

Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial — Nordeste, séculos XVI-XVII¹

Angelo Adriano Faria de Assis
Doutorando-Universidade Federal Fluminense

RESUMO

A visitação do Santo Ofício ao Nordeste açucareiro entre 1591 e 1595 traria à tona os conflitos sociais e a disputa de interesses entre cristãos velhos e novos. Principais delatados, os neoconvertos tornam-se figuras centrais das acusações feitas à mesa e vítimas em potencial das generalizações sobre seu suposto comportamento criptojudáico, acusados das mais diversas heresias. Dentre os delatados, chama a atenção o significativo número de mulheres, baluartes da resistência judaica, difusoras de sua cultura e tradições para as novas gerações. Responsáveis pelo ambiente doméstico, seriam as grandes propagadoras do judaísmo secreto e diminuto que se tornara possível após as proibições de livre crença no mundo português a partir de 1497, e a instauração da Inquisição, em 1536, quando os lares passaram a representar papel preponderante para a divulgação e sobrevivência das tradições dos filhos de Israel.

Palavras-chave: Inquisição; criptojudaísmo; mulheres.

ABSTRACT

The visit of the Holy Inquisition to the northeast of Brazil between 1591 and 1595 would expose social conflicts and disputes of interests among old and new Christians. The last were the potential victims and the main accused of maintaining a crypto-judaic behavior, performing several heresies. Among the accused, there was an impressive number of women, center of Jewish resistance, transmitting the culture and the tradition to the new generations. After the prohibition of any other faith than Catholicism in the Portuguese world in 1497 and the establishment of the Inquisition in 1536, women would become responsible for the diffusion of secret Judaism. Homes became a central place to the survival of Jewish traditions.

Keywords: Inquisition; crypto-judaism; women.

Ainda que todas as nações que se encontram na esfera do domínio do rei lhe obedçam, abandonando cada uma o culto dos seus antepassados e conformando-se às ordens reais, eu, meus filhos e meus irmãos continuaremos a seguir a Aliança dos nossos pais. Deus nos livre de abandonar a Lei e as tradições. Não daremos ouvido às palavras do rei, desviando-nos de nosso culto para a direita ou para a esquerda².

A Bíblia de Jerusalém

Eis, portanto, minha identidade nebulosa: era um judeu não-judeu e um não-judeu judeu. Pertencia a quem eu não pertencia e não pertencia a quem eu pertencia.

*Edgar Morin*³

CRISTÃOS VELHOS E BATIZADOS EM PÉ NO TRÓPICO

48 O apagar do século XV eternizar-se-ia na história portuguesa como instante final da livre convivência entre judeus e cristãos na península Ibérica, dando início ao longo e ameaçador período de monopólio católico, oficializado através da assinatura dos decretos de conversão forçada em 1497. Obrigados a abraçar o catolicismo para permanecerem e serem aceitos na sociedade que renegava sua crença e tradições, os judeus convertidos e seus descendentes, doravante denominados cristãos-novos, transformar-se-iam em herdeiros diretos dos preconceitos e perseguições outrora destinados aos livres seguidores da fé de Israel.

O neoconverso era tomado por uma visão de mundo composta por realidades ambíguas: a cristã, da qual fazia parte sem que tivesse uma tradição cultural ou familiar que o ligasse a ela, e a judaica, da qual seus antepassados tiveram que se desligar. O dúbio equilíbrio em que se situavam fazia com que se enquadrassem na desconfortável posição de cristãos-novos — o que eram e sentiam ser, antes de tudo. Para Anita Novinsky, a visão de mundo dividida em diferentes realidades sociais e geográficas faz do cristão-novo uma espécie de elo de ligação entre o judeu e o cristão, assim como também o era entre Portugal e as possibilidades de colonização no ultramar.

Insatisfeita com as limitações impostas por lei, todavia, certa parcela dos agora neoconvertos encontraria formas de burlar as ordenações reais para, ocultamente, prosseguir comungando a fé do coração, sendo por isto denominados *criptojudeus* — subgrupo envolvendo aqueles que, por não concor-

darem em abandonar as tradições de seus antepassados, continuavam a praticá-las em segredo, embora procurando disfarçar publicamente a permanência na antiga fé ao demonstrar, na prática do cotidiano, bom comportamento e sincera devoção cristã perante a sociedade. Seriam os criptojudeus, contudo, responsáveis pela generalização das desconfianças sociais sobre a veracidade da conversão de todo o grupo cristão-novo, transformados em alvo dos preferidos do Santo Ofício.

A busca incessante e desmedida pela pureza e retidão católica causaria a necessidade de controle sobre as ameaças à unicidade cristã, que identificava no criptojudaísmo o principal impedimento à sua homogeneidade, assim como a justificativa primeira e mais forte para a instauração do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em território português, no ano de 1536, durante o reinado de D. João III. Ao Santo Ofício, caberia a função de manter a diferença entre as classes que havia sido diluída com a conversão forçada, defendendo os interesses da camada dominante, colocando

(...) o Catolicismo e seus representantes autorizados a salvo de qualquer crítica ou julgamento', apoiado no preconceito existente contra os judeus na sociedade cristã ocidental e no direito canônico, baseando-se em estatutos de pureza, que se tornavam mais radicais e atuantes de acordo com o crescimento do poder da burguesia⁴.

O permanente clima de crescente vigilância inquisitorial acabaria por gerar transformações profundas nas relações sociais, caracterizadas, entre outros aspectos, pela segregação sangüínea, intensificando as hostilidades entre os grupos de cristãos velhos — indivíduos considerados de 'sangue puro' — e os neoconvertos æ vistos como de sangue e origem 'maculados'. Coagidos, muitos cristãos-novos optariam pela saída do reino à procura de regiões de menor exclusão social e retaliação religiosa.

Se, por um lado, o abandono da vida metropolitana — proporcionadora de maiores facilidades — pesava na decisão de emigrar, a possibilidade de reiniciar a vida em ambiente desconhecido e sem a inquietante presença inquisitorial faziam a balança pender em favor da emigração. Ao longo do primeiro século de presença portuguesa, a região brasílica apresentar-se-ia como uma das escolhas preferidas dos cristãos-novos, espécie de válvula de escape daqueles que, criptojudeus ou não, procuravam recomeçar a vida longe dos rigores e perseguições da metrópole, distantes — um oceano, ao menos — das pressões eclesiásticas então vivenciadas no reino, onde a Igreja há muito se encontrava sedimentada e o longo e onipresente braço da Inquisição com frequência vitimava os suspeitos de heresia. Não é de se estranhar que a es-

truturação da Inquisição em Portugal e o conseqüente aumento das perseguições aos neoconvertos a partir da década de 1540 tenham significado o aumento das migrações de cristãos-novos para a colônia luso-americana.

O trópico em formação convertia-se em oportunidade de enriquecimento rápido, visto que a cana-de-açúcar, sustentáculo de nossa colonização, já adoçava a culinária européia, moldando os sonhos de cobiça de seus produtores e temperando os rumos da economia. Pelos interesses do açúcar, organizavam-se leis e modos de ocupação do solo; construíam-se portos e cresciam cidades; traficavam-se negros e mantinha-se a constância do comércio com o reino. Segundo Ambrósio Fernandes Brandão, que escrevia seus *Diálogos das Grandezas do Brasil* em inícios do século XVII com conhecimento de causa por ser, como senhor de engenho, ligado ao tal negócio, era a economia açucareira a maior fonte geradora de riquezas da colônia, seguida da mercancia, da exploração do pau-brasil, dos algodões e madeiras, da lavoura de mantimentos e da criação de gado⁵. À sua frente, muitos cristãos-novos, “enobrecidos” pelo dinheiro, transformados de comerciantes sem brasões em donos de terra e respeitáveis senhores-de-engenho. Fazer parte do topo desta estrutura, pertencendo ao seletto e diminuto grupo conhecido como “açucarocracia”, era o auge que buscavam todos os que participavam em algum grau do funcionamento da economia colonial. Não resta dúvida, entretanto, que o fortalecimento do prestígio dos “descendentes da nação” desagradaria, com o tempo, aos senhores-de-engenho cristãos velhos, que se sentiam ameaçados em seu poder — não apenas no que tangia à produção de açúcar, mas também sobre o comércio do produto, em larga escala, nas mãos dos mercadores neoconvertos.

Dentre os cristãos-novos que por aqui desembarcaram, presume-se a existência de uma considerável parcela de criptojudeus. Não obstante, a ocorrência ou não de criptojudaísmo nas fronteiras luso-brasilicas só pode ser investigada se levadas em conta as especificidades temporais e espaciais que a cercam. Com o passar do tempo, as proibições à lei de Israel e a educação dos outrora judeus e seus descendentes segundo os costumes cristãos diminuiriam a resistência inicial, permitindo uma crescente adaptação à nova realidade. Ou seja: quanto mais próximos nos encontrarmos dos personagens que comungaram livremente o judaísmo em terras lusas e do instante em que ocorreu a conversão forçada dos judeus em cristãos-novos, maiores as probabilidades ou verossimilhanças de que houvesse neoconvertos de fato judaizantes, seja pela lembrança da religião vivenciada no período anterior à conversão e descontentamento pelo cerceamento de sua cultura, seja pelos testemunhos e resistências de conhecidos e parentes que se faziam ainda fortes. A própria presença das visitasões do Santo Ofício não abrangeria todas as capitânicas da colônia, limitando-se às áreas de maior interesse metropoli-

tano — como as regiões açucareiras, por exemplo —, o que torna bastante fluidas as considerações possíveis sobre a ocorrência e particularidades das práticas criptojudaicis em outras áreas, empobrecendo desejáveis comparações sobre estes tipos de manifestação.

O Brasil fazia-se espaço privilegiado para a resistência criptojudaicis, motivada pela relativa harmonia e cumplicidade no convívio entre os cristãos separados pelo sangue, possível devido à ainda pálida estruturação eclesiástica e ausência de um tribunal inquisitorial estabelecido e atuante, trazendo à tona problemas diários maiores e mais imediatos do que as questões da fé, como a presença pouco efetiva do Estado, a carência de víveres, a falta de materiais e ferramentas para as tarefas do trabalho cotidiano, o perigo de ataque por animais selvagens, o risco de doenças tropicais, ou as ameaças de abordagens de piratas e do gentio indômito, entre outros, fazendo-os aliados de primeira hora contra inimigos comuns e maiores do que as suspeitas de heresia religiosa na busca primordial pela sobrevivência em ambiente inóspito. Aliás, a célebre frase de nosso primeiro historiador, frei Vicente do Salvador, que limitava os portugueses a caranguejos arranhadores da costa, além das referências econômicas que nos suscitam, talvez ressoe ainda o inconsciente daqueles homens presos ao litoral não só por opção, mas por necessidade, por ser região mais segura na defesa dos variados perigos advindos do interior e facilitar a proteção do que já fora conquistado de possíveis ataques estrangeiros pelo mar, além, é claro, de ser o litoral ponto inicial da viagem de volta ao reino, objetivo de muitos dos que aqui chegavam⁶.

Prova do bom convívio entre os “cristãos puros” e a “aflita gente”, é a presença neoconversa em praticamente todos os espaços da economia, imbricando-se nos mais diversos níveis sociais, chegando muitos deles a ocupar cargos e posições de importância: ouvidores da Vara Eclesiástica, mestres de latim e aritmética, senhores-de-engenho, religiosos, profissionais letrados, médicos, advogados, vereadores, juizes, escrivães, meirinhos e almoxarifes, o que reflete o alto grau de miscibilidade na colônia se comparado às outras áreas de migração dos cristãos-novos partidos de Portugal, como o Norte europeu, as geograficamente descontínuas ocupações no Oriente e o Levante.

Também os costumeiros matrimônios entre os dois grupos refletem e atestam o bom convívio. O grande número de casamentos entre cristãos-velhos e novos, embora em parte possa ser explicado pela escassez de mulheres brancas no ultramar disponíveis para o matrimônio, tornando disputadíssimas as moçoilas de família neoconversa, mostravam-se bastante justos para ambas as partes: se aos homens de ‘sangue puro’ interessava mulheres brancas, mesmo que à custa de um matrimônio com donzelas cristãs-novas, para a família neoconversa a filha servia de negociata na busca da diminuição da

porção de mácula hebraica e das pressões sociais dela oriundas, conseguindo-se casamentos com pessoas influentes e de boa situação econômica, o que não deixa de ratificar a maior aceitação social destes enlaces e a diluição dos atritos no convívio entre os grupos. Sem contar os grossos dotes que por vezes acompanhavam as filhas à procura de marido, tornando-as ainda mais atraentes. Evaldo Cabral de Mello confirma: “entre os indivíduos de origem portuguesa, prevalecia uma relação de 3,7 homens para cada mulher”. A conclusão é clara: “como seria de prever, as alianças de cristão-velho com cristã-nova tornaram-se três vezes mais numerosas do que entre cristão-novo e cristã-velha”⁷.

O estreito convívio entre os grupos traria não só a miscigenação sangüínea, mas também a de costumes. Muitos foram os casos de confessores e denunciadores que relatariam ao Santo Ofício práticas hebraicas como sendo costumes familiares herdados dos antecessores, como jogar fora a água de casa quando do falecimento de alguém, o modo de preparo ou recusa a certos alimentos, ou ainda a forma de benzer os filhos, afirmando ao visitador desconhecerem-lhes a “condenável” origem. Mesmo alguns cristãos velhos, a princípio insuspeitos de criptojudaísmo por serem isentos de qualquer mácula sangüínea, confirmariam esta realidade, ao reconhecerem a adoção de alguns destes hábitos definidores do judaísmo por ignorância, tornando-se comparas involuntários do criptojudaísmo brasílico. Exemplo de circularidade cultural que significava, mais do que um comportamento conscienciosamente judaizante de parte da população — embora, em alguns casos, isto inegavelmente existisse —, o fortalecimento de uma religião popular, híbrida e humanizada, influenciada pelos diversos grupos formadores da sociedade colonial, longe da rigidez que caracterizava o catolicismo no reino, e em grande parte beneficiada pelo despreparo dos próprios representantes da Igreja, também eles desconhecedores da fé pela qual zelavam, entre os primeiros a desrespeitá-la⁸. O bom contato entre cristãos velhos e novos, todavia, ganharia contornos mais dramáticos com as visitas do Santo Ofício às capitânicas açucareiras do Nordeste colonial, rompendo com o quadro de relativa harmonia no convívio entre os grupos.

A presença da Inquisição no Brasil relaciona-se à atitude de expansão dos órgãos de controle do próprio Estado. Lembremos, contudo, que o Brasil estava sob a tutela do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, não havendo a instauração formal de um tribunal inquisitorial específico para a América portuguesa, limitando-se a visitas esporádicas e à presença de familiares do Santo Ofício. Das três visitas conhecidas ao Brasil — 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), 1618-1620 (Bahia) e 1763-1769 (Grão-Pará) —, é significativo que as duas primeiras ocorressem durante o período de União

Ibérica, o que parece representar mais uma política de ideologia expansionista do governo filipino do que aquela até então seguida pelos portugueses.

Na historiografia sobre o tema, a chegada ao Brasil dos visitantes e de seus séquitos encontram justificativas diferentes. Anita Novinsky vincula as visitas do Santo Ofício à necessidade de uma vigilância mais ativa sobre as áreas de maior prosperidade colonial, onde se encontrava uma grande parcela dos cristãos-novos saídos do Reino. Já Sonia Siqueira chama a atenção para a defesa dos interesses dos colonizadores, comprometida que estava a Inquisição com certas diretrizes do trono, aumentando a vigilância em relação às crenças e evitando o enraizamento dos ideais judaicos na colônia, investigando “sobre que estruturas calcava-se a fé”, e buscando “integrar o Brasil no mundo cristão”, “cônsua de sua responsabilidade de reprimir e prevenir a difusão de heresias”, acreditando, seus agentes, “que estavam cuidando, principalmente, de promover a felicidade transcendente dos indivíduos, certos de estarem assim servindo a Deus”⁹.

Ronaldo Vainfas, por sua vez, assim define os motivos da presença do Tribunal da Inquisição nas capitanias açucareiras em fins do primeiro século de domínio português:

Estou em parte de acordo com Anita Novinsky, para quem o Santo Ofício veio à cata de cristãos-novos, pois foram eles, afinal, os réus preferenciais da Inquisição portuguesa nos quase trezentos anos de sua existência. Sonia Siqueira parece também correta ao vincular o envio da Visitação ao interesse em ‘integrar o Brasil no mundo cristão’, embora diga o óbvio ao destacar que o Santo Ofício veio ‘investigar sobre que estruturas calcava-se a fé’ de nossos moradores. O Santo Ofício fazia isso em toda a parte. Na verdade, a Visitação ao Brasil não possui qualquer razão especial, incluindo-se, antes, no vasto programa expansionista executado pelo Santo Ofício na última década dos Quinhentos. Após consolidar-se no Reino, pois fora criada em 1536, a Inquisição estenderia seu braço ao ultramar, visitando não só o Brasil, mas também Angola e as ilhas da costa africana, os Açores e a Madeira...

E complementa:

Consolidada no Reino, e acrescentando a seus propósitos originalmente anti-semitas o espírito da Contra-Reforma, a Inquisição ordenaria diversas inspeções nos domínios lusitanos do além-mar. (...) Ao mesmo tempo em que Heitor Furtado de Mendonça visitava a Bahia, Pernambuco, Tamaracá e Paraíba, Jerônimo Teixeira percorria os Açores e a Madeira, e pouco depois (1596-1598) seria a vez do padre Jorge Pereira visitar o reino de Angola por comissão do inquisidor-geral¹⁰.

Embora tenhamos notícia da existência de sinagogas coloniais, algumas dentre elas funcionando ininterruptamente por mais de três décadas, as condições para a realização dos cultos eram precárias, fruto da intensa vigilância a que estavam submetidos os cristãos-novos, mas também pelo desconhecimento profundo das leis e cerimônias mosaicas por seus próprios seguidores — fato que se agravava em proporção direta com o afastamento temporal do período de livre divulgação do judaísmo, fazendo com que seus ritos e crenças ganhassem novos contornos, perdendo muito de seus significados originais.

Como bem lembra Angela Maia, devemos compreender as diferentes formas de sobrevivência e de funcionamento destas “snogas”, e as transformações sofridas no culto hebraico como fatores indispensáveis à sobrevivência em ambiente totalmente hostil, relativizando os rigorismos do judaísmo puro em favor das improvisações necessárias: “mesmo que não funcionassem nos modelos ortodoxos, as sinagogas, como reuniões, existiam dentro da comunidade judaizante mantendo viva a chama da velha fé”, embora esta se encontrasse já bastante deturpada. A antiga religião, de tradição letrada, ficava então praticamente resumida aos poucos textos judaicos preservados secretamente, a que somavam-se à adaptação do Evangelho católico e à memória dos que a conheceram em outra época ou local.

Podemos pois considerar que sob a denominação de fazer esnoga, o povo colocava quaisquer reuniões mais ou menos secretas celebradas pelos judaizantes, pois, há muito afastados do judaísmo oficial, eles não tinham nem sinagogas organizadas nem rabinos para um culto formal (...) que pudessem dar um acompanhamento espiritual à comunidade¹¹, (...)

tudo adaptando-se às dificuldades existentes para a pregação hebraica. O desconhecimento apresentava-se, assim, em via dupla: se, por um lado, os que delatavam os possíveis judaizantes encaravam como judaísmo qualquer atitude que julgassem estranha, causando precipitações de julgamento e generalizações de toda espécie, entre os próprios criptojudeus encontramos indícios de estranhamento da religião que procuravam seguir às escondidas, praticando o que julgavam ser a crença dos antepassados, embora houvesse profundas diferenças entre elas. Esta brecha causada pela impossibilidade de sinagogas como centro ideal de divulgação sociocultural-religiosa será preenchida pelo lar — verdadeiro espaço de celebração judaica — e, mais especificamente, pelo papel desempenhado pela mulher cristã-nova judaizante — alçada à condição de líder religiosa para a sobrevivência da antiga fé.

RESISTÊNCIA FEMININA: O JUDAÍSMO POSSÍVEL

No judaísmo tradicional — religião letrada calcada na leitura e discussão dos livros sagrados —, as mulheres limitavam-se a ocupar posições inferiores aos homens, como locais secundários no culto e papéis públicos limitados, recebendo apenas uma educação mínima, a ponto de se crer que era melhor queimar as sagradas palavras da *Torá* do que transmiti-las e ensiná-las às mulheres. A proibição da fé hebraica no Mundo Português e a nova importância dada à educação no lar, porém, levariam a uma transformação destes papéis, transformando o judaísmo numa espécie de “religião domiciliar”, fruto da impossibilidade de sua divulgação pública, com nova ênfase para a divulgação oral dos ensinamentos devido às dificuldades e perigos de se possuir os textos hebraicos. Funções que antes eram exclusivas dos homens passariam à responsabilidade do sexo feminino — sinal da ocorrência, no seio da religião mosaica, de um certo afrouxamento dos rigorismos, visando a garantir-lhe a sobrevivência em ambiente hostil.

Por razões óbvias, as residências passariam a ocupar importância estratégica: seriam os lares locais de propagação do judaísmo vivo, através da memória ensinada e das práticas religiosas e cerimoniais. Impedida a existência da escola judaica, explica Lina Gorenstein, “a cultura doméstica continuou, em parte, com aquelas práticas e celebrações de ‘portas a dentro’”¹², embora essas práticas sofressem certo esvaziamento e modificações conforme necessidade e afastamento do período de judaísmo permitido. A própria teologia judaica, cada vez menos profundamente conhecida pelas novas gerações de judaizantes, enfrentava as conseqüências destas limitações, agravadas pela inexistência de rabinos para cumprir o papel que lhes caberia numa situação de normalidade religiosa, como também pela proibição da bibliografia relativa à religião mosaica: impossibilitados da leitura sagrada, a *Torá*, muitos utilizavam a Bíblia católica como solução litúrgica, embora renegando os textos do Novo Testamento, além do novo alento que seria destinado à transmissão oral de seus ensinamentos.

Impedidos de denunciar suas preferências doutrinárias, e procurando driblar as desconfianças da sociedade, os criptojudeus viam-se obrigados a abandonar certas cerimônias marcantes da sua profissão de fé em favor de práticas menos conhecidas ou deladoras de sua real entrega religiosa: substituíram-se assim, as circuncisões pelas orações e vigílias domiciliares; a guarda pública de certas datas e festas, como o Ano Novo ou o Pentecostes, pelos jejuns. Com o mesmo intuito, celebrações que no judaísmo tradicional ocupavam posição de menor destaque passavam, por serem menos acusadoras, a tema central da resistência marrana, como foi o caso do “Jejum de Ester” —

rainha judia que escondia suas origens ao próprio marido, vivendo, como os criptojudéus, da dissimulação —, tornando-se a “Oração de Ester” a “prece marrana por excelência”. É bastante significativo o fato de ser uma mulher a heroína dos cristãos-novos, e o exemplo de Ester se repetiria constantemente devido às necessidades impostas aos criptojudéus. O judaísmo de “portas a dentro” mostrar-se-ia, nos mais ínfimos detalhes, influenciado pela figura da mulher¹³.

Anita Novinsky assim define o novo quadro da resistência judaica:

(...) proibida a sinagoga, a escola, o estudo, sem autoridades religiosas, sem mestres, sem livros, o peso da casa foi grande. A casa foi o lugar do culto, a casa tornou-se o próprio Templo. No Brasil Colonial, como em Portugal, somente em casa os homens podiam ser judeus. Eram cristãos para o mundo e judeus em casa. Isso teria sido impossível sem a participação da mulher¹⁴.

Aqui como lá, o núcleo familiar tornou-se *locus* privilegiado para a irradiação da lei mosaica, içando as mulheres ao *status* de grandes responsáveis por sua reprodução.

Apesar de não oferecer privacidade e discrição suficientes para seus moradores, o lar colonial firmar-se-ia como ambiente propício para a continuidade hebraica. As constantes necessidades de deslocamento numa região onde as distâncias não eram facilmente vencidas causavam a freqüente ausência do cabeça da família, redimensionando ainda mais o papel da mulher, conferindo-lhe maior destaque na organização do ambiente familiar, responsável pelo bom funcionamento da casa, atuando na criação e educação dos descendentes, vivenciando tradições impossíveis de serem realizadas em outro espaço, moldando a orientação religiosa dos filhos, servindo de liame entre os componentes do clã. Lar-escola-sinagoga: as residências incorporavam em seu espaço o tripé da tradição judaica. Espaço multifuncional onde a mulher exerceria conjuntamente as tarefas de provedora, mãe, educadora, catequista e rabi.

Sustentáculos da religião proibida, as “mulheres cristãs-novas apresentaram no Brasil uma resistência passiva e deliberada ao catolicismo. Foram prosélitas, recebiam e transmitiam as mensagens orais e influenciavam as gerações mais novas”¹⁵, cientes da necessidade de encobrir seus verdadeiros objetivos. Transmitindo os ritos religiosos ao praticá-los nas residências, realizavam o rabinato diminuto, feminino e oral que se tornara possível e que, embora contrariasse o código mosaico, garantiu-lhe a sobrevivência. Conforme lembra Elias Lipiner, dizia-se à época das mulheres neoconvertas que, “devotas e rezadeiras, iam nos domingos e dias santos ouvir missa”, procurando evitar, perante a sociedade, as desconfianças sobre sua real entrega ao catoli-

cismo, “mas nos sábados vestiam seus melhores vestidos”¹⁶, preparando-se para o sagrado dia de descanso dos judeus, reunindo a família para celebrar os costumes de seus antepassados.

A nova importância destinada à mulher neoconversa não passaria em branco para a Inquisição. Assim, desmascarar a fonte de disseminação da heresia judaica e reprimir exemplarmente os seus responsáveis fazia-se imprescindível. Na documentação produzida pelo Santo Ofício português durante a visitação às capitâncias açucareiras do Nordeste brasileiro entre 1591 e 1595, encontram-se indícios do judaísmo vivenciado na colônia, mormente ligado a ritos, prática da “esnoga”, cultos funerários, interdições alimentares, formas de benzer heterodoxas, negações à religião dominante em seus símbolos e dogmas, onde, indiscutivelmente, a importância das mulheres salta aos olhos¹⁷. É variado o desfile de relatos sobre mulheres que insistiam em manter fidelidade ao judaísmo, praticando-o nos momentos de privacidade, embora publicamente, imbuídas dos temores que oprimiam os simpatizantes de Israel, dissimulassem, declarando-se verdadeiras cristãs. Não foram poucas as denúncias a retratar a dubiedade vivida pelas cristãs-novas na colônia, não só externamente —suportando o peso das fronteiras sociais —, mas também em seu interior, confundindo muitas vezes a tradição cristã com os ensinamentos judaicos, divididas entre a fé imposta e a do coração, desconhecendo ambas em seus detalhes, praticando-as de forma igualmente equivocada ou, ao menos, descuidada.

Dentre aquelas mais insistentemente acusadas ao Santo Ofício como judaizantes, a causarem escândalo nas duas principais capitâncias coloniais à época da primeira visitação, destacam-se os nomes das cristãs-novas Branca Dias, em Pernambuco, e Ana Rodrigues, na Bahia, exemplos definitivos do “rabinato feminino” exercido na colônia, não só pelo alto número de acusações de que foram vítimas, mas pela riqueza de detalhes sobre as práticas de judaísmo que mantinham em seu cotidiano. Verdadeiras matriarcas do cripto-judaísmo brasileiro, as duas senhoras teriam suas vidas vasculhadas e detalhes de seus comportamentos revelados com insistência ao visitador.

Branca Dias deixara o reino depois de cumprir pena no Santo Ofício de Lisboa, denunciada pela própria mãe e irmã de práticas judaicas, ambas também presas pelo Tribunal Inquisitorial. Livre, viera para Pernambuco, onde já se encontrava seu marido, o comerciante Diogo Fernandes, e viveriam com os filhos, a quem eram transmitidos os valores da antiga fé. Abriria com o esposo um internato para moças com boa procura de alunas, dotando-as ainda mais para o disputado mercado matrimonial. Em sua escola, algumas donzelas da colônia aprendiam a lavar, costurar, cozinhar, trabalhos do lar e boas maneiras.

Era exemplo típico de cripto-judaísmo. Corria a fama de que o casal pos-

suía uma sinagoga em seu engenho, a famosa “esnoga de Camaragibi”, uma das mais denunciadas durante a visitação de Heitor Furtado, freqüentada por boa parte dos acusados de práticas judaicas em Pernambuco, entre eles, alguns dos principais da capitania. A sinagoga de Camaragibi era, dentre as citadas na documentação referente à primeira visitação inquisitorial, a que mantinha seus trabalhos por mais tempo: certas denúncias davam conta de suas atividades há mais de quarenta anos. Fora erguida nas terras pertencentes ao casal Diogo Fernandes e Branca Dias, ambos já falecidos quando da chegada de Heitor Furtado e de seu séquito. Em Camaragibi, era fama pública que existiam judeus e se adorava a *toura* — metáfora bastante usada para dizer que se seguia a lei mosaica ou dos judeus. Em denúncia ao visitador datada de 16 de novembro de 1593, Felipe Cavalcanti afirma que a “gente da Nação” olindense se reunia na tal esnoga de Camaragibi, a quatro ou cinco léguas de distância da vila, onde “faziam suas cerimônias e que nas ditas luas novas de agosto iam”, em seus carros enramados e com festas “ao dito Camaragibi a celebrar a festa do jejum” do Iom Kipur, o dia mais sagrado do calendário judaico¹⁸. Nos dias de reunião, os judaizantes eram convocados de forma singela: o cristão-novo Tomás Lopes, alfaiate aposentado conhecido pela alcunha de *O Maniquete*, usando código previamente combinado, desfilava pelas principais ruas de Olinda com um pano branco amarrado a um pé descalço: era, por isso, denominado o “campinha dos judeus”.

De acordo com Elias Lipiner,

(...) a localização preferencial das sinagogas nos engenhos, se deve ao fato de que nos começos da colonização cabia aos engenhos, além de função própria de empresa particular agrícola, também a função religiosa, e especialmente a militar, destinada a torná-los baluartes armados para defender-se dos ataques dos índios ou outros inimigos.

O prestígio e a proteção de que desfrutava o senhor-de-engenho era fator premente para a escolha: “tais privilégios de autonomia, eram aproveitados pelos senhores-de-engenho cristãos-novos, posto que discretamente, para, no âmbito de sua hegemonia, erguerem ao lado das ermidas em homenagem à crença dominante, também as esnogas — em reverência ao culto de seu coração”¹⁹ —, exemplo consistente do sincretismo religioso e da convivência latente entre a crença católica e os resquícios de judaísmo.

A matriarca de Camaragibi, apesar das evidências, esforçar-se-ia no estereótipo de boa cristã, casando as filhas com cristãos-velhos respeitados, aproveitando-se da colônia “faminta de mulher branca”²⁰, almejando melhoria social e diminuição das pressões públicas sobre o sangue herético, embora não

dispensasse a presença destas nas celebrações da fé judaica que fazia em casa. Além de Branca, de sua família saíam quatro gerações de indivíduos aprisionados e julgados pelo Santo Ofício: sua mãe, Violante Dias; sua irmã Isabel; Brites Fernandes, a “Alcorcovada”, e Andressa Jorge, suas filhas; Leonardo Pereira, Jorge de Souza, Maria de Souza, Ana de Arruda e Catarina Favela, seus netos.

Quando o inquisidor chegou a Pernambuco, Branca já era falecida, o que não a impediria de estar no rol das mais denunciadas. Algumas de suas antigas aprendizes e conhecidas de longa data lembrariam o estranho comportamento e costumes malvistas da professora de boas maneiras, alguns dos fatos ocorridos há mais de trinta anos. Joana Fernandes fora uma delas: “viu a dita Branca Dias nos sábados de todo o dito ano que em uma casa aprendeu não fiar nunca. E viu que nos ditos sábados pela manhã se vestia com camisa lavada e apertava a cabeça com seu toucado lavado”, vestindo aos filhos com “o melhor vestido que tinha”. Nas sextas-feiras à tarde, mandava lavar e esfregar o sobrado e, nos sábados, jantava “mais cedo que nos outros dias, e (...) chamava acima do sobrado as ditas suas filhas (...) e todos iam então acima jantar com ela”, quando “jantavam sempre uma iguaria que nunca comiam”²¹.

A restrita privacidade existente no ambiente colonial encarregar-se-ia de divulgar o que ocorria entre as paredes do sobrado dos Fernandes: ouvidos e olhos estavam sempre atentos para saber novidades da vida privada, tornada pública a todo instante. Antiga vizinha da dama judaizante, Beatriz Luis mostraria em seu depoimento a confusão existente entre os símbolos que representavam o judaísmo, alguns dos quais, herdeiros de um imaginário que tendia, no limite, a demonizar os judeus. Contava ao inquisidor ter ouvido do neto de Branca Dias, então com cerca de cinco anos, que sua avó “tinha debaixo do chão uns santinhos, assim como pacas, aos quais adorava, (...) as quais pacas são uns animais do mato desta terra que pouco mais ou menos têm o parecer de lebres”. Para evitar maiores problemas e novas revelações, o menino delator “se ausentou desta terra” a mando dos parentes²².

Outras ex-alunas procurariam o inquisidor para relatar o que presenciaram: Maria Álvares, ressaltaria o descaso cristão da mestra: ao trazer certa vez “no pescoço umas contas de rezar com uma cruz pendurada nelas, correndo-lhe a cruz para diante dos peitos, tomou com a mão a cruz e, dizendo para a cruz *dou-te ao demo*, a lançou para detrás das costas”²³. Ana Lins, que por três anos fora “doutrinada e ensinada a cozer e a lavar” afirmava que, aos domingos, estando nas missas, “quando levantavam ao senhor na hóstia consagrada, olhando a dita Branca Dias para a hóstia, dizia estas palavras: *ah, cães encadeados!*”, enquanto apontava para o altar. Reparara ainda que a antiga professora possuía sobre a cama “uma cabeça de boi sem cornos”, que “se punha muitas vezes sobre a dita cama às sextas-feiras”, onde ficava até os domin-

gos²⁴. A cabeça de boi, ou “toura”, era a corruptela a que foi submetido o livro sagrado dos judeus, a *Torá*. Para Lipiner,

... dada a clandestinidade que envolvia todos os atos da prática judaica, é de admitir-se que os próprios cristãos-novos adotassem o estratégia de confundir sua *toura* com a cabeça de boi, em linguagem cifrada, subtraindo, assim, o verdadeiro significado à compreensão dos espias do Santo Ofício”²⁵.

O mais estarrecedor dos casos envolvendo mulheres acusadas de práticas judaizantes na documentação referente às visitas inquisitoriais ao Brasil, sem dúvida, seria o de Ana Rodrigues, moradora em Matoim, no Recôncavo Baiano.

A cristã-nova Ana Rodrigues viera do reino com Heitor Antunes, seu marido, senhor-de-engenho e “cavaleiro da casa del-rei”, que se orgulhava em apontar sua descendência direta dos Macabeus — célebre família de sacerdotes e militares judeus do século II a. C., cuja epopéia é narrada no Antigo Testamento.

Teve sete filhos e, como Branca Dias, conseguira genros de sangue puro. Eram conhecidos como “a gente de Matoim”. Morto o marido, Ana Rodrigues o enterrara segundo a tradição, em terra virgem, pranteando-o pelo modo judaico. Esperava o momento de poder se juntar novamente ao esposo, também de acordo com a fé que seguia: testemunhas afirmavam que guardava “as jóias de quando se casou para se enterrar com elas quando morrer”²⁶.

Segundo diziam, o “cavaleiro macabeu” possuía sinagoga em suas terras durante décadas. A esnoga de Matoim era a mais conhecida de toda a Bahia. Localizava-se nas terras pertencentes aos Antunes. O templo sagrado teria sido construído por Heitor em seu engenho, numa “casinha separada”, localizada ao lado da residência. Frequentada por importantes figuras da capitania, nela reuniam-se secretamente os judaizantes em dias específicos, “deixando dito na cidade que iam fazer peso” — numa tentativa, sem muito sucesso, de despistar o verdadeiro destino dos que para lá se dirigiam.

O funcionamento da “esnoga dos Antunes” iria longe, ultrapassando em muito a vida de seu próprio fundador, falecido mais de uma década antes da chegada do visitador Furtado de Mendonça. Algumas das várias denúncias que citam a “casinha” de Matoim ao inquisidor diziam ter conhecimento da sua existência há cerca de trinta anos, o que a transformava na mais antiga sinagoga em funcionamento de que se tinha notícia na Bahia e uma das mais tradicionais de toda a região colonial. Nem mesmo a presença da visita inquisitorial na capitania-sede do governo português na América, a espalhar o medo e o aumento de intrigas por todos os lados, e a tornar os cristãos-novos em geral mais comedidos em seus atos e palavras, teria sido motivo sufi-

ciente, afirmavam alguns delatores, para que cessassem as reuniões judaicas em Matoim, num claro sinal de desrespeito e enfrentamento ao Santo Ofício e à religião dominante. No entanto, desconhece-se que Furtado de Mendonça, apesar de haver prendido a matriarca do clã e alguns de seus descendentes, tenha tomado qualquer atitude mais efetiva para averiguar e desbaratar a sinagoga de Heitor Antunes ou mesmo processar os seus frequentadores, nomeados pelos acusadores.

A presença da Inquisição acabaria com a tranquilidade da família, seguidamente acusada de criptojudaísmo e de desrespeito à fé católica. Dentre os Antunes, seria Ana Rodrigues a denunciada com maior gravidade e insistência. Prevendo as trágicas conseqüências da visita do Tribunal, alguns membros do clã aproveitariam o período da graça para confessar os erros, adiantando-se à avalanche de acusadores do clã, procurando, assim, mostrar boa vontade com o Santo Ofício e amenizar as culpas que lhes eram imputadas.

Judaizante ao extremo e de idade bastante avançada, era conhecida pelas blasfêmias que pronunciava. O inacreditável parentesco bíblico de que outrora se orgulhara o marido passara a símbolo do escárnio público de que era vítima ao lado das filhas, chamadas pejorativamente de “Macabéias”. Suas histórias geravam escândalo. No batismo de uma bisneta, teria Ana afirmado: “olhai que negro batismo”! Quando de um dos partos de suas filhas, clamando-se por Nossa Senhora, dissera, “não me faleis nisso que não no posso dizer”²⁷! Uma parenta cristã velha contaria sobre a octogenária matriarca que, adocida certa vez, “suas filhas lhe mostravam um crucifixo e que ela o não queria ver, dizendo: *tirai-o lá*”, recebendo o auxílio de um filho para livrar-se da incômoda presença. O receio de ter a crença proibida desvendada e da rejeição social daí decorrente levaria uma de suas filhas a retrucar: “mãe, não nos desonreis porque somos casadas com homens cristãos velhos e nobres”. Quando em lucidez, tentava, assim como as filhas, manter as aparências, “sendo devotas de Nossa Senhora e fazendo romarias, indo às igrejas, dando esmolas e fazendo outras boas obras de boas cristãs”²⁸.

Apesar do esforço, aos olhos populares sua residência era transformada em verdadeiro templo judaico, onde ensinava as tradições da antiga lei aos filhos. Não foram poucas as denúncias a retratar minuciosamente os costumes da matriarca e de sua família, como as práticas e interdições alimentares, as bênçãos e o luto ao modo judaico, as orações com guaios, o respeito aos jejuns e dias santos para os hebreus — cerimônias que, pelo exemplo vivo da matriarca macabéia, eram transmitidas aos descendentes.

A velha senhora seria acusada de judaísmo, e seus denunciantes desfilariam o rol de suas culpas repetidas vezes. Com mais veemência, seria delatada por guardar o dia sagrado dos judeus; não comer certos tipos de alimento; jurar pelo mundo que tem a alma do marido e guardar-lhe luto ao modo dos

judeus; lançar a água de casa fora em caso de falecimento; fazer jejuns e orações judaicas, movimentando o corpo à maneira dos judeus; recusar um crucifixo quando doente, e benzer filhos e netos escorregando-lhes a mão pelo rosto. Outros parentes próximos da anciã — principalmente filhos e netos — confessariam ou seriam acusados de algumas destas práticas, embora em nenhum caso tenha-se repetido o mesmo número de acusações que pesavam sobre a matriarca da família. O envolvimento de filhos, netos e sobrinhos nas acusações de judaísmo permite-nos vislumbrar o grau de complexidade do fenômeno criptojudaico entre os Antunes através da preservação de várias tradições do judaísmo de “portas a dentro”, reproduzidas no ambiente doméstico e transmitidas às novas gerações, embora estes costumes sofressem uma espécie de “filtragem” na recepção, com o abandono crescente de algumas destas práticas pelos descendentes na tentativa de ocultar a fé proibida (sem contar, como já foi aqui abordado, o próprio processo de aculturação a que os cristãos-novos estavam submetidos).

Tamanha dedicação à tradição judaica não passaria incólume aos olhares atentos do visitador do Santo Ofício. Ciente disto, e temendo as acusações que pudessem recair sobre toda a família, assim como as conseqüências que um processo inquisitorial poderia trazer, inclusive à parcela cristã velha do clã, alguns membros, entre eles a própria Ana Rodrigues, tentariam amenizar as denúncias, procurando justificativas para explicar os comportamentos heréticos da família ao inquisidor.

Em seu primeiro depoimento a Heitor Furtado, a matriarca daria início a um procedimento que se tornaria freqüente durante todo o tempo em que procurou fazer sua defesa das acusações de que era vítima: usou da dissimulação, procurando confundir o inquisidor na apuração das culpas. Idas e vindas seriam comuns nos seus depoimentos, mudando versões, negando afirmações anteriores, escondendo dados importantes e citando informações falsas ou desconexas. É assim que afirma primeiramente possuir 80 anos aproximados, depois mudando a idade para 86 e para 110 anos, fato de extrema importância no processo, visto que o fator idade poderia significar prova cabal de judaísmo contra a velha senhora: apresentando-se como octogenária, teria nascido na primeira ou segunda década do século XVI, o que a tornava filha de pais conversos, dos quais teria herdado os ensinamentos hebraicos, tendo conhecido e convivido com antigos judeus, mas educada dentro das normas cristãs. Se realmente possuísse 110 anos como consta em determinada altura de seu processo, teria nascido por volta de 1483, em berço judaico, seguindo abertamente o judaísmo e aprendendo-o até os quatorze anos, quando dos decretos de conversão de 1497. Até para a provável idade de cerca de oitenta anos, a idade dos filhos (alguns afirmando terem menos de quarenta anos) apresenta sensíveis problemas, o que aponta para as imprecisões co-

munos à época em relação à idade, tanto de Ana quanto dos filhos. O certo é que a velha matriarca aproveitava-se da idade de todo modo avançada para alegar falta de memória e de sanidade — o que não deixa de ser uma possibilidade real — beneficiando-se com possíveis alterações na datação de acontecimentos importantes de sua biografia.

O teatro armado pela anciã — e também alimentado por seus familiares, a insistirem em sua inocência — não convenceria o visitador do Santo Ofício. Ana Rodrigues seria presa e enviada para Lisboa, em uma câmara comprada para ela, enjaulada e incomunicável, (digo:) acompanhada de uma escrava negra de nome Brisida, para agasalhá-la e servi-la durante a viagem, “por a dita Ana Roiz ser velha, entrevada, costumada a ser agasalhada com a dita escrava” (!), possivelmente a última oportunidade da velha prisioneira confiar aos filhos, por intermédio da escrava — caso esta voltasse à colônia —, uma derradeira mensagem, lembretes sobre como manter a dissimulação ou mesmo o conhecimento de algumas informações prestadas perante a Santa Mesa da Inquisição, exemplo de resistência ou ensinamento judaico. Infelizmente para o trabalho do historiador, o paradeiro da escrava perde-se a partir do início da travessia para a outra margem do Atlântico.

Idosa e doente, vingar-se-ia da prisão morrendo no cárcere, o que não a livraria de ser processada pela Inquisição, condenada ao “braço secular” e relaxada em efígie, tendo sua memória amaldiçoada e os ossos desenterrados, “queimados e feitos em pó em detestação de tão grande crime”. Para evitar que seu exemplo fosse repetido, um quadro retratando-a entre labaredas e seres demoníacos ficaria exposto na igreja de Matoim, onde morara, a mando do Santo Ofício. Além da matriarca macabéia, outras gerações de familiares sofreriam acusações, e alguns deles seriam processados pela Inquisição: Heitor Antunes, seu falecido marido; Beatriz, Violante e Leonor, suas filhas, e a neta, Ana Alcoforado. Como os Macabeus bíblicos que lhe emprestaram o nome, seria, ela e os familiares, vítimas da intolerância religiosa de uma sociedade que não os compreendia nem aceitava em suas especificidades, passando ambos à História como heróis na defesa de seus ideais e direito de escolha de seu povo e familiares.

Sua condenação traria, afora as complicações sociais para os membros da família, afamados como judaizantes e/ou coniventes e acobertadores de práticas criptojudaicais, um outro agravante para seus descendentes: os bens em nome da velha senhora seriam confiscados pela Inquisição, o que levaria os seus genros anos depois, em 1600, a apresentarem, pessoalmente, diversas petições em Lisboa para revisão da pena, novamente alegando idade avançada e insanidade da velha matriarca, procurando não só limpar o nome da família, mas recuperar os bens tomados pelos inquisidores para continuar os negócios do clã na Bahia. Como define Elias Lipiner,

(...) a jurisdição do Tribunal da fé não se extinguiu com as labaredas da fogueira em que eram sacrificadas suas vítimas. Não parava em quem fora por ele condenado, mas estendia-se aos descendentes vivos para serem diretamente atingidos, proibindo-se-lhes o exercício de ofícios públicos e certas profissões liberais, e expondo-os, particularmente, à malevolência pública²⁹.

Mais uma vez, o quadro de sociabilidades e troca de interesses entre cristãos velhos e novos no ambiente brasileiro faria com que a velha dama judaizante recebesse defesas de seu sincero catolicismo de ambos os grupos: sinal de que o término da visitação inquisitorial havia adormecido — ou ao menos, amortizado — a teia de intrigas e acusações entre os cristãos separados pelo sangue e alimentada pelo Santo Ofício, novamente unidos contra uma ameaça mais imediata: os ataques dos piratas pelo mar e do gentio pelo sertão, além das múltiplas carências do ‘viver em colônia’.

Durante a segunda visitação inquisitorial ao Brasil, iniciada em 1618, ouvir-se-iam ainda ecos do irregrado comportamento dos Antunes, novamente apontados ao visitador como grupo judaizante. As histórias sobre Ana Rodrigues e seus descendentes ainda permaneceriam vivas na memória e eram repetidas, ocasionando o roubo da tal imagem que representava a velha Macabéia queimando no inferno da porta da Igreja de Matoim, por mando direto de um seu genro cristão-velho, interessado não apenas em evitar qualquer ligação de sua imagem de homem honrado com uma condenada à chama da *Justiça e Misericórdia*, mas igualmente na tentativa desesperada de preservar-lhe a memória e aos seus familiares, poupando-lhes, segundo as palavras de Bartolomé Bennassar, de “prolongar la memoria de su infamia”³⁰.

Baluartes da resistência judaica, Branca Dias e Ana Rodrigues foram talvez as representantes máximas do criptojudaísmo brasileiro no século XVI. Como elas, outras mulheres viveriam ambigualmente, divididas entre o catolicismo que repudiavam e o hebraísmo que lhes era vedado, praticando ora um, ora outro, de acordo com o local e as conveniências, desconhecendo ambos. Mártires da religião proibida, assim como a rainha Ester, a quem dirigiam suas súplicas por dias melhores, sofreriam pressões, ofensas, calúnias e discriminações por lutarem pelo resgate e continuidade da identidade de seu povo. Não seriam vencidas, contudo — nem pelo Santo Ofício nem pela segregação social que as perseguia —, ensinando a tradição de Israel aos filhos e contribuindo para manter vivos os ideais da religião que abraçavam.

NOTAS

¹ Este artigo faz parte de meu trabalho de pesquisa para o Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense, sob a orientação do professor doutor Ronaldo Vainfas e com bolsa de pesquisa do CNPq.

² 1Mc 2, 19-22. In *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 792.

³ MORIN, Edgar. *Meus demônios*. Tradução: Leneide Duarte e Clarisse Meireles, 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 111.

⁴ NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1972, pp. 19-20.

⁵ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil (1618)*. 3ª ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1997.

⁶ FREI VICENTE DO SALVADOR. *História do Brasil (1500-1627)*. 6ª ed. São Paulo: Melhoramentos/INL, 1975.

⁷ MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 106-107.

⁸ Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, e SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁹ SIQUEIRA, Sonia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 183-187.

¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Op. cit.*, 1995, p. 166, e *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 223-224.

¹¹ MAIA, Angela Maria Vieira. *À Sombra do Medo — Cristãos-Velhos e Cristãos-Novos nas Capitânicas do Açúcar*. Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995, p. 127.

¹² SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e Impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro — século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995, p. 121.

¹³ POLIAKOV, Leon. *De Maomé aos Marranos*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho e J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996, pp. 198-199.

¹⁴ NOVINSKY, Anita W. “O papel da mulher no cripto-judaísmo português”. In *Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional. Lisboa, 1994*. Lisboa, 1995, pp. 549-555.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitânicas de cima (estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Brasiliense, 1969, p. 46.

¹⁷ Cf. VAINFAS, Ronaldo. “Criptojudaismo no Brasil Colonial: uma ‘esnoga luso-baiana’ no século XVI”. In *Revista Brasileira de História*, 1999. ASSIS, Angelo A. F. *Um ‘Rabi’ escatológico na Nova Lusitânia: Sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista — o*

caso João Nunes. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1988.

¹⁸ “Felippe Cavalcanti contra Anrique Mendes e sua mulher Violante Rodrigues, Antonio Dias e seu cunhado por alcunha Alma de Burzequins, Diogo Fernandes e sua mulher Branca Dias, Diogo Lopes da Rosa, Francisco Vaz Soares, o vigário Corticado, Antonio Leitão, o Velho, e Antonio Dias, o Felpudo”, em 16/11/1593. *Primeira Visitação do Santo Offício às Partes do Brasil — Denúncias e Confissões de Pernambuco*. Recife: FUNDARPE, 1984, pp. 75-77.

¹⁹ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, pp. 95-96. A grafia foi atualizada.

²⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. *Op. cit.*, 1989, p. 105.

²¹ “Joanna Fernandes contra Branca Dias”, em 3/11/1593. *Denúncias e Confissões de Pernambuco*. Recife: FUNDARPE, 1984, pp. 30-32.

²² “Beatriz Luis contra Branca Dias”, em 3/11/1593. *Idem*, pp. 32-33.

²³ “Maria Alvares contra Pedralvares Madeira e Branca Dias”, em 5/2/1594. *Idem*, pp. 200-203.

²⁴ “Ana Lins contra Diogo Fernandes, sua mulher Branca Dias e suas filhas, Violante Fernandes e Bento Teixeira”, em 10/11/1593. *Idem*, pp. 54-58.

²⁵ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 88.

²⁶ “[Antonio Dias, da Companhia de Jesus] contra Anna Roiz, Anrique Mendez, Phelipe de Guillem”, em 16/08/1591. *Primeira Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Offício. Denúncias da Bahia 1591-593*. São Paulo: Paulo Prado, 1925, pp. 337-338.

²⁷ “[Antonio da Fonseca] contra Ana Roiz e Fernão Cabral”, em 06/08/1591. *Idem*, pp. 275-276.

²⁸ “[Pero de Aguiar d’Altero] contra Ana Rodrigues, cristã-nova de Matoim”, em 30/7/1591. *Idem*, pp. 250-251.

²⁹ LIPINER, Elias. *Op. cit.*, 1969, p. 137.

³⁰ BENNASSAR, Bartolomé. “Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su ‘pedagogía del miedo’”. In ALCALÁ, Ángel y otros. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 174-182.

Artigo recebido em 01/2002. Aprovado em 05/2002.