversos no cárcere são “fabricados” judeus. Embora distantes cronológica e territorialmente do judaísmo livre, os Calaças “fluminenses” conservavam liames com a tradição sefardita, nomeadamente os membros da geração filha de Francisco Calaça e Helena Sanches. O entrecruzamento de influências de matriz judaica com a transmissão necessária da religião católica, atravessadas pelos laços familiares, contribui para explicar os comportamentos variados, complexos e, aqui e ali, questionadores do próprio processo inquisitorial. Silvestre Caldeira valorizava o sábado, mas em honra da mãe do messias cristão; Helena Madalena não admitia confessar o que cria não ter feito; João Calaça expôs aos próprios juízes a violência que o obrigava a incriminar os que lhe eram queridos. Experiências dilacerantes e criadoras, para retomar as palavras de Edgar Morin sobre o marranismo. Experiências que implodem os vínculos familiares, mas propiciam a criação de estratégias que, de certa maneira, funcionam: alguns Calaças conseguiram regressar a terra onde haviam nascido.

No seu trabalho sobre as mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro presas na Inquisição no início do século XVIII, Lina Gorenstein escreve que suas personagens “foram mártires da história judaica [...] porque fizeram parte daqueles que foram vítimas do antissemitismo no decorrer dos séculos¹⁰⁰¹”. O racismo inerente à limpeza de sangue e à própria atividade da Inquisição corrobora a assertiva da historiadora quanto ao antissemitismo, que afligia os cristãos-novos. Há, porém, dois termos em sua afirmação – “mártires” e “vítimas” –, que nos impelem a uma reflexão. Os Calaças, assim como todos os conversos, são vítimas incontestes da limpeza de sangue, do diferencialismo de conotação racial que vigorou no Mundo Português da Época Moderna. Contudo, é difícil imputar-lhes atributos de martírio ou de heroísmo. Ao tratar

¹⁰⁰¹ Lina Gorenstein, op. cit. (2005), p. 420.

das experiências totalitárias do século XX, Todorov lembra que a figura do herói – e o mártir é um herói de sua fé – contempla valores como a fidelidade, o horror à traição e, sobretudo, a coragem de arriscar a vida por um ideal¹⁰⁰². Heróis e mártires, além de vítimas, os nossos Calaças?

Mesmo considerando os diferentes níveis da permanência de elementos do judaísmo proibido entre os Calaças, a religiosidade de nossas personagens era assaz cruzada pelos efeitos da discriminação para caber em um sistema religioso ortodoxo. Revisitemos algumas etapas dos processos inquisitoriais contra os Calaças, para demonstrar a irredutibilidade dos mesmos ao catolicismo ou ao judaísmo. Começemos por Maria Rodrigues, prima de Francisco Rodrigues Calaça, presa na Inquisição de Évora em 1654. Inquirida na sessão de crença sobre em que Deus acreditava ao tempo de seus “erros”, Maria afirmou ter Moisés por Deus, a quem se encomendava rezando cinco orações do Pai-Nosso. O inquisidor Corte Real de Abranches, em seu universo dogmático, diz que é impossível considerar Moisés um Deus, “nem mais q hum santo”. A mescla de elementos do Antigo Testamento – Moisés – e do Novo – o Pai-Nosso –, a atribuição da divindade a uma criatura humana e a própria resposta do inquisidor indicam a distância entre o depoimento da ré e a tradição judaica¹⁰⁰³. No início do século XVIII, Helena Madalena, filha de João Rodrigues Calaça, irá declarar sua repulsa à possibilidade de vinculação aos judeus, apesar da condição de cristã-nova. Nas contraditas apresentadas às acusações da prova de justiça, Helena alegou que uma parenta, Teodora Peres, era sua inimiga em razão da defesa que aquela fizera das prisões dos “judeus” na Inquisição. Declaração feita apesar da insistência de Teodora em apontar a segurança das terras onde os fiéis do judaísmo viviam em liberdade. Todavia, nem esse “estar livre”, nem a fé israelita terão movido o coração de Helena¹⁰⁰⁴.

Na mesma geração, no mesmo núcleo familiar, encontramos Calaças que demonizam a religião proibida e Calaças que escarnecem da religião oficial. Lembremos o “teatro” narrado por Silvestre Caldeira, irmão de Helena Madalena, no banquete no engenho dos Gordos, quando de um pedaço de bacalhau e de um copo de vinho os cristãos-novos presentes recriaram o rito da missa, em honra da “lei de

¹⁰⁰² Tzvetan Todorov. *Em face do extremo*. Trad. Egon de Oliveira Rangel e Enid Abreu Dobránsy. Campinas: Papyrus, 1989, p. 17-8.

¹⁰⁰³ Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 147, Proc. 1412 (Maria Rodrigues), 7ª sessão, 7 jul. 1654.

¹⁰⁰⁴ Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 111.

Moisés¹⁰⁰⁵”. Não uma oferta em honra ao Deus único do judaísmo, não o *Shemá Israel*. “Crer na lei de Moisés”, a fórmula da confissão planejada, implicava, pelo menos para nossas personagens, antes descrever no catolicismo romano que reviver a religião dos ancestrais. Talvez por isso, em meados do século XVII, outra fórmula de confissão se conjugava a declaração de crença na lei de Moisés, qual seja, o desejo de ser “rico e honrado¹⁰⁰⁶”. Para o cristão-novo, professar pública e ardentemente a fé cristã de nada valia, pois o *sangue* era maculado pela nódoa sefardita. Batizar os filhos, confessar e comungar frequentemente, fazer obras de caridade, tudo era inútil para levar o converso à honradez. Em tais circunstâncias, declarar-se crente na lei de Moisés *para ser rico e honrado* consistia em revoltar-se contra o pacto social vigente no Portugal moderno, buscando dignidade justamente naquilo que causava ojeriza aos cristãos-velhos. Ainda assim, está claro que o sentido mundano suplanta o religioso nesse tipo de declaração.

Quando um Calaça confessava ter sido “ensinado” na lei de Moisés, uma das razões alegadas pelo autor do ensino respeitava ao argumento da ascendência. Diogo Rodrigues Calaça confessou no tribunal lisboeta que fora persuadido por outros conversos “fluminenses” a crer na lei de Moisés, para viver como cristão-novo na mesma lei em que haviam vivido seus pais. Seguindo a cartilha da confissão necessária, Diogo atribuiu ao Espírito Santo a “iluminação” para se arrepender da heresia¹⁰⁰⁷. Se o sangue serviu de justificação para o tio aderir à crença interdita, para a sobrinha a linhagem incomodava. Helena Madalena alegou nas contraditas que sua tia Maria Lopes – irmã de João e Diogo Calaça – lhe nutria raiva, por Helena ter se queixado certa vez “do sangue q tinha dos Callaças¹⁰⁰⁸”. Apesar da consciência dos Calaças de pertencerem a uma linhagem que remonta aos antigos judeus de Portugal, nossas personagens jamais se identificaram *in totum* à religião judaica. Indispostos a perecer pelo ideal de uma fé, não lograram a coroa do martírio.

Cabe recordar que, à exceção da matriarca elvense Isabel Mendes, todos os membros investigados da linhagem se curvaram à lógica do processo, declarando

¹⁰⁰⁵ Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10692 (Branca Pereira), f. 32-v.

¹⁰⁰⁶ Por exemplo, Manuel Álvares, neto de Isabel Mendes, ouvira da avó a recomendação de crer na lei de Moisés “para ser rico e honrado”: IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 21; Manuel Lopes, outro neto de Isabel, disse ter ouvido de sua tia-avó Leonor Dias que cresse na lei de Moisés para salvação da alma e ser rico e honrado: IAN/TT/TSO/IE, Mç. 237, Proc. 2234 (Manuel Lopes), f. 67. Afirmção semelhante é tributada ao réu Manuel Rodrigues, primo segundo de Francisco Rodrigues Calaça: IAN/TT/TSO/IE, Mç. 104, Proc. 1012 (Manuel Rodrigues), f. 46v.

¹⁰⁰⁷ Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 10174 (Diogo Rodrigues Calaça ou Sanches), f. 10v.

¹⁰⁰⁸ Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 11592 (Helena Madalena), f. 111v.

arrependimento das culpas de que eram acusados¹⁰⁰⁹. Afirmamos ao longo do trabalho, e repetimo-lo aqui, que as conclusões dos juízes do tribunal não podem ser tomadas como expressão literal da realidade. Se assim fosse, teríamos de aceitar que todos os Calaças foram judaizantes convictos em pelo menos algum momento de suas vidas e, após o cárcere, se tornaram cristãos exemplares. Os conversos em Portugal e no Brasil tinham a certeza da marginalização, aliás, inescapável, pois fugia à vontade própria – dependia do sangue. Obrigados à inclusão e impedidos de efetivá-la, restava-lhes a revolta, a zombaria, não (outro) credo religioso. É ilustrativa a postura de Isabel Mendes ao saber que seu neto João de Moraes, após conversa com seu filho Francisco Calaça, havia declarado crer na lei de Moisés. A avó recomendou a João que zombasse de Jesus, dos cristãos-velhos e que cuspsse “nas sombras” do messias cristão¹⁰¹⁰. Nem fiéis cristãos nem judeus, antes revoltados contra a fé; mas, sobretudo, vitimados pela intolerância e pelo racismo institucionalizado.

Se nem os Calaças de Elvas nem os do Rio de Janeiro eram homens e mulheres dispostos a se martirizarem pela religião judaica, tampouco assumiram ares de heróis ao experimentarem os rigores do cárcere inquisitorial. Uma vez que privilegiamos a dimensão familiar, podemos pensar que a preservação da liberdade dos entes queridos – nas circunstâncias do processo, o mais próximo que poderíamos chamar de um “ideal” – é limitada pelo império da sobrevivência. Preso antes da mulher, Helena Sanches, pai de família em Elvas, Francisco Rodrigues Calaça devia saber que só a confissão das culpas de judaísmo lhe poderia restituir a liberdade. Tanto sabia disso, que começou a declarar seus “erros” na segunda sessão após o ingresso no cárcere. Porém, só um ano depois admitiu ter declarado crer na lei de Moisés junto de sua esposa, explicando que deixou de dizer dela por amor da mesma e compaixão dos filhos¹⁰¹¹. Meio século depois, seu filho João Rodrigues Calaça irá reviver no tribunal de Lisboa drama parecido. Diante do pavor de ser torturado, João admitiu ter compartilhado sua heresia com os filhos e um sobrinho. Chamado para ratificar a confissão, voltou atrás, alegando o medo do tormento; acusado de falso testemunho, decidiu confirmar a confissão inicial. O motivo

¹⁰⁰⁹ Cf. os quadros cinco e sete, respectivamente nas Partes II e III da Tese. Mesmo no caso de Isabel Mendes, a ré morreu negativa, não admitindo a prática da heresia judaizante. Ainda que a mesma tivesse, no seu íntimo, fidelidade à crença judaica – algo impossível de confirmar pela documentação –, pelo menos perante os inquisidores, a anciã sempre negou o “crime” que lhe era imputado.

¹⁰¹⁰ Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 982, Proc. 9716 (Isabel Mendes), f. 19-v.

¹⁰¹¹ Cf. IAN/TT/TSO/IE, Mç. 952, Proc. 9322 (Helena Sanches), f. 57v-9.

para a revogação? O amor aos filhos e ao sobrinho¹⁰¹²... Maridos e pais de família ciosos, mas aprisionados pelo instinto da sobrevivência. Para a Inquisição, tratava-se de manter a fé católica incorrupta acima de toda afetividade, mesmo as mais íntimas. Difícil, pois, identificar os Calaças a heróis de suas famílias.

Não que atos de resistência à Inquisição por parte de seus prisioneiros fossem impossíveis. Sociedades fortemente marcadas pela violência institucionalizada, em nome de ideais que se pretendem absolutos, são lugares nos quais a desobediência a tais ditames confere traços de heroísmo a quem se atreve a desafiá-los. Caso emblemático de fidelidade à religião judaica, tanto mais heróica posto que consciente dos riscos a que se expunha na Inquisição, é de Isaac de Castro, jovem de dezenove anos que insistiu na “verdade” do judaísmo durante o processo sofrido na Inquisição de Lisboa. Defendendo o credo israelita escrita e verbalmente, Castro não renegou sua fé e, *ipso facto*, foi relaxado à justiça secular pelo Santo Ofício. A notícia de seu martírio chegou às comunidades de origem sefardita nos atuais Países Baixos¹⁰¹³. Elegias em honra do jovem mártir foram escritas e publicadas pelos “judeus-novos”¹⁰¹⁴ neerlandeses ao longo de meados do século XVII, enquanto os Calaças de Elvas sofriam as consequências do cárcere inquisitorial. Entre nossas personagens, não encontramos, nem mesmo em Isabel Mendes, outro Isaac de Castro. Qual dos Calaças que pesquisamos agiu com heroísmo, de acordo com a definição proposta por Todorov? Nenhum. Isso não torna a Inquisição um órgão tolerante ou os torna menos vítimas, nem reduz a violência adstrita à limpeza de sangue. Aponta somente para o cuidado de não estender qualificações impróprias – como heroísmo e martírio – aos que constituem nosso objeto de pesquisa.

Antes de concluir estas linhas, retomemos a observação de Todorov sobre a comunidade entre sujeito e objeto nas ciências humanas. É forçoso reconhecer que o

¹⁰¹² Cf. IAN/TT/TSO/IL, Proc. 955 (João Rodrigues Calaça), f. 217-9.

¹⁰¹³ Sobre Isaac de Castro, a obra fundamental é a biografia escrita por Elias Lipiner. *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1992. Castro nascera na França, na vila de Tartas, em 1626, filho de um casal de cristãos-novos portugueses foragidos do reino luso, e foi primeiro chamado Tomás Luís. Quando o jovem tinha entre catorze e quinze anos, a família mudou-se para Amsterdã, onde pai e filho foram circuncidados e este recebeu o nome de Isaac de Castro Tartas. Pouco depois, Isaac e seus tios foram para Pernambuco, então sob domínio batavo, mas, passando para as terras da América Portuguesa, expôs-se à ação do Santo Ofício. Processado nos Estaus, ouviu a sentença de relaxe à justiça secular em fins de 1647. A repercussão de sua morte chegou às comunidades judaicas dos Países Baixos, que publicaram algumas obras em louvor do mancebo mártir do judaísmo. Cf. id., especialmente os capítulos I e XVII, XVIII, XIX e XX.

¹⁰¹⁴ Retiramos essa expressão – “judeus-novos” – do título da obra de Yosef Kaplan. *Judios nuevos de Amsterdam*. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí em el siglo XVII. Barcelona: Gedisa, 1996.

modus operandi da Inquisição carregava fundamentos de racionalidade, a nortear suas ações¹⁰¹⁵. A existência de um método investigativo, a burocracia já bem consolidada em meados dos Seiscentos e a sistematização das regras do tribunal em Regimento provam a existência dessa dimensão “racional” do órgão. Entretanto, nem todo ordenamento jurídico da instituição poderá sublimar a *irracionalidade* inerente ao Santo Ofício luso, quando confrontado ao mundo de pertencimento do historiador no início do século XXI. O antissemitismo, o apelo à divindade para impor o medo e sacralizar sua atividade, a criminalização da crítica, são elementos constitutivos da natureza do Santo Ofício português. Somos historiadores e homens de nosso tempo, com sensibilidades e valores que distam do Portugal moderno e seus domínios. A tradição liberal da qual o Ocidente contemporâneo é herdeiro, mais as correntes político-ideológicas que, embora diversas, remontam à matriz iluminista, distam nossas preferências de um modelo de sociedade daquele encarnado pelo discurso inquisitorial¹⁰¹⁶.

Apesar de, em nossos dias, lamentarmos a existência da Inquisição, por dever de ofício é imperioso finalizar o trabalho com as respostas à pergunta basilar do problema a que nos propomos: o que explica a ação do Santo Ofício sobre os Calaças? Lembremos que nosso trabalho não é uma ilha analítica, mas está inscrito no amplo fenômeno da Inquisição e dos cristãos-novos. Antes de particularizar as conclusões, pois, apontemos três impressões mais generalistas pertinentes ao problema inquisitorial que verificamos em nossa pesquisa. Primeiro, os Calaças, enquanto réus cristãos-novos, não diferem na matéria de “culpa” de que são acusados no tribunal: o crime imputado é o da heresia judaica. Segundo, suas prisões estão inseridas em movimentos mais amplos conduzidos pelo Santo Ofício e também pela Coroa, como o incremento da ação oficial sobre a fronteira luso-castelhana na Guerra de Restauração e o reforço fiscalizador das instâncias régias na América Portuguesa, devido à mineração. Terceiro, observamos que a maior distância no tempo relativiza a força do judaísmo proibido nos conversos. Apesar disso, claramente alguns elementos permanecem, como a confissão “necessária” e a consciência do pertencimento à parcela “impura” da sociedade portuguesa.

Outras famílias certamente sofreram os impactos causados pela Inquisição, mas

¹⁰¹⁵ Remetemos ao artigo de Carlos Eduardo Macêdo Cavalcanti, in Ronaldo Vainfas et alli., op. cit., especialmente p. 146.

¹⁰¹⁶ Quanto aos efeitos nefastos da Inquisição sobre a inteligência no Portugal moderno, António Sérgio afirma: “Seria acaso porque faltassem homens com a força de cérebro suficiente para seguirem o impulso do Quinhentismo? Inverossímil. A causa é outra, e temos de buscá-la a outra luz: à luz das fogueiras da Inquisição”. Apud Laura de Mello e Souza, op. cit., p. 332, nota n. 210.

impressiona nos Calaças a linearidade, que nos permite apontar a conclusão mais importante de nosso trabalho. O “elo comum” a essas quatro gerações de réus, que explica a ação do Santo Ofício sobre esse clã por tanto tempo, é o desmonte dos laços atrelados à instituição familiar. Tais solidariedades eram encaradas como obstáculos para o trabalho em nome do combate à heresia – como o Santo Ofício se apresentava – e para o sustento da máquina repressora – necessária para manter o *status quo* uma fé, um rei. Para tanto, os fundamentos processuais da Inquisição lusa – denúncias, confissões de culpas, formulação de contraditas, aplicação da tortura, advertências e decisões de sentenças – serviam à destruição de quaisquer laços afetivos que pudessem obstar o fim comum às gerações de inquisidores: a conclusão pela culpa do cristão-novo acusado de judaísmo.

Contudo, o maior ou menor rigor que verificamos em cada caso analisado dependia de duas variantes principais. A primeira delas, o tempo decorrido até que o réu respondesse à necessidade judiciária de implodir os vínculos familiares que pudessem obstar a reprodução do “perigo” cristão-novo. A segunda referia-se ao grau de vinculação de cada processado à herança sefardita. O sefardismo no Portugal moderno – sefardismo pós-judeus, posto que vivenciado por cristãos-novos – podia revelar-se no escárnio contra os símbolos e autoridades representativas da Igreja romana, na prática de costumes imemoriais associados à tradição judaica, ou mesmo na resistência ao processo inquisitorial. O círculo que abrangia todos os Calaças era a dissolução da instituição familiar; mas, para cada réu, a intensidade da ação inquisitorial dependia do quanto os juízes viam de “criminoso” em seu proceder.

Para as gerações elvenses do século XVII, a tradição sefardita se expressa, sobretudo, na revolta contra a limpeza de sangue e a imposição do catolicismo. Isabel Mendes renegara o nome de Jesus na hora da morte, Helena Sanches ouvira das conhecidas que os cristãos-velhos não eram confiáveis, Francisco Calaça apenas refletia diante da imagem do Crucificado. Para os “fluminenses” do início do século XVIII, os comportamentos são mais variados, pois são atravessados por vetores como o meio colonial, de sociedade menos engessada que no reino, o entrecruzamento de influências cada vez mais distantes do judaísmo proibido com o histórico de transmissão da religião católica e as não poucas vicissitudes familiares. Não obstante, há de se destacar que, se o Santo Ofício emprega o desmonte da família como estratégia de longo prazo, as vítimas da instituição respondem à violência do órgão expressando estarem conscientes

da necessidade de “fazer o jogo” do poder para se salvarem.

Nenhum dos Calaças que estudamos escapou à sentença de heresia judaica. Nenhum Calaça conseguiu evitar a inclusão de familiares em seus depoimentos. Alguns pagaram com a dor da tortura pela resistência, outros pagaram com longos meses de espera no cárcere. Houve quem jamais deixasse as dependências da prisão – como a matriarca Isabel Mendes –, houve os que conseguiram retornar à terra de origem após o processo – como Branca Pereira, Diogo Calaça e Silvestre Caldeira –, mas não restou ninguém incólume ao selo da passagem pelo tribunal da Igreja portuguesa. Pais contra filhos, primos contra si, tios contra sobrinhos: liames desfeitos em nome do ideal de purificação de corpos e almas, do qual a Inquisição era uma das máximas representantes.

Ao fazer com que os réus confessem o que não fizeram – ou que deem significados, antes não compartilhados, às suas atitudes –, delatem os que desejam proteger e se curvem às exigências do processo, a Inquisição tenciona perpetuar o mundo em que os vínculos humanos não têm espaço perante os valores do sagrado. As famílias, atualmente sagradas para muitos, eram, na visão do tribunal, o *locus* por excelência da transmissão do “erro” judaico. Mesmo assim, os laços eram fortes o bastante para não desaparecerem subitamente. Francisco e Helena, unidos em Elvas, separados em Évora, novamente unidos no Rio de Janeiro; Diogo, Silvestre e Branca, nascidos no Rio, presos e sentenciados em Lisboa, novamente moradores na América Portuguesa. A um custo alto, e sem escapar a consequências trágicas em suas histórias de vida, os Calaças lograram reconstituir algumas peças de um quadro que o Santo Ofício acreditava sempre ser necessário dismantelar.

REFERÊNCIAS

FONTES

a) Fontes Primárias Manuscritas

Instituto Arquivo Nacional/Torre do Tombo (IAN/TT)

Tribunal do Santo Ofício (TSO)

Inquisição de Évora (IE)

Processos

1549 (Gaspar Gomes)
9322 (Helena Sanches)
9716 (Isabel Mendes)
2023 (Isabel Mendes 2ª)
9318 (João de Moraes)
2395 (Manuel Álvares)
2234 (Manuel Lopes)
1012 (Manuel Rodrigues)
1412 (Maria Rodrigues)

Livros

12 – Contraditas (1546-1715), f. ilegível.
429 – Receita e despesa dos presos pobres (1654), f. 8; 15; 47.
431 – Receita e despesa dos presos pobres (1657), f. 6.

Códices

990A – Livro 11.

Inquisição de Lisboa (IL)

Processos

8685 (Ana Peres de Jesus ou Fonseca)*
10692 (Branca Pereira)*
10174 (Diogo Rodrigues Calaça ou Sanches)*
11592 (Helena Madalena ou Sanches)*
955 (João Rodrigues Calaça)*
4680 (Maria Lopes)*
5465 (Silvestre Mendes Caldeira)*

*Todos esses processos estão digitalizados e disponibilizados no sítio <
<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 jul. 2013.

Livros

- 20 – Correspondência (1692-1720), f. 161v-99.
 275 – Caderno do Promotor, n. 82, f. 17-v; 484-v.
 279 – Caderno do Promotor, n. 86, f. 88-93v.
 899 – Índice do Repertório de Culpados, f. 23v passim.

Conselho Geral do Santo Ofício (CGSO)

Livros

- 141 – “Demonstração Juridica e Idéa verdadeira em que se manifesta a izenção que tem os Inquisidores [...] Por seu Author Jozeph Pereyra de Lacerda natural da Villa de Moura, D.^{or} em Cannones pella Universidade de Coimbra, e Inquizidor Appostolco na Inquizição de Evora” (1704), f. 3-15v.
 260 – Consulta do Cardeal Nuno da Cunha a D. João V sobre o Fisco” (1715), f. 238-9.
 272 – Carta sobre o mau comportamento moral e religioso dos habitantes do Rio de Janeiro (s/d), f. 231.
 436 – Listas de autos de fé da Inquisição de Lisboa (1713-1717), f. 394-7; 454-6v.

Biblioteca da Ajuda (BA)*Códices*

- 49-IV-20 – Memórias para a história da Inquisição e dos cristãos-novos, do Padre Antonio Vieira (1643-51), f. 1-v.
 49-IV-26 – Consulta ao Regente D. Pedro, sobre a mudança de estilos da Inquisição solicitada pelos cristãos-novos (1657), n. 11.
 49-XII-51 – Genealogias. Famílias de Portugal, por Andrade Leitão, f. 1-36.
 51-VI-6 – “Dezengano catholico sobre o negocio da Gente da Nasção Hebreá” e “Engano Judayco contra o dezengano catholico de hum Author Reo enganozo e enganado”, século XVII, f. 246-52.
 51-IX-33 – Papel apresentado ao rei alegando a ruína causada pelos cristãos-novos (s/d), f. 181-3.
 54-XIII-4 – Relação das paróquias do Rio de Janeiro (século XVIII), n. 61.

Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL)Reservados*Códices*

- 722 – “Documentos sobre os cristãos-novos e a Inquisição” (séculos XVI e XVII), f. 42-v; 83-4; 192-3.
 914 – “Documentos para a história da Inquisição e dos judeus em Portugal e Espanha” (sem data), f. 183-4v.
 2346, t. 1 – “Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da Historia da Inquisição em Portugal”

(século XVII), f. 34-5v; 64-7v; 323-6.

2350, t. 2 – “Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da Historia da Inquisição em Portugal” (século XVII), f. 38; 89v-96v; 382-4.

2351, t. 3 – “Collecção de papeis impressos, e manuscriptos originaes, mui interessantes para o conhecimento da Historia da Inquisição em Portugal” (século XVII), f. 452-v; 583-4.

Biblioteca Pública de Évora (BPE)

Códices

CV/1-39 – “Relação da Victoria alcançada no Rio de Janeyro contra os Francezes, q pertenderão conquistalo em 19 de setembro de 1710 [...]”, n. 20.

CV/2-8 – Lei de proibição dos casamentos clandestinos (1651), f. 361-v.

CVII/1-6 – Lei de proibição do exercício da cura por médicos penitenciados (1671), f. 47-8v.

CXIII/1-21d – Várias obras do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, e outros documento (sem data), f. 60-3.

CXVI/2-20 – Lei que impede a passagem ao Estado do Brasil (1720), f. 80-2.

Arquivo Histórico Municipal de Elvas (AHME)

Maços

018/03 – Registros de casamento na Igreja da Alcáçova de Elvas (1615-56), f. 4; 83v.

032/01 – Registros de casamento na Sé de Elvas (1567-1646), f. 12; 60; 84v; 115.

037/05 – Registros de batismo da Sé de Elvas (1613-26), f. 12; 113v; 149v; 175.

037/06 – Registros de batismo da Sé de Elvas (1627-45), f. 48; 194v.

037/07 – Registros de batismo da Sé de Elvas (1646-53), f. 17; 83; 114.

b) Fontes Primárias Impressas

CUNHA, D. Luís da. *Testamento político*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, [s/d].

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial*: antologia de textos, 1531-1800. Rio de Janeiro: EdUERJ/José Olympio, 1999.

MAX, Frédéric. *Prisioneiros da Inquisição*: relato de vítimas das inquisições espanhola, portuguesa e romana transcritos e traduzidos com anotações e precedidos por um levantamento histórico. Trad. Jusmar Gomes e Suzana Fercik Staudt. Porto Alegre: L&PM, 1991.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição*: inventários de bens confiscados a cristãos-novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil, século XVIII). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1978.

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

NOTÍCIAS reconditas do modo de proceder a Inquisição com os seus prezos. Informação, que ao Pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade, 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 392, p. 693-883, jul./set. 1996.

SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Origem da denominação de christão velho e christão novo em Portugal*. Lisboa: [s/ed.], 1956.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

BIBLIOGRAFIA

a) Bibliografia Específica

a.1) Obras de referência

FAIGUENBOIM, Guilherme; VALADARES, Paulo; CAMPAGNANO, Anna Rosa. *Dicionário Sefaradi de sobrenomes: inclusive cristãos-novos, conversos, marranos, italianos, berberes e sua história na Espanha, Portugal e Itália*. São Paulo: Fraiha, 2003.

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

REPRODUÇÃO das obras culturais: as edições de textos – funções, tipologia, critérios. *Revista de História Económica e Social*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, n. 14, p. 103-16, jul./dez. 1984.

TAVARES, Célia Cristina; CALAINHO, Daniela Buono; CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Guia de fontes e bibliografia sobre a Inquisição: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ/EdUERJ, 2005.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições: 222 ilustrações*. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

WOLFF, Egon; WOLFF, Frieda. *Dicionário Biográfico I: judaizantes e judeus no Brasil, 1500-1808*. Rio de Janeiro: [s/ed.], 1986.

a.2) Teses, Dissertações e Trabalhos de Conclusão de Curso.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da colônia: criptojudáismo feminino na*

Bahia – séculos XVI-XVII. 2004. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. *Um rabi escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

FRADE, Florbela Veiga. *As relações económicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas: o trato e a família, 1532-1632*. 2006. Tese (Doutoramento em História Moderna). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. 1990. 3v. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. *Bento Teixeira e a “Escola de Satanás”: o poeta que teve a “prisão por recreação, a solidão por companhia e a tristeza por prazer”*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

VIEIRA, Fernando Gil Portela. *Os mistérios do criptojudaísmo no Brasil colonial: o caso Branca Dias – Pernambuco, século XVI*. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. *O santo ofício da inquisição na colônia e nas letras: as apropriações da cristã-nova Branca Dias na literatura*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

a.3) Livros, Capítulos de Livros, Artigos e Comunicações em Eventos.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921.

BAIÃO, António. *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, v. II. Rio de Janeiro: Ed. Anuário do Brasil, 1924.

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

_____. A Inquisição. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (Coord.). *História Religiosa de Portugal*, vol. 2 (Humanismos e Reformas). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa/Círculo de Leitores, 2000, p. 95-131.

CALAÇA, Carlos Eduardo. Do Reino ao Rio: cristãos-novos, migração, mobilidade social e sociabilidade no Rio de Janeiro. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 223-50, jul. 2001.

_____. *Anti-Semitismo na Universidade de Coimbra: cristãos-novos letrados do Rio de Janeiro: 1600-1730*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2006.

COELHO, António Borges. *A Inquisição de Évora: dos primórdios a 1668*. 2v. Lisboa: Caminho, 1987.

DEDIEU, Jean Pierre; CARVACHO, René. Entre histoire et mémoire : l’Inquisition à l’époque moderne: dix ans d’historiographie. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 57, n. 2, p. 349-72, 2002.

FARINHA, Maria do Carmo Jasmins Dias. *Os Arquivos da Inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo/Serviço de Publicações e Divulgação, 1990.

FEITLER, Bruno. “A sinagoga desenganada”: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII. *Revista de História*, n. 148, p. 103-24, 2003.

FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 8, p. 22-48, abr. 2012.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000.

FERREIRA, Serafim. *Elogio do Cavaleiro dito de Oliveira que, por estar a salvo na Inglaterra, foi queimado em efígie por sentença da Santa Inquisição*. Câmara Municipal de Sintra, 1996.

FIEL, Elisabete; GARRINHAS, João. Uma visão histórica da evolução urbana da cidade de Elvas. *Elvas-Caia*, Elvas, n. 3, p. 87-112, 2005.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa: séc. XVI-XIX*. Lisboa: Prefácio, 2004.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GOMES, Plínio. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição: 1680-1744*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO; Maria Luiza Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

GORENSTEIN, Lina. *Heréticos e Impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

_____. *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

_____. *Inquisição e linguagem* (mimeo), 2009.

_____. *Regimentos da Inquisição* (mimeo), [s/d].

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Ed. Pradense, 2002.

JESUÍNO, Rui Eduardo. Elvas Medieval. *Elvas-Caia*, Elvas, n. 2, p. 247-61, 2004.

KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Trad. Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Livraria Pioneira Ed., 1971.

LIMA, Cândido Koren Pinheiro de et al. *O crime de Simões Colaço*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

LIPINER, Elias. *Os batizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 1992.

_____. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969.

MAIA, Angela Maria Vieira. *À sombra do medo: cristãos-velhos e cristãos-novos nas capitanias do açúcar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Idealizarte, 2003.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco*. Recife: FUNDAJ/Massangana, 1996.

NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Carneiro (Org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1992.

NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (Org.). *Ibéria-Judaica: roteiros da memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EDUSP, 1996.

NOVINSKY, Anita. Conferência Inaugural. In SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (Coord.). *1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do século XVIII/Universitária Editora, 1989, p. 23-8.

_____. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 67-75, jul. 2001.

_____. Cristãos-novos na construção do Brasil, In: NISKIER, Arnaldo (Coord.). *Contribuição dos judeus ao desenvolvimento brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Universidade Gama Filho, 1998, p. 29-40.

_____. Uma fonte inédita para a história do Brasil. *Revista de História: anais do I Encontro do Núcleo Regional de São Paulo*, São Paulo, 1973, p. 563-72.

_____. Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os judeus. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 172-81, mar. 1991.

_____. A pesquisa histórica sobre o cristão-novo no Brasil. *Revista de História*, São Paulo, v. 43, n. 88, p. 493-505, out./dez. 1971.

_____. Reflexões sobre o anti-semitismo: Portugal, séculos XVI-XX. In *Congresso Internacional Portugal no século XVIII: de D. João V à Revolução Francesa*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do século XVIII/Universitária Editora, 1991, p. 451-61.

_____. Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico. In: IANNONE, Carlos et al. *Sobre as naus da iniciação: estudos portugueses de literatura e história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000, p. 65-79.

_____. Ser marrano em Minas Colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 40, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan. 2008.

_____. Sistema de poder e repressão religiosa: para uma interpretação do fenômeno cristão-novo no Brasil. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, t. XXIX, v. XXVI, p. 5-12, 1979.

_____. O tribunal da Inquisição em Portugal. *Revista da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 5, p. 91-8, jun./1987.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e Interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Caderno de Estudos Sefarditas*, Lisboa, n. 4, p. 151-182, 2004.

PÉCORA, Alcir. O processo inquisitorial de Antônio Vieira. In: IANNONE, Carlos et al. *Sobre as naus da iniciação: estudos portugueses de literatura e história*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000, p. 49-64.

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

PIERONI, Geraldo. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *Os excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília/São Paulo: Editora da Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado, 2000.

POLIAKOV, Leon. *De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo*. Trad. Ana Goldberger Coelho e J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

RAMOS, Gustavo Cordeiro. *Referências à Inquisição portuguesa em dois autores ingleses do século XVIII*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1939.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. *Melo Freyre, Verney e a Inquisição*. Braga: [s/ed.]. 1973.

RIBAS, Rogério de Oliveira. O Islam na diáspora: crenças mouriscas em Portugal nas fontes inquisitoriais quinhentistas. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 45-66, jul. 2001.

ROTH, Cecil. *História dos marranos: os judeus secretos da Península Ibérica*. Trad. José Saraiva. Porto: Ed. Civilização, 2001.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

SANCOVSKY, Renata. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 5ª ed. Lisboa: Ed. Estampa, 1985.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 392, jul./set. 1996.

_____. *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*. 8ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Org.). *A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

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

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

VIEIRA, Fernando Gil Portela. Marranos no Nordeste açucareiro: o “judaísmo às ocultas” dos cristãos-novos Branca Dias e Diogo Fernandes (século XVI). In: *Anais do IV Encontro Nacional do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro: história, memória e identidade: 300 anos do nascimento de Antônio José da Silva, o judeu*. São Paulo: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 2008, p. 109-20.

b) Bibliografia Geral e Auxiliar

b.1) Obras de referência

COSTA, Avelino de Jesus da. *Normas gerais de transcrição e publicação de documentos e textos medievais e modernos*. 3ª ed. Coimbra: Faculdade de Letras, 1993.

b.2) Obras literárias

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As mulheres de mantilha*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1988.

b.3) Livros e Artigos

ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo: anti-semitismo: instrumento de poder*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um fio de nada: ensaios sobre a tolerância*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1997.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOXER, Charles. *O império marítimo português: 1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à nova história*. Trad. Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru: Edusc, 2003, p. 64.

FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. Trad. Mônica Campos de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *A ingratidão: a relação do homem de hoje com a história*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. António Narino. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel, 1991.

HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder & e as redes clientelares. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). *História de Portugal: Antigo Regime*, v. 4. Lisboa: Estampa, 1993, p. 120-55.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Trad. Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil-Portugal, 1750-1808*. Trad. João Maia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*, Livro III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MORIN, Edgar. *Meus demônios*. Trad. Leneide Duarte e Clarisse Meireles. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história: nove entrevistas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

REVEL, Jacques. Prefácio. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Trad. Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Trad. Egon de Oliveira Rangel e Enid Abreu Dobránsy. Campinas: Papirus, 1989.

_____. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

b.4) Sítios da internet

<<http://www.brasil.gov.br/linhadotempo/epocas/1572/divisao-da-america-portuguesa>>

Acesso em: 30 jun. 2013.

<<http://www.catedral.com.br/historia.php>> Acesso em: 22 abr. 2013.

<http://www.cultura-alentejo.pt/patrimonio_construido.8.lista.aspx> Acesso em: 30 jun. 2013.

<http://www.kilibro.com/book/preview/7199_o-rio-de-janeiro-setecentista> Acesso em: 9 jul. 2013.

<<http://www.mapadeportugal.net>> Acesso em: 30 jun. 2013.

<<http://portuturismo.blogspot.com>> Acesso em: 30 jun. 2013.