



**BRANCA DIAS ENTRE FATO E FICÇÃO: A TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO
BRASIL COLÔNIA SOB O OLHAR DE DIAS GOMES**

**BRANCA DIAS BETWEEN FACT AND FICTION: RELIGIOUS TOLERANCE IN
COLONIAL BRAZIL THROUGH THE EYES OF DIAS GOMES**

*Roberta Puccini Gontijo*¹

RESUMO: Já em meados do século XVI, o Brasil é revestido por uma miríade de credos que se imbricam a todo tempo; a dubiedade, a tênue oscilação entre ortodoxia e sincretismo, caracteriza então a multifacetada religiosidade popular. Como não raro o sagrado se imiscuia no profano, o início da ação inquisitorial no Brasil assinala uma grande tensão entre a rígida ortodoxia eclesiástica e a fluida religiosidade local, composta por múltiplos gradientes de catolicidade, dentre os quais figura o criptojudeu – aquele que, embora batizado na fé católica, professava o Judaísmo em segredo. Eis o caminho pelo qual a peça *O santo inquérito* envereda-se: transpondo o fato histórico à ficção, Dias Gomes elege a Paraíba setecentista como espaço-testemunha da herética Branca Dias, descendente de criptojudeus denunciada à justiça eclesiástica pela prática de atos contrários à moralidade. Sob essa lente, busca-se compreender em que medida a arena ficcional aproxima-se da perseguição à heresia judaizante enquanto *verdade factual*. Para tanto, a metodologia utilizada compreende revisão bibliográfica e pesquisa de legislações civis e eclesiásticas. Ao fim deste estudo, nota-se que o autor, embora não preocupado em ater-se à historicidade, bem delinea o sistema inquisitório, no qual o réu reduz-se a mero objeto verificador da verdade real.

PALAVRAS-CHAVE: criptojudaísmo; heresia; *O santo inquérito*; religiosidade colonial; sistema inquisitório.

ABSTRACT: In the middle of the 16th century, Brazil is covered by a myriad of creeds that intermingle all the time; the dubiety, the tenuous oscillation between orthodoxy and syncretism, characterizes then the multifaceted popular religiosity. As the sacred was often intermingled with the profane, the beginning of the inquisitorial action in Brazil marks a great tension between the rigid ecclesiastic orthodoxy and the fluid local religiosity, composed of multiple gradients of Catholicism, among which is the crypto-Jew - the one who, although baptized in the Catholic faith, professed Judaism in secret. Transposing History to fiction, Dias Gomes, in *O santo inquérito*, turns to eighteenth-century Paraíba to narrate the heresies of Branca Dias, a descendant of crypto-Jews denounced to ecclesiastical justice for practicing acts contrary to morality. Thus, we seek to understand to what extent the play approaches the persecution of the Judaizing heresy as factual truth. To this end, the methodology used includes bibliographic review and research on civil and ecclesiastical legislation. At the end of this essay, it is noted that the author, although not concerned

¹ Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, membro do *Sapientia* – Núcleo de Pesquisa em Direito e Literatura da FDUFG – e do Grupo Internacional de Pesquisa *Direitos Humanos: Raízes e Asas*. Belo Horizonte, MG, Brasil. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/4961263249535393>>. E-mail: <robertapuccini@ufmg.br>.



with historical background, outlines the inquisitorial system, in which the defendant is reduced to a mere verifying object of the real truth.

KEYWORDS: crypto-Judaism; heresy; *O santo inquérito*; colonial religiosity; inquisitorial system.

Aconseja a un amigo que estaba en buena posesión de nobleza, no trate de calificarse, porque no le descubran lo que no se sabe

Solar y ejecutoria de tu abuelo es la ignorada antigüedad sin dolo; no escudriñes al Tiempo el protocolo, ni corras al silencio antiguo el velo.

Estudia en el osar de este mozuelo, descaminado escándalo del polo: para probar que descendió de Apolo, probó, cayendo, descender del cielo.

No revuelvas los huesos sepultados; que hallarás más gusanos que blasones, en testigo de nuevo examinados.

Que de multiplicar informaciones, puedes temer multiplicar quemados, y con las mismas pruebas, Faetones

Parnaso español (LXI b), Quevedo

1. INTRODUÇÃO

O Medievo legou-nos, dentre inúmeros arquétipos, o personagem-tipo Ahasverus, sapateiro judeu cujos ultrajes direcionados a Cristo, durante a *Via Crucis*, desencadearam sua punição ao vagar eterno e solitário. No imaginário medieval, o destino errante do andarilho encontra a figura de Caim, cuja mácula pelo pecado fratricida Deus materializou com um sinal, também o condenando ao perpétuo vagar. Assim, Ahasverus e Caim reúnem-se, conforme delineado pela simbologia cristã arcaica, na imagem judaica; por sua vez, concebida como uma encarnação demoníaca, assinalada com o selo atroz do pecado deicida.

Se no primeiro século da Era Cristã – à parte do desenlace sutil do Cristianismo em relação à Lei judaica –, em Jerusalém, seguidores de Cristo ainda pregavam no Templo,



declaravam-se judeus e observavam a generalidade dos mandamentos judaicos², no século II, a culpa judaica acerca da crucificação de Cristo constituía forte lastro do pensamento cristão. Judas e o tribunal romano de Pôncio Pilatos então se metamorfoseiam em uma estrutura que abarca o todo judaizante, de forma que a inteira comunidade judaica torna-se ré da execução de Jesus, carregando consigo a chaga da eterna culpa haja vista a perenidade da *Lex Aeterna*. Assim, a culpa e o remorso guiariam não somente os judeus convertidos, mas também seus descendentes, ao longo da História.

Maculada pelo deicídio, a imagem do judeu infecto legada ao Medievo e à Idade Moderna recobre-se de grande importância para a arquitetura do Santo Ofício na Península Ibérica – espaço sobre o qual este trabalho se debruça para a investigação da perseguição à prática judaizante no Brasil colônia. Voltando-se tanto ao fato, ao plano histórico, quanto à arena ficcional, este estudo focaliza um dos episódios em que a abstração do judeu errante, *persona infecta* e estranha à Cristandade, desprende-se do mero imaginário e se corporifica na História, estreitando os laços do judeu sefardita com a sempiterna peregrinação de Ahasverus: quando a aversão aos judaizantes – cristãos novos apóstatas da Fé Católica – é introduzida na Terra de Santa Cruz, importada das terras hispânicas e lusitanas.

Ambientado nesse clima antijudaico, o *Livro Quinto das Constituições do Arcebispado da Bahia* (1707), obra magna do prelado baiano, em seu Título I, determina:

Para que o crime da heresia e judaísmo se extinga e seja maior a glória de Deus Nosso Senhor e aumento de nossa Santa Fé Católica, e para que mais facilmente possa ser punido pelo Tribunal do Santo Ofício o delinquente [...], ordenamos e mandamos a todos os nossos súditos que, tendo notícia de alguma pessoa herege, apóstata de nossa santa fé ou judeu, ou seguir doutrina contrária àquela que ensina e professa a Santa Madre Igreja Romana, a denunciem logo ao Tribunal do Santo Ofício no termo de seus editais, ainda sendo a culpa secreta, como for interior. (Vide, 2010, p. 459)

² Nesse período, diversos convertidos eram batizados conforme os ritos cristãos, mas não eram circuncidados – ritual identitário do povo hebreu a partir do qual se fecunda o diálogo entre Deus e o Povo Eleito. Dentre os genitores dessa prática, nota-se o Apóstolo Paulo de Tarso, que terá profunda influência sobre a Patrística agostiniana.



Transpondo a manifestação histórica desse antissemitismo à literatura, Dias Gomes (2021), em *O santo inquérito*, perscruta a ação do Santo Ofício na colônia ao teatralizar a história de Branca Dias, descendente de judaizantes condenada à fogueira por heresia e pela prática de atos contrários à moralidade.

Sob essa ótica, este trabalho busca compreender com que precisão Dias Gomes migrou do fato à ficção, busca compreender em que medida a peça espelha a perseguição à heresia judaizante perpetrada na colônia, ao mesmo tempo em que pretende elucidar o fio histórico do antissemitismo que, zarpando de Portugal, ancorou no Brasil.

Para tanto, primeiro este artigo procura evocar as raízes do antissemitismo português, cujo vértice se concentra na instalação da Inquisição portuguesa. Depois, apresenta o contexto da Primeira Visitação do Santo Ofício na América Portuguesa e sua imbricação com as trajetórias de duas Branca Dias – uma histórica e a outra literária. As considerações finais, enfim, indicam que Dias Gomes, embora despreocupado em ater-se fielmente à historicidade, bem delinea, ao longo da peça, características do sistema penal inquisitório, no qual o réu despersonaliza-se como sujeito de direitos e reduz-se a mero objeto de verificação da verdade real.

Enunciado o trajeto pelo qual este estudo se envereda, é chegada a hora de adentrá-lo.

Na travessia entre fato e ficção, Branca Dias espera-nos; quer que a conheçamos, que não deixemos morrer sua voz, libelo contra fogueiras (reais ou morais) usadas para eliminar aqueles que teimam em fazer uso da liberdade de pensamento (Gomes, 2021).

2. DO ANTISSEMITISMO NO MUNDO IBÉRICO AO REFÚGIO NA COLÔNIA

O IV Concílio de Latrão, de 1215, em seu cânone 21, determina a necessária confissão anual dos fiéis ao mesmo tempo em que reitera o caráter sacramental da penitência (Reis, 1965, p. 323), “a relevância do instituto como *fundamentum ecclesiae*” (Grossi, 2018, p. 775). A confissão auricular, então, “torna-se instrumento dinâmico confiado à discricionariedade do confessor, colóquio e colaboração, medidor profundo do ânimo humano, das causas mais



íntimas do ato pecaminoso e, por isso mesmo, verdadeira e genuína fonte da Graça”. (Grossi, 2018, p. 775)

O cânone 68 da bula de 1215, com a pretensão de apartar os pecadores distantes do rebanho de Deus dos ditos bons cristãos, obriga judeus a adotarem uma vestimenta distinta, proíbe-lhes a aparição pública aos domingos e durante a celebração da paixão de Cristo e, no cânone 69, veda-lhes a ocupação de cargos públicos. (Lira Neto, 2022, p. 27)

Todavia, até meados do século XIV, tais diretrizes não foram rigorosamente aplicadas na Península Ibérica.

Em Portugal, os judeus gozaram de uma legislação, até certo ponto, branda em detrimento da jurisdição antijudaica em voga, à mesma época, no restante do mundo europeu. Sedimentados em uma espécie de *Estado* próprio³ no interior do Estado Nacional lusitano, vislumbravam uma ampla participação nas estruturas régia e econômica. Acontecimentos pós-Reconquista espanhola, todavia, ergueram-se como ventos desfavoráveis à brandura de tratamento direcionada aos judeus, desviando a rota da relativa bonança à nua perseguição. (Carneiro, 2005)

Em 1391, uma cólera antijudaica expandiu-se pelo território espanhol, engendrando uma fúria generalizada. A 4 de junho, na *judería* de Sevilha, uma turba inebriada, liderada por Ferrán Martínez, arqui-diácono em Sevilha, e “tomada por um fervor místico em relação ao sangue puro” (Cesare, 2021, p. 41), irrompeu uma verdadeira devastação dentre os judaizantes. Sinagogas e símbolos judaicos ruíram; houve saques aos montes; perseguições e mortes alcançaram os judeus, restritos, por ora, a uma escolha dual: a conversão ou a fuga. O episódio foi marcado pelo seguinte mote: “Ou a Cruz ou a morte”.

³ O reinado de Dom Pedro I, no ano de 1361, modificou a suposta *pax* até então vigente entre judeus e cristãos no território português, haja vista a outorga do recolhimento judaico em localidades particulares, não habitadas por cristãos. Daí se disseminaram pelo território lusitano as *juderías* – bairros isolados construídos para a comunidade judaizante mediante pagamento tributário e regidos por um direito próprio –, cujo objetivo ia ao encontro da máxima restrição à convivência judaico-cristã. Em que pese a liberdade concedida às leis judaicas no interior das comunas, esse direito era subordinado ao ordenamento do reino português, de modo que a jurisdição real impunha limitações ao judeu, elemento vigiado no interior das *juderías*, cujos portões deveriam ser fechados ao anoitecer por guardas reais.



Em 1449, instituiu-se a *Sentencia-Estatuto* de Toledo, que vedava aos recém-convertidos e aos *infectos*, dentre os quais se encontravam judeus e mouros, o acesso a cargos públicos, ordens religiosas e militares, confrarias, irmandades e colégios maiores (Novinsky, 2007, p. 29). Ainda que seu domínio fosse local – logo, isento qualquer mando régio que o estendesse aos domínios do império –, abriu margem aos estatutos de pureza de sangue na Península Ibérica.

No fim da Guerra de Reconquista, precisando de fundos para a campanha contra os mouros, os reis espanhóis veem o confisco como modo de se obter o enchimento dos cofres públicos. Detectado o inimigo, sob as vestes da religião, encobriam interesses econômicos da Coroa; assim o poder régio reivindica ao Papado a instalação de um Tribunal do Santo Ofício. Nesse contexto, em 1478, o Papa Sisto IV edita a bula *Exigit sinceræ devotionis affectu*, que permitia à Coroa a nomeação de inquisidores. Em 1480, o primeiro Tribunal hispânico é instalado em Sevilha. (Carneiro, 2005, p. 38-39)

Com a queda de Granada, em 2 de janeiro de 1492, são expulsos das terras hispânicas “todos os judeus com seus filhos e filhas, criados e criadas, posição e sexo, no prazo de 4 meses” (Carneiro, 2005, p. 41). Assinala-se, então, o fim de uma era de convivência e relativa tolerância entre culturas diferentes na fronteira entre os séculos XV e XVI. Em meio a esse cenário, há a metamorfose da “Espanha das três religiões em terra-mater do mito ariano, em espaço-símbolo da intolerância”. (Carneiro, 2005, p. 70)

Nos anos de 1490, Dom Manuel, à luz do intento de unificação dos reinos ibéricos sob o mando português, contrai matrimônio com Isabel, filha dos reis hispânicos. Como uma das condições impostas à concretização do casamento, nota-se o obrigatório banimento de judeus das terras portuguesas.

Em novembro de 1496, houve o casamento; em dezembro, o decreto de expulsão. Sob pena de morte e de confisco dos bens pela Coroa em caso de desobediência, delimitou-se o mês de outubro como data máxima para sua saída definitiva do território lusitano.

Em abril de 1497, determinou-se que filhos de judeus menores de catorze anos fossem afastados de seus pais e educados nos preceitos cristãos. Em outubro, o prazo para a migração judaica findou. Prometeu-se aos judeus desejosos de sair de Portugal que navios estariam à



sua disposição no porto de Lisboa. Reunindo-se lá, porém, foi-lhes comunicado que se tornariam escravos reais dada a expiração do prazo. Essa comunicação era motivada pelo desejo de Dom Manuel de que os judeus se convertessem voluntariamente à fé cristã. Não ocorrendo a conversão voluntária, por fim, procedeu-se ao batismo forçado. (Carneiro, 2005, p. 45)

Nesse clima, houve conversões forçadas com vistas à manutenção, no território português, de um elemento basilar da economia lusitana. Inúmeros judeus foram arrastados até a pia batismal, outros foram batizados em pé. Diversos pais, movidos por uma consciência atormentada, assassinaram seus filhos, lançando-os a poços, e, em seguida, suicidaram-se para resistir ao batismo. Conforme destaca Maria Luiza Tucci Carneiro (2005, p. 45), não havia um intuito de se recriar uma sociedade, mas sim de purificar a já existente.

Outra data expressiva do antissemitismo ibérico é 19 de abril de 1506, quando, no domingo posterior à celebração da Páscoa, Lisboa vivenciava a primeira violência ardente direcionada aos cristãos novos. A capital lusitana, à época, encontrava-se imersa em trevas: a seca, a escassez de alimentos, a fome e a peste penetravam o cotidiano dos lisboetas. Muitos cristãos velhos reuniram-se na igreja do convento de São Domingos, alimentados pela esperança de ali haver um milagre. Segundo rumores, teria havido um no dia 15 do mesmo mês; assim, os fiéis criam em sua repetição. Ao cintilar, uma cruz se tornou o instrumento do milagre para a multidão jubilosa. Para um cristão novo ali presente, porém, o brilho advindo do crucifixo seria apenas um reflexo de alguma das muitas velas acesas. Nesse instante, alvo do ódio de todo aquele contingente exultante, ao cristão novo, então já morto e queimado, é sobreposta a face do judeu (Marques, 2022). A esse episódio seguiram-se milhares de mortes em Lisboa, motivadas pelo desejo de purificar Lisboa da chaga deicida.

Após trinta anos do chamado Massacre de Lisboa, durante o reinado de Dom João III, inicia-se, em 1536, a atividade do Tribunal do Santo Ofício português após publicação da bula *Cum ad nihil magis* pelo Papa Paulo III. Assim, a Península Ibérica, outrora morada simultânea da tríade monoteísta, torna-se promotora de diásporas judaicas. (Carneiro, 2005, p. 44)



A fim de que se desenvolvesse sob a feição de uma Monarquia confessional, a pluriexistência de credos religiosos tornava-se inviável. Daí a imbricação dos poderes temporal e espiritual, daí a religião, a moral, a política e o direito imbricarem-se, de maneira a haver a interferência dos dogmas eclesiásticos sobre o corpo jurídico secular. Em meio a esse clima, as ações estatais dispunham de uma legitimação eclesiástica. (Pinto, 2016). Nesse contexto, “las dos instituciones (a Suprema e a Monarquia) llegan a identificarse, hasta el punto que es difícil precisar donde comienza la religión y donde acaba la política”. (Bataillon, 1996, *apud* Ribeiro, 2006, p. 58)

Nesse sentido, destaca-se a mescla recíproca entre os âmbitos político e religioso – logo, entre os poderes régio e eclesiástico – vigente no aparato inquisitorial ibérico. Em razão do sistema do Padroado, a Igreja se imiscuía no Estado; o religioso, no secular.

A Inquisição, enquanto empresa eclesiástico-religiosa, funcionava em estreita ligação com o poder régio, integrando o aparelho de Estado com o propósito de, através da submissão das populações a uma única crença e à mais pura ortodoxia da fé católica, obter uma nação espiritual e ideologicamente homogênea, a serviço dos interesses políticos e da centralização do poder inerente às monarquias absolutistas. (Boschi, 1987, p. 152)

Ante esses acontecimentos, muitos dos judeus que permaneceram na Península Ibérica ou que migraram para as colônias americanas converteram-se ao Cristianismo; mas, ao mesmo tempo, praticavam, às ocultas, sua religião de origem.

É nesse cenário que se fortalecem as práticas do criptojudáismo.

O criptojudeu é aquele que revela seu verdadeiro pertencimento – o de *ser judeu* – somente no esconderijo de seu âmbito privado; é aquele que, embora batizado na fé católica e embora se exteriorize como cristão perante a comunidade com que convive, professa o Judaísmo em segredo. Oscilando entre o pertencimento íntimo, apenas revelado no âmbito privado, e a encenação social, o criptojudeu enfrenta a confusão do próprio espírito, terreno fértil para o germe do sincretismo.

A conversão, não raro forçada, constituía uma tentativa de escapar das perseguições ou das expulsões protocoladas pelo Estado. Já convertidos, porém, os judeus não raro viam-se



capturados pelas malhas inquisitoriais, porque apenas os cristãos velhos eram vistos como genuínos partícipes da cristandade ibérica. Como os cristãos velhos tinham o sangue imaculado e, em contrapartida, os cristãos novos que tinham como religião primitiva o Judaísmo tinham o impuro sangue judaico, nem mesmo a água da pia batismal, capaz de expurgar os pecados, poderia absolver o judeu de sua impureza originária. Uma vez maculados, nada seria capaz de extinguir o mal judaico, incurável – nem mesmo a água da Salvação. (Cesare, 2021, p. 70)

Nos primeiros 50 anos da inquisição portuguesa, período marcado por um grande furor persecutório contra os cristãos novos (Vainfas, 1997, p. 6), houve um número significativo de migrações para o Brasil – onde os recém conversos puderam praticar, com maior liberdade, sua religião de outrora. Esse panorama começou a modificar-se, contudo, a partir de 1591.

É inegável que a transferência para o além-mar possibilitou a continuidade dos ritos judaizantes ao longo do século XVI, “mas uma continuidade matizada, influenciada pelo calor do trópico e pelas intensas misturas religiosas e culturais que aqui se operaram” – processo que seria “tanto mais acentuado quanto mais avançasse a perseguição inquisitorial, até esfacelar e, finalmente, eliminar o sentido da crença judaica na colônia”. (Hermann, 2000, p. 57)

3. O FATO – A TESSITURA DA AÇÃO INQUISITORIAL NO BRASIL COLÔNIA

O Concílio Tridentino, com vistas a exercer um controle mais efetivo sobre os fiéis, já que o bom pastoreio reclama o contato frequente com o rebanho,

Definiu de que modo hão de os Prelados fazer visita, explicitando em primeiro lugar que tais visitas deveriam ser realizadas pessoalmente ou, no impedimento do titular, pelo seu Vigário Geral ou Visitador, a cada ano, por inteiro ou na maior parte da diocese e, se for o caso, complementadas no ano seguinte. No contato direto com o seu rebanho, tanto de leigos como de clérigos, cabia aos prelados exortar, pregar e esclarecer os mistérios da fé, mas acima de tudo examinar se eram e como eram administrados os sacramentos, inspecionar os locais em que se realizavam ofícios religiosos, zelar pelos bons costumes disciplinando-os e detectar as transgressões, remediando umas, reprimindo outras. Como prescrevia a orientação



tridentina, “o intento principal de todas essas visitas será estabelecer a doutrina sã e ortodoxa, excluídas as heresias, manter os bons costumes, emendar os maus com exortações e admoestações, acender o povo à religião, paz e inocência; e estabelecer o mais que o lugar, o tempo e ocasião permitir para proveito dos fiéis, segundo o julgar a prudência dos que visitarem”. (Boschi, 1987, p. 156)

Em meio a esse desejo de exercer maior vigilância sobre os fiéis, em 1591, o Santo Ofício envia o licenciado Heitor Furtado de Mendonça⁴ à América portuguesa; é justamente nessa data em que se tem o grande momento inaugurador da ação inquisitorial na colônia. (Vainfas, 1997, p. 7)

Ressalta-se que, no Brasil, não houve a instalação de tribunais inquisitoriais tal como ocorreu na América Espanhola, onde houve o estabelecimento oficial de três tribunais – no México, em Lima e em Cartagena das Índias.

Aqui, a ação inquisitorial agiu sobretudo por meio das visitas, da colaboração dos bispos e das ordens regulares (nesse eixo, principalmente por meio da colaboração da Companhia de Jesus), da justiça eclesiástica e de uma rede de agentes composta notadamente por comissários e por familiares, figuras que investigavam, dentre a população colonial, heresias passíveis de serem remetidas ao Tribunal de Lisboa – um dos três principais tribunais portugueses ao lado do Tribunal de Coimbra e do Tribunal de Évora.

Salvo na ocorrência das visitas, os comissários eram a autoridade inquisitorial máxima na colônia; dentro da hierarquia do Santo Ofício, subordinavam-se diretamente aos inquisidores lisboenses (Rodrigues, 2011, p. 36-37). Eram-lhes atribuídos os ofícios de ouvir testemunhas, de prender e de encaminhar a Lisboa os suspeitos de heresia, desde que devidamente autorizados. (Hermann, 2000, p. 107)

Já os familiares eram funcionários não assalariados do Santo Ofício que recebiam gratificações pelos serviços realizados, a exemplo da isenção do pagamento de impostos. Eram encarregados de prender os infratores a mando dos comissários e de lhes sequestrar os bens caso a pena que lhes fora atribuída fosse o confisco (Hermann, 2000, p. 107). Ante o

⁴ Conforme descreve Ronaldo Vainfas (1997, p. 11), Mendonça visitou a Bahia de julho de 1591 a setembro de 1593 e Pernambuco dessa data a fevereiro de 1595.



despertar de um sentimento de nobreza advindo do serviço prestado ao Santo Ofício, a rede de familiares penetrava os desvãos da colônia no afã de engendrar delações. (Mott, 2018)

Preocupados em conter o espírito reformista nos ânimos populares, os inquisidores acabam por instaurar uma intensa campanha moralizante na colônia, voltados ao controle do comportamento individual. Situada na efervescência da Contrarreforma, cujo marco institucional se dá com o Concílio de Trento, a Primeira Visitação do Santo Ofício no Brasil perscruta um vasto leque de heresias, com vistas à manutenção da pureza dogmática e normativa da Igreja.

É interessante, pois, notar que a atitude inicial de Heitor Furtado de Mendonça foi a publicação do Édito da Fé e do Monitório da Inquisição⁵, a partir dos quais o Santo Ofício determinava os chamados 30 dias de graça, período no qual os fíéis que se confessassem, a princípio, teriam suas penas abrandadas.⁶ (Vainfas, 1997, p. 20)

Tanto no monitório utilizado na primeira visitação quanto nos monit rios utilizados até o século XVIII, indícios de práticas judaizantes – presumidamente executadas pelos cristãos novos ao olhar cristão velho – sobressaltavam (Vainfas, 1997, p. 21-22). Dentre eles, destacam-se:

guardar o sábado, vestindo-se com roupas e joias de festa, limpando a casa na sexta-feira e acendendo candeieiros limpos com mechas novas, mantendo-os acesos por toda a noite; abster-se de comer toucinho, lebre, coelho, aves afogadas, polvo, enguia, arraia, congro, pescados sem escamas em geral; degolar animais, mormente aves, de modo judaico, “atravessando-lhes a garganta”, testando primeiro o cutelo na unha do dedo da mão e cobrindo o sangue derramado com terra; utilizar ritos funerários judaicos, a exemplo de comer em mesas baixas pescado, ovos, azeitonas quando morre gente na casa de judeus, [...] enterrá-los em terra virgem, cortar-lhes as unhas para guardá-las, pondo-lhes na boca uma pérola ou mesmo moeda de ouro ou

⁵ O Monitório indicava as matérias passíveis de confissão e delação, aludindo a práticas judaizantes, ao luteranismo, ao islamismo, a opiniões heréticas em geral,   descrença no Santíssimo Sacramento,   negação dos Artigos da Fé Católica e do poder pontifício, ao questionamento da confissão sacramental,   d vida sobre a pureza da Virgem Maria,   bigamia,   invocação do diabo na prática de feitiçarias, à leitura de livros proibidos pelo *Index Librorum Prohibitorum*, ao questionamento sobre o pecado da fornicação,   sodomia e   bestialidade, delitos sexuais até então adstritos à justiça secular. (Vainfas, 1997, p. 24)

⁶ Segundo Vainfas (1997, p. 20), tal conduta reitera a ambição do Santo Ofício de “colocar-se acima de todos, verticalizando em seu único benefício as relações sociais, diluindo as hierarquias, dissolvendo as solidariedades de todo tipo”.



prata e dizendo-lhes que é “para a primeira pousada”; abençoar os filhos pondo-lhes a mão na cabeça, abaixando-a pelo rosto sem fazer sinal da cruz.⁷ (Vainfas, 1997, p. 22-23)

Os relatos reunidos em *Confissões na Bahia*, que datam da Primeira Visitação, desvelam que a mera admissão pelo confitente quanto à prática de determinado rito constado do monitório nem sempre expressava o ânimo criptojudáico de que o visitador suspeitava (Vainfas, 1997, p. 23). Na realidade, os confitentes eram impulsionados à confissão pelo rol de culpas enumerado no monitório,

Ora provocados pelo medo de que simples pecados pudessem ser crimes do foro inquisitorial, dado ser o monitório muito vago em certas definições das culpas que lhe interessavam. [...] Talvez confessassem por medo, às vezes para mostrar colaboração e ocultar as verdadeiras culpas, não raro por ingenuidade misturada ao pânico. (Vainfas, 1997, p. 25)

O próprio visitador, muitas vezes, impulsionava a obnubilação entre a confissão inquisitorial e a confissão auricular realizada em confessionário, as quais possuíam naturezas dissonantes: enquanto a última configura um sacramento em que o fiel manifesta seus pecados e é deles absolvido mediante penitências espirituais, a primeira se relacionava a erros e enganamentos conscientes, de fé ou de doutrina, ou a condutas que tipificassem delitos passíveis de pena na justiça secular. Ao passo que a *sacramental trata de pecados*, a *inquisitorial*, em suma, *tratava de heresias*, equivalendo-se a prova judiciária. (Vainfas, 1997, p. 25-26)

O programa tridentino foi aplicado na colônia sobretudo por meio das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), obra magna do prelado baiano tornada o principal corpo de leis canônicas em todas as dioceses lusoamericanas. Nela se determinava que cabia à esfera eclesiástica encaminhar os casos suspeitos de heresia para o Tribunal da Inquisição, caso se deparasse com eles em sua jurisdição. (Rodrigues, 2011)

Contudo, se havia delitos que só eram remetidos ao Santo Ofício depois de serem julgados pela justiça eclesiástica e considerados heresias⁸, havia outros que iam direto para o foro inquisitorial – era esse o caso da prática de Judaísmo.

⁷ Grifos meus.



4. A TRAVESSIA – ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE DUAS BRANCA DIAS

Transladando a narrativa factual, histórica, à ficção, Dias Gomes, em 1966, escreve a peça *O santo inquérito*. Estimulado pelo clima autoritário que vigia à época, encanta-se pela história de Branca Dias.

Mas quem foi Branca Dias? Na história e na lenda, há duas Branca Dias, cujas narrativas não se compaginam. (Mello, 2009)

Na literatura, ela surgiu em drama escrito em meados do século XIX por autora pernambucana, Joana Maria de Freitas Gamboa, como Branca Dias dos Apípicos, judia rica que, no começo do Setecentos, e por temor à Inquisição, teria atirado a prata que possuía a um riacho das vizinhanças do Recife, que ficaria conhecido como riacho da Prata. Aí o personagem sumiu para reaparecer na Paraíba, onde vivera até ser queimada em auto-de-fé lisboeta. (Mello, 2009, p. 81)

Branca Dias histórica, por sua vez, fora natural de Viana (Minho) e esposa de um comerciante de tecidos cristão novo, Diogo Fernandes.

Por volta de 1540, fugindo a algum problema com o recém-criado tribunal do Santo Ofício, Diogo estabeleceu-se em Pernambuco, obtendo uma data de terra na várzea do Capibaribe. No Reino, Branca Dias, denunciada pela mãe e pela irmã, foi presa, mas tendo abjurado viu-se livre sob a condição de permanecer em Portugal, de onde veio a fugir com a filharada ao encontro do marido [...] Havendo um levante de índios destruído o engenho de Diogo, [...] o casal instalou-se em Olinda, onde Branca Dias abriu pensionato para as filhas dos colonos. (Mello, 2009, p. 82)

⁸ Os casos passíveis de serem enviados ao Santo Ofício eram os de “casados que recebessem Ordens Sacras, e os que, depois de ordenados, se casassem” (Livro I, Título LXIX, §297); de “feitiçarias, sortilégios e superstições que envolverem manifesta heresia ou apostasia na fé” (Livro V, Tit. V, §903); de blasfêmias consideradas heréticas (Livro V, Tit. II); de “quem disser missa não sendo sacerdote e sacerdote que celebrando não consagrar sobre coisas acomodadas para se fazerem malefícios e sacrilégios” (Liv. II, Tít. X). (Rodrigues, 2011)



Cinco ex-alunas de Branca, já adultas, denunciariam os ritos que haviam testemunhado na meninice e na juventude, na casa de Branca, durante a visitação de Pernambuco – ocorrida quatro anos após o falecimento de Branca Dias. Heitor Furtado de Mendonça teria recebido acusações de que o casal tinha crenças e hábitos judaizantes. Segundo Ronaldo Vainfas (2002, p. 9), Branca nada mais fizera do que dar continuidade, na colônia, às práticas que outrora a haviam levado aos cárceres da Inquisição lisboense.

Ante essa explanação acerca da existência de mais de uma Branca Dias, nota-se que a verve de Dias Gomes muito se influenciou pela Branca lendária. Após concluir os próximos parágrafos, o leitor chegará à mesma conclusão.

No início da peça, ambientada em 1750, na Paraíba, ilumina-se a fala de Padre Bernardo, na qual a ambição régia quanto à unicidade de crença entre os súditos e o soberano é mascarada pelo apelo ao divino:

Aqui estamos, senhores, para dar início ao processo. Os que invocam os direitos do homem acabam por negar os direitos da fé e os direitos de Deus, esquecendo-se de que aqueles que trazem em si a verdade têm o dever sagrado de estendê-la a todos, eliminando os que querem subvertê-la, pois quem tem o direito de mandar tem também o direito de punir. É muito fácil apresentar esta moça como um anjo de candura e a nós como bestas sanguinárias. Nós que tudo fizemos para salvá-la, para arrancar o Demônio de seu corpo. E se não conseguimos, se ela não quis separar-se dele, de Satanás, temos ou não o direito de castigá-la? Devemos deixar que continue a propagar heresias, perturbando a ordem pública e semeando os germes da anarquia, minando os alicerces da civilização que construímos, a civilização cristã? Não vamos esquecer que, se as heresias triunfassem, seríamos todos varridos! Todos! Eles não teriam conosco a piedade que reclamam de nós! E é a piedade que nos move a abrir este inquérito contra ela e a indiciá-la. Apresentaremos inúmeras provas que temos contra a acusada. Mas uma é evidente, está à vista de todos: ela está nua! (Gomes, 2021, p. 27)

No bojo do sistema inquisitório, a premissa de que se cometera algum pecado permite que o inquisidor frua de todos os meios que lhe são disponíveis para obter a verdade real:

O réu é considerado culpado *a priori*, já que é preciso ter por culpado o acusado para arrancar a sua culpa. Ao acusado só resta confessar tudo, sem o conhecimento de nada. E mesmo que ele jure conforme a ortodoxia, de mil maneiras sabidas ou decoradas, isto ainda é sinal de dissimulação e malícia,



com as quais o inquisidor está bem familiarizado. A Inquisição espera que o suspeito tire, uma a uma, todas as máscaras, até a pele da alma, o que justifica a tortura, único instrumento capaz de chegar ao cerne mesmo da culpa, talhada em carne viva. Sendo a heresia um pecado do espírito, a única prova possível a esse respeito é a confissão: se o sujeito não confessa, é preciso torturá-lo. (Nazário, 2005, p. 79)

Ficando a gestão da prova à mercê do inquisidor, o réu é reduzido a mero objeto de verificação da verdade real; vige o primado das hipóteses sobre os fatos na medida em que procura colher provas que ratifiquem a acusação formulada *a priori*. Nessa perspectiva, o processo é circunscrito pelo *solipsismo judicial* – em uma atividade solitária, o julgador interpreta os elementos probatórios conforme está disposto a interpretá-los. Branca assevera que traz suas roupas consigo, que é o padre quem não as enxerga (Gomes, 2021, p. 26). No sistema inquisitório, porém, o julgador pode ver somente o que deseja.

Observa-se que a figura do diabo, reflexo da malevolência do inimigo – aquele cuja conduta ou cujo pensamento destoa da homogeneidade pretendida – também é trazida a lume. Frui-se dessa imagem para o controle dos fiéis mediante o medo. Uma vez que os hereges representavam o diabo encarnado no cotidiano, justifica-se a criação de um procedimento punitivo centralizado na confissão, na delação e na neutralização do inimigo:

A verdade católica sustentaria os bens espirituais e materiais, as instituições, a ordem e a própria existência física das sociedades humanas: a heresia levava ao apocalipse. Mas, se pela própria lei de entropia tudo tende à desintegração, para manter aquela como cimento da sociedade, os inquisidores precisavam recorrer a um desorganizador externo, a um elemento não assimilado e inassimilável, que requisitasse o combate permanente. Chamaram o diabo para que sua presença justificasse a ação repressiva e legitimasse o poder inquisitorial. (Nazário, 2005, p. 71-72)

Diante do Visitador, Branca é questionada se come carne em dias de preceito, mata galinhas com o cutelo, come toucinho, lebre, coelho, polvo, arraia, aves afogadas ou se banha às sextas-feiras (Gomes, 2021, p. 29). À luz do monitório, a prática de uma única conduta já bastaria para ser acusada de praticar o Judaísmo às ocultas, e, como afirma banhar-se às sextas-feiras (Gomes, 2021, p. 29), entranha-se nas teias inquisitoriais.



Visualiza-se uma ressignificação do objeto persecutório em detrimento da perseguição medieval aos hereges. Na Inquisição ibérica, demanda-se vigilância sobretudo acerca de um delito particular: carregar consigo sinal do costume judeu. (Marques, 2022, p. 128)

Ao tomarem como certo que, por serem descendentes de judeus, os cristãos-novos judaizavam em segredo, os inquisidores confirmavam um dos fundamentos da sociedade de Antigo Regime: o privilégio de nascimento. Invertendo a lógica sem, contudo, negá-la, não era, decerto, um privilégio, mas uma distinção originária do nascimento ou do sangue que preconizava a perseguição. (Mattos, 2015, p. 78)

Sob essa lente, é possível compreender o valor dos seguintes trechos:

(SIMÃO) Meu caminho é o da fé cristã, caminho abraçado por meus antepassados.
(PADRE) Não por todos os seus antepassados. Seus avós não eram cristãos, seguiam a lei mosaica.
(S) Sim, mas os meus pais se converteram.
(P) Sei disso. Vieram para o Brasil em fins do século passado.
(S) Já eram cristãos quando aqui chegaram.
(P) Cristãos-novos. Chegaram pobres e logo enriqueceram.
[...] (BRANCA) O senhor parece preocupado. Teme alguma coisa?
(SIMÃO) *O temor é um legado de nossa raça.*
(B) *Somos cristãos.*
(S) *Cristãos-novos, ele frisou bem.*
(B) Que tem isso? Jesus nunca fez distinção entre os velhos e os novos discípulos.
(S) Eles não confiam em nós, em nossa sinceridade. *Estamos sempre sob suspeita.*
(B) Não é suspeita, pai, é que eles têm o dever de ser vigilantes. É essa vigilância que nos defende e nos protege.
(S) Essa proteção custou a vida a dois mil dos nossos, em Lisboa, numa chacina que durou três dias [...] Poucos conseguiram escapar, como seu avô, convertido à força e despojado de todos os seus bens.
(B) Meu avô não era um cristão convicto?
(S) *O ódio não converte ninguém. Uma coisa é um Deus que se teme, outra coisa é um Deus que se ama.* (Gomes, 2021, p. 47; 50-51)⁹

⁹ Grifos meus.



A desconfiança mencionada por Simão é manifestada quando, ao adentrar a casa em que habitavam, o Visitador e o Notário observam a água contida numa bacia, interpretando-a como indício probatório da prática judaizante:

(VISITADOR) A cor indica que a água levou algum preparado...

(NOTÁRIO) Algum pó mirífico para invocação do Diabo!

(SIMÃO) Vossas Excelências me perdoem, mas o único pó que há aí é o pó das estradas, de vinte léguas no lombo dum burro [...] Acabei de tomar banho nessa bacia...

(V) Acabou de tomar banho... hoje, sexta-feira?

(S) Cheguei de viagem, empoeirado...

(V) Também trocou de roupa?

(S) Também; a outra estava imunda.

(V) Hoje, sexta-feira.

[...] (V) Mudaram a mecha?

(N) Não, parece que não mudaram.

(V) (*Examina a mecha do candeeiro*) Também ainda não acenderam. Que horas são?

(N) Quase seis.

(V) (*Para Simão*) Isto será anotado em favor de vocês¹⁰. Sexta-feira, quase seis da tarde. Candeeiro apagado. Mecha velha.

(B) Se querem, podemos pôr mecha nova...

(S) Não, não! Nunca mudamos a mecha do candeeiro às sextas-feiras. Vosso Reverendíssimo viu, a mecha está velha, estragada, há um mês que não mudamos. Também não jejuamos aos sábados, nem trabalhamos aos domingos. Somos conhecidos em toda essa região e todos podem dizer quem somos. Tudo não deve passar de um mal-entendido, ou maldade de alguém que quer nos prejudicar.

(V) Se for, nada têm a temer. A visitação do Santo Ofício lhes garante misericórdia e justiça. Não desejamos servir a vinganças mesquinhas, mas precisamos ser rigorosos com os inimigos da fé cristã. Temos de destruí-los, pois do contrário eles nos destruirão. (Gomes, 2021, p. 68-70)

Não é desarrazoada a fala de Simão quanto à impossibilidade de se converter genuinamente a partir da coerção.

Os judeus portugueses convertidos à força em 1497 não aceitaram a nova crença, senão com profunda reserva mental. “Com esta violência” – diz um cronista judeu contemporâneo – “contra as leis divinas e humanas, ficaram

¹⁰ Conforme supracitado, o monitório descrevia como indício de Judaísmo acender o candeeiro às sextas-feiras, data reservada às lamentações da Paixão de Cristo.



feitos cristãos muitos corpos, mas nunca nas almas lhes tocou mácula, antes sempre tiveram imprimido o selo de sua antiga lei”. (Lipiner, 1999, p. 114)

O mascaramento de ritos judaicos é revelado por Branca ao afirmar, perante o Visitador, que, das lembranças advindas da morte do avó, destacava um cheiro marcante de azeitonas e o fato de que, nesse dia, a pedido do avó, Simão lhe dera uma pataca, mandando que a filha a colocasse sobre os lábios do falecido. Branca ainda exemplificou os gestos que seu avô costumava fazer em si quando era criança – Branca não sabia, mas se tratava da bênção judaica. Diante dessas afirmações, mesmo reiterando que nascera cristã e que, desde então, assim vivia, o Visitador insiste em seu criptojudaísmo.

Se os indícios do monitorio apegavam-se ao estigma de que o judeu há muito gozava em Portugal, ao mesmo tempo, muitos deles indicavam resíduos fragmentários dos ritos partilhados pelos sefarditas. (Vainfas, 1997, p. 23)

À luz dos trechos aqui transcritos, não há dúvidas acerca da condição criptojudáica do pai de Simão. Mas qual era a crença pela qual o espírito de Branca se orientava? A essa resposta já não se pode responder com exatidão.

Particularmente no Brasil Colônia, é possível notar que o Judaísmo clandestino refletiu tanto na modificação gradativa da ritualística judaica primitiva quanto no turvamento de dogmas de ambas as religiões (Marques, 2018); ao mesmo tempo em que tradições cristãs agregavam a si características judaicas, as práticas judaizantes recebiam influência do Catolicismo ao seu entorno: assim se arquitetou um movimento de autodeterminação recíproca:

A penetração mascarada dos cristãos-novos na religião cristã ou acabava sendo desmascarada e castigada pela Inquisição, ou o próprio tempo se encarregava de consagrar esse erro pelo hábito, integrando-os perfeitamente na comunidade católica. O tempo pode mais que os expedientes astuciosos, assimilando-os e tornando-os permanentes e comuns. Além de dar origem ao sincretismo religioso, tal confusão distorcida entre as duas religiões, decorrente de circunstâncias cruelmente compulsórias, levava os cristãos-novos, em certos casos, a uma nebulosa indiferença quanto a ambos. (Lipiner, 1999, p. 218-219)



Eis um dos exemplos mediante os quais, na religiosidade popular colonial – não somente inundada de uma multiplicidade de credos, mas largamente atingida pelo sincretismo –, o sagrado se imiscuía no profano.

Heterogeneidade, fluidez e instabilidade caracterizaram a América portuguesa, onde a dificuldade, em virtude da extensão territorial e da distância entre a metrópole e a colônia, de que houvesse uma vigilância ostensiva sobre o comportamento dos colonos permitiu a configuração de um corpo social indomável e sensível aos pecados espirituais e “ao descontrolo dos costumes, campo fértil para práticas heterodoxas, ao mesmo tempo terra de tolerância social e de rebeldia política, a desafiar a autoridade e o tino administrativo do Estado absolutista e da Igreja”. (Boschi, 1987, p. 154)

A fluidez característica da religiosidade local é passível de constatação quando se observam os gradientes de catolicidade existentes no cotidiano privado (Mott, 2018, p. 137-138): católicos praticantes autênticos, crentes sinceros nos ensinamentos eclesiais, crentes praticantes superficiais, cumpridores dos ritos obrigatórios guiados antes pela encenação social do que pela convicção íntima, crentes displicentes, indiferentes ao Catolicismo e abertos ao sincretismo heterodoxo, e pseudocatólicos¹¹ – aqueles que se apresentavam oficialmente como adeptos aos dogmas impostos, enquanto praticavam secretamente práticas sincréticas ou heterodoxas –, conviviam no dia-a-dia da colônia.

Assim, a rígida ortodoxia inquisitorial confrontava-se com a realidade sincrética do catolicismo colonial; o desejo de homogeneizar a colônia contrapunha-se à dessacralização da religião, à influência do paganismo sobre o Catolicismo. Nesse sentido, diante da rede de familiares que penetrava os desvãos da colônia, no afã de engendrar delações, e diante do “tribunal da consciência” advindo das confissões, a fluidez da vida religiosa colonial passa a conviver com a insegurança, com a apreensão e com o temor dos colonos. (Mott, 2018)

Nas palavras de Laura de Mello e Souza (2009, p. 501),

No imaginário do homem moderno, Céu e Inferno constituíam elementos bifrontes; na religiosidade popular da colônia, sagrado e profano se

¹¹ Patamar em que se situavam os criptojudes.



entreteciam e se apartavam [...] Era o reino da ambiguidade, do indistinto, do multifacetado, os sincretismos banhando a vida religiosa e escapando por entre as fendas deixadas pelo esforço catequético dos jesuítas. Nesse contexto, as visitas inquisitoriais e as devassas constituíram momentos terríveis em que a fissura se fazia funda e expunha os desníveis entre dois mundos inconciliáveis: o da Inquisição e o da religiosidade popular.

Daí o nascimento de uma cultura do segredo dentre os luso-brasileiros, de uma tendência à dissimulação e, portanto, de uma preferência pela vida religiosa privada em detrimento do exercício comunitário da fé.

Em um cenário onde práticas heréticas e ortodoxas coexistiam e não raro imbricavam-se, o espírito cristão novo – porque oscilante entre uma genealogia que valorizava o segredo e o pertencimento não pleno à catolicidade –, enfrentava certa confusão, terreno fértil para o germe do sincretismo. Talvez daí advenha a concepção singela e heterodoxa formulada por Branca acerca de Deus:

O mais importante é que eu sinto a presença de Deus em todas as coisas que me dão prazer. No vento que me fustiga os cabelos quando ando a cavalo, na água do rio que me acaricia o corpo quando vou me banhar. No corpo de Augusto, quando roça no meu, como sem querer. [...] Pois Deus está em tudo isso, E amar a Deus é amar as coisas que Ele fez para o nosso prazer. (Gomes, 2021, p. 30)

Não raro se verifica, no cristão novo cuja crença nos ensinamentos eclesiásticos era sincera, um desmembramento da religiosidade tanto em relação à ortodoxia judaica quanto em relação à ortodoxia católica, crença capaz de engendrar novas formas de se conceber o divino. (Novinsky, 2007) Todavia, amiúde o próprio cristão novo não era ciente desse desvio perpetrado em seu espírito.

O mútuo desencaminhamento quanto ao Catolicismo e quanto ao Judaísmo talvez fosse manifestado em Branca, ainda que ela própria não o percebesse. De qualquer modo, é admirável sua fidelidade a si mesma.

Convencida de não ter praticado pecado algum, Branca furta-se de realizar o conselho dado pelo Padre Bernardo, quem a induzira à confissão durante o tempo de graça decretado pelo Visitador, no qual os pecadores que espontaneamente confessassem suas faltas e



convencessem o inquisidor da sinceridade de seu arrependimento receberiam apenas penitências leves.¹² Assim, é denunciada pelo próprio Padre, por quem nutria grande amizade, após tê-lo salvado de um afogamento. Branca, ao encostar seus lábios nos lábios do Padre como último recurso para reanimá-lo, nele desperta um gérmen lascivo; como o mal está sempre no outro, passa a insistir na possessão demoníaca de Branca.

Quando enrodilhada nas teias da clemência divina, arrepende-se de seus pecados diante do Visitador, porém lhe questiona: “meu arrependimento terá valor, se não estou convencida de ter praticado esses pecados?”. (Gomes, 2021, p. 99)

Após a morte do noivo, que não resistiu às torturas que lhe impuseram para denunciá-la, desiste de abjurar, pois, ante a incapacidade para reconhecer uma culpa que não julga ter, defende que o homem, antes de sobreviver a qualquer custo, deve tutelar sua dignidade. (Gomes, 2021, p. 123-125) Então, relaxada pela justiça secular, é condenada à fogueira.

Como lema de vida, Branca tinha para si que a dignidade reside em saber ser si mesmo, em preservar a própria personalidade. Se, por um lado, o homem isolado, absolutamente livre, não tem existência física, se é impossível viver no vácuo das influências, se respiramos o ar do nosso tempo, por outro lado, Branca reivindica o mesmo que Montaigne: é preciso “poupar a liberdade da nossa alma e não hipotecá-la” (Montaigne *apud* Zweig, 2013, p. 55). Como Montaigne, crê que a morte voluntária é a mais bela (Zweig, 2013, p. 56). Como ele, acredita que “há um único erro e crime: querer encerrar esse mundo tão diverso em doutrinas e sistemas, é errado querer desviar outros homens de seu livre julgamento, daquilo que querem verdadeiramente e lhes impor algo que não esteja dentro deles”. (Zweig, 2013, p. 56)

Por meio da voz de Branca Dias, Dias Gomes faz uma apologia da polifonia humana – na qual “a comunidade é um coro de muitas e diferentes vozes, uma orquestra com

¹² “Por mercê de Deus e por delegação do inquisidor-mor em estes reinos e senhorios de Portugal, eu, visitador do Santo Ofício, a todos faço saber que, num prazo de quinze dias, devem os culpados de heresia ou que souberem que outrem o está, virem declarar a verdade. Os que assim procederem ficarão isentos das penas de morte, cárcere perpétuo, desterro e confisco. E para que as sobreditas cousas venham à notícia de todos e delas não possam alegar ignorância, mando passar a presente carta para ser lida e publicada neste lugar e em todas as igrejas desta cidade e uma légua em roda. Dada na cidade da Paraíba, aos dezoito do mês de julho, do ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1750.” (GOMES, 2021, p. 63)



instrumentos variados, todos regidos num sistema de regras consensual” (Oz, 2017, p. 69) –, do humanismo pluralista, do reconhecimento de um direito universal à diferença.

Como bem diz Amós Oz (2017, p. 59), a controvérsia não é uma situação de fraqueza, mas sim um “clima positivo para o florescimento de uma vida criativa. Somos diferentes uns dos outros não porque alguns de nós ainda não enxergam a luz, mas porque o que existe no mundo são luzes, e não uma só luz”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se se concebe como verossímil a capacidade de se reproduzir um acontecimento pretérito, de se projetar ou refletir o fato materializado no passado no agora, “entende-se possível a existência de uma verdade absoluta como imagem do mundo real” (Pinto, 2016, p. 81), afirma-se a coincidência entre uma sentença e a realidade concreta que a circunda, afirma-se a possibilidade de se averiguar objetivamente a verdade histórica. Nesse contexto, conforme visto ao longo deste trabalho, o acusado despessoaliza-se como sujeito de direitos.

Conforme afirma Gadamer (2007, p. 503), “a tradução é sempre a consumação da interpretação que o tradutor deu à palavra que lhe foi proposta”. De fato, a tradução projeta sobre o objeto um olhar dissonante, de sorte a inaugurar uma nova interpretação, na qual a essência do original se imiscui nas novidades trazidas pelo intérprete. O momento do texto interpretado se funde ao momento do intérprete, intrinsecamente contaminado por preconceitos; daí germina uma fusão de horizontes, em que “fundam-se, antes, os horizontes do passado e do presente num constante movimento, como o que constitui a essência da compreensão”. (Gadamer, 2007, p. 508)

A partir do autor, nota-se que, no bojo do processo penal, o fato pretérito é apenas reconstruído – mas jamais reproduzido – no presente, à luz do eco dos fragmentos que dele restaram, seja na memória daqueles que o testemunharam seja em fraturas materiais ou documentais. Portanto, o alcance do fato – narrativa pretérita reconstruída no presente – liga-se a uma fusão de horizontes e de vozes. Branca Dias, diante dos agentes do Santo ofício,



expressa-se nesse sentido ao afirmar que “cada pessoa conhece apenas uma parte da verdade. Juntando todas as pessoas, teríamos a verdade inteira” (Gomes, 2021, p. 79).

Se Dias Gomes, por um lado, não se ateu à narrativa da Branca Dias histórica para tecer sua peça – na verdade, tendo mais a Branca Dias lendária como escopo de seu processo criativo –, de outro lado, nota-se que se debruçou profundamente sobre a história da perseguição aos judaizantes no Brasil colônia.

A despeito de sua maestria, não pretendia meramente transpor o fato à ficção; talvez sua pretensão fosse pedagógica: sentia a necessidade de destacar que

Em nome da Igreja, do próprio Deus, às vezes cometem-se atos que Ele jamais aprovaria. Em nome de um Deus-misericórdia, praticam-se vinganças torpes, em nome de um Deus-amor, pregam-se o ódio e a violência. Os rosários são usados para encobrir toda sorte de interesses que não são os de Deus, nem da religião. (Gomes, 2021, p. 38)

Ao escrever em meio ao regime militar, Dias Gomes denuncia, com o auxílio da alegoria, o perigo atemporal dos fins justificarem os meios. Sob essa lente, em vez de ater-se à historicidade, bem delinea o sistema inquisitório, no qual o réu, despersonalizado como sujeito universal de direitos, reduz-se a mero objeto verificador da verdade real.

REFERÊNCIAS

BOSCHI, Caio César. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 151-184, mar.-ago. 1987.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005. 354p.

CESARE, Donatella di. *Marranos: O outro do outro*. Belo Horizonte; Veneza: Editora Âyiné, 2021. 120p.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GOMES, Dias. *O santo inquérito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021. 126 p.



GROSSI, Paolo. Sumas penitenciárias, direito canônico, direito comum. Trad. Arno Dal Ri Jr. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 73, p. 771-823, jul.-dez. 2018.

HERMANN, Jacqueline. *1580-1600: o sonho da salvação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 120 p.

LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999.

LIRA NETO. *Arrancados da terra: Perseguidos pela Inquisição na Península Ibérica, refugiaram-se na Holanda, ocuparam o Brasil e fizeram Nova York*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 424 p.

MARQUES, Carlos Henrique Alvarenga Urquiza. *Entre santos e marranos: a Inquisição portuguesa como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos (sécs. XVI-XVIII)*. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. 247 f.

MATTOS, Yllan de. “O Santo Ofício age com malícia e velhacaria, [...] prende as pessoas por amor ao dinheiro”: as críticas e os críticos processados pela Inquisição portuguesa (1605-1750). *Revista Ultramares*, v. 1, n. 7, jan.-jul. 2015.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 408 p.

MELLO, Evaldo Cabral de. Branca Dias e outras sombras. In: MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 77-132.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da vida privada no Brasil, I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p. 137-138.

NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-Fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação editorial Humanitas – Fapesp, 2005. 264 p.

NOVINSKY, Anita. Anti-semitismo, os marranos e a “fluctuatio animi”. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *O Anti-semitismo nas Américas: Memória e História*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 27-38.

PINTO, Felipe Martins. *Introdução crítica ao processo penal*. Belo Horizonte: Del Rey, 2016. 196 p.



REIS, Josué Callender dos. Os concílios ecumênicos (IV). *Revista de História*, São Paulo, v. 31, n. 64, p. 321-328, 1965. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123714>>. Acesso em: 01 dez. 2022.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Arte e Inquisição na Península Ibérica* (A Arte, os Artistas e a Inquisição). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. 321 f.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas colonial*. São Paulo: Alameda, 2011. 265 p.

VAINFAS, Ronaldo. A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial. In: PEREIRA, P. R. (Org.). *Brasiliana da Biblioteca Nacional: guia das fontes sobre o Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 143-160. Disponível em: <http://www.catedraalbertobenveniste.org/_fich/15/artigo-ronaldo_vainfas_A_Inquisicao_e_o_cristao_novo_no_Brasil_Colonial.pdf>. Acesso em: 24 out. 2022.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões na Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 368 p.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. 920 p.

ZWEIG, Stefan. Montaigne e a liberdade espiritual. In: ZWEIG, Stefan. *O mundo insone e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 54-57.