

Daniel Precioso

Travessias

*um escravo
marinheiro convertido
ao protestantismo
nas malhas da inquisição
(1614-1637)*

Daniel Precioso

Travessias

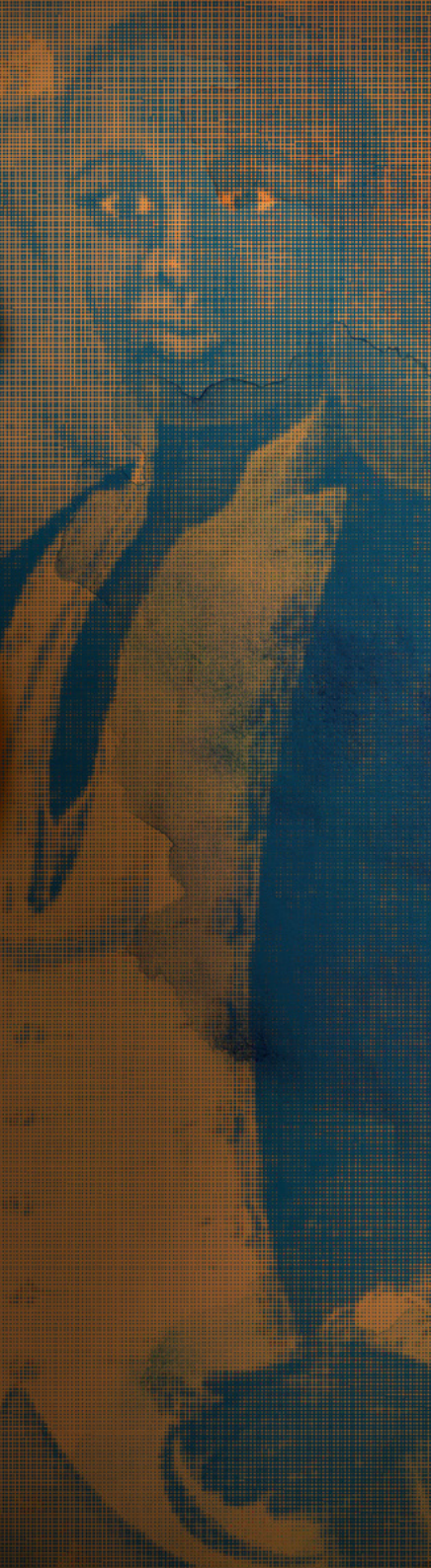
*um escravo
marinheiro convertido
ao protestantismo
nas malhas da inquisição
(1614 - 1637)*



pimenta
feijó

2023

São Paulo



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P923t

Precioso, Daniel

Travessias: um escravo marinho convertido ao protestantismo nas malhas da inquisição (1614-1637) / Daniel Precioso. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-658-0

DOI 10.31560/pimentacultural/2023.96580

1. Escravidão - História - Brasil. 2. Religião. I. Precioso, Daniel. II. Título.

CDD: 981.00496

Índice para catálogo sistemático:

I. Escravidão - História - Brasil

Janaina Ramos – Bibliotecária – CRB-8/9166

ISBN formato brochura: 978-65-5939-647-4

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2023 o autor.

Copyright da edição © 2023 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Peter Valmorbidia Potira Manoela de Moraes
Bibliotecária	Jéssica Castro Alves de Oliveira
Imagens da capa	Ledyumnica, 0Melapics, Aksakalko, Denamorado - Freepik.com, Retrato de um marinheiro negro da Guerra Revolucionária - pbs.org
Tipografias	Swiss 721, Euphorigenic
Revisão	Daniel Precioso
Autor	Daniel Precioso

PIMENTA CULTURAL
São Paulo · SP
Telefone: +55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



2 0 2 3

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabírcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handerson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jônata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luis de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastrelli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patrícia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taiza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

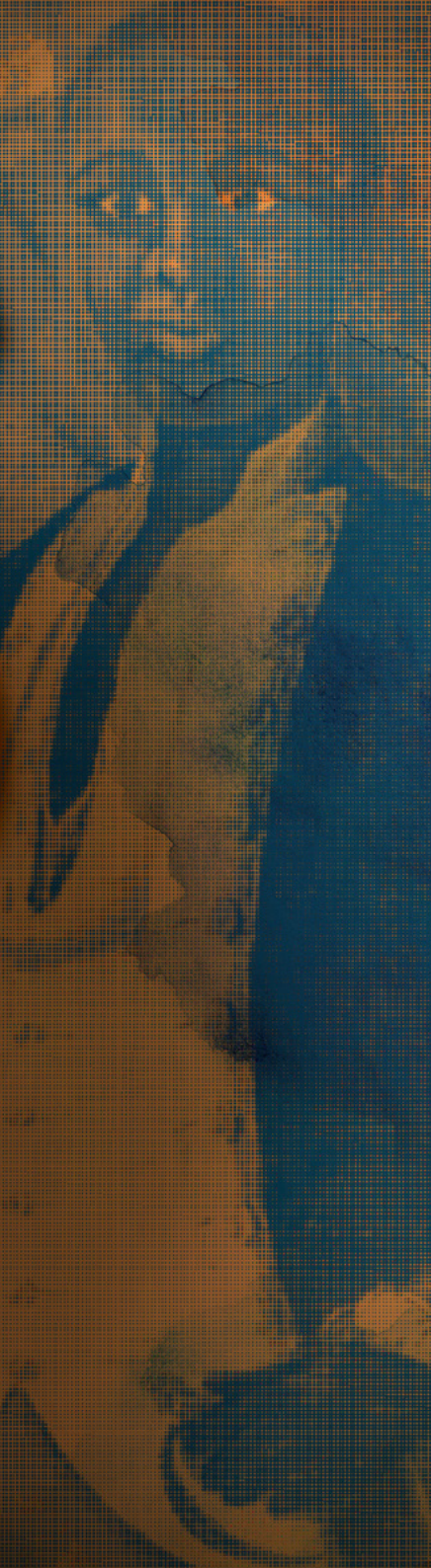
Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

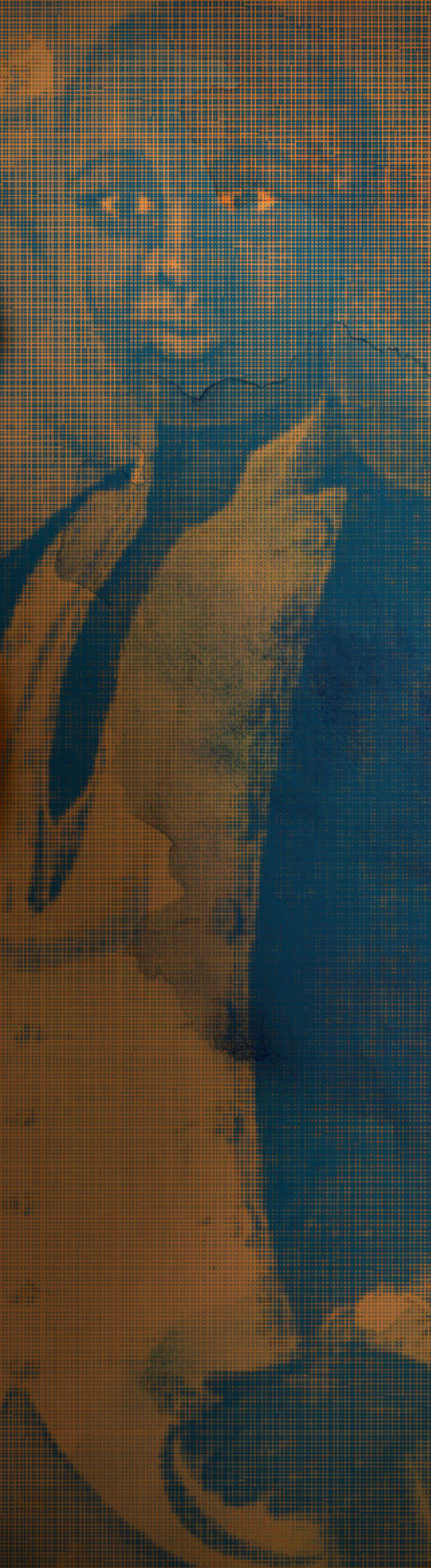
William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



Em memória dos africanos e crioulos da diáspora, forçados a aderir – ainda que só de fachada – as religiões dos escravocratas.



Quando entrarem (...) na nau da igreja e se puserem em cima (...) do púlpito, para fazerem boa derrota, é necessário que vão primeiro bem aparelhados dos instrumentos divinos, para poderem navegar com acerto, levando o astrolábio do amor e temor de Deus, a balhastilha dos santos padres, a agulha da ciência, o compasso da prudência, a âncora da fé, a amarra da esperança, a matalotagem da caridade e o prumo da humildade.

– Nuno Marques Pereira, **Compêndio narrativo do peregrino da América**, 6^a ed. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939, p. 343, v. 1.

Sumário

Prólogo

Pesca de almas 12

Capítulo 1

Pedro João, um negro da diáspora 24

Capítulo 2

A Olinda de Pedro João 30

Capítulo 3

Pedro João, homem do mar 37

Capítulo 4

O catolicismo de Pedro João 49

Capítulo 5

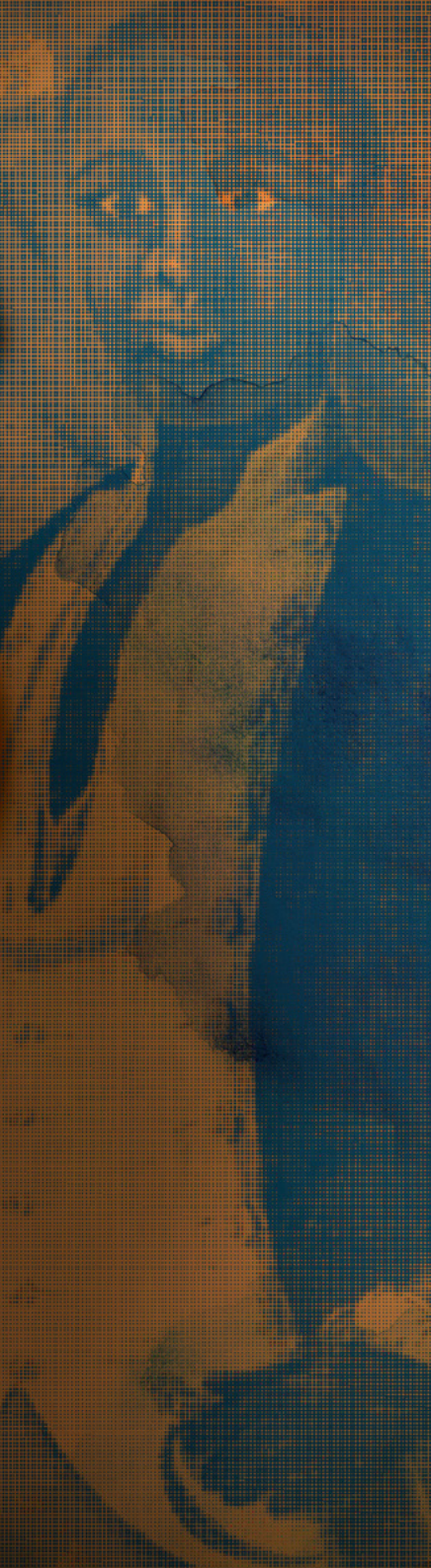
Na Inglaterra: Plymouth e Millbrook 62

Capítulo 6 **Anglicanos e puritanos**

na Inglaterra de Pedro João 72

Capítulo 7

O protestantismo de Pedro João 83



Capítulo 8

Nas teias do santo ofício..... 101

Estratégia de defesa..... 109

Capítulo 9

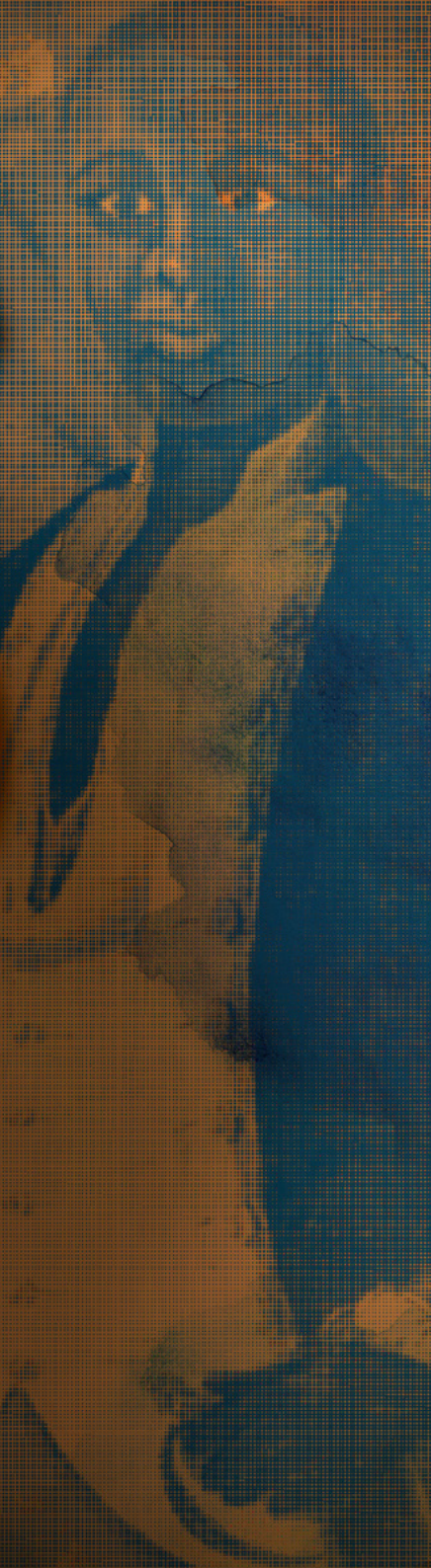
No auto de fé 115

Epílogo

No colégio de Santo Antão 128

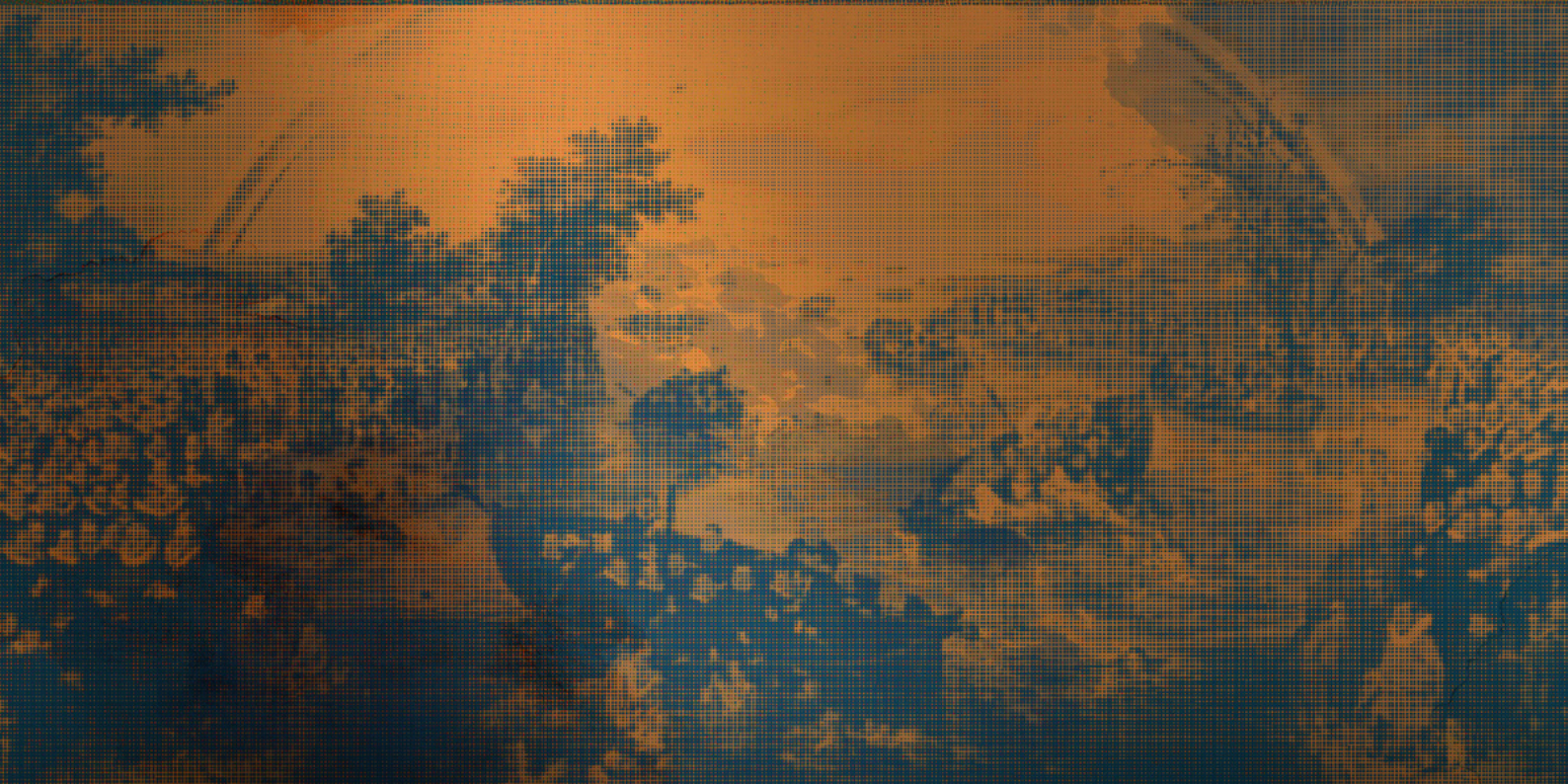
Referências 132

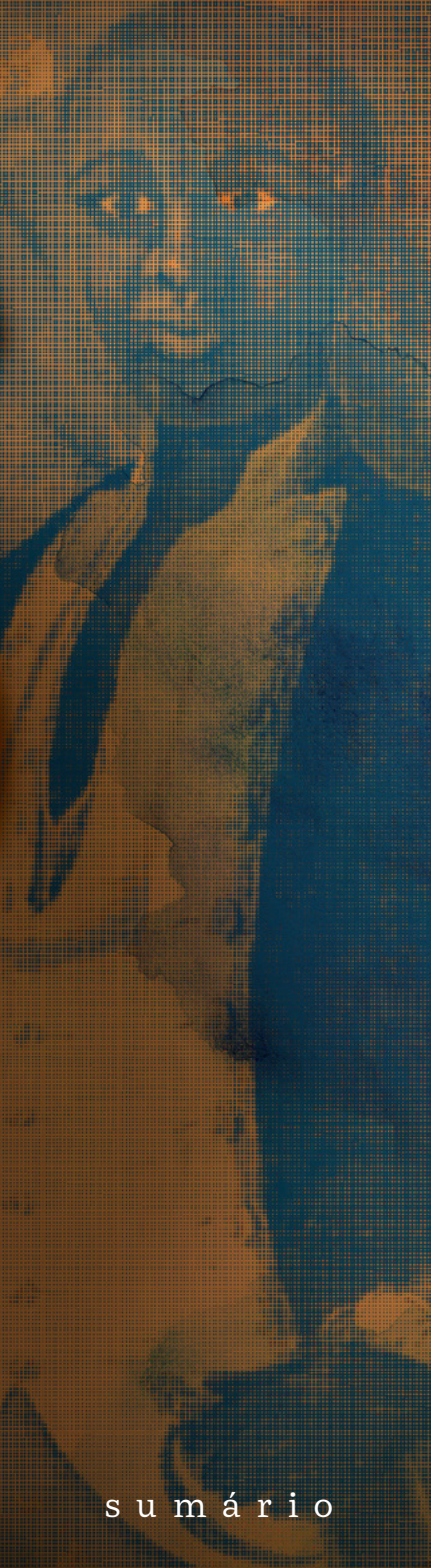
Sobre o Autor..... 141



Prólogo

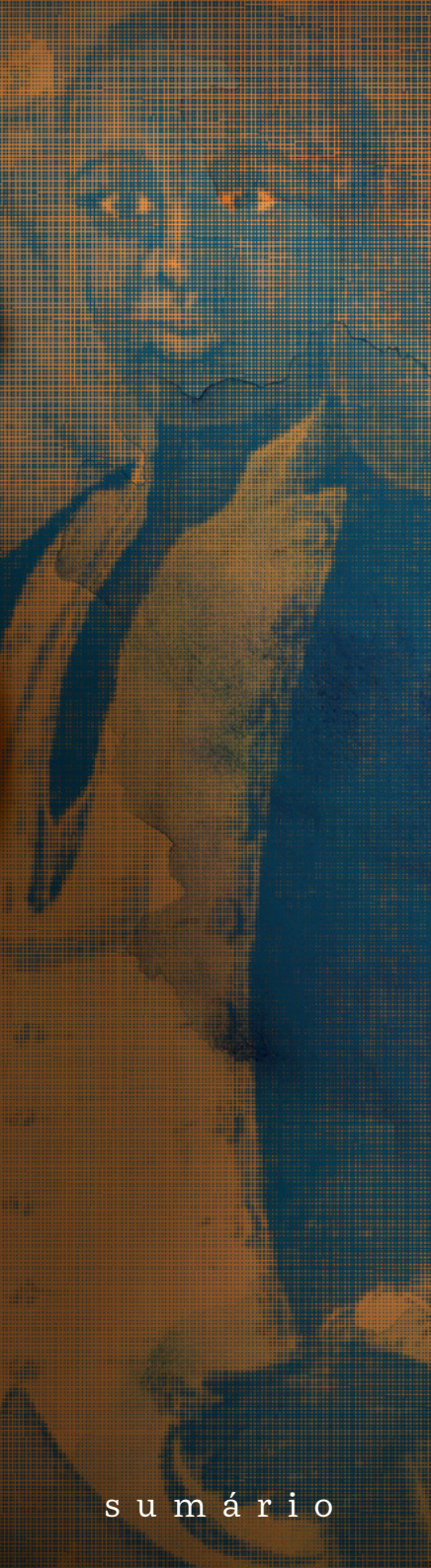
Pesca de Almas





EM 1614, ADRIAEN VAN DE VENNE (1589-1662) pintou a alegoria *Zielenvisserij* (“Pesca de Almas”). Esta pintura a óleo em painel – hoje depositada no Rijksmuseum, em Amsterdã – foi concebida no contexto dos conflitos entre espanhóis e holandeses. Produzida durante a Trégua dos Doze Anos (1609-1621), quando os Países Baixos já formavam uma república confederada calvinista e independente do império espanhol, “Pesca de Almas” representa alegoricamente a chamada Guerra dos Oitenta Anos. Esta guerra, que terminou em 1648 com o reconhecimento espanhol da independência da República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, revestia-se de fortes significados religiosos, configurando-se como um conflito entre católicos e protestantes. Para retratar o desejo de expansão das igrejas cristãs rivais, van de Venne pintou a peculiar cena de uma pesca em um rio: ocupando as margens opostas, católicos e protestantes lançam-se ao rio com seus botes para disputar almas náufragas de indecisos em matéria de confissão religiosa. Van de Venne opera esta alegoria para representar o que entendia serem características opostas de duas confissões cristãs: a católica e a calvinista. O pintor, como esperado, toma o partido do grupo religioso da sua pátria.

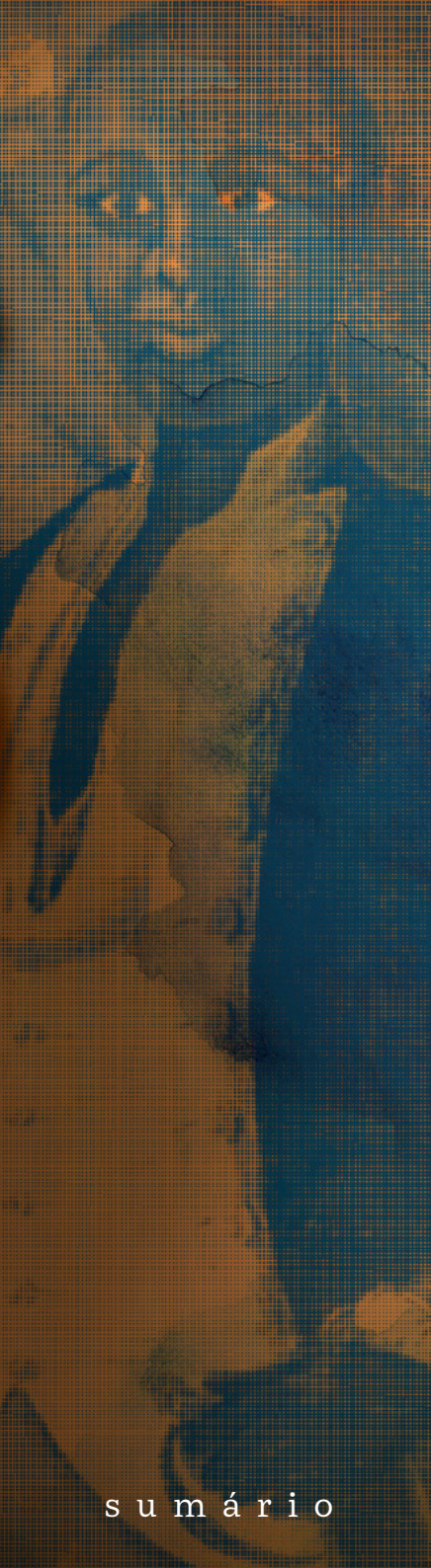
A pintura de van de Venne, que estampa a folha de rosto deste prólogo, representa os calvinistas na margem esquerda e os católicos na direita. Pequenos botes no rio, tripulados por embarcações calvinistas e católicas, disputam as almas que nadam. A simplicidade e a sobriedade de costumes e hábitos, representados pelos gestos contidos e pelo simbolismo das vestes pretas que observamos no bote calvinista, destoa do desregramento e do exagero de gestos dos tripulantes do bote católico, muitos dos quais monges obesos relapsos no primeiro pecado capital. A uniformidade da vestimenta dos pastores calvinistas simboliza a ausência de hierarquia, ao passo que as diferentes vestes católicas exteriorizam as gradações



dos seus membros. Enquanto os calvinistas do bote resgatam almas naufragas no rio, os monges católicos afastam os que procuram subir no seu bote, cena que representa o naufrágio e a perda das almas. Enquanto os calvinistas mostram Bíblias para converter as almas do rio, os católicos expõem as suas relíquias – entre as quais, o próprio papa! Ao deslocarmos a nossa atenção dos botes que disputam as almas para as margens do rio, avistamos no lado calvinista uma árvore frondosa com galhos cheios de folhas, representando a passagem de um salmo¹ que retrata os crentes como árvores cujas folhagens não desbotam; o contrário do que vemos na margem católica, onde se encontra uma árvore seca, quase murcha.

Deixando de lado o seu proselitismo calvinista, “Pesca de almas” retrata bem a problemática deste livro: a disputa entre católicos e protestantes pelas almas de cristãos indecisos e “pagãos” durante a época moderna. O rio aqui considerado é, na verdade, um oceano – o Atlântico – e os botes são, em realidade, os corsários (do lado protestante) e a inquisição (do lado católico). Os Estados envolvidos nesta “pesca” não são o espanhol e o neerlandês, mas o português e o inglês. Dentre as almas em disputa, escolhemos a de um negro, ou seja, de um indivíduo da diáspora africana.²

O personagem central deste livro é Pedro João, um marinheiro escravo nascido em Olinda em 1614 – mesmo ano em que van der Venne pintou *Zielenvisserij*. Como o pintor holandês, o negro olindense vivenciou as tensões bélicas e religiosas entre católicos e protestantes. Em 1629, aos dezesseis anos, Pedro João acompanhou seu senhor em uma viagem pelo Atlântico, de Olinda para Viana do Castelo, quando o seu navio foi tomado por ingleses e ele foi capturado e enviado para o sul da Inglaterra, mais precisamente, para a Vila de Plymouth, no Condado de Devon, passando depois ao vilarejo vizinho de Millbrook, na Cornualha. Uma vez na Inglaterra, onde viveu dos 16



aos 24 anos, Pedro João se converteu ao protestantismo, casando-se na Igreja reformada inglesa. Ao que tudo indica, a religião reformada lhe fora, a princípio, imposta pelo seu novo amo inglês, sendo, porém, assimilada parcialmente por Pedro João após ele se casar com Joana, uma mulher inglesa e protestante.

Continuando a trabalhar como marinheiro, Pedro João aportou em Lisboa no ano de 1637 em uma nau que transportava trigo. Começou a imprudência de palestrar abertamente com o *língua*³ Cristóvão Olanda, acabou denunciado ao Santo Ofício como “herege protestante” e enviado aos cárceres da penitência⁴ da “Casa Negra do Rossio”, como era conhecido o Palácio dos Estaus, sede da inquisição lisboeta. Nas malhas da inquisição, Pedro João viu-se obrigado a abjurar publicamente o protestantismo e retornar ao catolicismo, no qual havia sido batizado nos tempos em que viveu em Olinda. Além de receber instruções de padres anglófonos, nosso personagem foi submetido a uma série de interrogatórios, nos quais foi questionado sobre a sua adesão à “seita dos protestantes.”⁵ A presença de Cristo na Ceia, o papel da confissão e dos sacerdotes, a crença em santos e na Virgem, a infalibilidade papal, entre outros temas, foram sondados pelos inquisidores – o que nos permite um raro vislumbre do modo como um escravo *crioulo*, i.e., um negro nascido no Brasil, assimilou aspectos das confissões protestantes inglesas.

As “almas” – a que se refere o título deste prólogo – são aquelas dos escravizados em África e dos seus descendentes na diáspora atlântica e, sob a ótica dos cristãos europeus, dos “pagãos” provenientes da África subsaariana ou dos seus descendentes nas Américas. “Pagão” era sinônimo de “gentio” e “idólatra”, ou seja, aquele que “não é morador da Cidade de Deus, que é a Igreja [Cristã].”⁶ As religiões reformadas e a igreja tridentina buscaram converter os “gentios” e “idólatras” para o que entendiam ser a “fé verdadeira.”

Esta fé era a cristã, mas a de uma cristandade dividida pelas reformas religiosas de inícios da época moderna. Na ótica católica, os protestantes eram “hereges cismáticos” que fundaram “seitas” a partir dos seus “erros” doutrinários. Do lado protestante, papas e concílios católicos degeneraram a igreja primitiva dos apóstolos de Cristo e deturparam a palavra de Deus revelada nos Santos Evangelhos. No centro do debate estava a salvação da alma, inquietude tipicamente moderna que perturbou Martinho Lutero e o levou a elaborar o que, no dizer de Jean Delumeau, seria a “abóbada do edifício doutrinal protestante”: a Teoria da Justificação pela Fé.⁷

Pedro João é uma figura atlântica. Como marinheiro, nosso personagem cruzou mares e viu deles brotar o seu infortúnio. Passando de um lado para o outro, viu sua alma ser pescada por católicos e protestantes em meio aos processos de confessionalização que marcaram a primeira modernidade europeia.⁸ Tido por “boçal”, o negro olindense foi tratado pelos inquisidores como incapaz em matéria de fé. Nos interrogatórios inquisitoriais, Pedro João construiu uma autoimagem passiva para explicar a sua conversão ao protestantismo, afirmando caber-lhe professar a fé do povo em meio ao qual se encontrava, em claro tom relativista.⁹ Para além de uma estratégia de defesa, esta afirmação demonstra uma lúcida consciência das crescentes imposições confessionais que grassavam no seio das sociedades modernas e que, no caso de cativos como ele, se imiscuíam ao paternalismo senhorial.

A principal fonte deste livro é o processo inquisitorial de Pedro João, datado de 1637 (Figura 1). Trata-se de um manuscrito de 86 páginas, contendo a acusação contra o réu, o auto de sua entrega ao cárcere da penitência, sete interrogatórios, um requerimento de soltura, uma confissão, a sentença e a abjuração *in forma*. Além disso, há referências ao auto de fé e às penitências: vestido em um sambenito (hábito penitencial), Pedro João saiu no auto de fé

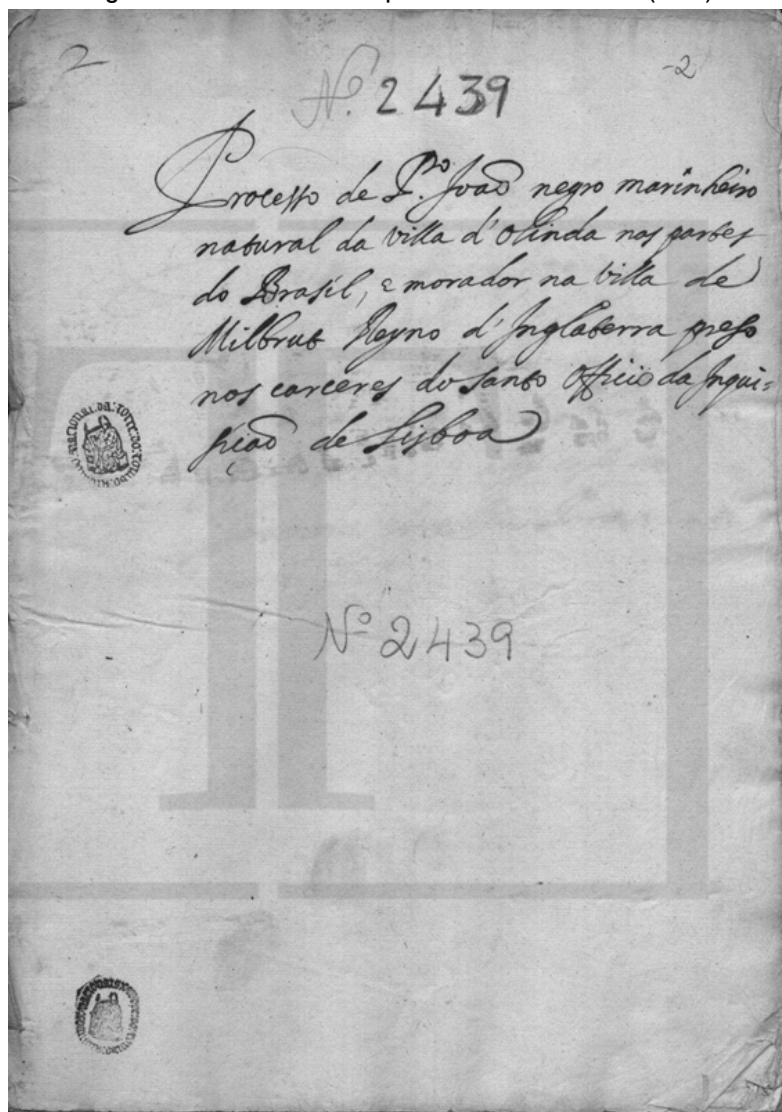
da Ribeira Velha de Lisboa de 11 de outubro de 1637; após abjurar seus erros publicamente e se reconciliar com a Igreja católica, foi penitenciado com o envio para o Colégio de Santo Antão de Lisboa, onde ficou recluso a fim de receber instrução religiosa de jesuítas. Infelizmente, não sabemos se ou quando retornou à Inglaterra.¹⁰

Este livro se conjuga às pesquisas sobre religiosidades populares baseadas em processos inquisitoriais, alavancadas nos anos 1990 sob a influência do magistral *O queijo e os vermes* de Carlo Ginzburg.¹¹ A leitura que procedemos do processo de Pedro João se inscreve, assim, no que Andrea Del Col chamou de “uso indireto” das fontes inquisitoriais, ou seja, perscruta as ideias do réu, e não o funcionamento do tribunal e a mentalidade dos seus ministros.¹² Estamos cientes de que as confissões e respostas que Pedro João deu em seus interrogatórios foram reelaboradas pelos notários e inquisidores do Santo Ofício português, com vistas tanto ao enquadramento em modelos prévios de “heresias” protestantes quanto à normatização da linguagem processual necessária ao próprio funcionamento do tribunal.¹³

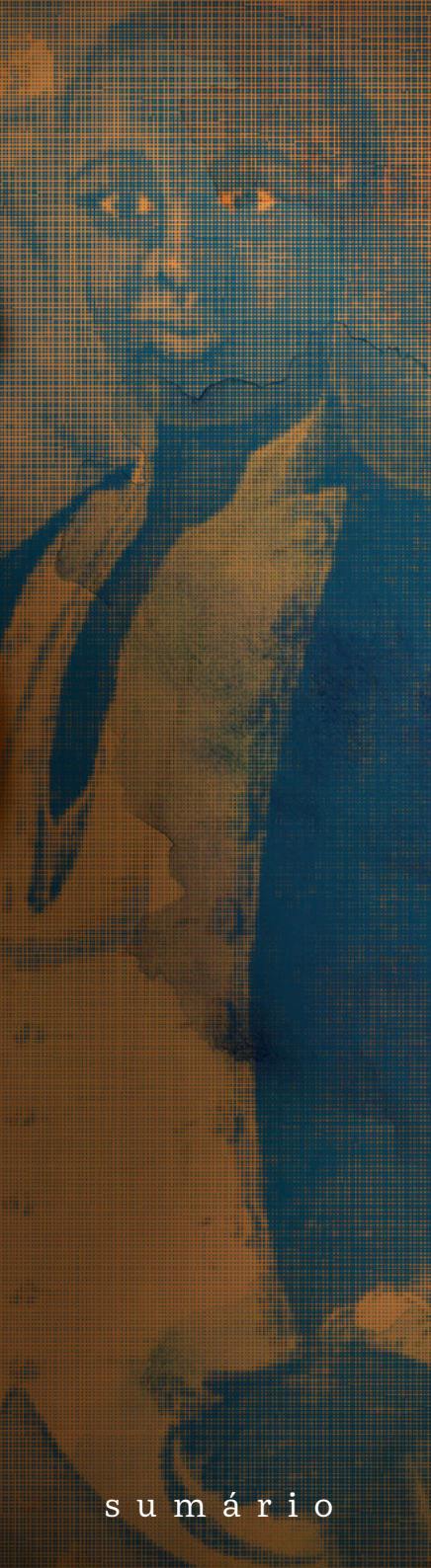
Sabemos também que os réus do Santo Ofício, amargando as péssimas condições de cárcere e, em casos mais graves, submetidos à tortura, poderiam urdir respostas parcial ou totalmente inverídicas para amenizar as suas penas ou abreviar os seus suplícios. Todavia, mesmo com essas limitações do registro documental escolhido, foi possível acessar o protestantismo assimilado por Pedro João que chegou até nós pela pena dos inquisidores, ainda que permeado pelas formalidades e filtros dos seus interrogatórios e confissões. Para tanto, como se verá nos capítulos deste livro, interpretamos cuidadosamente cada uma das respostas do réu, procedendo a uma acurada análise hermenêutica do registro documental.

Nossa abordagem das reformas religiosas da época moderna aproxima-se das de Jean Delumeau e John Bossy, historiadores que abandonaram a tradicional ênfase nas ações oficiais das igrejas para

Figura 1 – Folha de rosto do processo de Pedro João (1637)



Fonte: ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439.



estudar as formas de recepção das reformas religiosas pela população comum.¹⁴ Pedro João era, com efeito, um personagem do vulgo: um cativo iletrado.¹⁵ Nosso objetivo principal será analisar o modo como Pedro João, um marinheiro negro, vivenciou as reformas religiosas da época moderna, ocorridas em meio a uma atmosfera de crescente confessionalização. A análise aqui empreendida situa-se, ademais, nos marcos da história atlântica e, por esse motivo, diferencia-se dos estudos desenvolvidos até o momento sobre os protestantes na América portuguesa, geralmente ancorados nas fontes inquisitoriais das visitas ou em relatos de atividades missionárias no contexto das invasões francesas e holandesas.

O convívio entre católicos e protestantes em Portugal foi tenso no século XVI, atenuando-se no XVII.¹⁶ Embora a Inquisição portuguesa tenha se voltado, sobretudo, para o criptojudaísmo (70 a 80% do total de processos¹⁷), o “crime de protestantismo” não passou despercebido. Diferente da Espanha, vizinha da França de Calvino, as ideias protestantes chegaram à Portugal em menor escala.¹⁸ A maioria dos 248 réus protestantes do Santo Ofício entre os séculos XVI e XVII era estrangeira – embora também houvesse entre eles intelectuais portugueses, na verdade, humanistas erasmianos confundidos pelos inquisidores como luteranos, como foi o caso de fr. Valentim da Luz.¹⁹ Mesmo os portugueses que aderiram ao protestantismo se converteram no exterior: foi o que sucedeu com o primeiro português a confessar-se luterano perante os inquisidores, o bacharel em Cânones Manuel Travassos, que afirmou ter se tornado protestante “fora do país.”²⁰

Os estudos sobre o protestantismo na América portuguesa se concentraram, basicamente, em dois contextos: as invasões estrangeiras e as visitas inquisitoriais. Os primeiros estudos se dedicaram à atividade missionária de Jean de Léry na França Antártica e dos predicantes calvinistas no Brasil holandês.²¹ Outros estudos foram dedicados aos “crimes de protestantismo” arrolados em confissões

e denúncias realizadas durante as três visitas inquisitoriais (1591-3, 1618 e 1763-9) à América portuguesa: 19 confissões/denúncias de luteranismo nas duas primeiras visitas (Bahia e Pernambuco) e o único caso de “crime de protestantismo” na última (Grão-Pará). Estes estudos se ativeram, basicamente, aos 15 processos movidos contra luteranos no Brasil colonial, todos envolvendo homens.²²

Contribuímos com a historiografia do tema ao considerarmos “o espaço atlântico”, em sintonia com uma abordagem histórica mais recente. Nosso personagem não se converteu ao protestantismo na América portuguesa, mas na Inglaterra, após ser aprisionado por um corsário em alto mar; preso pela inquisição no porto de Lisboa foi obrigado a retornar ao catolicismo em que havia sido batizado em Olinda, sua cidade natal. De um lado para outro, do Atlântico sul ao norte, do catolicismo ao protestantismo e, deste novamente àquele, Pedro João ficou dividido entre dois mundos, dois impérios e duas fés. Embora casos de marinheiros aprisionados em alto mar e enviados à Inglaterra, como Baltasar André, tenham sido analisados por outros historiadores, como Rossana G. Britto, a trajetória de Pedro João torna-se singular por se tratar de um cativo, um homem da diáspora africana.²³

Procuraremos demonstrar que Pedro João, “pescado” por diferentes confissões cristãs em suas travessias atlânticas, desenvolveu uma mentalidade heterodoxa, relativista e entrecortada por distintos cristianismos que ele, como homem da diáspora africana, foi obrigado a adotar em diferentes momentos da sua vida. Colocado frente às imposições religiosas de católicos portugueses e protestantes ingleses, nosso personagem desenvolveu um *protestantismo “com semitom católico”*,²⁴ ou seja, que, na contramão da crescente confessionalização dos Estados europeus, abrigou elementos remanescentes de sua formação católica em Olinda. Passando de um lado a outro, construiu uma identidade religiosa titubeante, a meio caminho entre as ortodoxias (católica e protestante) exigidas por uma cristandade europeia dividida pelas reformas religiosas.

'Notas'

- 1 “Os justos florescerão como a palmeira, crescerão como o cedro do Líbano” (Salmos 92.12).
- 2 Como observou Colin A. Palmer, o termo “diáspora africana” é usado em pesquisas acadêmicas desde os anos 1960. Nas últimas décadas, o termo é empregado como sinônimo do que vem sendo chamado de “Atlântico Negro”. PALMER, Colin A. *Defining and Studying the Modern African Diaspora. Africology: The Journal of Pan African Studies*, vol. 11, no. 2, January 2018, p. 214. A vertente de estudos do “Atlântico Negro” tem se difundido no Brasil a partir de uma leitura de GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- 3 “Língua”, no vocabulário português da época moderna, era um sinônimo de “intérprete.” Nas palavras de Bluteau: “Há interpretes de línguas estranhas, os quais também se chamam línguas.” BLUTEAU, *Vocabulário português & latino*, p. 171, t. 4.
- 4 “Os cárceres da penitência, segundo o Regimento de 1640, eram os que abrigavam os réus penitenciados pelo Santo Ofício para receber instrução e sacramentos antes de cumprirem suas sentenças. Na prática, mal se distinguiam dos cárceres da custódia, que abrigavam suspeitos leves, ou no aguardo de diligências que permitissem saber se era o caso de encarcerar o preso nos secretos.” VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 11-12.
- 5 Os católicos consideravam os protestantes “hereges cismáticos.” Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino*. Coimbra: No Collegio de Artes da Companhia de Jesus, p. 557, t. VII.
- 6 BLUTEAU, p. 181, t. 6.
- 7 DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989. Sobre a angústia de Lutero em torno da salvação da sua própria alma, Cf. FEBVRE, Lucien. *Martin Lutero: un destino*. México: Fondo de cultura econômica, 1956.
- 8 RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Revista Tempo*, Niterói, v. 23, n. 1, p. 1-21, jan./abr. 2017.
- 9 As conversões religiosas poderiam levar os indivíduos ao relativismo, fazendo-os advogar a tese de que cada povo se salva na sua própria religião. Cf. SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância e salvação no mundo atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- 10 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439.
- 11 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- 12 DEL COL, Andrea. I documenti del Sant'Ufficio come fonti per la storia istituzionale e la storia degli inquisiti. *Cromohs*, Firenze: UniFI, v. 11, p. 1-6, 2006.
- 13 Cf., respectivamente, GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *In: O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 292; FEJTLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. *Revista de fontes*, São Paulo: UNIFESP, n. 1, 2º semestre de 2014, p. 60.
- 14 DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973; BOSSY, John. The Counter-Reformation and the people of catholic Europe. *Past and Present*, v. 47, p. 51-70, may/1970.
- 15 Importa aqui destacar o caráter iletrado de nosso personagem, haja vista a sua conversão ao protestantismo – confissão religiosa atrelada à leitura bíblica. Sobre a importância da palavra impressa para os protestantes, Cf. COSTA, Hermisten Maia Pereira da. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios. *Ciências da Religião – História e Sociedade*,

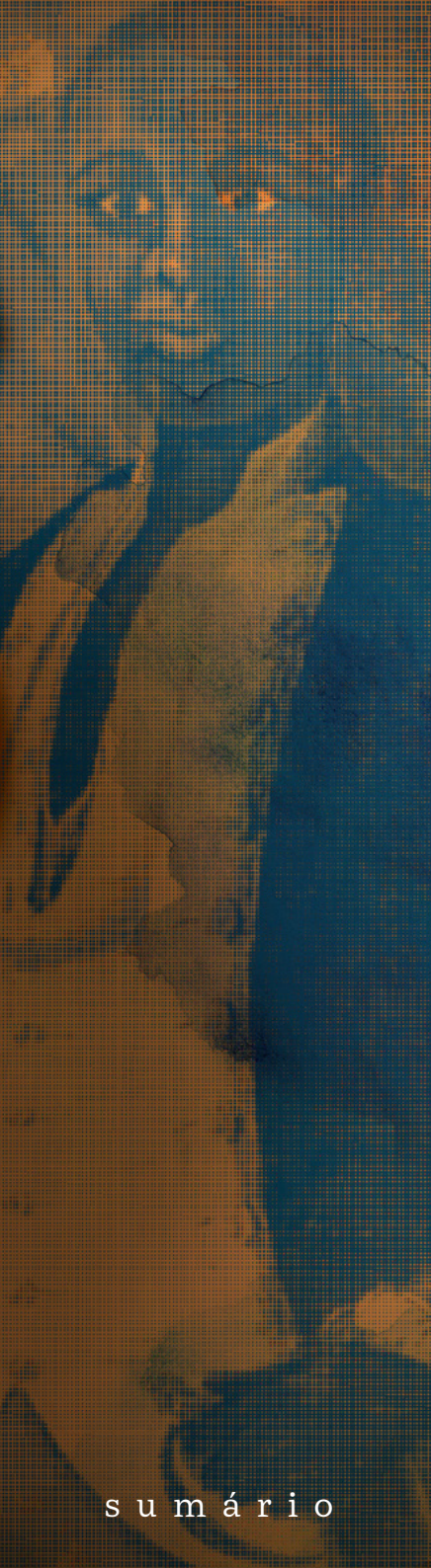
- vol. 6, n. 2, 2008, p. 124-145; COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 49-50.
- 16 BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Ecos dos problemas religiosos além Pirineus no Portugal Moderno. In: RAMOS, L. A. Oliveira, RIBEIRO, Jorge M., POLÓNIA, A. (coord.). **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Faculdade de Letras – Universidade do Porto (FLUP), 2001, p. 245.
- 17 SCHWARTZ. **Cada um na sua lei**, p. 150.
- 18 BRITTO, Rossana Gomes. **Os pecados do Brasil: Luteranos e inquisição, séculos XVI e XVII**. 2010. 204 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, p. 20 e 45. “As regiões mais perigosas pela proximidade da França de Calvino foram o Cantábrico, a Galiza, Navarra, Aragão e a Catalunha. A Espanha – muito mais atingida pelo protestantismo do que Portugal –, era um canal para difusão das doutrinas luteranas.” Idem, p. 45.
- 19 DIAS, João Sebastião da Silva. **Correntes de sentimento religioso em Portugal – séculos XVI a XVIII**. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1960, p. 409. Ver também: BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **Os estrangeiros e a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVII)**. Portugal: Hugin, 2002. Sobre fr. Valentim da Luz, Cf. DIAS, J. S. da Silva. **O erasmismo e a Inquisição em Portugal: o processo de Fr. Valentim da Luz**. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Idéias, 1975, p. 14.
- 20 BRAGA, Paulo Drumond. Carta de D. Manuel I a Carlos V. Sobre a Rebelião de Lutero (1521). **Itinerarium: Revista Quadrimestral de Cultura**, n. 145, Braga, 1993, p. 34-35.
- 21 A abordagem histórica tradicional aponta cinco fases do protestantismo no Brasil: colonial; étnica (imigração holandesa e inglesa no século XIX); “de missão” (metodistas, congregacionais, batistas e presbiterianos); pentecostal e neopentecostal. Na primeira etapa, dita “colonial”, são consideradas as atividades missionárias calvinistas realizadas durante as invasões francesas e holandesas, experiências históricas que não se perpetuaram após as expulsões dos invasores, não chegando, assim, a constituir “igrejas históricas”. Cf. ARMINDO, L. Müller. **O começo do Protestantismo no Brasil**. Porto Alegre: Edições Est, 2003; e LEÓNARD, Emile G. **O Protestantismo Brasileiro**: São Paulo: Aste, 1963; MENDONÇA, Antônio G., VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990. Por vezes, o pioneirismo é atribuído ao alemão Hans Staden, que, aprisionado pelos índios no litoral paulista, pelos idos de 1547, preencheu seu tempo cantando hinos luteranos. Cf. ARMINDO, O começo do Protestantismo, cap. “Breve histórico: os primeiros imigrantes alemães no Brasil”, p. 13; e o próprio STADEN, Hans. **Meu cativo entre os selvagens do Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1926, p. 62. A interpretação historiográfica da França Antártica como empreendimento protestante/huguenote remonta a Paul Gaffarel (1843-1920), Adolfo de Varnhagen (1816-1878) e Robert Southey (1774-1843). Varnhagen e Southey argumentaram que a França Antártica serviu como asilo americano para protestantes perseguidos, enquanto Gaffarel enfatizou o papel do almirante-mor Coligny na imposição do caráter huguenote da colônia francesa (em troca de apoio). Cf. KNAUSS, Paulo de Mendonça. **O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1991, p. 46-47. Deixando de lado a historiografia protestante (confessional), obras mais recentes representativas sobre o que se convencionou chamar de “protestantismo colonial” são as de: LESTRINGANT, Frank. **Le huguenote e le sauvage: l’Amérique et la controverse coloniale; au temps des guerres de religion**. Gevève: Droz, 2004; RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. **O leme espiritual do navio mercante: a missionação calvinista do Brasil holandês**. Niterói, RJ: Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2007; e BATISTA, Mariana Dantas. **Presbiterium: o predicante Vicente Soler e a missionação calvinista no Brasil holandês**. Niterói, RJ: Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2014.

- 22 BRITTO, Rossana G. Luteranos nas teias da Inquisição. **Revista Pos-Escrito**, n. 5, jan./ago., Rio de Janeiro, 2012, p. 13-14.
- 23 Para uma análise da trajetória do marinheiro Baltasar André, mercador português aprisionado pelos ingleses em alto mar e levado à Southampton, que se confessou luterano, em 1694, durante a visitação inquisitorial à Pernambuco, Cf. BRITTO, **Os pecados do Brasil**, p. 70-81.
- 24 Esta expressão foi cunhada por Jean Delumeau para explicitar o caráter “a meio caminho” da reforma anglicana, que não se apartou completamente de alguns aspectos do catolicismo até a revolução puritana. Cf. DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 132. Neste livro, alçamos esta expressão ao grau de noção (ou conceito), aplicando-a no estudo da mentalidade religiosa de indivíduos da diáspora africana – e, de um modo geral, de marinheiros de diferentes “nações” – que mudaram de terras católicas para protestantes ou vice-e-versa.

1

Pedro João,
um negro da diáspora



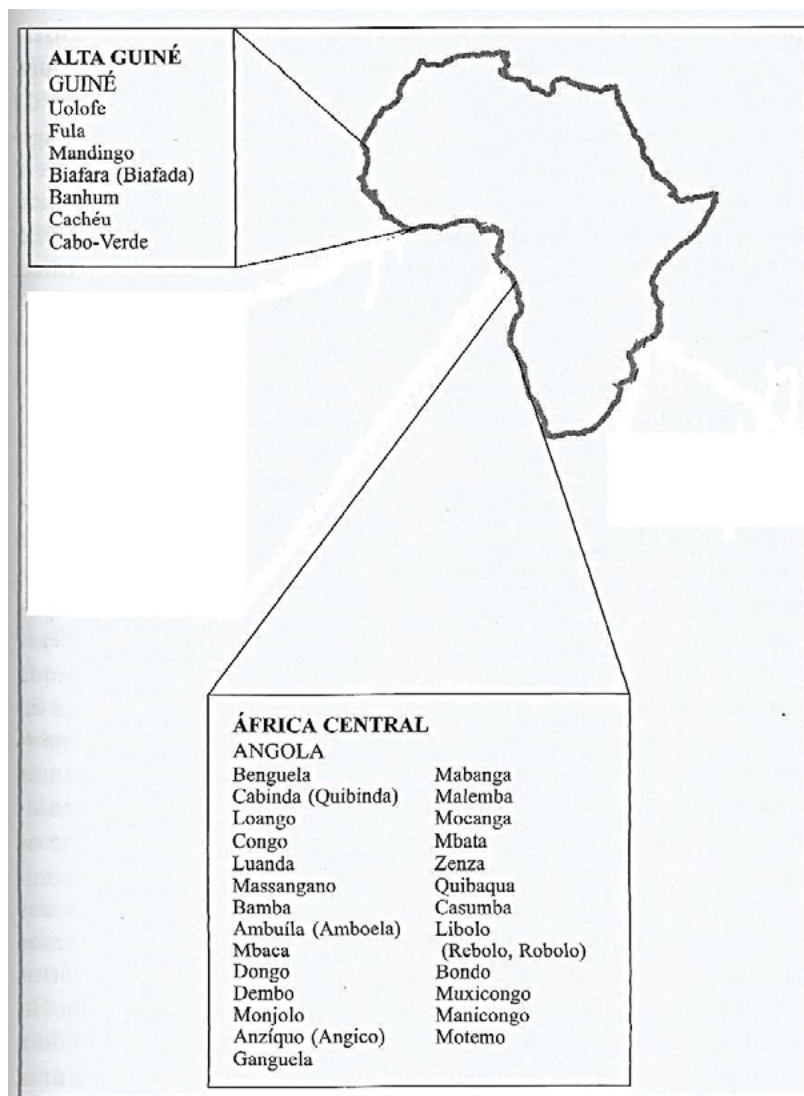


PEDRO JOÃO NASCEU EM OLINDA no ano de 1614. Herdou a condição cativa pelo ventre materno,²⁵ o que o tornava, perante a sociedade da época, um “escravo crioulo”. Nascido na casa do seu senhor, Pedro João foi batizado dias após vir ao mundo. Já que, “em territórios católicos, em fins do século XVI, atribuir o nome do santo do dia aos filhos tornara-se praticamente normativo,”²⁶ parece certo que Pedro João nasceu no dia de São João (24 de junho) e foi batizado cinco dias depois, no dia de São Pedro (29 de junho), decorrendo o seu nome composto de uma homenagem do seu senhor a estes dois santos católicos.

Nada sabemos sobre os seus pais e demais parentes consanguíneos, pois, infelizmente, um inquérito genealógico não foi incluído no seu processo inquisitorial. Não parece, porém, ter sido ele um mestiço, mas um “crioulo da cor preta”.²⁷ Seus pais incluíam-se às primeiras levas de africanos escravizados traficados para a América portuguesa, que chegaram pelos portos de Olinda e Salvador. Havia, então, duas principais correntes do tráfico transatlântico de escravizados: a da *Guiné* (saindo, sobretudo, do Castelo de São Jorge da Mina (atual Gana), tomado pelos holandeses em 1637, ano da prisão de Pedro João pela inquisição portuguesa); e a de Angola (aberta a partir da década de 1580 em decorrência das chamadas guerras angolanas, impingidas pelos invasores portugueses e das quais resultaram muitos escravizados).²⁸ Apesar da última corrente ser, no início do século XVII, mais volumosa que a primeira, não podemos arriscar qualquer palpite sobre a procedência africana dos pais de Pedro João.

Não obstante fosse *ladino*,²⁹ nosso personagem pode ter absorvido a cultura de seus pais, aprendendo palavras e costumes africanos, sobretudo, em relação à religiosidade. Conquanto a heresia de Pedro João tenha sido a de passar à “seita dos protestantes”, não recaindo sobre ele qualquer acusação de “gentilismo”, não é descabida a hipótese de que ele tenha, senão praticado, ao menos transitado pelo universo das religiosidades africanas na Olinda seiscentista.

Figura 2 – Nações e etnias africanas na Olinda de Pedro João



Fonte: SWEET, p. 37.

Na lide diária, certamente travou contato com as práticas de invocação de espíritos da natureza e com cultos aos ancestrais, podendo ter tomado partido de ritos africanos de cura e adivinhação que ficaram conhecidos como calundus.³⁰ Certamente conheceu o conceito angola-ambundu de *kakulu* e *kalunga*, associados à travessia atlântica e, mais especificamente, ao oceano Atlântico.³¹ Conjeturas à parte, sabemos que nosso personagem foi instruído no catolicismo, religião dos colonizadores ou, como ele mesmo disse, religião do seu senhor. Afinal, era disso que se tratava: o escravo era uma propriedade, cabendo ao senhor instruí-lo nos assuntos da fé. As religiões dos cativos, além das aderidas por livre consciência, eram aquelas impostas ou negociadas paternalisticamente pelos seus senhores. Sua confissão oficial passava pela persuasão senhorial, ainda que, como acabamos de conjeturar, os escravos mantivessem – sob vista grossa de seus senhores e, mais frequentemente, clandestinamente – cosmologias originárias da África, que, constituíam, assim, religiões contra hegemônicas.³²

A nau de Pedro João foi tomada nas águas atlânticas pelos ingleses às vésperas da invasão holandesa de Pernambuco. A passagem de nosso personagem à “seita dos protestantes” soa como um prenúncio da conversão de outras almas de negros no Brasil holandês. Como os escravos tinham que adotar a fé dos seus senhores, os calvinistas holandeses estabelecidos em Recife e Olinda batizaram os seus negros na “seita de Calvino”, instruindo-os na fé reformada. Pastores holandeses realizavam as suas prédicas, levando a cabo uma verdadeira obra missionária para o resgate dos “gentios”. Ainda que a escola montada pelos *predikants* holandeses se dirigisse aos indígenas, negros também eram doutrinados no calvinismo.³³ Sendo, mormente, os índios livres e os negros cativos, a instrução dos últimos era um assunto de alçada, sobretudo, senhorial. Era um assunto particular. Como no Brasil holandês havia considerável tolerância religiosa – maior que

a existente nos próprios Países Baixos, como observou Ronaldo Vainfas³⁴ –, cada senhor introduzia seus cativos na fé que professava, sem que estes – ao contrário dos índios livres – ficassem sob a mira das prédicas dos pastores calvinistas. Fé escrava, proselitismo senhorial.

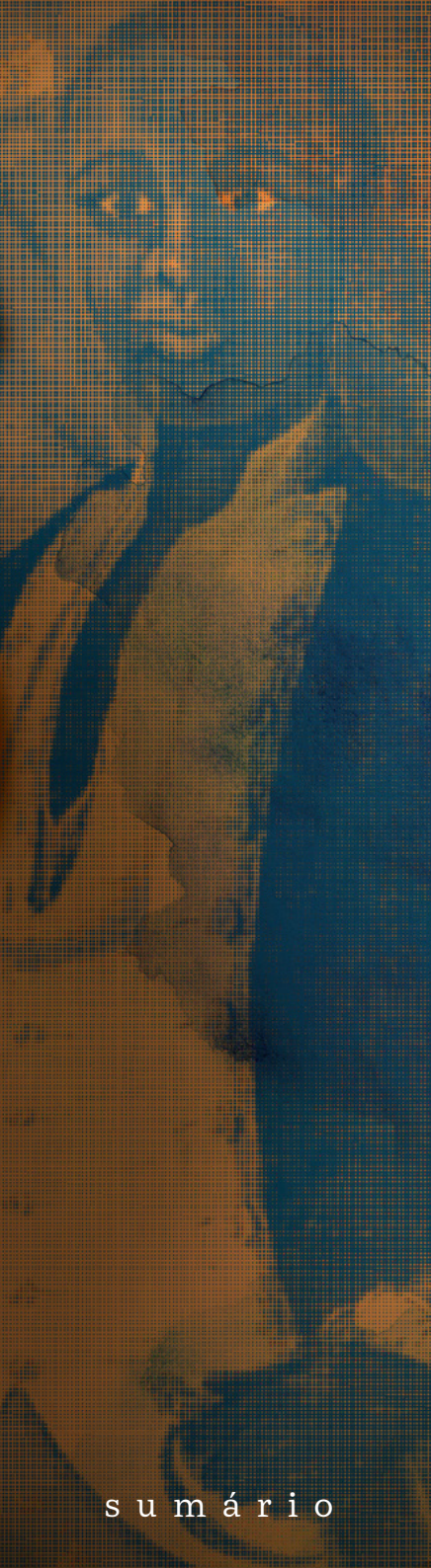
'Notas'

- 25 Na escravidão moderna, a população manceia das Américas reproduzia-se de duas formas: pelo tráfico transatlântico de pessoas escravizadas no continente africano; e pela reprodução natural nas Américas. No último caso, a escravidão era herdada pelo ventre materno, de acordo com a máxima do **ventrem sequitur partum** (o ventre segue o parto).
- 26 RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de profissionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). **Revista Tempo**, Niterói, v. 23, n. 1, jan./abr. 2017, p. 10.
- 27 Esta expressão aparece em alguns compromissos (regimentos internos) de irmandades leigas fundadas por negros nascidos na América portuguesa. Vide, por exemplo, ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Estatutos dos confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos de sua capela do Ouro da Vila Real de Sabará (1778), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 4, fls. 26v.
- 28 A maior oferta de escravos de "nação angola" – os quais compunham cerca de 90% dos africanos escravizados enviados ao Brasil até fins do século XVII – os tornava mais baratos do que os "guiné". Em 1643, um escravo vendido no Recife "custava, em média, cerca de 280 florins, se *guiné*, e 228 florins, se *angola*." VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 225.
- 29 "Ladino" era um sinônimo de "esperto" ou "capaz", consistindo em um termo empregado para designar o negro que conhecia a língua e os costumes da sociedade portuguesa. Aplicava-se, sobretudo, aos crioulos (ou seja, àqueles negros nascidos nas próprias sociedades em que viveriam como escravos), mas também poderia ser usado para se referir aos africanos que já vinham "aportuguesados" da África (como é o caso de muitos angolanos e congolezes) ou que aprenderam rapidamente a língua e os costumes da sociedade portuguesa em que passaram a viver. Em oposição ao "negro ladino", o "negro boçal" era tido por "ignorante" porque desconhecia a língua e os costumes da sociedade portuguesa.
- 30 O termo "calundu" abarca um conjunto heterogêneo e extremamente diversificado de práticas religiosas africanas (cura e adivinhação) praticadas no espaço atlântico da diáspora.
- 31 De acordo com o antropólogo angolano Virgílio Coelho, o termo quimbundu *kakulu* definia o "mundo primordial, mundo dos começos, mundo do criador de tudo quanto possuímos hoje ou de quem herdamos e que é necessário reverenciar sempre que possível (e necessário); mundo dos antepassados, mundo do além, mundo dos mortos, da imensidão." Sinônimo de *kalunga*, o termo *kakulu* também se referia ao "mar oceânico" e, mais particularmente, o oceano Atlântico, "cujas superfícies espelhadas das águas, acreditava-se, separavam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. COELHO, Virgílio. **Em busca de Kábàà**: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do reino do Ndôngô. Luanda: Kilombelombe, 2010, p. 149.
- 32 Sobre o caráter contra hegemônico das religiões africanas durante a colonização portuguesa, Cf. SWEET, James. **Recriar África**: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.
- 33 Hamel, Bas e Bullestrate explicam o modesto progresso feito pelos ministros calvinistas na conversão dos africanos nos seguintes termos: "Com relação aos negros que moram com os holandeses, para trazer-lhes o conhecimento de Cristo há bom trabalho a fazer, mas há um impedimento (mesmo se houvesse um predicante apto, que pudesse ensinar-lhes em sua língua, o qual até agora ainda não foi encontrado) e é que cada qual os emprega para trabalhos em casa ou outros, sem lhes dar tempo para frequentar a escola." MELLO, Evaldo Cabral de. **O Brasil holandês (1630-1654)**. São Paulo: Penguin Classics, 2010, p. 272-273.
- 34 Cf. VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial**: judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

2

A Olinda
de Pedro João

OLINDA



A VILA DE OLINDA FOI FUNDADA em 1537. Antes de ser destruída pela invasão holandesa de 1630, era uma vila muito próspera, com muitos habitantes e bem arranjadas moradias. Diogo Lopes Santiago, autor de *História da Guerra de Pernambuco* e contemporâneo dos fatos que narrou, nos legou uma poética descrição da paisagem de Olinda à época da restauração pernambucana: era possível avistar a vila de longe, “principalmente aos que vinham de mar em fora,” transparecendo Olinda “uma amenidade e verdura, porque estava toda cheia e plantada de coqueiros, que não havia casa que não tivesse junto de si alguns,” os quais “faziam uma alegre aparência, e movidos com a viração do mar notavelmente contentavam.”³⁵

A paisagem urbana de Olinda à época do mesmo cronista das guerras de restauração contava com “quatro mosteiros de religiosos” e “grande trato de mercadorias.”³⁶ O abastecimento da população urbana era garantido pelos gêneros produzidos nas propriedades rurais (chácaras) que se localizavam nos entornos da vila. Segundo Nestor Goulart Reis Filho: “Estas chácaras eram habitações mais confortáveis, com regime próximo de autossuficiência, com engenhos e funcionavam ao mesmo tempo como prolongamento das habitações urbanas propriamente ditas, para as quais enviavam os produtos.”³⁷ Não devemos, contudo, exagerar as diferenças entre ambiente urbano e rural, pois, nos núcleos urbanos açucareiros, os limites com o espaço rural eram, muitas vezes, indefinidos.³⁸

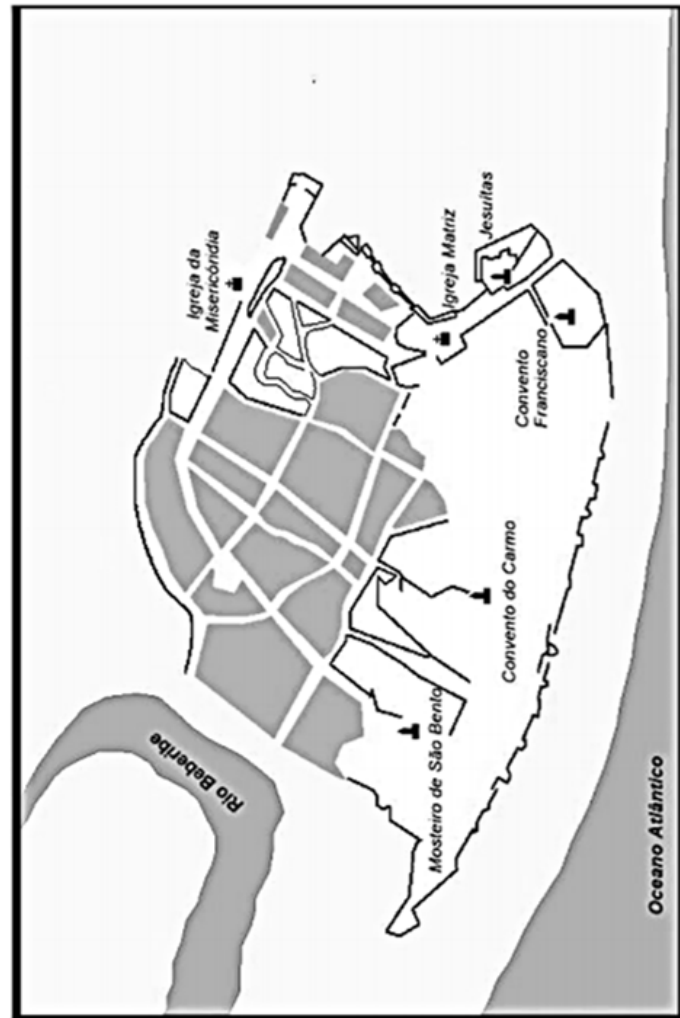
Embora amalgamado com o rural, o ambiente urbano se distinguia pela diversidade de atividades profissionais. O senhor de engenho português Ambrósio Fernandes Brandão, que viveu em Olinda entre fins do século XVI e inícios do XVII, observou que “dentro da Vila de Olinda habitam inumeráveis mercadores com suas lojas abertas, colmadas de mercadorias de muito preço, de toda sorte, em tanta quantidade que assemelha uma Lisboa pequena.”³⁹ Frei Manuel Calado, que presenciou a invasão holandesa, notou que “era aquela república⁴⁰ [de Olinda] antes

da chegada dos holandeses a mais deliciosa, próspera, abundante e não se se me adiantarei muito se disser a mais rica de quantas ultramarinas o Reino de Portugal tem debaixo de sua coroa e cetro.”⁴¹

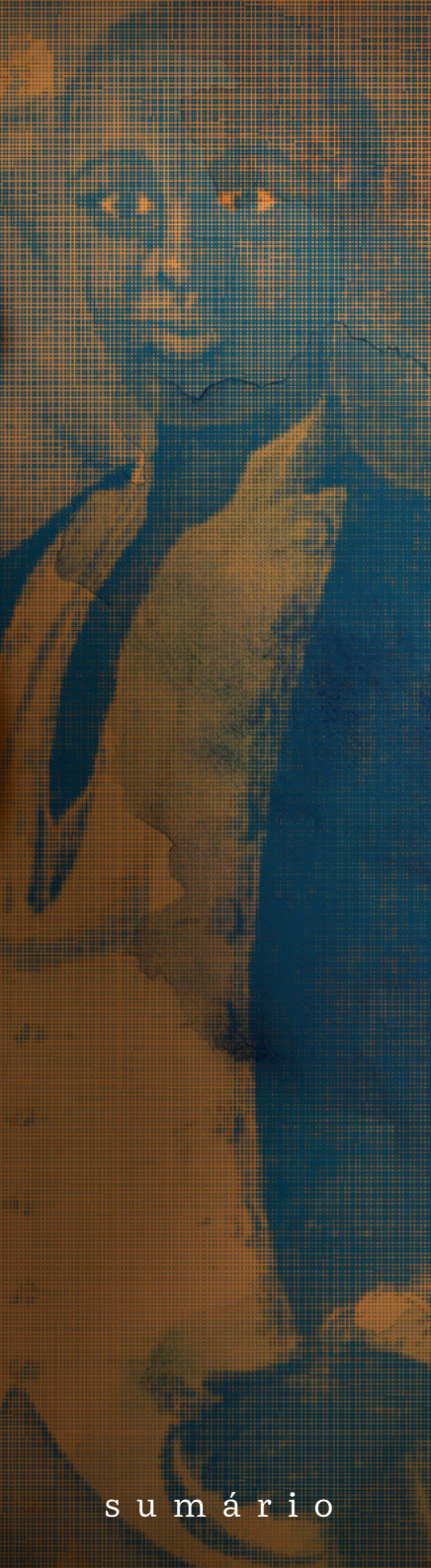
O cronista Gregório Varela de Berredo Pereira, escrevendo em 1690, igualmente se reportou à Olinda das vésperas da invasão holandesa como uma vila “muito populosa, rica e autorizada, com grandes e formosas casarias de pedra e cal, todas de dois e de três sobrados, e famílias muito nobres, donde havia grande e considerável negócio e muita abastada de riqueza.”⁴² O perímetro urbano da vila era, todavia, habitado por “famílias mais pobres,” morando os abastados “nas regiões mais distantes do litoral.”⁴³

De acordo com o sargento-mor Diogo de Campos Moreno, incumbido de averiguar as fortalezas do Estado do Brasil, o Termo de Olinda possuía, no início do século XVII, quatro mil “moradores brancos.”⁴⁴ Ficam de fora deste cômputo, contudo, os negros e índios, que compunham o grosso da população olindense. Para a segunda metade do século XVII, o historiador Ângelo Carrara estima que a população livre da Vila de Olinda era de cerca de três mil pessoas. De acordo com o mesmo historiador, podemos projetar este número, retrospectivamente, para a época em que lá viveu nosso personagem (1614-1629), pois houve uma estagnação populacional em virtude da guerra holandesa, que provocou “um despovoamento das capitânicas do norte de colonos portugueses que se dirigiam para a Bahia ou Rio de Janeiro.”⁴⁵ Temos, porém, dados mais concisos sobre a população de Olinda apenas para o ano de 1701, quando ocorria uma diminuição da população da então cidade (elevada a este título em 1676) frente à de Recife.⁴⁶ Em 1693, o Recife “já contava com 2 mil fogos, enquanto que Olinda teria, mesmo contando em conjunto as freguesias de Maranguape e São Pedro Mártir, 980 fogos em 1701. Contando-se somente a vila, 660 fogos para o mesmo ano.”⁴⁷

Figura 3 – Mapa de Olinda (século XVII)



Fonte: CIVITAS OLINDA. IN ATLAS DE BARLÉUS – LASPAR VAN BAERLE – p. 70. Livro. RERVIVM CYTENIVM IN BRASILIA ET ALIBI NUPER GESTAVUM... Amstelodami, ex. Typographico – Joannis Blaeu, 1647. Elaborado por Aledson M. S. Dantas no programa SIG (Sistema de Informações Geográficas) Mapinfo 12. Apud. DANTAS, *Uma vila e seu povo*, p. 37.



A economia pernambucana seiscentista girava em torno dos engenhos de açúcar.⁴⁸ Evaldo Cabral de Melo chamou as guerras entre holandeses e portugueses – iniciadas apenas um ano após a captura de Pedro João pelos ingleses no Atlântico – de “guerras do açúcar”, uma vez que a invasão promovida pela *West-Indische Compagnie* (WIC) objetivava, justamente, o controle do lucrativo comércio açucareiro.⁴⁹ Todavia, não apenas da cana-de-açúcar vivia a economia local. A extração de pau-brasil também era um ramo econômico lucrativo. Ainda no Brasil holandês, o comércio de pau-brasil era um “negócio dos mais rendosos,” sendo “um dos poucos produtos que se mantiveram como monopólio da WIC, mesmo depois da ‘liberdade de comércio’ instituída em 1638.” A exportação do pau-brasil era monopolizada pela Companhia, “assim como de material bélico e escravos africanos.”⁵⁰

Stuart Schwartz observou que “a mão-de-obra nos canaviais era sempre escrava, mas nas fábricas escravos, ex-escravos e trabalhadores livres trabalhavam, às vezes lado a lado.”⁵¹ Já nos perímetros urbanos das vilas de Olinda e Recife, como de resto nos demais núcleos urbanos coloniais, a maioria dos escravizados atendia à materialidade cotidiana, ocupando-se com ofícios mecânicos, tais como os de barbeiro, sapateiro, ferreiro, carpinteiro, alfaiate, pedreiro etc. Nosso personagem, contudo, integrava outro grupo importante de trabalhadores que viviam em ambiente urbano: os portuários. Eram eles: estivadores, embarcadiços, pescadores e, como Pedro João, embarcados ou marinheiros. A escassez de trabalhadores qualificados nos estaleiros da América portuguesa era suprida pelos escravizados, os quais eram adquiridos especialmente para esta finalidade ou para tanto especializados, precisamente, o que ocorreu com o nosso personagem. A maioria dos marinheiros trabalhava embarcada em navios que transportavam açúcar para Portugal. Segundo frei Calado,

O açúcar era tanto que não havia embarcações para o carregar, que com entrarem cada dia, e saírem de seu porto grandes fro-
tas de naus, navios e caravelas; e se andarem as embarcações

encontrando umas com outras, em tal maneira, que os pilotos faziam mimos, e regalos aos senhores de engenho, e lavradores, para que lhes dessem suas caixas, não se podia dar vazão ao muito que havia.⁵²

Além de locais de ocupação de escravos especializados, os navios também eram meios de fuga, não sendo raros os casos de escravizados que conseguiam embarcar se passando por marinheiros livres.⁵³ Este não foi, porém, o caso de Pedro João, um escravo marinheiro que acabou capturado pelos ingleses em alto mar no ano de 1629 quando realizava a travessia marítima de Olinda para Viana do Castelo.

'Notas'

- 35 SANTIAGO, Diogo Lopes. **História da guerra de Pernambuco**. Recife: CEPE, 2004, p. 15. A identidade de Diogo Lopes Santiago é pouco conhecida. Sequer sabemos se este era o seu nome verdadeiro ou um pseudônimo, nem se era português ou natural de Pernambuco. Certo é que ele residiu próximo ao Arraial Novo de Bom Jesus. Cf. MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Restauradores de Pernambuco**: biografias de figuras do século XVII que defenderam e consolidaram a unidade brasileira. Recife: Imprensa Universitária, 1967.
- 36 SANTIAGO, **História da guerra de Pernambuco**, p. 15.
- 37 REIS FILHO, Nestor Goulart. **Evolução urbana do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1968, p. 95.
- 38 “Nestes núcleos urbanos, a diferença entre arrabaldes e aldeias rurais nem sempre é perceptível.” SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. **“Nas solidões vastas e assustadoras” – Os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII**. Recife: Tese (Doutorado em História) – UFPE, 2003, p. 40.
- 39 BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. Recife: Imprensa Universitária, 1966, p. 26-27.
- 40 Como advertiu Heloisa Starling, o “termo “República” na cultura política portuguesa seiscentista e setecentista (...) servia para designar a gestão administrativa exercida pelas câmaras municipais.” STARLING, Heloisa Murgel. **Ser republicano no Brasil Colônia**: a história de uma tradição esquecida. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 17.
- 41 CALADO, Frei Manuel. **O Valoroso Lucideno e o Triunfo da Liberdade**. Recife: FUNDARPE, 1985, p. 38-39, vol. 1.4.
- 42 PEREIRA, Gregório Varela de Berredo. Breve Compêndio do que vai Obrando Neste Governo de Pernambuco o Senhor Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho. Apud. MELLO, José Antônio Gonçalves de. Pernambuco ao tempo do governador Câmara Coutinho (1689-1690). **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, vol. LI, 1979, p. 281.
- 43 DANTAS, Aledson Manoel Silva. **Uma vila e seu povo**: relações hierárquicas e poder local (Olinda, século XVII). Natal: Dissertação (Mestrado em História) - UFRN, 2018, p. 42.
- 44 MORENO, Diogo Campos. Relação das praças fortes do Brasil (1609). Apud. CARRARA, Ângelo. A população do Brasil, 1579-1700: uma revisão historiográfica. *Tempo*, v. 20, 2014, p. 8.
- 45 CARRARA, A população do Brasil, p. 12.
- 46 Esses dados foram coletados pela Igreja católica, que pretendia ter melhor conhecimento das regiões do seu bispado pernambucano.
- 47 DANTAS, **Uma vila e seu povo**, p. 43-44.
- 48 SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 91.
- 49 MELLO, Evaldo Cabral de. **Olinda restaurada**: guerra e açúcar no nordeste, 1630-1654. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- 50 VAINFAS, **Traição**, p. 223.
- 51 SCHWARTZ, **Escravos, roceiros e rebeldes**, p. 97.
- 52 CALADO, **O Valoroso Lucideno**, p. 38-39.
- 53 RODRIGUES, Jaime. Cultura marítima: marinheiro e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII e XIX). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 19, nº 38, 1999, p. 23-24.

3

Pedro João,
homem do mar



A PRESENÇA DE MARINHEIROS no Atlântico foi expressiva durante o século XVII.⁵⁴ A vida dos homens do mar nos navios mercantes ou de guerra era regida por um cotidiano penoso.⁵⁵ Os riscos de naufrágio eram grandes e a mortalidade entre os tripulantes era alta. Desprezados por administradores e oficiais das embarcações em plena “era das navegações”, os marinheiros eram mal remunerados e espoliados, além de serem, constantemente, definidos pelos homens da Igreja como maus cristãos.⁵⁶ Particularmente ruim era a condição dos marinheiros escravos que – como Pedro João – lutavam pela sobrevivência em naus mercantes: sobravam-lhes, frequentemente, os piores quinhões de alimentos e águas, muitas vezes estragados.

A vida no mar também se caracterizava pela mobilidade espacial, o que permitia aos marinheiros contatar “práticas culturais mundo (ou mar) afora.” Diversidade era, aliás, a palavra de ordem nas embarcações: diferença social entre membros das tripulações, variação étnica, multiplicidade religiosa, de nacionalidade, de etnia etc. Uma constante, invariavelmente, era a de gênero e a social: “as profissões do mar eram uma parte exclusivamente masculina do mundo do trabalho ocidental, e principalmente homens pobres se empregavam nelas.”⁵⁷

A estreita vigilância, a imperiosidade climática (grandes tempestades em alto mar ou calmarias perigosas da linha do Equador), o mau tratamento a bordo e a ração e a água minguados tornavam a profissão insalubre e a pressão psicológica quase insuportável. Muitos marinheiros se entregavam ao vício das bebidas. O isolamento imposto por viagens longas e o conseqüente afastamento do lar também caracterizavam o trabalho marítimo, gerando situações de abandono afetivo, principalmente, na velhice. São abundantes os testemunhos a respeito das doenças e invalidez que afligiam os marinheiros mais velhos: ex-marujos convalescentes vagavam errantes pelas ruas das cidades, vivendo de esmolos, ou acabavam doentes, internados na Santa Casa de Misericórdia.⁵⁸ Também era comum “morrerem pelas

tavernas, vitimados pelo excesso de álcool.”⁵⁹ O personagem deste livro vivenciou de forma dramática o abandonado quando foi retirado do seu navio, em 22 de setembro de 1637, e posto por “razão de consciência” em um dos cárceres da penitência da inquisição lisboeta, sendo privado do convívio familiar.

Marcus Rediker, analisando as tripulações da marinha inglesa, constatou que indivíduos de nacionalidades diversas estavam a serviço da Coroa britânica: franceses, alemães, portugueses, espanhóis, escandinavos, africanos, asiáticos e americanos.⁶⁰ Esta variedade de origens não refletia apenas o caráter marginal dos marinheiros, cujo ofício reunia excluídos de toda sorte e nacionalidade, mas também uma maior versatilidade linguística dos tripulantes. Não chegavam a ser “línguas”, já que os próprios portos possuíam os seus (como elucidada a prisão de Pedro João, denunciado por um língua a serviço dos portugueses), mas podiam servir como tal em certas ocasiões, sobretudo, de maior perrengue, como, por exemplo, quando seus navios eram assediados em alto mar por corsários ou piratas – onde, diga-se de passagem, esse “caldeirão de internacionalismo” era, como assinalou Peter Linebaugh, mais presente.⁶¹

Os homens do mar, como Pedro João, conheciam, portanto, diferentes línguas, as quais eram de fundamental importância para que eles se comunicassem com homens de diferentes nacionalidades, tanto a bordo quanto nos portos. Nas embarcações, ademais, criavam-se “jargões marítimos” de difícil compreensão para não tripulados.⁶² A respeito dos *tumbeiros*, muitos estudiosos já assinalaram que, nos porões, os escravos de diferentes etnias, mas falantes de línguas do mesmo tronco linguístico, construíam os seus *pidgins*,⁶³ que poderiam evoluir depois para línguas crioulas.⁶⁴ O navio consistia, assim, em um lócus de crioulização, ou seja, de processos de transformações culturais.

Outra característica importante da cultura marítima é a presença marcante de escravos – africanos ou seus descendentes crioulos, isto

é, já nascidos na sociedade escravista europeia – entre os tripulados, seja como marinheiros ou como moços ou grumetes.⁶⁵ Caso os seus senhores não fossem os oficiais (capitães, mestres, contramestres, pilotos, capelães, cirurgiões, despenseiros e barbeiros) dos navios em que viajavam, os escravos marinheiros ficavam sob a autoridade dos capitães do navio. Estavam submetidos ao domínio dos oficiais da embarcação, como todos os demais marinheiros tripulantes – marinheiros livres e moços ou grumetes livres –, mas eram discriminados cotidianamente pelos marujos de condição livre, sendo punidos com maior severidade pelos oficiais quando cometiam alguma falta, inclusive, com castigos físicos (açoites).⁶⁶

Embora as formas de engajamento no trabalho marítimo fossem, não raro, compulsórias, o que levava muitos (quando em terra) à deserção, o caso de Pedro João aponta para um engajamento senhorialmente motivado e, assim, o abandono da função não era considerado uma deserção, mas uma fuga. Muitos homens livres e pobres se engajavam na profissão para aprenderem um ofício e para se inserirem no mercado de trabalho condizente com a sua baixa condição social. Diante das raras possibilidades de emprego, restava-lhes a penosa carreira marítima. O engajamento dos escravos no trabalho marítimo era, como dissemos, compulsório e se iniciava, geralmente, cedo. “Para cumprir as suas funções, eles tinham que conhecer a profundidade das águas, o sistema de ventos, marés, chuvas e outros fatores climáticos que interferiam na navegação de cabotagem.”⁶⁷

O escravo marinheiro ficava sob o arbítrio do oficial de navio, seu dono ou locatário. No século XVII, tendo em vista o relato de 1695 de François Froger, era comum que capitães escalassem escravos mais robustos entre os estivadores para substituírem os tripulantes mortos em viagem.⁶⁸ A pouca sensibilidade às baixas de marujos levou o Marquês de Távora, após retornar de um período como vice-rei português do Estado da Índia em meados do século XVIII, a afirmar que “esse

tipo de gente (marinheiros) sente mais a morte de um de seus frangos do que a perda de cinco ou seis companheiros de viagem.”⁶⁹ As frequentes baixas em alto mar banalizavam a morte entre os marinheiros.

Diante das péssimas condições de vida dos marinheiros, agarrar-se à fé era uma forma de aplacar os perigos dos mares.⁷⁰ As forças divinas invocadas por eles não eram apenas as do Deus cristão, mas também, no caso dos marujos africanos e seus descendentes, dos antepassados mortos (e divinizados) e das forças (ou gênios) da natureza.⁷¹ Keith Thomas chama atenção para o fato de que, em alto mar, religiosidades de tipo “mágico” eram facilmente afloradas, como, por exemplo, diante de tempestades, quando era comum um marinheiro barganhar proteção divina em troca de preces, oferendas e oblações. Mesmo entre os católicos, havia margem para um “catolicismo mágico” do tipo “toma lá dá cá”, permutando-se a intervenção divina em momentos de apuros por promessas como colocar “velas para um altar” ou fazer “peregrinação.”⁷² Desta feita, a vida no mar, repleta de perigos, tornava os marujos “pessoas notoriamente ‘supersticiosas’ e gerava um grande número de precauções rituais destinadas a garantir um clima favorável e a segurança do navio.”⁷³

Apesar desta inclinação “mágica” e “pagã”, a vida nos mares também era permeada pela fé da contrarreforma e pela fé cristã reformada, ambas avessas às práticas religiosas que consideravam “supersticiosas”. É certo que a religiosidade do “catolicismo popular”, distante do ideal tridentino, poderia se encaixar neste tipo de “religião dos mares”. São, aliás, bem conhecidas as críticas dos reformados acerca dos aspectos mágicos dos sacramentos, dos sacerdotes e da transubstanciação católica. Como se comportaria nosso personagem – filhos de africanos, criado em Olinda dentro de um catolicismo popular, mas convertido pelos idos de 1631⁷⁴ ao protestantismo – durante as tormentas marítimas? Como asseverou Jaime Rodrigues:

A verdade é que pouco se sabe sobre o que esses homens pensavam a respeito de temas teológicos clássicos do cristianismo: o que seria do corpo e da alma após a morte, qual era o caminho da salvação ou a natureza do céu e do inferno. No entanto, pode-se afirmar que o leque da filiação religiosa era amplo, indo do catolicismo e do protestantismo à imensa gama de crenças religiosas de tripulantes africanos, asiáticos e nativos americanos, todas elas coexistindo a bordo.⁷⁵

Sendo assim, parece certo que “doutrinas e liturgias ortodoxas não se conjugavam com o trabalho no mar.”⁷⁶ O resguardo do domingo e dos dias santos não poderia sempre ser cumprido pelos marinheiros católicos em alto mar, onde o ritmo do trabalho era imposto pelas condições climáticas; nem o jejum de carne às sextas-feiras por não haver outras fontes de proteína.⁷⁷ A inclusão de capelães para o ministério dos sacramentos aos tripulantes de navios saídos de territórios católicos não era suficiente para manter a ortodoxia tridentina a bordo. Como foi dito, santos eram invocados ao lado de “entidades pagãs” durante as tormentas marítimas, atuando todos como intercessores dos pedidos dos marinheiros oriundos – ou em algum momento moradores – de territórios católicos. Mesmo em se tratando dos protestantes, que não guardavam dias santos, dispensavam a intermediação de sacerdotes e possuíam uma religiosidade mais interiorizada, esta relação pessoal e direta com Deus não redundava, necessariamente, em ortodoxia religiosa.

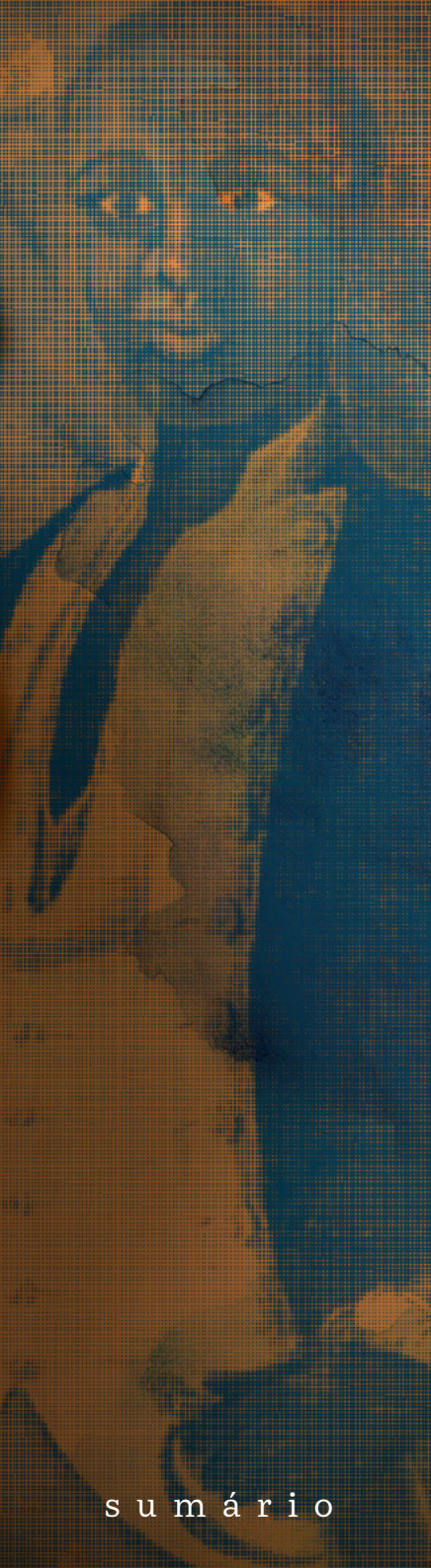
Apesar deste pluralismo religioso, não acreditamos que a religião era uma questão secundária para a identidade dos homens do mar, como afirmou Rediker.⁷⁸ Entre os séculos XVI e XVIII, o Atlântico tornou-se um dos “campos de batalha” das guerras religiosas. As naus que singravam os mares, de norte e sul e de leste a oeste, hasteavam bandeiras de reinos, impérios e repúblicas confessionais, não obstante a coexistência de diferentes religiosidades a bordo.⁷⁹ Para além da prática comercial, os marinheiros poderiam se tornar veículos de propagação de diferentes confissões religiosas cristãs, ainda que amalgamadas em maior ou menor grau entre si e com “paganismos”

– hipótese esta que, no entanto, só poderá ser comprovada mediante uma análise sistemática e exaustiva de outros processos envolvendo marinheiros perseguidos pela inquisição.

Sob a ótica de jesuítas como Antônio Vieira, os “pagãos” escravizados em África, uma vez cruzando o Atlântico, adentravam a Igreja de Cristo na América. Cruzar o mar significava, então, navegar no sentido da redenção, que se dava – na visão do jesuíta – pela entrada na “Santa Madre Igreja católica.” Missionários vindos de diferentes regiões da Europa também desbravavam o Atlântico para se estabelecerem entre os nativos da América, embrenhando-se nos matos e construindo “reduções” para o trabalho de evangelização. Estes não eram apenas jesuítas ou membros de outras ordens religiosas católicas, mas também protestantes, como Jean de Léry, na França Antártica, e os *predikants*, no Brasil holandês.

Uma maneira de arrematar prosélitos se dava pelo que chamamos de “pesca atlântica de almas”, ou seja, pela captura de navios de nações estrangeiras e inimigas por corsários no Atlântico. As confissões e denúncias das duas primeiras visitas inquisitoriais à América portuguesa elucidam a adesão coercitiva ao protestantismo por parte de portugueses católicos aprisionados em corsários ingleses e franceses. Antonio Maciel, por exemplo, português natural e morador em Viana da Foz do Lima, cristão-velho de 38 anos e piloto da nau São Pedro, contou em seu processo inquisitorial aberto em 5 de abril de 1592, durante a visita da Bahia, que três anos antes, quando viajava da Bahia para Viana, “na altura de Bajona”, seu navio “foi tomado (...) pelos ingleses luteranos⁸⁰ e, na sua companhia, o trouxeram pelo mar, alguns 15 dias.”⁸¹

Durante sua estada entre os “ingleses luteranos”, Antonio Maciel e os outros prisioneiros portugueses foram obrigados a acompanhar os “luteranos na popa da nau, rezando por um livro seu de uso luterano, com voz entoada, assentados e desbarretados, dizendo primeiro



um pelo livro e respondendo os outros.”⁸² Estas orações e salvas, outrora feitas no convés, com todos sentados e desbarretados cantando e rezando pelas bíblias traduzidas, duravam em média meia hora e eram feitas duas vezes por dia (uma pela tarde e outra pela manhã).⁸³ Outras confissões de homens portugueses, ocorridas na mesma visitação inquisitorial, demonstram que corsários protestantes ingleses e franceses espancavam (ou ameaçavam de espancamento) os portugueses aprisionados que não tirassem os seus chapéus durante as rezas e salvas,⁸⁴ obrigando-os, ainda, a comer carne “muitos dias de sextas-feiras.”⁸⁵ Baltasar André, natural do Porto, cristão-velho de 23 anos, mercador preso por um corsário inglês e levado para Antona (Southampton), contou aos inquisidores que, “um português que já com os luteranos vinha, chamado Luís Matozinhos,” disse a ele que “um homem de outra caravela que tomaram lhe lançaram o chapéu ao mar” e saltaram contra ele espancando-o com paus.⁸⁶

Estes aprisionamentos eram, na maioria das vezes, de curta duração (semanas ou meses), sendo os prisioneiros portugueses abandonados em ilhas da costa brasileira.  s vezes, estes corsários apresavam simples pescadores, como ocorreu, nas costas pernambucanas, com “um negro forro chamado Joane,” natural do Brasil, que “estava pescando no mar em uma jangada,” quando foi tomado pelos franceses “arrochaleses” – isto é, da Rochela, como também eram chamados os franceses calvinistas (huguenotes).⁸⁷ Ainda que não tenham sido arrolados nas visitações inquisitoriais   América portuguesa casos de escravizados aprisionados por corsários protestantes ingleses e franceses, a história de Pedro João – um marinheiro negro, natural de Olinda, preso por crime de protestantismo no porto de Lisboa – demonstra que as almas pescadas pelas confissões rivais cristãs eram, muitas vezes, de escravos embarcados.

A serviço do seu senhor pernambucano, Pedro João foi capturado por um corsário inglês em 1629, quando viajava para o Reino de

Portugal. Levado à Inglaterra, foi convertido – primeiro à força e, depois de se casar, voluntariamente – a uma confissão protestante. Seu protestantismo, como os dos demais homens do mar, não era ortodoxo, conjugando, como veremos, aspectos de diferentes confissões cristãs. Seu novo amo inglês continuou a empregá-lo como marinheiro, sendo a sua função carregar e descarregar naus mercantes a serviço dos ingleses.⁸⁸ Figura marítima por excelência, nosso personagem viveu a maior parte de sua vida a bordo de navios, cruzando oceanos.

Uma vez convertido à “seita dos protestantes”, Pedro João – como temiam os inquisidores – pode ter se tornado um agente de proselitismo junto a pessoas batizadas no catolicismo e residentes em cidades portuárias. Servindo seu amo inglês, Pedro João circulou por águas atlânticas e mediterrânicas, aportando em diferentes terras católicas nas penínsulas ibérica (Galícia, Lisboa e Málaga) e itálica (Gênova). Embora nosso personagem tenha negado aos inquisidores ter influenciado algum católico a se converter ao protestantismo, travou conversas nos locais em que desembarcava sobre “assuntos de consciência” – o que, aliás, motivou a sua prisão pela inquisição lisboeta em 1637.

'Notas'

- 54 RODRIGUES, Jaime. Cultura marítima: marinheiro e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII e XIX). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 19, nº 38, 1999, p. 30.
- 55 LAPA, José R. Amaral. **A Bahia e a Carreira da Índia**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Edusp, 1968, p. 189.
- 56 RODRIGUES, Jaime. **Deus é o dono do navio: religiosidades marítimas no Atlântico moderno**. *ACHSC*, vol. 46, n. 2, jul.-dic. 2019, p. 298-299.
- 57 RODRIGUES, Cultura marítima, p. 19-20.
- 58 Vide, por exemplo, VILHENA, Luís dos Santos. **Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas**. Salvador; Itapuá, 1969, livro IV, p. 133.
- 59 RODRIGUES, **Cultura marítima**, p. 26.
- 60 REDIKER, Marcus. **Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World (1700-1750)**. Nova York, Cambridge University Press, 1989, p. 155-156.
- 61 LINEBAUGH, Peter. "Todas as montanhas atlânticas estremeceram". **Revista Brasileira de História**. São Paulo, nº 6, set.1983, p. 7-46.
- 62 A esse respeito, vide LEITÃO, Humberto, LOPES, José Vicente. **Dicionário da linguagem de marinha antiga e atual**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963, p. VII.
- 63 A expressão inglesa *pidgin* denota uma "língua de contato", gestada, geralmente, de forma espontânea a partir da mistura de duas ou mais línguas, servindo de meio de comunicação para falantes de diferentes línguas.
- 64 Vide, por exemplo, SLENES, Robert. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP** (12), p. 48-67.
- 65 "Moço ou grumete" é o tripulante "cuja praça medeia entre os marinheiros e os pajens, e que sobe às gáveas e faz outros misteres." FREITAS, Antonio Gregório de. **Novo dicionário de marinha de guerra e mercante**. Lisboa: Imprensa Silvana, 1855, p. 209. O termo "moço", em relação aos escravos, se referia menos a idade e mais ao grau de aprendizado do ofício. Cf. RODRIGUES, Cultura marítima, p. 24.
- 66 A cultura marítima, no seu cotidiano, estava perpassada por bebedeiras e algazarras, as quais redundavam, não raro, em "brincadeiras" preconceituosas dirigidas aos negros. Um relato datado de 1847, ou seja, dois séculos após o período aqui considerado (mas, certamente, recorrente também no século XVII), nos dá uma noção das atitudes discriminatórias para com os escravos negros nas embarcações mercantes: "Meteram dentro d'água com bastante crueldade a um negrinho passageiro de proa, brincadeira que ele não compreendeu e que não lhe cabia." ARNOLD, Samuel Greene. **Viaje por América del Sur 1847-1848**. Buenos Aires: Emecé, 1951, p. 56. Por quantas "brincadeiras" deste tipo passou o nosso personagem que, a exemplo do negrinho do relato acima, também passou a tripular navios mercantes em tenra idade?
- 67 RODRIGUES, Jaime. Escravos, senhores e vida marítima no Atlântico: Portugal, África e América portuguesa, c. 1760-c.1825. **Almanack**. Guarulhos, n. 05, 1º semestre de 2013, p. 149.
- 68 Cf. TAUNAY, Afonso d'E. "Rio de Janeiro de antanho". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, vol. 90, nº 144, 1921, p. 402-405.
- 69 Citado por BOXER, Charles R. **O império marítimo português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 228.
- 70 Como observou Jean Delumeau, o espaço marítimo encarnava o medo mais vigoroso da época moderna. Cf. DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 41 e 44.
- 71 Divindades "pagãs" europeias também eram invocadas em alto mar. "Netuno era a mais proeminente de todas as figuras do panteão marítimo, produto da combinação de referências cristãs e pré-cristãs, da mitologia clássica, dos relatos bíblicos e das tradições

inventadas pelos homens do mar." RODRIGUES, Cultura marítima, p. 44. Citação à partir de REDIKER, *op.cit.*, p. 184 e 187. O ritual com Netuno se afirmou após a Era dos Descobrimentos e tinha seu lugar durante a passagem pela linha do Equador. "Era Netuno quem presidia o ritual pagão, representado por um tripulante que subia do mar para o navio pela proa – vestido de branco, com longas fitas de madeira no lugar dos cabelos, coroado e com um tridente na mão, secundado por dois tritões, na descrição de Burmeister, ou com um séquito de seis pequenos grumetes que representavam o demônio, na opinião de Le Vayer; verdadeiros 'anabatistas mascarados', na visão do luterano Seidler. Uma vez a bordo e depois de saudado pelo comandante, Netuno indagava sobre a rota e a finalidade da viagem, pedia informações a respeito da tripulação e se dirigia aos novatos, 'falando-lhes do seu futuro como súditos do deus do mar'. Depois do discurso, vinha o batismo propriamente dito: todo aquele que atravessava pela primeira vez a linha era 'emporcalhado com fuligem, dissolvida em aguardente; em seguida a cara é-lhe raspada com uma faca cega até que os espectadores se apiedem dele, deitando alguns baldes d'água sobre a cabeça da pobre vítima e abandonando-a depois'. Em outras versões, o batismo era feito por meio de um mergulho diretamente no mar, domínio privilegiado de Netuno." RODRIGUES, Cultura marítima, p. 44-45. Citação de BURMEISTER, Hermann. **Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: Martins, 1952, p. 27-28; LE VAYER, Théophile de Ferrière. **Une ambassade française en Chine: journal de Voyage**. Paris: D'Amiot, 1854, p. 30-32; SEIDLER, Carl. **Dez anos no Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980, p. 32. As descrições referem-se aos anos de 1850, 1844 e 1826.

- 72 THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 49.
- 73 *Idem*, p. 529.
- 74 Como veremos, Pedro João se converteu ao protestantismo após cerca de dois anos da sua captura pelos ingleses, ocorrida em 1629.
- 75 RODRIGUES, Cultura marítima, p. 39.
- 76 *Ibidem*.
- 77 A dificuldade de manter o jejum da carne na sexta-feira foi assinalada por Pero Gonçalves (cristão-velho natural de Guimarães, de 27 anos), que se confessou à mesa da visitação inquisitorial da Bahia em 2 de fevereiro de 1592. Cf. VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 306-309.
- 78 REDIKER, *op.cit.*, p. 169.
- 79 Com efeito, como observou Peter Lamborn Wilson, os renegados no alto mar, hasteavam a bandeira quando combatiam navios de nações cristãs. Cf. WILSON, Peter Lamborn. **Utopias piratas: mouros, hereges e renegados**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.
- 80 "Os inquisidores usavam o termo genérico *luteranos*, por metonímia, para aludir aos estrangeiros protestantes, fossem eles puritanos ou anglicanos ingleses, calvinistas holandeses, hugenotes franceses, etc." VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 115.
- 81 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Confissão de Antonio Maciel, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 6364, fls. 3-3v apud BRITTO, Rossana Gomes. **Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição, séculos XVI e XVII**. 2010. 204 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, p. 69.
- 82 *Ibidem*. A tradução da Bíblia para as línguas vulgares tornou-se uma prática recorrente entre os reformadores desde John Wycliffe (c.1328-1384). Com a invenção de Gutenberg, diversas bíblias foram impressas. Sobre as práticas de leitura no século XVI, Natalie Zemon Davis salientou que "os livros eram compartilhados em grupos de leitura, que, como no mundo rural, juntavam letrados e iletrados." DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França Moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 175. A Bíblia, como outros livros populares, "eram editados para serem lidos em voz alta." *Idem*.

- 83 Vide a confissão de Miguel Dias de Paz (cristão-novo natural da Cidade do Porto e mercador de 21 anos) feita na Vila de Olinda à mesa da visitação inquisitorial de 26 de outubro de 1594 em: MELLO, José Antônio Gonsalves de (ed.). **Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 1984, p. 51-53.
- 84 Cf. o capítulo 2, "Luteranos das naus: desbarretados diante do Santo Ofício lisboeta", da tese de BRITTO, **Os pecados do Brasil**.
- 85 Este testemunho foi dado pelo já citado português Pero Gonçalves, que confessou seu "crime de protestantismo" à mesa da visitação inquisitorial da Bahia em 2 de fevereiro de 1592. Cf. VAINFAS, **Confissões da Bahia**, p. 306-309.
- 86 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Confissão de Baltasar André, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 7953, fls. 5-5v. *Apud*. BRITTO, **Os pecados do Brasil**, p. 72.
- 87 Este caso veio a lume durante a confissão de Domingos Luís Matosinhos (cristão-velho, natural de Matosinhos do Bispado do Porto, marinheiro de 45 anos), que se confessou, na Vila de Olinda, à mesa da visitação inquisitorial em 3 de novembro de 1594. Cf. MELLO, **Primeira visitação**, p. 85.
- 88 Entre 1629 e 1637, quando nosso personagem atuou a serviço de seu amo inglês, a Inglaterra disputava a soberania dos mares com as Províncias Unidas dos Países Baixos. Como elucida Fernand Braudel, a partir da Trégua dos Doze Anos (1609-1621), Amsterdã tornou-se o centro da economia-mundo. BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do capitalismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 21 e 56. Sua pujança econômica estava ancorada na liberdade dos mares e no transporte de mercadorias. Em 1652, Oliver Cromwell proclamou os Atos de Navegação, tornando obrigatório que todos os navios que ancorassem nos portos ingleses e transportassem mercadorias nacionais fossem britânicos. Essa medida ocasionou uma série de hostilidades entre ingleses e holandeses.

4

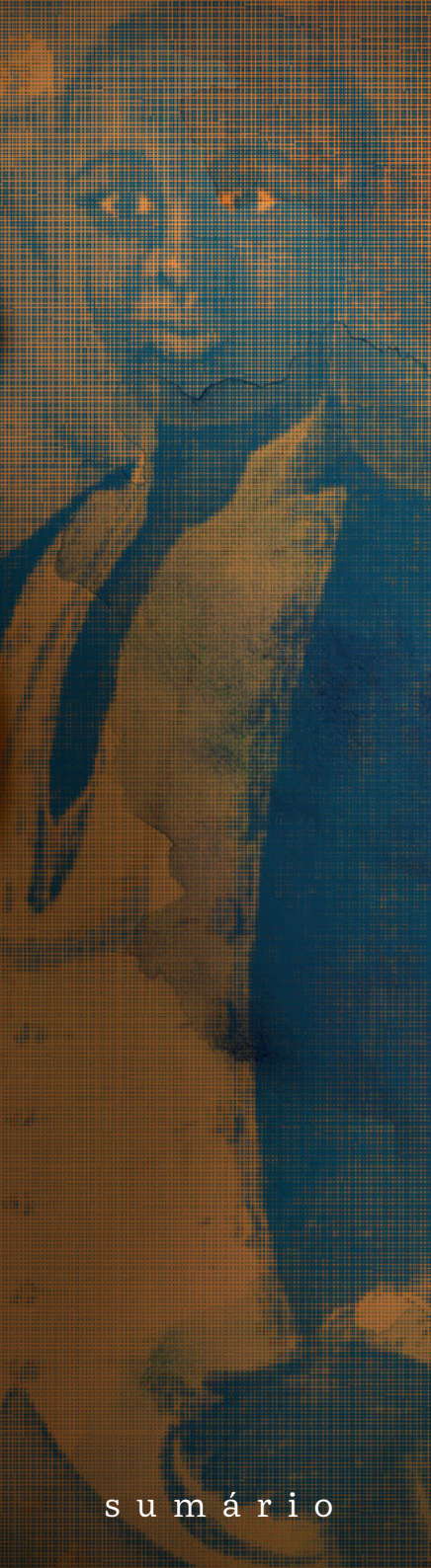
O catolicismo de Pedro João



A IGREJA CATÓLICA NÃO APENAS reagiu ao avanço do protestantismo. Além da reação denominada *Contrarreforma*, ocorreu uma autêntica *reforma católica*, independente de Lutero e Calvino.⁸⁹ Durante o Concílio de Constança (1414-1418), quando a Igreja católica ainda se encontrava sob o Grande Cisma, houve uma tentativa de reforma conciliar em que o poder de Roma ficaria nas mãos de uma assembleia de bispos e cardeais.⁹⁰ Além disso, a primeira fase da Contrarreforma foi essencialmente italiana, relacionando-se a dramas internos à península itálica – e não ao que ocorria na distante Alemanha de Lutero. O Saque de Roma (1527) foi visto por importantes segmentos do clero italiano como um grande castigo divino. Carlos Borromeu (arcebispo de Milão) e Gian Matteo Giberti (bispo de Verona) moldaram o espírito contrarreformista na península itálica e o Concílio de Trento (1545-1563) foi, de fato, um “concílio de bispos.”⁹¹

A abordagem tradicional da Contrarreforma enfatiza medidas institucionais na curta duração: a aprovação dos estatutos da Companhia de Jesus, a fundação da inquisição italiana, o Concílio de Trento, a aprovação do Index e os “papas reformistas”, raramente transcendendo cronologicamente o século XVI.⁹² Nos anos 1970, Jean Delumeau e John Bossy propuseram outra abordagem para o estudo da Contrarreforma, expandindo em longa duração os seus limites cronológicos para contemplar processos históricos ocorridos durante a Baixa Idade Média e os séculos XVII-XVIII. Delumeau e Bossy atentaram, assim, por um lado, para os antecedentes da Contrarreforma e, por outro, para a sua implementação nos dois séculos seguintes ao do Concílio de Trento.⁹³ O foco nas medidas institucionais da Igreja romana foi substituído pelo problema do vivenciamento – ou não – do catolicismo pelo povo.

O Concílio de Trento reafirmou o poder dos sete sacramentos, assim como da doutrina do Purgatório e do papel das obras e das indulgências para a salvação das almas. Embora o latim tenha permanecido a língua litúrgica dos cultos e da Bíblia católica, inacessível ao



vulgo, a Igreja de Roma buscou instruir melhor seus fiéis pela via da catequese. Instrumentos inovadores foram introduzidos nos templos: púlpitos para os sermões e confessionários para confitentes cada vez mais preocupados com suas faltas íntimas.⁹⁴ Para atender à crescente demanda pela palavra de Deus a partir de fins da Idade Média,⁹⁵ a Igreja católica ampliou sua rede de seminários e proibiu o absentismo dos bispos. Procurava, assim, aumentar o número de sacerdotes com boa formação para o ministério dos sacramentos. Ofertando melhor instrução aos fiéis, a Igreja católica também pretendia extirpar as práticas que considerava “pagãs” e “mágicas”.⁹⁶

A Igreja católica organizou visitas inquisitoriais e – após o Sínodo da Bahia de 1707 – episcopais à América portuguesa para coibir o que considerava “crimes sacrílegos e morais”. Enquanto nas últimas afluíam, sobretudo, pecados veniais, como o concubinato, nas primeiras emergiam heresias. As duas primeiras visitas do Santo Ofício ao Brasil ocorreram, em 1591-1595, na Bahia, Pernambuco e Paraíba e, em 1618-1620, na Bahia. Então sob o domínio Habsburgo, a Coroa portuguesa constatou que os seus domínios americanos serviam de morada a cristãos novos judaizantes, bigamos, feiticeiras e suas cartas de tocar, sodomitas, entre outros “hereges”. As visitas ocorreram nas regiões mais prósperas da América portuguesa e visavam, sobretudo, o criptojudaísmo.⁹⁷ Com a expulsão dos holandeses do nordeste brasileiro, muitos “judeus novos” (cristãos-novos que retornaram ao judaísmo) foram presos e julgados pela Inquisição portuguesa, bem como traidores – como o jesuíta Manoel de Moraes – que debandaram para o lado holandês e abraçaram o calvinismo.⁹⁸

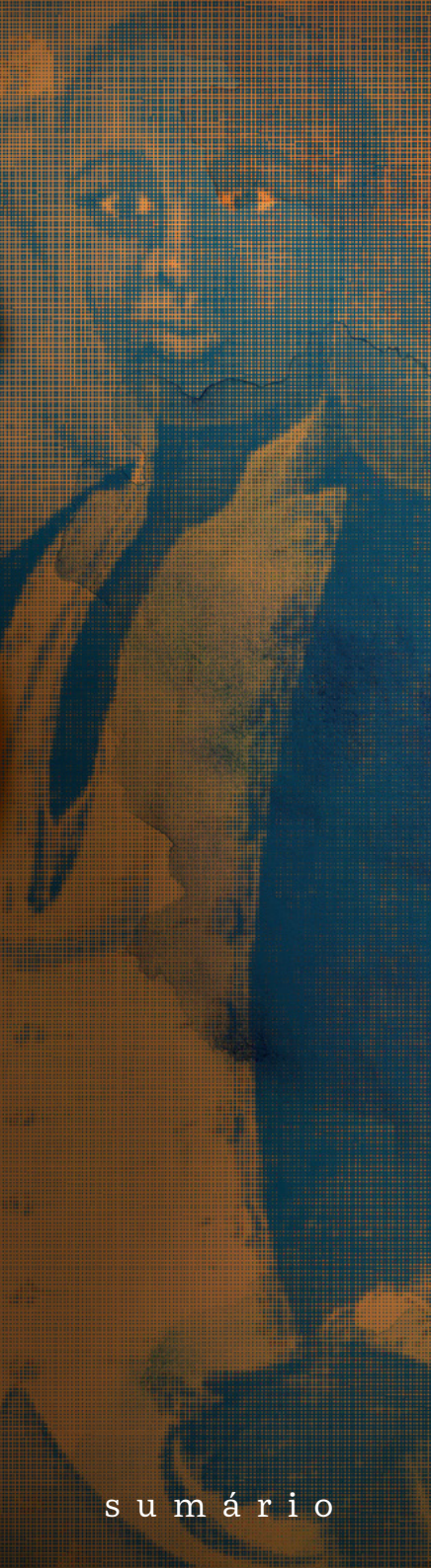
O primeiro bispado da América portuguesa foi fundado na Bahia, em 1551. Assim, no primeiro meio século de domínio português, a conquista americana ficou sujeita à jurisdição do Bispado de Funchal. Nos cem anos seguintes à criação do Bispado da Bahia, nenhuma outra diocese foi criada no vasto território da América portuguesa. Os jesuítas

foram os primeiros organizadores do catolicismo no território brasileiro. No Regime de Padroado, o rei de Portugal e a Ordem de Cristo eram os patronos das missões católicas e instituições eclesiásticas nas suas possessões americanas.⁹⁹ Embora o Bispado da Bahia tenha sido criado em meio ao Concílio de Trento, como observou Laura de Mello e Souza, este não colocou o mundo ultramarino no centro das suas preocupações, então voltadas para a cristandade meridional da Europa.¹⁰⁰ Além disso, o ideal tridentino de controle religioso dos fiéis pela via episcopal esbarrou na reticente postura da monarquia lusitana no tocante à ampliação das suas dioceses em territórios americanos.¹⁰¹ Apenas no século XVII Roma passou a intervir mais diretamente na evangelização do Novo Mundo, não obstante o Regime do Padroado Régio.¹⁰²

Mas que tipo de catolicismo era praticado no Brasil? Diante de tão parca rede episcopal, teria a Igreja católica obtido êxito na implementação das diretrizes tridentinas na América portuguesa?

Gilberto Freyre enfatizou o chamado catolicismo de família no nordeste seiscentista, no qual o capelão encontrava-se subordinado ao *pater familias*. A religiosidade estaria, assim, subordinada à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo casa grande-senzala-capela. O familismo religioso, para Freyre, teria avançado frente à atitude negligente da Igreja romana. A característica mais proeminente deste catolicismo popular brasileiro seria o seu acentuado caráter afetivo, sobretudo, na relação fiel-santo de devoção.¹⁰³ Eduardo Hoornaert ressaltou, igualmente, a fluidez da estrutura eclesiástica no primeiro momento da colonização portuguesa na América. Mas, para ele, a espiritualidade medieval portuguesa perpetuou-se na conquista americana por meio das irmandades leigas, símbolos maiores da religiosidade popular.¹⁰⁴

Laura de Mello e Souza também observou que o povo, na América portuguesa, pouco absorveu da religiosidade oficial tridentina. Durante o século XVII, duas religiões diversas teriam coabitado no Brasil:



a dos clérigos (missionários, párocos e bispos) e a dos leigos. A última era permeada por uma concepção “mágica” do mundo. Apenas no início do século XVIII, com o Sínodo da Bahia – de que resultaram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) – é que a Igreja da América portuguesa procurou, de forma mais sistemática, sintonizar a religiosidade colonial com os preceitos emanados de Trento.¹⁰⁵ Porém, o distanciamento do catolicismo popular luso-americano em relação àquele modelo oficial permaneceria até meados do século XIX, quando as tentativas de romanização surtiram maior efeito.

O catolicismo popular desenvolvido na América portuguesa ao longo do século XVII, geralmente chamado de “catolicismo barroco”, caracterizava-se por elaboradas manifestações públicas de fé: missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, templos com abundante decoração e, sobretudo, funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias que contavam com a participação de centenas de fiéis. O veículo fundamental deste catolicismo popular, como já destacado por Hoornaert,¹⁰⁶ era as irmandades leigas com seus santos patronos. As festas das confrarias católicas possuíam música, danças, mascaradas, banquetes, fogos de artifício e apoteóticas homenagens aos santos de devoção.¹⁰⁷ Nesta forma de catolicismo, os santos muitas vezes ganhavam precedência sobre o Deus Todo-Poderoso. Embora algumas destas práticas estivessem em desacordo com os ditames de Trento, como salientou Sérgio da Mata, as grandiloquentes manifestações ditas “barrocas” não deram origem a uma “religião de vaidade”, da “estética antes da ética”, nem a uma ausência de espiritualidade.¹⁰⁸

As irmandades encarnavam o que Laura de Mello e Souza chamou de *economia religiosa do toma-lá-dá-cá*: por meio delas promoviam-se grandiosos gestos de devoção aos santos devotos em troca de proteção espiritual e material. Uma relação de barganha, de permuta de favores, estava embutida na prática da promessa ao santo.

Ademais, o desejo de converter os africanos escravizados deu origem a um *catolicismo africanizado*, isto é, a um tipo de catolicismo que incorporou práticas religiosas africanas. No interior das irmandades negras, por exemplo, tornou-se comum o uso de rosários, terços e escapulários como amuletos, para fechar o corpo e para proteger seu portador contra alguma aflição severa ou doença particular.¹⁰⁹

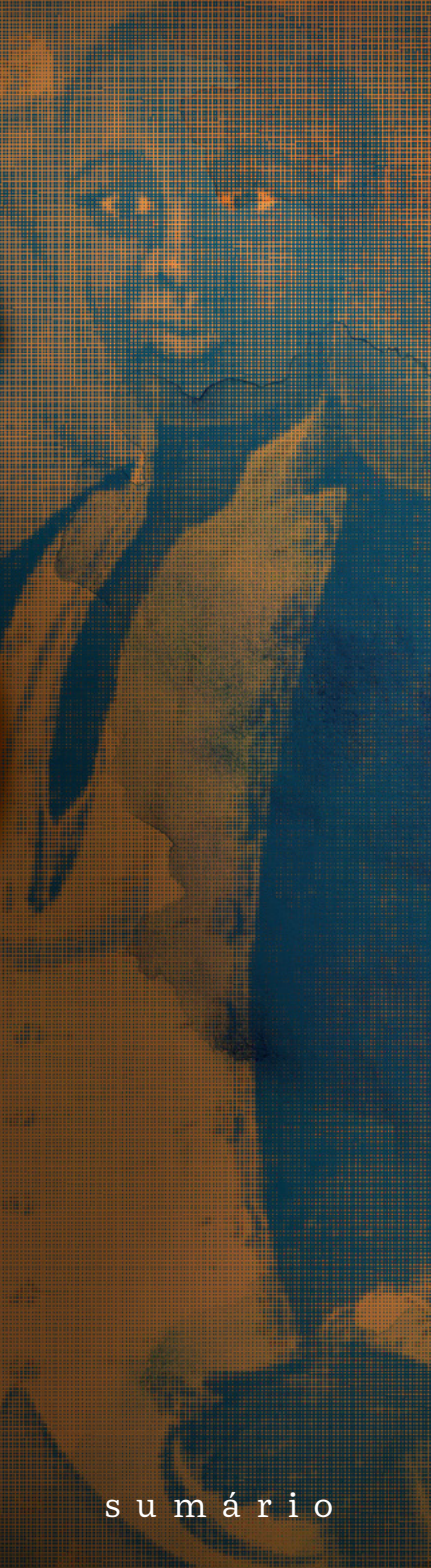
Foi este o catolicismo – popular, barroco e africanizado – vivenciado por Pedro João até os seus 16 anos. Nosso personagem, um escravo crioulo (filho de africanos) nascido em Olinda em 1614, certamente participava – talvez como associado – das festas da Virgem do Rosário, associação organizada por africanos da mesma procedência (“nação”) de seus pais: *de Guiné*¹¹⁰ ou Angola, estes, como já dissemos, mais numerosos em Pernambuco desde a década de 1580.¹¹¹ Seu compromisso não era com o catolicismo romano, tridentino, mas com aquele africanizado, impregnado pelo que os padres consideravam “mágico” e “pagão”, adotado pelo povo e, até mesmo, por parte da elite: “um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção.”¹¹²

Em seus interrogatórios inquisitoriais, Pedro João afirmou que, ao chegar à Inglaterra, manteve-se católico por dois anos e meio.¹¹³ Com o cisma anglicano, os recusantes católicos foram perseguidos. Do período elisabetano ao reinado de Jorge III, diversas leis foram editadas, embora nem sempre postas em execução com rigor.¹¹⁴ As perseguições aos católicos durante o reinado de Elizabeth I levaram o papa Pio V a publicar a bula *Regnans in excelsis*, de 25 de fevereiro de 1570, condenando as perseguições e excomungando a rainha por promover heresia. A bula arrola as restrições ao culto católico e a perseguição aos seus praticantes na Inglaterra pós-Reforma: o sacrifício da missa e as procissões católicas foram abolidos, assim como as preces, jejuns, celibato e ritos católicos; os bispos e sacerdotes católicos foram interditados e expulsos das suas igrejas e benefícios; os recusantes católicos mais obstinados eram presos e enforcados.¹¹⁵

O documento pontifício fez recrudescer a perseguição estatal ao significativo número de recusantes católicos, estabelecidos, sobretudo, no norte da Inglaterra. Com efeito, a intolerância aos católicos e ao catolicismo foi uma das características mais conhecidas da Inglaterra do século XVII, articulando anticatolicismo e política. O catolicismo internacional, especialmente em suas formas militantes da Contrarreforma, foi considerado perigoso e odioso. Conformidade religiosa e lealdade política estavam inextricavelmente ligadas.¹¹⁶ O medo dos católicos era alimentado pelas memórias das conspirações católicas das décadas de 1580-1590 e da conspiração papista de 1605. Porém, o número de recusantes assumidamente católicos não devia passar de 5% da população em 1630.¹¹⁷ Reduzidos em número e resignados à derrota, os católicos não-conformistas ativos foram enfraquecidos no século XVII.¹¹⁸

Após 1560, aos olhos dos anglicanos e puritanos ingleses, o catolicismo inglês era uma “seita”.¹¹⁹ Embora, sob os Stuart, os recusantes católicos tenham se afastado dos compromissos políticos que marcaram o período elisabetano, houve o crescimento de um “sacerdócio missionário, de um sistema educacional católico ultramarino e da produção literária católica.”¹²⁰ A circulação de padres católicos pela Inglaterra não era, porém, livremente tolerada. Em janeiro de 1635, por exemplo, o prefeito de Plymouth relatou a prisão de dois padres irlandeses no porto da Vila disfarçados de mendigos, “em roupas pobres e esfarrapadas”, para que as suas vestes sacerdotais católicas não fossem descobertas na inspeção das bagagens. O artifício não deu certo, sendo ambos desmascarados.¹²¹

Caso Pedro João tenha, de fato, se mantido católico nos dois primeiros anos em que se estabeleceu no sul da Inglaterra, na imediação atlântica entre o Condado de Devon e a Cornualha, não lhe fora facultado praticar publicamente o seu catolicismo, como sugerem os estudos acima e o episódio ocorrido em 1635 no porto de Plymouth. A persuasão de seu senhor para a sua conversão ao protestantismo também torna



implausível a hipótese de um catolicismo privado. Se realmente nosso personagem se manteve católico na Inglaterra entre 1629 e 1631, o seu catolicismo era apenas “interno” ou velado, isto é, uma confissão escondida das autoridades eclesiásticas locais e do seu senhor. Neste caso, Pedro João se aproximaria do que John Bossy chamou de “papista da Igreja”, ou seja, de um católico inglês que se fingia de reformado: comparecia às cerimônias anglicanas para escapar das penas e sanções aos não-conformistas.¹²² De todo modo, parece arriscado exagerar a convicção católica de um escravo crioulo de 16 anos, podendo ser a afirmação de Pedro João de que se manteve católico nos seus dois primeiros anos na Inglaterra uma estratégia de defesa frente à Inquisição.

Conjeturas a parte, qual era o catolicismo de Pedro João a partir dos dados que ele próprio forneceu durante os seus interrogatórios inquisitoriais?

Na sua primeira confissão, em 23 de setembro de 1637, Pedro João afirmou ser cristão batizado, mas não soube dizer em qual igreja e por qual sacerdote, nem quem foram os seus padrinhos.¹²³ Disse que, no tempo em que viveu em Pernambuco, lembrava-se de ter sido crismado, embora não soubesse por quem e nem quem foi o seu padrinho.¹²⁴ Perguntado sobre a sua instrução nos mistérios da fé católica, respondeu que “fora ensinado a se benzer e a dizer as orações do Padre Nosso, Ave Maria e Credo, e que se confessara sacramentalmente e comungara, mas que lhe parece que uma só vez, e que ouvia missa e pregação como católico cristão.”¹²⁵ Para provar o que disse, pôs-se de joelhos e, em língua inglesa, rezou o Padre Nosso – o que foi confirmado pelo *língua* Cristóvão Olanda.¹²⁶

Confessando-se, novamente, em 2 de outubro de 1637, Pedro João reafirmou ser batizado e crismado e que fora instruído em Pernambuco na fé católica, acrescentando que “no dito tempo lhe instruíram nos mandamentos das leis de Deus,”¹²⁷ porém, não se recordava – com exceção do Padre Nosso – das preces (Ave Maria e Credo)

aprendidas. Afirmou também que “no dito tempo cria na Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, três pessoas e um só Deus,” assim como “nos mais mistérios da santa fé católica.”¹²⁸

Batismo e Crisma, dois sacramentos da Igreja católica, formam um par. Não por acaso, a Crisma é chamada de Sacramento da Confirmação. Ao chegar à idade do uso da razão, aquele que foi batizado deve se apresentar ao bispo para confessar a sua fé, de forma semelhante ao batismo dos “pagãos” convertidos ao catolicismo. Assim, os que são batizados na infância, por não terem formulado esta confissão no Batismo, chegando ao uso da razão, após se confessarem, têm que se apresentar ao prelado para o Sacramento da Confirmação. Por esse motivo, os inquisidores enfatizaram que Pedro João era batizado e crismado, ou seja, confirmou sacramental e conscientemente a sua fé católica perante o ordinário, tendo antes recebido a absolvição dos pecados pela confissão.¹²⁹ Ao que parece, foi a única vez que nosso personagem realizou a confissão auricular dos seus pecados até ser preso pela Inquisição.

De acordo com a Igreja católica, o cristão que comunga sacramentalmente evolui no processo de reconciliação com Deus, iniciado na confissão. Mas, como observou Adalgisa Arantes Campos, não se comungava com frequência na América portuguesa. A comunhão ocorria, geralmente, apenas antes da Crisma e nas desobrigas quaresmais. Ao que tudo indica Pedro João não se confessava ao pároco, nem comungava por ocasião da Quaresma. Como ele próprio afirmou: ir à missa era a prática católica que mais observava. Ir à missa era, de fato, a principal prática católica dos homens da sua época.¹³⁰ Um grande valor salvífico era atribuído a ela no catolicismo barroco. Para além das missas dominicais e solenes, todos os dias da semana pequenas missas privadas (de cerca de um quarto de hora) eram rezadas nas frentes dos altares laterais dos templos em sufrágio às almas do Purgatório.¹³¹ Nosso personagem, certamente, frequentou diversas delas, mais do que as missas dominicais e solenes, nas quais o Corpo de Cristo era ofertado, transubstanciado (dogma severamente recusado

pelos protestantes, mas confirmado pelo Concílio de Trento), durante a consagração eucarística, mas que poucas pessoas comungavam.¹³²

Pedro João acompanhava as missas em latim, de pé, vendo o padre com sobrepeliz e estola rezar de costas para o povo e de frente para o altar-mor. Nas missas dominicais e solenes, nosso personagem ouvia os sermões, com longas citações em latim depois traduzidas à língua vulgar, que incentivavam as práticas tridentinas e a devoção aos santos de sua cor, como a Virgem do Rosário. Embora o latim lhe fosse incognoscível, Pedro João sabia – como todo o vulgo – ler as imagens sagradas (escultóricas e pictóricas) e o seu simbolismo religioso. Passagens dos evangelhos e das vidas dos santos eram decodificadas por ele em altares e forros da Igreja do Rosário dos Homens Pretos de Olinda, já existente no ano de sua captura pelos ingleses,¹³³ mas também nas igrejas de Nossa Senhora da Graça (Real Colégio), de Nossa Senhora do Amparo, de Nossa Senhora da Conceição, de Nossa Senhora de Guadalupe, do Mosteiro de São Bento e dos conventos franciscano e carmelita e na Sé de São Salvador, templos erguidos em Olinda entre 1540 e 1620.

De resto, como de costume, Pedro João aprendeu umas poucas rezas católicas: o Padre Nosso, a Ave Maria e o Credo. Certamente, foi instruído nos dez mandamentos, no mistério da Santíssima Trindade e na doutrina do Purgatório. A crença na existência de um espaço da geografia celeste para purgar as penas temporais não cumpridas na Terra era central no imaginário religioso barroco. O catolicismo popular de Pedro João aprendeu a temê-lo e a providenciar uma boa morte. Como escravo, Pedro João já vivia o seu “purgatório terrestre”, mas deveria preparar-se para enfrentá-lo no *post-mortem*.

Em 1629, capturado em alto mar pelos ingleses quando estava a caminho de Portugal, Pedro João veria sua mentalidade religiosa ser contestada pelos ingleses, sendo obrigado a abraçar outra “lei”: a protestante.

'Notas'

- 89 JEDIN, Hubert. **História el Concilio de Trento**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1972.
- 90 DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**, vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 122.
- 91 MULLETT, Michael. **A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Europeia**. Viseu: Tipografia Guerra, 1985.
- 92 Obras representativas dessa vertente "tradicional" são as de H. O. Evenett, A. G. Dickens e B. J. Kidd. Sobre esta historiografia, Cf. MULLETT, **A Contra-Reforma**, p. 8.
- 93 Cf. DELUMEAU, Jean. **El Catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Labor, 1973; BOSSY, John. The Counter-Reformation and the people of catholic Europe. *Past and Present*, maio 1974, p. 51-70.
- 94 Durante a Idade Moderna, os fiéis se preocuparam cada vez mais com pecados cometidos na própria consciência ou que afetavam apenas a si próprio, como, por exemplo, a masturbação.
- 95 Os grandes cataclismos de fins da Idade Média (peste, guerra e fome) levaram os europeus a buscarem o conforto da palavra de Deus. Esta demanda ("fome de Deus") não atendida pela Igreja católica não apenas modificou as sensibilidades religiosas, mas também deu origem às diferentes reformas: protestante, católica e radical. DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Fronteira, 1989, p. 267-271; DELUMEAU, **A Civilização do Renascimento**, p. 138.
- 96 O catolicismo se afirmou durante a Idade Média, sobrepondo-se a antigas festas "pagãs" e explorando os espaços de correlação de mitologias pré-católicas com as hagiografias de santos da Igreja. A noite de São João, por exemplo, correspondia ao Solstício de Verão, e era "uma importante festa organizada em torno do tema da renovação." BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 334. No Portugal quinhentista, o cristianismo ainda "emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações 'pagãs'." OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa, 1981, p. 170.
- 97 Cf. NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição no Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 110; SIQUEIRA, Sonia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 191.
- 98 Cf., respectivamente, VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; VAINFAS, Ronaldo. **Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- 99 Com a criação do bispado de Funchal (bula *Pro Excellent*, de 12 de junho de 1514), a apresentação dos bispos nos territórios do Padroado passou a ser um direito do rei de Portugal, ficando desde então reservado à Ordem de Cristo "apenas o direito de apresentação dos restantes benefícios, incluindo o cabido." Inaugurava-se, a partir daí, um novo tipo de Padroado. XAVIER, Ângela Barreto, OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto, PALOMO, Federico, STUMPF, Roberta (orgs.). **Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p. 129-130.
- 100 SOUZA, Laura de Mello e. In: **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- 101 Cf. FEITLER, Bruno. Quando Trento chegou ao Brasil? In: GOUVEIA, António Camões, BARBOSA, David Sampaio, PAIVA, José Pedro (orgs.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014,

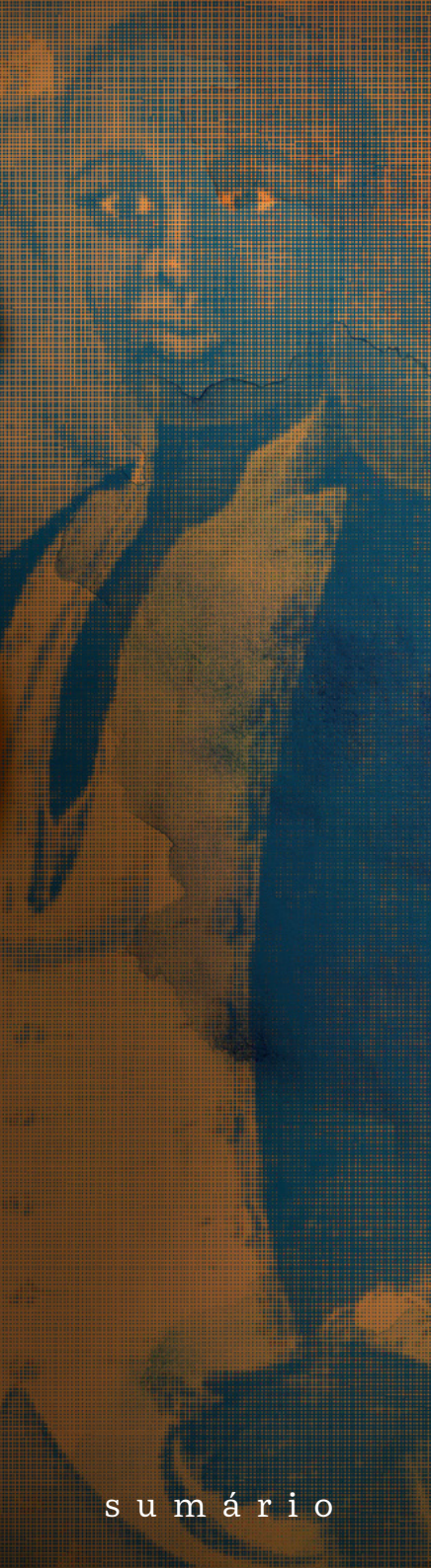
- p. 157-173; SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, Antônio Camões, BARBOSA, David Sam-
paio, PAIVA, José Pedro (orgs.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas:**
olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 175-195.
- 102 Prova disso é a criação, em 1622, da Congregação para a Propagação da Fé.
- 103 FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime
da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- 104 HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil colônia – 1550-1800.** São Paulo: Brasiliense,
1982.
- 105 FEITLER, Bruno, SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil:** normas e práticas
durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo:
Editora UNIFESP, 2011.
- 106 HOORNAERT, **A Igreja no Brasil.**
- 107 REIS, João José. **A morte é uma festa:** ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século
XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- 108 MATA, Sérgio da. Religionswissenschaften e crítica da historiografia da Minas Colonial. **Re-
vista de História (USP)**, n. 136, 1º semestre de 1997, p. 41-57. Sérgio da Mata apontou os
equivocos inerentes à tese de “exteriorismo” do catolicismo barroco, entendido como uma
afeição antes à imagem que à coisa figurada, ao aspecto externo que ao espiritual. Esta
visão está presente, entre outros autores, em CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo
e escolas mineiras coloniais.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 29.
- 109 Cf. PRECIOSO, Daniel. Os bentinhos como patuás: o processo de africanização de um
objeto devocional católico no Brasil escravista. **Revista Mosaico**, v. 13, p. 18-35, 2020.
- 110 “O termo *Guiné* tornou-se, na prática, um sinônimo de “africano”, o que, muitas vezes,
contribuiu para obscurecer identidades mais específicas,” já que estes eram, sobretu-
do, da Alta Guiné (do rio Senegal até às áreas a sul do Cabo Mount, na atual Libéria).
SWEET, James. **Recriar África:** Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português
(1441-1770). Lisboa: Edições 70, p. 36.
- 111 Esta década marca a substituição da escravidão indígena pela africana e o início da
corrente angolana do tráfico, fomentada pelo aprisionamento de pessoas nos antigos
reinos Ndongo a partir das chamadas guerras angolanas. “Os investigadores estimam
que, durante o século XVII, chegaram ao Brasil 560 000 escravos, sendo que a grande
maioria vinha da África Central, por intermédio do porto de Luanda.” SWEET, **Recriar
África**, p. 33. Embora Eduardo Hoornaert aponte 1688 como sendo o ano de constituição
da Irmandade do Rosário de Olinda, certamente esta é a data de institucionalização da
associação, que já existia como mera devoção, sem compromisso aprovado por tribunais
régios, desde o século XVI. HOORNAERT, *A Igreja no Brasil*, p. 88. Antonia Aparecida
Quintão documenta cerimônias realizadas em Olinda por negros em honra da Senhora do
Rosário ainda na década de 1550 (isto é, desde o estabelecimento das primeiras igrejas
na vila). QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá Vem o Meu Parente:** as irmandades de pretos
e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco. São Paulo: Annablume, 2005, p. 76-77.
- 112 REIS, **A morte é uma festa**, p. 60-61.
- 113 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal
do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 18v.
- 114 BURTON, Edwin. English Recusants. **The Catholic Encyclopaedia**. Vol. 12. New York:
Robert Appleton Company, 1911; MAROTTI, Arthur F. (ed.). **Catholicism and Anti-Catho-
licism in Early Modern English Texts.** London: Palgrave MacMillan, 1999, p. 1-2.
- 115 VARGAS, Maria Ester. Isabel II e a bula *Regnans in excelsis*, do Papa Pio V. *Millenium*,
Viseu: **Revista do Instituto Politécnico de Viseu**, n. 27, p. 1-15, abril de 2003, p. 1-15.
- 116 MAROTTI, **Catholicism and Anti-Catholicism**, p. 1.
- 117 Não obstante, como argumentou Bossy, houve um aumento constante na não-confor-
midade de 1570 a 1640. Em 1603, o número de recusantes reais (entre os quais não se
encontravam apenas os católicos convictos) chegava a 30 ou 40 mil, aumentando para

- 60 mil em 1641. BOSSY, John. The English Catholic Community, 1603-1625. In: SMITH, A. G. R. (ed.). **The Reign of James VI & I**. London, 1973, p. 91-105.
- 118 CLIFTON, Robin. The popular fear of catholics during the English Revolution, 1640-1660. **Past and Present**, Oxford: University of Oxford, n. 52, 1971, p. 23, 34 e 35.
- 119 BOSSY, The English Catholic Community, p. 91-105.
- 120 HIBBARD, Caroline M. Early Stuart Catholicism: Revisions and Re-Revisions. **Journal of Modern History**, Chicago: University of Chicago, n. 52, March 1980, p. 10.
- 121 JOHANESSEN, Sarah. "That silken Priest": Catholic disguise and anti-popey on the English Mission (1569-1640). **Historical Research**, Oxford: University of Oxford, v. 93, n. 259, February 2020, p. 45.
- 122 BOSSY, The English Catholic Community, p. 91-105.
- 123 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 17.
- 124 Idem, fls. 17v.
- 125 Idem, fls. 17v.
- 126 Idem, fls. 17v.
- 127 Idem, fls. 25v.
- 128 Idem, fls. 25. Antes de se confessar, Pedro João foi interrogado por quatro padres ingleses e deu algumas respostas que vão de encontro às suas confissões. Para o padre Duarte Daniel, sacerdote mestre em Teologia e residente no Colégio Inglês de Lisboa, disse que não sabia se Cristo era filho de Maria, nem se era homem ou Deus. Ao mesmo padre afirmou que nunca havia comungado. Idem, fls. 14.
- 129 Uma vez passado à "nova fé dos ingleses", Pedro João desacreditou o sacramento da confirmação. Calvino considerava a crisma católica uma desonra ao batismo, um dos dois sacramentos mantidos pelos calvinistas. Cf. CALVINO, João. **As Institutas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 56-57, vol. 4.
- 130 A frequência à missa na época moderna "não deve ser interpretada imediatamente como frequência à comunhão." CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro**. Belo Horizonte: C/Arte, 2013, p. 91. A comunhão frequente, sem o devido preparo e discernimento (i.e., a confissão sacramental sem a autorização do superior), era vista como nociva.
- 131 Uma tendência de feição "barroca" por excelência, vislumbrada no âmbito da vida confraternal, era a "inclinação para aumentar o número de missas, nunca para reduzi-las." CAMPOS, **As Irmandades de São Miguel**, p. 107.
- 132 Ao invés de relaxamento, este escrúpulo em comungar poderia decorrer de um excesso de zelo religioso de fiéis que não se julgavam suficientemente purificados para receberem o corpo sacramental de Cristo. Essa hipótese foi formulada por MATA, Religionswissenschaften, p. 50.
- 133 "Esta igreja, que já existia em 1630, foi citada em 1645, quando da ocasião de uma procissão de negros, instituída por Henrique Dias, no primeiro domingo de outubro para comemorar a festa da Virgem do Rosário." BAZIN, Germain. **A arquitetura religiosa barroca no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 1983, p. 129.

5

Na Inglaterra: Plymouth e Millbrook



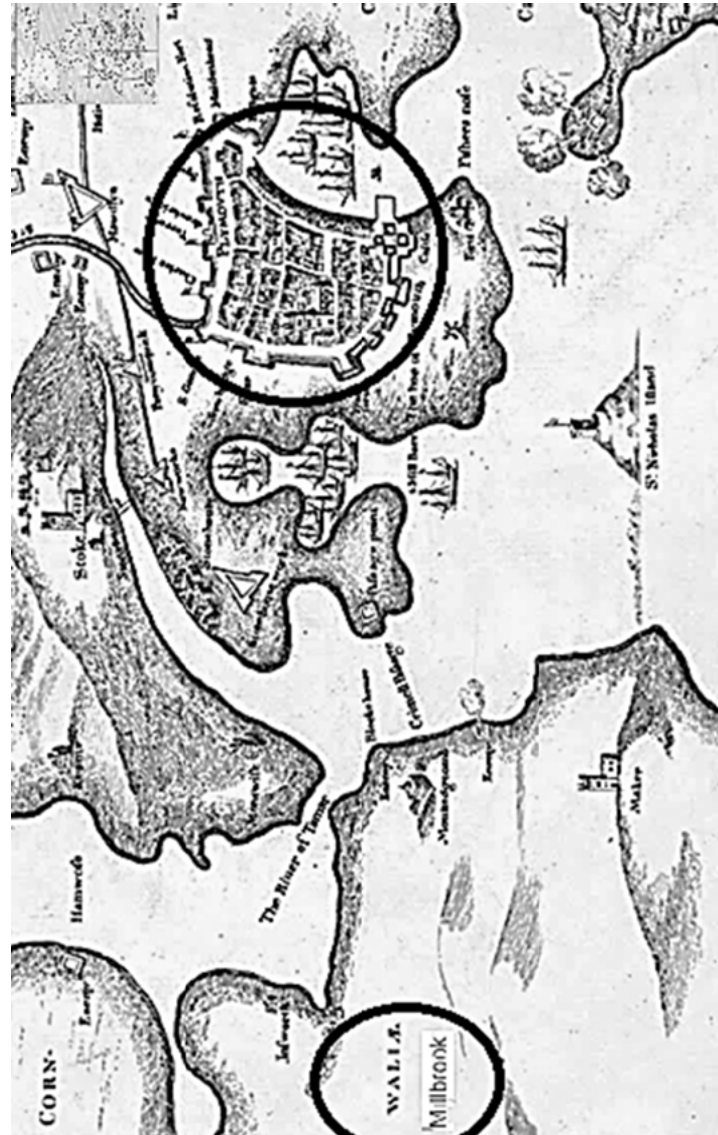


APÓS SER CAPTURADO NO ATLÂNTICO por um corsário inglês, Pedro João foi levado pelo seu novo senhor a Plymouth, uma vila portuária do Condado de Devon, no sul da Inglaterra. Entre 1629 e 1637, ou seja, dos 16 aos 24 anos, ele teria vivido entre esta vila e o vilarejo vizinho de Millbrook, na Cornualha.¹³⁴ Em Plymouth e Millbrook, nosso personagem constituiu família, se casou e teve um filho, aderindo ao protestantismo em um Reino cuja prática pública do catolicismo era proibida – não obstante, como veremos, alguns de seus aspectos ainda continuassem presentes na Igreja anglicana.

Plymouth serviu de porto para abastecimento de frotas e tropas a serviço dos ingleses desde o século XIII. Companhias armadas eram supridas com armamentos e víveres pelo porto de Sutton Harbour. À época de Pedro João, o vilarejo vizinho de Millbrook – fronteiro à dinâmica Vila de Plymouth, na outra margem do rio Tamar (Figura 4) – possuía reputação de próspero povoado de pescadores, não obstante estivesse localizada na Cornualha, região inglesa então caracterizada como pobre e humilde.¹³⁵ Millbrook contava então com quarenta embarcações e um número crescente de marujos ex-combatentes na guerra anglo-espanhola do último quartel do século XVI.¹³⁶

Porto de origem de comerciantes marítimos de sucesso, Plymouth tinha na lã a sua principal mercadoria de exportação.¹³⁷ Um destes comerciantes, John Hawkins (1532-1595), realizou a primeira incursão inglesa no comércio de escravos atlânticos. Do porto de Plymouth saíram frotas para a colonização da América inglesa continental, comandadas por Francis Drake (c.1540-1596), capitão inglês que desempenhou papel de destaque na derrota acachapante à “invencível armada” espanhola na batalha naval de 1588.¹³⁸ Já sob os Stuart, foi do porto de Sutton Harbour que partiram, em 1620, os *pilgrims fathers*, fundadores de uma colônia homônima à sede da companhia na América do Norte. Plymouth integrava, à época, o grupo dos treze portos ingleses que mais embarcavam mercadorias.¹³⁹

Figura 4 – Vila de Plymouth e Vilarejo de Millbrook em 1643



A Guerra Anglo-Espanhola de fins do século XVI fez aumentar a população marítima e, terminada abruptamente em 1604, deixou um enorme contingente de marinheiros à procura de emprego em Plymouth e Millbrook. O desemprego marítimo fez crescer a pirataria e a atividade dos corsários ingleses no Atlântico.¹⁴⁰ O próprio navio em que Pedro João trabalhava como marinheiro, quando ainda era escravo em Olinda, foi atacado em 1629 por corsários ingleses oriundos de Plymouth.¹⁴¹ A atividade de corso dos ingleses no atlântico português remonta ao período elisabetano e se relaciona com a União Ibérica e a Guerra Anglo-Espanhola. A partir de 1580, unido à Coroa espanhola, o Reino de Portugal tornou-se inimigo da Inglaterra. Consequentemente, a América portuguesa foi posta na mira dos corsários ingleses, não obstante um contrato anterior, firmado por Elizabeth I, proibisse a navegação inglesa nos costas africanas (Berberia e Mina) e brasileiras.¹⁴² Relatos como o de José Sancho Rayon & Francisco de Zabalburu dão conta de que, já pelos idos de 1580, os ingleses “aparelharam três navios em Plymouth sob o comando de John Hawkins de 100, 80 e 70 toneladas, com a desculpa de que levariam mercadorias para a costa do Brasil, efetivamente carregando-os com algumas.”¹⁴³

Das coroas ibéricas unidas os corsários ingleses pilhavam não apenas o açúcar,¹⁴⁴ o ouro e a prata extraídos da América, mas também escravos. Plymouth – porto que desempenhou um papel pioneiro no comércio inglês de escravos desde a primeira incursão de John Hawkins à Guiné, em 1562 –,¹⁴⁵ em inícios do século XVII recebeu um número crescente de escravizados, oriundos do tráfico transatlântico ou apresados por corsários no Caribe, Canárias e nos arredores marítimos da Península Ibérica.¹⁴⁶ Retornar dos mares com africanos e descendentes para servir como tradutores ou escravos se tornou uma prática cada vez mais comum. “Corsários ingleses, incluindo *Sir* Walter Raleigh (1552-1618), também empregavam rotineiramente africanos como membros da tripulação

e transportavam escravos negros capturados de navios espanhóis ou de colônias espanholas ou portuguesas de volta à Inglaterra.”¹⁴⁷ Entre estes escravos incluía-se o nosso personagem.

Envolvidas com os empreendimentos atlânticos, as vilas costeiras de Plymouth e Millbrook tornaram-se receptáculos de um número crescente de africanos, que, se não chegavam a compor um número significativo de habitantes locais, levaram a Coroa britânica a emitir diretivas ordenando a remoção de todos os africanos da Inglaterra. Entendia-se que os cativos africanos, tirando o emprego dos ingleses pobres, faziam aumentar a já volumosa camada de ociosos e vadios que inundava o Reino.¹⁴⁸ Porém, sofrendo a oposição dos senhores de escravos ingleses, “no longo prazo, o ideal de remoção de africanos provou ser bastante difícil de alcançar.”¹⁴⁹ De fato, já na virada do século XVII, “os negros haviam se enrincheirado na sociedade inglesa como escravos, servos, marinheiros e artistas. Muitos africanos foram batizados na fé cristã protestante. E os negros continuaram a residir na Inglaterra e a aumentar em número ao longo das décadas subsequentes.”¹⁵⁰

Em Plymouth-Millbrook, Pedro João empregou-se como marinheiro em navios mercantes que transportavam, além da lã produzida localmente, grãos e, quiçá, até mesmo, escravos. Uma destas naus aportou em Lisboa no ano de 1637 para grande infortúnio do nosso personagem. Pedro João chegou ao sul da Inglaterra apenas oito anos após a criação da Companhia de Plymouth, empresa marítima que, como dissemos, empreendia uma colonização na porção norte da América inglesa continental. Encontrou uma Inglaterra em crescente tensão, sendo preso em Lisboa apenas três anos antes do episódio conhecido como “curto parlamento”, que marcou a escalada das hostilidades entre Carlos I Stuart e o parlamento inglês – e que culminaria, em 1642, na guerra civil.

Durante a guerra civil, Plymouth tomou o partido dos exércitos parlamentares, o que lhe custou um estado de sítio de quase quatro anos. O último grande ataque dos realistas foi comandado por *Sir* Richard Grenville (1600-1659) e, apesar de contar com milhares de soldados, sucumbiu às tropas plymouthianas em Freedom Fields Park.¹⁵¹ A guerra civil terminou com a vitória parlamentar, mas a monarquia foi restaurada pelo rei Carlos II em 1660, o qual prendeu muitos dos expoentes parlamentares na Ilha de Drake. A construção da Cidadela Real começou em 1665, após a Restauração; estava armada com canhões voltados tanto para o mar quanto para a Vila de Plymouth, servindo de ameaça aos residentes que se opunham aos realistas. A torre Mount Batten também data desse período.¹⁵²

Na época em que Pedro João viveu nos limites atlânticos de Devon e Cornualha, lá havia apenas uma igreja paroquial, a de St. Andrew, localizada em Plymouth. Ela comportava 1.200 pessoas em uma época em que a população local era de oito mil habitantes. Não possuía retábulo e imagens de Deus, de santos ou de cruzes, como as demais igrejas anglicanas, sendo equipada somente de púlpitos e bancos cobertos de panos finos, além de pequenos cubículos no interior dos quais as famílias se fechavam.¹⁵³ Plymouth era, então, uma vila puritana, sendo os pregadores puritanos bem recebidos e acolhidos na localidade. Pretendendo afirmar a Igreja anglicana na vila, Carlos I Stuart passou a nomear frequentemente ministros e conferencistas para o ministério na Igreja de St. Andrew, o que desagradou a maioria puritana de Plymouth. Batalhas foram travadas entre o rei e os habitantes da vila para a escolha destes ministros e conferencistas, sendo muitas vezes recusados pelo rei aqueles indicados pelos habitantes locais. Seguidamente tolhidos pelo rei, os habitantes de Plymouth solicitaram a divisão da paróquia e a construção de uma nova igreja.

Em 1634, os membros do Conselho de Plymouth defenderam junto ao rei a construção da nova igreja nos seguintes termos:

Considerando que esta Vila de Plymouth, no condado de Devon, é tão populosa, e nos últimos tempos tão aumentada, que a igreja aqui é incapaz de receber e conter uma multidão de habitantes, que por esta razão não vão à igreja nem para ouvir o culto divino no domingo, como deveriam. O avanço e a propagação da honra e serviço de Deus são e devem ser o principal objetivo e fim de todos os bons magistrados e cristãos. Ademais, alguns dignos e devotados senhores nossos vizinhos já se manifestaram liberais benfeitores para uma obra tão boa e religiosa.¹⁵⁴

Sabendo do real motivo deste pedido, o rei demorou a aprovar a divisão da paróquia ao Conselho de Plymouth. Apenas em 1641, sete anos depois, o pedido seria atendido. O rei, contudo, insistiu que a nova paróquia recebesse o seu nome. Como já destacamos, um ano depois, com a eclosão da guerra civil, a Vila de Plymouth – de maioria puritana – se posicionou ao lado dos parlamentares. As obras da nova igreja foram interrompidas durante a guerra, sendo retomadas apenas em 1646. Por falta de verbas, a construção se arrastou por anos, sendo concluída só em 1657. A igreja foi consagrada em 2 de setembro de 1665, ou seja, após a restauração da monarquia. O bispo responsável pela solenidade queria consagrar a igreja a “Carlos, Rei e Mártir”, o que gerou grande polêmica. Apesar do puritanismo de Plymouth o novo templo foi nomeado de “Charles Church”, sendo a igreja vizinha de Falmouth dedicada ao “Rei Carlos, Mártir”, conforme o desejo do bispo.¹⁵⁵

Nosso personagem viveu no arredor de uma vila cuja maioria era puritana, mas que a interferência real impedia que o ministério da única igreja paroquial ficasse a cargo dos que não se conformavam à Igreja estatal. Assistiu, assim, aos embates entre puritanos locais e o rei da Inglaterra para a eleição dos ministros e conferencistas

de St. Andrew. Também acompanhou o empenho dos puritanos plymouthianos em dividir a paróquia. Contudo, em 1637, ano de sua prisão no porto de Lisboa, Carlos I Stuart ainda não havia aprovado esta divisão. Pedro João teria ficado, portanto, entre o puritanismo ensinado pelo seu senhor e as prédicas frequentemente anglicanas ouvidas na igreja de St. Andrew. Puritanismo privado, anglicanismo público.

'Notas'

- 134 O lente de Teologia Duarte Daniel e o padre Inofre Elizeu, sacerdotes ingleses do Seminário de Lisboa que primeiro inquiriram Pedro João em seu processo inquisitorial, ouviram de nosso personagem que ele era "morador na Vila de *Milbruk* [Millbrook], junto à de *Plemû* [Plymouth]." Porém, em uma das sessões de interrogatório dos inquisidores, o próprio Pedro João afirmou ser "morador na Vila de Plemû [Plymouth]." ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 1 e 33. Tendo em vista a fluidez da grafia vigente na época, os nomes das cidades inglesas foram aportuguesados pelo escrivão do Santo Ofício, sendo escritos tal como se pronunciava. Ainda hoje, Plymouth é grafado e pronunciado "Plemude" em Portugal.
- 135 ESRA, Jo Ann. **The Shaping of 'West Barbary': The Re/construction of Identity and West Country Barbary Captivity.** 2013, 591 f. PhD thesis. (Doctorate in History) - Department of History, University of Exeter, Exeter, 2018, p. 24-25. Apesar de separadas pelo rio Tamar, havia trânsito cultural e humano entre as vilas de Plymouth (Condado de Devon) e Millbrook (Cornualha). A este respeito nos deixou testemunho o pregador da Cornualha Charles Fitz-Geffry, que, em 1636, referiu-se aos habitantes do Condado de Devon e da Cornualha "não apenas como compatriotas, mas como 'parentes próximos'." Idem, p. 28.
- 136 *Ibidem*. O Tratado de Londres, assinado em 1604 por Jaime I e Felipe II, pôs repentinamente fim às hostilidades entre Inglaterra e Espanha.
- 137 ALVAREZ-PALAU, Eduard, DUNN, Olivier. Database of historic ports and coastal sailing routes in England and Wales. **Journal Data in Brief**, v. 25, august 2019, p. 7.
- 138 A "invencível armada" foi um episódio marcante da não declarada Guerra Anglo-Espanhola. A esquadra reunida pelo rei Felipe II de Espanha, em 1588, para invadir a Inglaterra foi ironicamente batizada pelos ingleses de "invencível". Embora composta por 130 navios, com artilharia, tripulados por oito mil marinheiros e 18 mil soldados, a armada espanhola não conseguiu embarcar uma tropa de 30 mil homens após uma derrota no combate do Canal da Mancha, frustrando, assim, o plano de invasão da Inglaterra.
- 139 Os outros portos eram: Bristol, Dover, Hull, Liverpool, London, Milford, Penzance, Shoreham, Southampton, Swansea, Weymouth e Great Yarmouth. Cf. ALVAREZ-PALAU, Eduard, DUNN, Olivier. Database of historic ports and coastal sailing routes in England and Wales. **Journal Data in Brief**, vol. 25, August 2019, p. 7.
- 140 MALLETT, George. **Early seventeenth century piracy and Bristol.** BA Thesis Historical Studies, April 2009, p. 2. Excluídos do Tratado de Tordesilhas, os ingleses (como os franceses) rondaram as costas brasileiras. Embora os ingleses se concentrassem nas atividades de corso, também vislumbraram projetos de construção de fortalezas na América portuguesa. Os relatos de John Winter e de sua tripulação sobre a desconhecida colônia portuguesa à corte elisabetana levaram à projeção da construção de um forte em São Vicente, o qual deveria servir de base de abastecimento para viagens marítimas inglesas ao atlântico sul. HUE, Sheila Moura. "Esta viagem é tão boa quanto qualquer viagem ao Peru". *História* (São Paulo), v. 32, n. 1, p. 31-52, jan/jun 2013, p. 33.
- 141 Em um de seus interrogatórios de 1637, Pedro João disse que foi "roubado por um navio inglês e levado para a Vila de Plymouth [em 1629]." ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 17.
- 142 HUE, "Esta viagem", p. 33.
- 143 RAYON, José Sancho, ZABALBURU, Francisco de. **Coleccion de documentos inéditos para la história de España:** Correspondencia de Felipe II con sus embajadores en la corte de Inglaterra. 1558 à 1584. Madri: M; Ginesta Hermanos, 1888, p. 452, t. XCI. Apesar da presença corsária nas águas do Atlântico sul, as rotas ao norte eram as mais habituais

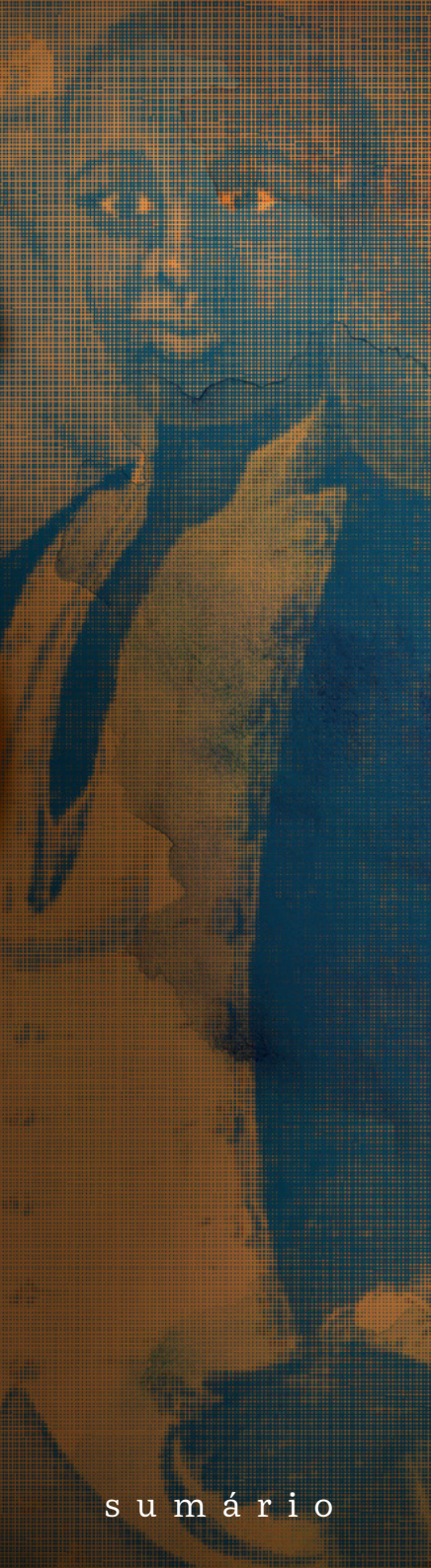
entre os navios que hasteavam bandeiras britânicas. Os historiadores Daniel Maudlin & Bernard L. Herman demonstraram que a borda norte compunha o “mundo atlântico britânico” da época moderna, conectando profundamente regiões, do Canadá à Escócia, do Caribe à Costa da África Ocidental. Um “transatlantismo” moldou a experiência compartilhada neste mundo atlântico, que se expressava na arquitetura, no comércio e, ao que nos interessa, na religião cristã reformada. MAUDLIN, Daniel, HERMAN, Bernard L. (ed.). **Building the British Atlantic World: Spaces, Places, and Material Culture, 1600-1850**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

- 144 O açúcar brasileiro pilhado no Atlântico era processado na Sugar House, uma “indústria” açucareira plymouthiana localizada em Cowside e pertencente a Samuel Buttall.
- 145 WORTH, R. N. **The History of Plymouth from the Earliest Period to the Present Time**. Plymouth: Brendon and Son, 1873, p. 36 e 61
- 146 GUASCO, Michael Joseph. **Encounters, identities, and human bondage: the foundations of the racial slavery in the Anglo-Atlantic world**. 2000, 548 f. Ph.D. thesis (Doctorate in History) – Department of History, The College of William and Mary in Virginia, 2000, p. 115 e 245-246
- 147 Idem, p. 246-247.
- 148 A explosão demográfica inglesa, ocorrida entre 1500 e 1650, elevou a população de três para quatro milhões e meio. THIRSK, Joan (ed.). **The agrarian history of England and Wales**. Volume IV: 1500-1640. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 531.
- 149 GUASCO, **Encounters, identities**, p. 249.
- 150 Idem, p. 251.
- 151 MASHFORD, Jenny. **Plymouth City Council – Freedom Fields Park**. Archived from the original on 28 July 2014.
- 152 JEWITT, Llewellyn Frederick. **A history of Plymouth**. Oxford: Oxford University, 1873, p. 648.
- 153 Baltasar André, que se confessou durante a primeira visitação inquisitorial à Bahia (1593-5), descreveu a igreja anglicana de Antona (Southampton), para onde foi levado pelos ingleses que o aprisionaram em alto mar. Segundo ele: “não havia retábulo, nem imagem de Deus, nem de santo, nem de cruz e somente havia no meio do chão sobre um pau uma ave como um corvo feito de metal. Havia uns púlpitos nelas, aonde pregavam os [predicantes] por um livro e havia uns bancos cobertos de panos finos roxos e azuis, nos quais os [anglicanos] comungavam ao seu uso (...). Havia muitos cubículos ao modo de confessionários. Dentro deles, cada um com a sua mulher e sua família fechava-se.” ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Confissão de Baltasar André, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 7953, fls. 5-5v. *Apud*. BRITTO, **Os pecados do Brasil**, p. 71. Com a reforma religiosa, as relíquias e imagens de santos foram retiradas das igrejas como uma forma de livrar a Inglaterra da influência católica. Algumas relíquias foram expostas como falsificações e contestadas pelos reformadores como sendo objetos da Igreja romana para abusar da credulidade popular. Cf. PEDDER, Jacqueline Adrienne. **Saints and relics during the English Reformation of the Early Modern Period, 1558-1625: How Far Did This Catholic Belief Continue/Change From Medieval England?** Huddersfield: Thesis (Master in History) – University of Huddersfield, 2018, p. 10.
- 154 JEWITT, **History of Plymouth**, p. 173.
- 155 Idem, p. 172-176.

6

Anglicanos e puritanos na Inglaterra de Pedro João



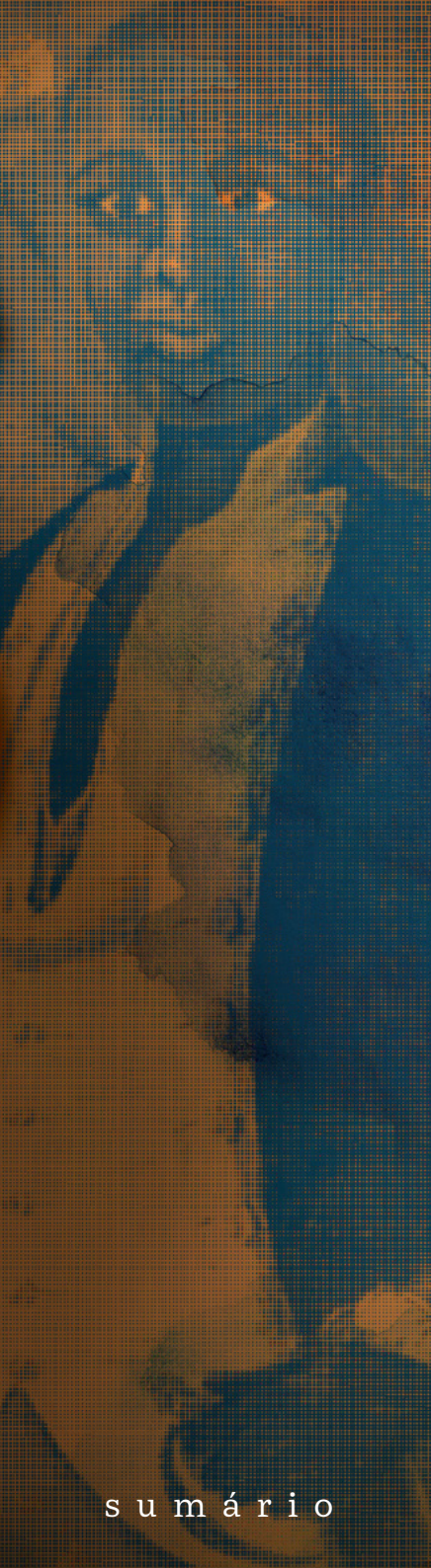


A APROVAÇÃO PELO PARLAMENTO inglês dos *Acts of Supremacy* (1534) marca o início da reforma religiosa na Inglaterra e o rompimento de relações entre a monarquia inglesa e a Igreja católica. A lei de 1534 outorgou ao rei Henrique VIII (e aos seus sucessores) o título de chefe supremo da Igreja na Inglaterra. Originava-se, assim, a Igreja anglicana, uma igreja nacional, que não reconhecia a autoridade do papa. Como se convencionou observar, a Igreja anglicana adotou a teologia reformada, mas manteve a organização e a liturgia católicas.¹⁵⁶ Essa reforma, vista por alguns como a meio caminho, deu origem à divisão dos protestantes ingleses entre anglicanos e puritanos.

Esta divisão não é, contudo, consensual. Basil Hall, em “Puritanism: The Problem of Definition”, afirmou que os “verdadeiros puritanos” foram os anglicanos que continuaram na Igreja da Inglaterra, embora sustentassem uma doutrina puritana.¹⁵⁷ Esta definição exclui, assim, os presbiterianos, separatistas e outros. Já John F. H. New, em *Anglican and Puritan: The Basis of Their Opposition*, assinalou diferenças fundamentais entre puritanos e anglicanos em termos doutrinários (doutrinas do homem, da Igreja e dos sacramentos) e no que diz respeito à escatologia.¹⁵⁸ M. M. Knappen, William Haller e Patrick Collinson também apontaram diferenças entre os puritanos, além de mudanças de posições ao longo do tempo.¹⁵⁹ Seja como for, prosperou neste debate a tese de Basil Hall, segundo a qual o puritanismo identificava-se, exclusivamente, com o ensino e a teologia pastoral, existindo, assim, apenas ao nível dos “casos de consciência”. Para Hall, puritanismo era só isso.¹⁶⁰ Coube à D. M. Lloyd-Jones, em *The Puritans: their origins and successors*, revisar essa tese. Para Lloyd-Jones, os puritanos eram aqueles que enxergavam a reforma religiosa inglesa (e, assim, a Igreja anglicana) como inconclusa. Os puritanos pretendiam suprimir a autoridade de bispos e do próprio rei em assuntos da Igreja, banir as vestes sacerdotais (sobrepelizes) e resquícios católicos da missa, como ajoelhar-se no momento da Ceia.¹⁶¹

Assim entendido, como uma mentalidade¹⁶² que pretendia expurgar totalmente a Igreja anglicana daquilo que havia permanecido da Igreja romana, o puritanismo emergiu já em meio ao contexto de aprovação do Ato de Supremacia.¹⁶³ Embora a palavra “puritanismo”, como observou Basil Hall, tenha sido empregada pela primeira vez apenas na década de 1560, o “espírito do puritanismo” já estava presente desde o princípio da reforma inglesa.¹⁶⁴ Os puritanos começaram por reivindicar a abolição do uso de sobrepelizes e a eliminação de resquícios romanos remanescentes no culto anglicano, mas frustrados diante das perseguições impingidas, sobretudo, durante o reinado de Maria I (1553-1558), e influenciados pelo modelo genebrino durante exílios nos cantões suíços, passaram a defender o separatismo. Vicejavam um calvinismo internacional, diferenciando-se dos anglicanos pelo “rosto nacional” que pretendiam para a sua igreja. Desejavam o aprofundamento da reforma, despindo totalmente a Igreja anglicana de seus traços romanos, acabando por abraçarem o separatismo, contestando a chefia do rei como um traço do detestado “papismo”.

Passando da historiografia para a história, o próprio Henrique VIII, após romper com a Igreja católica para obter poder e eliminar a autoridade papal, estava dividido e indeciso sobre qual doutrina adotar, a protestante ou a católica, para a sua Igreja anglicana. Fora ele mais um dos muitos atormentados por crises de consciência em meio ao caldeirão das reformas religiosas. Influenciado pelo seu conselheiro em matéria religiosa, o luterano Thomas Cromwell (1485-1540), após ter pendido para o lado protestante, o monarca Tudor morreu doutrinariamente católico, executando o mesmo Cromwell em 1540. Em 1532, Henrique VIII chancelou dez artigos que, apesar de manterem intactas as cerimônias católicas na Igreja anglicana, modificaram o conceito de purgatório, o culto aos santos, o culto das relíquias e imagens sagradas e as peregrinações. Este ímpeto protestante durou, no entanto, pouco, pois o monarca fez regressar quase tudo à estaca zero a partir de 1538. Se antes incentivou a tradução da Bíblia, agora



se mostrava indeciso. Em 1539, aprovou seis artigos que proibiam os súditos ingleses de negarem a presença real de Cristo na Eucaristia (transubstanciação), ameaçando os recalcitrantes de pena de morte por heresia – esta foi, aliás, umas das causas da execução do ex-conselheiro Cromwell. Proibiu, ainda, a comunhão sob os dois elementos (pão e vinho) na missa anglicana, tornou compulsória a confissão auricular ao sacerdote, proibiu os clérigos de se casarem e manteve os cultos em latim.¹⁶⁵ Quando da sua morte, portanto, em 1547, houve um retrocesso doutrinário da Igreja anglicana ao catolicismo.

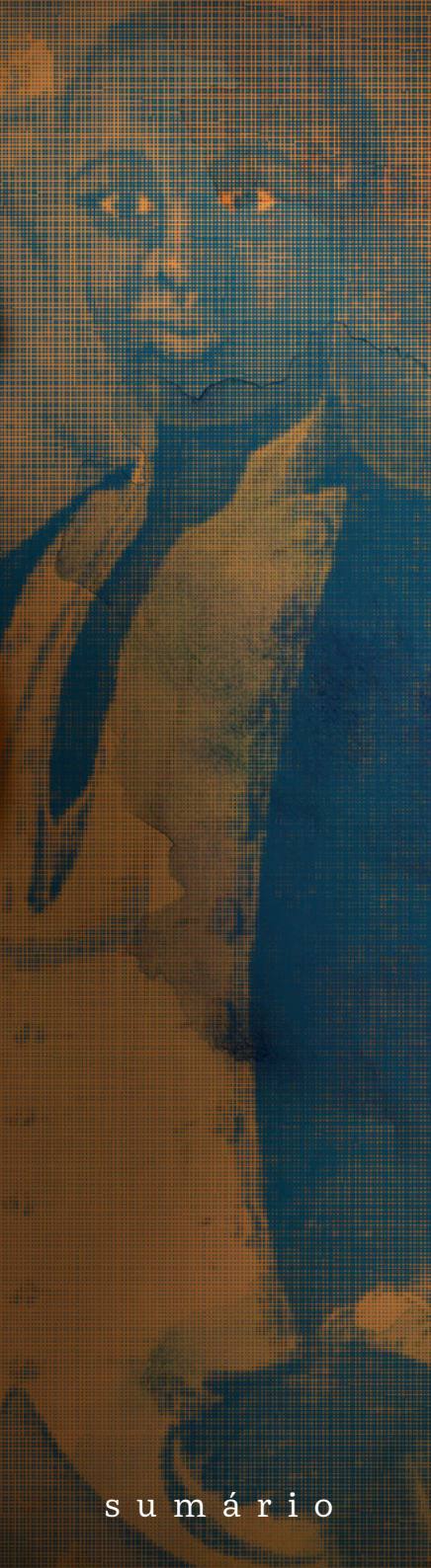
A teologia protestante – mais especificamente, o calvinismo – prosperou no interior da Igreja nacional inglesa no reinado do sucessor de Henrique VIII, seu filho com Jane Seymour, Eduardo VI (1547-1553). Este, que ascendeu ao trono com apenas nove anos e morreu prematuramente aos 14, teve o seu governo dirigido, sucessivamente, por dois protetores, seu tio Eduardo Seymour (1547-1549) e John Dudley (1549-1553). O primeiro se aproximava do luteranismo melanchtoniano, ao passo que o segundo professava o calvinismo. Sob a proteção de Seymour, Eduardo VI permitiu a comunhão sob duas espécies, o casamento de padres e excluiu da missa toda a ideia de sacrifício. Sob a proteção de Dudley, houve destruição das imagens e estátuas e os altares das igrejas foram substituídos por simples mesas.¹⁶⁶ Estes substanciais avanços protestantes durante o reinado de Eduardo VI retrocederam sob o reinado de sua meia-irmã, a rainha Maria I (1553-1558), filha de Catarina de Aragão, uma católica ferrenha, que promoveu uma verdadeira caça aos puritanos do Reino, executando 273 reformados e forçando outros 800 ao exílio na Alemanha e na Suíça.¹⁶⁷ Apesar de a perseguição aos puritanos permanecer no longo reinado de Elizabeth I (1558-1603) e, sobretudo, com a ascensão dos Stuart, no século XVII, a teologia reformada consolidou-se no seio da Igreja anglicana após a morte da rainha Maria I, não obstante a permanência de resquícios indumentários, hierárquicos e cerimoniais do culto católico.

Se, por um lado, o reinado de Elizabeth I sancionou a teologia calvinista no Reino com a aprovação dos *XXXIX Artigos*, que, apontando os “erros dos concílios”, extirparam a crença do purgatório, indulgências, relíquias e cultos das imagens e mantiveram apenas dois sacramentos (Batismo e Ceia), por outro, a rainha consagrou a perspectiva tipicamente anglicana, que consistia, como definiu Jean Delumeau, em uma “solução intermediária entre o catolicismo e o calvinismo.”¹⁶⁸ Defensora da subordinação da Igreja pelo Estado, Elizabeth I se recusava a obedecer ao papa, mas também tinha pouca simpatia por certos reformadores radicais que haviam se refugiado em Genebra durante o reinado precedente. Elizabeth I reprovava, ainda, os presbiterianos escoceses e os puritanos separatistas, sobretudo em suas hostilidades por qualquer princípio de hierarquia episcopal.

A atitude puritana típica apareceu justamente em oposição a esta atitude conciliatória – apontada por Delumeau – da Igreja anglicana. Mas o que diferenciava anglicanos e puritanos? Ambos eram protestantes, mas os primeiros adotaram uma perspectiva reformista, confiando na mudança de postura dos monarcas ingleses e defendendo a permanência dos quadros calvinistas no interior da Igreja anglicana – já que, se estes debandassem, os criptocatólicos e católicos assumidos tomariam conta da Igreja nacional inglesa, o que tornaria ainda maiores os retrocessos ocorridos após a morte de Eduardo VI. Os puritanos, por seu turno, eram inflexíveis e não negociavam em termos doutrinários. Pretendiam o completo e rápido expurgo de todos os traços católicos do culto anglicano, mas não formavam doutrinariamente um grupo coeso. A influência de Zwinglio na limpeza de cerimônias e vestes clericais radicalizou as posições de alguns. Desde o início da reforma religiosa inglesa grupos protestantes ficaram ao lado de homens como William Tyndale (1494-1536), que toleravam cerimônias e vestes católicas desde que a doutrina transmitida ao povo fosse reformada, ao passo que outros se postaram ao lado dos que achavam essa concessão intolerável, defendendo a eliminação dos “restos do catolicismo”.

As contendas em torno das indumentárias permaneceram acesas no curto reinado de Eduardo VI (1547-1553). John Hooper (1495-1555) foi parar na prisão, após ser consagrado bispo, por se negar a usar as vestes costumeiras. O ponto de inflexão no desenvolvimento da mentalidade puritana se deu com o exílio/fuga de críticos da Igreja anglicana, durante o reinado de Maria I, para a Europa continental, sobretudo, Genebra. Essas experiências estrangeiras deram origem a uma divisão interna entre protestantes anglicanos (imbuídos de uma mentalidade protestante tipicamente inglesa, “a meio caminho” entre o catolicismo e o protestantismo) e puritanos influenciados pelos rumos da reforma protestante no continente. Entre os homens executados por heresia durante as chamadas “perseguições marianas”, Nicholas Ridley (1500-1555) e Thomas Cranmer (1498-1556), que nunca viveram a experiência protestante estrangeira e acabaram mortos na ilha, defendiam um protestantismo tipicamente insular, britânico. Já John-Hooper que, após se refugiar em Estrasburgo e Zurique, se estabeleceu em Basileia e Genebra, onde sofreu influência do pensamento de Zwinglio, entendia o uso de sobrepeliz e vestes clericais fora da igreja como atitudes “tolas e abomináveis.” As perseguições marianas, portanto, fizeram os puritanos exilados subirem o tom do seu discurso.

Outro conhecido conflito entre puritanos e anglicanos – que opôs John Knox (1514-1572) e Richard Cox (1580-1581) – durante o reinado de Maria I se deu no exílio. Em Frankfurt, William Whittingham (1524-1579), responsável pela tradução da “Bíblia de Genebra”, organizou um culto para a “Igreja inglesa dos exilados”, na qual introduziu uma disciplina estritamente calvinista: exigiu uma declaração de fé por parte dos fiéis, eliminou a Lítania, a sobrepeliz, além de adotar a divisão de funções típica da igreja de Calvino em Genebra (pastor ou superintendente, pregadores, presbíteros e diáconos). Quando John Knox foi nomeado pastor da “Igreja dos exilados”, um anglicano, Richard Cox (que fora eleito bispo anglicano durante o reinado de Eduardo VI), chegara em Frankfurt fugido da Inglaterra durante as perseguições



marianas. Ainda com uma “mentalidade insular”, Cox se opôs à confissão adotada pela “Igreja dos exilados” por julgá-la diferente da anglicana e demasiadamente estrangeira. Opondo-se a ele, Knox acabou sendo forçado a deixar Frankfurt,¹⁶⁹ estabelecendo-se em Genebra, onde foi acolhido por Calvino. Esta experiência, como sabemos, foi fundamental para a fundação da Igreja presbiteriana escocesa por Knox.

A chegada de Elizabeth I ao trono inglês, em 1558, reacendeu a esperança dos puritanos ingleses. Pensavam que, após o pesadelo das perseguições e execução da rainha católica Maria I, os avanços realizados durante o breve reinado de Eduardo VI seriam continuados. Afinal, a nova rainha era protestante. Tiveram, no entanto, as suas esperanças frustradas, pois Elizabeth logo passou a se proclamar chefe suprema da Igreja da Inglaterra, monopolizando rigidamente a nomeação dos bispos. Insistiu também na manutenção das cerimônias que foram alvo de protestos no reinado antecessor. A mesma divisão entre anglicanos (protestantes tolerantes às cerimônias) e puritanos (protestantes intolerantes às cerimônias), vigente durante o reinado de Henrique VIII, entrou em cena novamente. Homens como Edmund Grindal alegavam que os protestantes ingleses não deveriam abandonar a Igreja anglicana devido a umas “poucas cerimônias” se o Evangelho “permanece[sse] em toda a sua integridade e liberdade”.¹⁷⁰ Essa atitude foi tomada pelo arcebispo Parker, por Richard Cox, John Jewell e outros. A visão dos puritanos não admitia conciliações com “resíduos papistas” e foi defendida por homens como Thomas Sampson em Oxford, Miles Coverdale, John Foxe, Laurence Humphrey, na cidade de Oxford, Lever e outros. Eles desafiaram a rainha Elizabeth I.

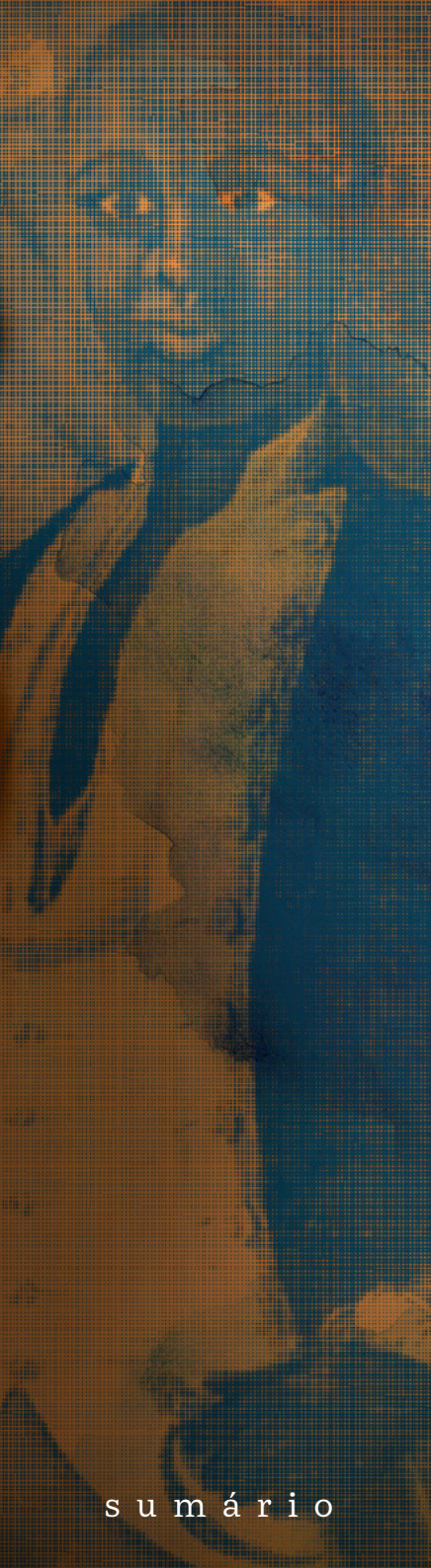
Os puritanos defendiam que, nos serviços da Igreja, deveria ser usada a toga de Genebra, e não a sobrepeliz. A sobrepeliz, como vimos, desempenhou um grande papel nesta controvérsia, assim resumida por Lloyd-Jones:

Para os puritanos não passava de restos do catolicismo romano [...]. Os ministros deviam usar a toga genebrina. Eles propunham também a abolição do ajoelhar-se à Ceia do Senhor, que fossem eliminados todos os “dias santos”, e que fosse proibido o sinal da cruz no batismo [foram derrotados por um voto na Câmara Baixa da Assembleia em 1563].¹⁷¹

Assim, entre 1563 e 1567, ganhou campo uma reedição da velha controvérsia em torno das vestes sacerdotais. “Foi nesse tempo que o nome ‘puritano’ começou de fato a ser usado num sentido geralmente aceito,¹⁷² remetendo ao ideal purista de protestantes ingleses influenciados pelo “protestantismo continental” ou, dito de outro modo, à defesa radical do expurgo de elementos remanescentes do catolicismo da Igreja anglicana. O argumento central dos puritanos sobre as vestes é o de que, uma vez que os católicos as usavam, as sobrepelizes eram papais. A sobrepeliz, diziam eles, “era papal e idolátrica por causa das suas associações.”¹⁷³

O historiador inglês Patrick Collinson, acertadamente, define o anglicanismo como uma espécie de “catolicidade reformada caracterizada por centralidade e moderação.”¹⁷⁴ Durante o longo reinado de Elizabeth, a situação começou a endurecer de ambos os lados, aliás, com certos extremismos, já que alguns puritanos se inspiraram no anabatismo do continente. Perdida a esperança de reformar completamente a Igreja anglicana, os puritanos abandonaram qualquer ideal de reconciliação com a Igreja nacional. O presbiterianismo surgiu, assim, da constatação puritana, gestada por Knox em Frankfurt e Genebra, de que “o monarca não deveria ter poder sobre os assuntos da Igreja, e que os bispos também não deveriam ter essa autoridade.” Levantou-se, inclusive, “a questão quanto a se deveriam sequer existir bispos. Decidiram que não deveria existir esse ofício na Igreja.”¹⁷⁵

Porém, o presbiterianismo foi apenas uma das posições assumidas pelo puritanismo mais radical – e, na Escócia sob John Knox, pois seguiu outra linha, a separatista, na Inglaterra. Diferentes homens



começaram a dizer que era necessário haver um total abandono da ideia de Igreja estatal. Assim, “o puritanismo mais radical ou verdadeiro dividiu-se em presbiterianismo e separatismo. O primeiro ainda acreditava que a Igreja da Inglaterra podia ser reformada e tornar-se uma Igreja presbiteriana; o segundo a abandonou.”¹⁷⁶ Como sabemos, a tentativa de transformar a Igreja estatal em presbiteriana falhou. Em 1593, John Penry (1563-1593), Henry Barrowe (1550-1593) e outros foram mortos por causa do seu ensino e prática separatista. Restou aos separatistas a resignação ou o exílio, sobretudo, nos Países Baixos – parcela dos quais, chamados *pilgrim fathers*, foram, diga-se de passagem, enviados pela Companhia de Plymouth para a Nova Inglaterra em 1620. Os resignados permaneceram na Inglaterra, mas se concentraram, exclusivamente, no ensino e na teologia pastoral. Fora justamente esse processo final, de desilusão, que levou Basil Hall a identificar o puritanismo, exclusivamente, ao ensino e pastorais sobre “casos de consciência”.¹⁷⁷ Como Lloyd-Jones, entendemos o puritanismo como o desejo de conclusão da reforma religiosa inglesa iniciada em 1534 que, ao cabo dos anos quinhentos, acabou por se tornar irreconciliável com a Igreja anglicana, que havia se tornado incapaz de expurgar os traços católicos que perduraram após os *Acts of Supremacy*.¹⁷⁸

Sob os reis Stuarts, os puritanos que permaneceram na Inglaterra continuaram com o seu ensino e pregação moral e espiritual, como se vê nas obras de Richard Sibbes (1577-1635) e John Preston (1587-1628). A ascensão ao trono de Jaime I (1603-1625) reacendeu a esperança dos puritanos, já que o novo rei era escocês e, assim, vinha de um país onde o presbiterianismo era religião de Estado. Contudo, logo os puritanos tiveram as suas esperanças frustradas, pois Jaime se mostrou episcopaliano, respondendo rispidamente os pedidos puritanos de reforma do ritual e disciplina da Igreja anglicana com a frase: “Onde não há bispo, não há rei.”¹⁷⁹ Com a ascensão de Carlos I (1625-1649), tido por católico e ainda mais episcopaliano que seu pai, a queda de braço entre anglicanos episcopalianos

e puritanos independentes no interior da Igreja anglicana ganhou contornos políticos, envolvendo a relação rei-parlamento. Este embate se exacerbou até chegarmos aos anos 1640, quando irrompeu a guerra aberta entre o rei e os puritanos.

Foi essa escalada de violência que o nosso personagem assistiu durante sua estada no Reino da Inglaterra. Como vimos, as vilas de Millbrook-Plymouth, locais onde residiu entre 1629 e 1637, se posicionaram ao lado dos puritanos (Partido *Whig*) durante a Guerra Civil Inglesa (1642-1649). Antes mesmo da guerra civil, como ressaltamos no capítulo anterior, os puritanos de Plymouth buscaram, por meio do Conselho da Vila, dividir a única paróquia da localidade, esperançosos de colocarem a nova igreja sob a autoridade puritana. Mas a qual protestantismo Pedro João se converteu durante sua estadia na Inglaterra? A qual das duas vertentes protestantes inglesas, anglicana ou puritana, pertencia o seu amo?

'Notas'

- 156 Vide, por exemplo, DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**, p. 137.
- 157 HALL, Basil. Puritanism: The Problem of Definition. **Studies in Church History**, 2, 283-296.
- 158 NEW, John F. H. **Anglican and Puritan: The Basis of Their Opposition, 1558-1640**. London: Adam & Charles Black, 1964.
- 159 KNAPPEN, M. M. **Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism**. Chicago: University of Chicago Press, 1939; HALLER, William. **The Rise of Puritanism**. New York: Columbia University Press, 1938; COLLINSON, Patrick. **The Elizabethan Puritan Movement**. London: Cape, 1967.
- 160 HALL, Basil. **Humanists and Protestants, 1500-1900**. Edinburgh: T & T Clark, 1990.
- 161 LLOYD-JONES, D. M. **Os puritanos: suas origens e seus sucessores**. São Paulo: Editora PES, 1993.
- 162 A mentalidade puritana se caracterizava por uma atitude de colocar a "verdade antes das questões de tradição e autoridade, e uma insistência na liberdade de servir a Deus da maneira como cada qual julga certa." LLOYD-JONES, **Os puritanos**, p. 250.
- 163 Mais uma vez, Lloyd-Jones rejeita a tese de Basil Hall, segundo a qual a ideia e o conceito anglicano do puritanismo começaram com Richard Greenham e Richard Rogers no fim da década de 1570 e início da de 1580, sendo continuado por William Perskings. Como já afirmamos, a tese de origem do puritanismo de Hall está calcada na sua definição, exclusiva, como teologia pastoral. Cf. LLOYD-JONES, **Os puritanos**, p. 248.
- 164 LLOYD-JONES, **Os puritanos**, p. 249. Lloyd-Jones se aproxima de Knappen, que, em **Tudor Puritanism**, afirmou que o puritanismo "começou a se manifestar em William Tyndale, e nos idos de 1524." *Ibidem*.
- 165 DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 138-139.
- 166 *Idem*, p. 139-140.
- 167 *Idem*, p. 140.
- 168 *Idem*, p. 141.
- 169 "Mesmo depois de ter ganho essa vitória sobre John Knox, Richard Cox foi capaz de fazer certas concessões. Ele pôs fim ao batismo privado, à confirmação de crianças, à observância dos dias santos, ao ajoelhar-se à mesa da Ceia do Senhor para receber os seus elementos, ao uso de sobrepelizes de linho, e várias outras coisas, como o uso de cruzes." LLOYD-JONES, **Os puritanos**, p. 255.
- 170 *Ibidem*.
- 171 *Idem*, p. 258.
- 172 *Ibidem*.
- 173 *Ibidem*.
- 174 COLLINSON, **The Elizabethan Puritan**.
- 175 LLOYD-JONES, **Os puritanos**, p. 260.
- 176 *Idem*, p. 262.
- 177 HALL, Puritanism.
- 178 LLOYD-JONES, **Os puritanos**.
- 179 DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 231.



7

O protestantismo
de Pedro João

VIMOS NO CAPÍTULO ANTERIOR que tanto os puritanos quanto os anglicanos eram protestantes, sobretudo calvinistas, ainda que os exilados durante a perseguição mariana também tivessem recebido influência zwingliana nos cantões suíços. Até pelos idos do último quartel dos quinhentos, anglicanos e puritanos acreditavam na Igreja estatal, mas, em fins do século, puritanos ingleses aderiram ao separatismo; enquanto os presbiterianos escoceses queriam imprimir a sua marca congregacional à Igreja anglicana. Como resumiu Lloyd-Jones, a diferença essencial entre puritanos e anglicanos não era a de uma maior ou menor ênfase no lado pastoral da obra, mas o fato de os últimos terem um “semitom católico,”¹⁸⁰ que os puritanos queriam extirpar da Igreja nacional inglesa – o que, a princípio, era uma objeção a cerimônias e vestes, mas que depois “se desenvolveu numa plena doutrina da Igreja, [...] um desejo de reforma plena e completa.”¹⁸¹

Uma segunda diferença entre o puritano e o anglicano reside na perspectiva internacional dos primeiros em contraposição à nacional dos últimos. “O anglicanismo é e sempre foi essencialmente nacional em sua perspectiva, essencialmente inglês.”¹⁸² Ademais, o puritano recorre sempre ao Novo Testamento e enfatiza a espiritualidade do culto, ao passo que “o anglicano interessa-se também pela tradição, pelo costume e pela continuidade,”¹⁸³ atentando-se aos aspectos formais e pela mecânica do culto. Neste sentido, a Igreja anglicana era uma “igreja da ponte,” reformada, mas que ainda guardava certos aspectos católicos. Era exatamente esse “estar a meio caminho” que incomodava os puritanos, que, como dissemos, pretendiam completar a reforma, eliminando a autoridade do rei e dos bispos sobre a Igreja anglicana, assim como vestimentas e cerimônias romanas. Finalmente, os puritanos interessavam-se pela comunhão, pela igreja reunida, enquanto os anglicanos eram mais individualistas.

O interesse principal do puritano é por uma Igreja pura, uma Igreja verdadeiramente Reformada. Os homens podem gostar de aspectos do ensino puritano – sua grande ênfase à doutrina

da graça, e sua ênfase à teologia pastoral; contudo, por mais que um homem possa admirar esses aspectos do puritanismo, se o seu primeiro interesse não for uma Igreja pura, uma reunião de santos, certamente não tem direito de chamar-se puritano. [...] O puritanismo começou com este interesse por uma Reforma completa, e isso levou a toda a doutrina da Igreja.¹⁸⁴

O puritanismo encontrou a sua forma acabada com os presbiterianos na Escócia e com o separatismo (puritanos independentes) na Inglaterra. Reuniu em seu bojo os não conformistas e os independentes, além dos batistas. Os últimos, organizados em 1608 sob a liderança de John Smyth (1554-1612) e Thomas Helwys (1575-1516), eram formados por grupos de dissidentes ingleses refugiados nos Países Baixos. Como os puritanos separatistas, os batistas alinhavam-se aos movimentos de anticonformismo de fins do século XVI, adotando uma forma de governo congregacional e tendo por princípio a separação entre Igreja e Estado.¹⁸⁵ Professavam um cristianismo mais evangélico e, como os calvinistas, reduziram os sacramentos a dois: Ceia e Batismo. Diferente dos puritanos (seguidores do calvinismo-zwinglianismo), que batizavam as suas crianças, os batistas apenas eram batizados em idade suficiente para ter consciência e anuência do ato, atitude da qual derivou, aliás, o nome desta igreja reformada.

Seria nosso personagem, Pedro João, um puritano (já que residiu em uma vila alinhada, como vimos, à facção puritana da guerra civil)? As respostas do próprio Pedro João aos interrogatórios dos inquisidores nos ajudarão a entrever as cores do seu protestantismo.

Logo após lavrarem o “Auto de entrega nos cárceres da penitência”, os inquisidores chamaram dois sacerdotes ingleses do Seminário do Espírito Santo e São Paulo de Lisboa – Duarte Daniel (Lente de Teologia) e Onofre Elizeu – para falar com Pedro João. Os inquisidores pediram que “tratasse de saber dele se é cristão batizado e se teve instrução dos mistérios de nossa santa fé, e em que crê de presente.”¹⁸⁶ Os dois padres compareceram ao Estaus no dia 25 de setembro de 1637 e foram levados pelo alcaide aos cárceres da penitência.

Além de interrogar Pedro João em matéria de religião, os dois padres ingleses deveriam ministrar instrução e sacramentos ao réu, como previa o regimento inquisitorial. Interrogado por eles, Pedro João afirmou que “fez mudança de religião depois que esteve na Inglaterra” e “confessou que ia às igrejas dos protestantes e assistia as suas predições e rezas.”¹⁸⁷ Ambos os sacerdotes afirmaram que o réu respondeu as perguntas sobre religião com “pouca capacidade” – conclusão que deriva, como veremos, mais do preconceito dos interrogadores do que de uma apreciação atenta das respostas do interrogado.

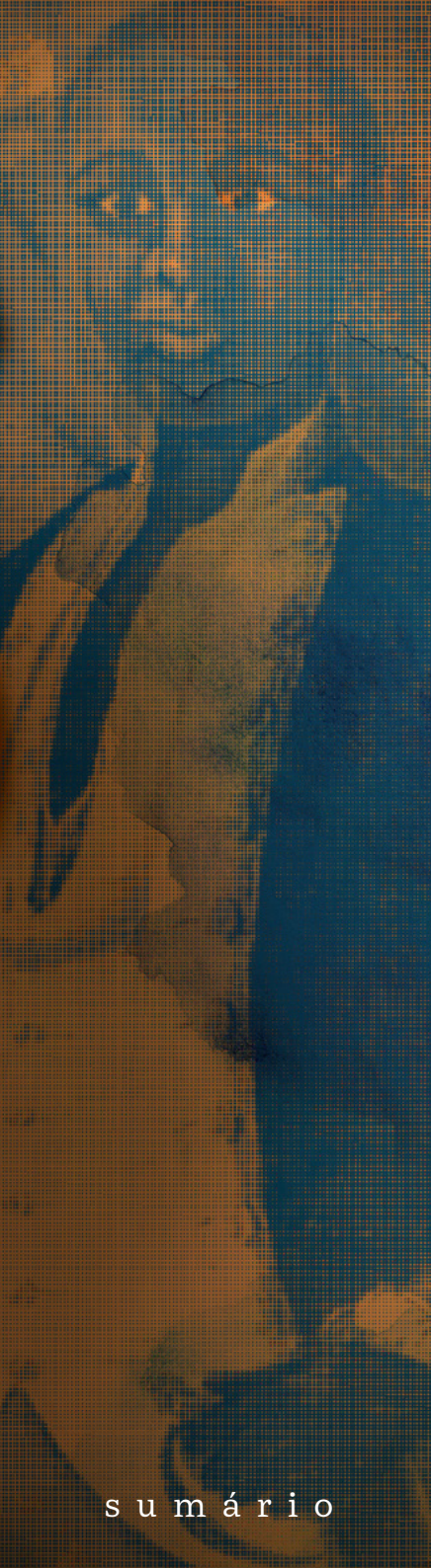
No dia 13 de setembro de 1637, os inquisidores convocaram dois outros religiosos ingleses, residentes no Colégio das Fangas da Farinha de Lisboa, frei Domingos do Rosário e Eduardo Nogle Meneses. Ficaram os religiosos incumbidos das mesmas atribuições dos dois anteriores – isto é, inquirir Pedro João em língua inglesa sobre matérias de religião.

Sempre que inquirido sobre a sua mudança de fé, Pedro João respondia que “entendia que com a mudança da terra podia viver ao modo como os ingleses entre os quais estava.” Podemos compreender de diferentes maneiras esta afirmação: 1) por ser ele escravo, deveria professar a fé de seus senhores, não lhe cabendo escolha própria; 2) a religião era um assunto nacional, cabendo a cada Estado ditar o seu credo; e 3) Pedro João estava imbuído de uma concepção tipicamente moderna, pluralista, que colocava o homem como responsável pela escolha da fé – e não o Estado. Nos dois últimos casos, a resposta de Pedro João se aproximaria das concepções protestantes. Ao afirmar o caráter estatal da escolha religiosa, Pedro João sintonizava-se com a ideia de uma igreja nacional e, assim, com o anglicanismo; ao afirmar que os homens poderiam viver sob a religião do lugar em que se encontravam, Pedro João flertava com a concepção de que toda religião salva – algo parecido com o que moleiro Menocchio respondeu aos inquisidores.¹⁸⁸ Porém, a visão de que todas as religiões salvam e de que as pessoas devem viver de acordo com a fé de seus ancestrais

contrária, ao mesmo tempo, a doutrina católica e a calvinista, confissões cristãs que se pretendiam como únicas vias verdadeiras para a salvação. Sendo assim, parece-nos que esta visão não foi construída por Pedro João na Inglaterra, mas no trânsito que ele promoveu entre confissões religiosas exclusivistas em matéria de salvação. Pedro João via-se “entre dois fogos”, sentindo-se impotente para fazer valer a sua opinião sobre religião: como escravo, seus senhores impunham-lhe suas fés; vivendo entre um povo, professava a fé deste mesmo povo.¹⁸⁹

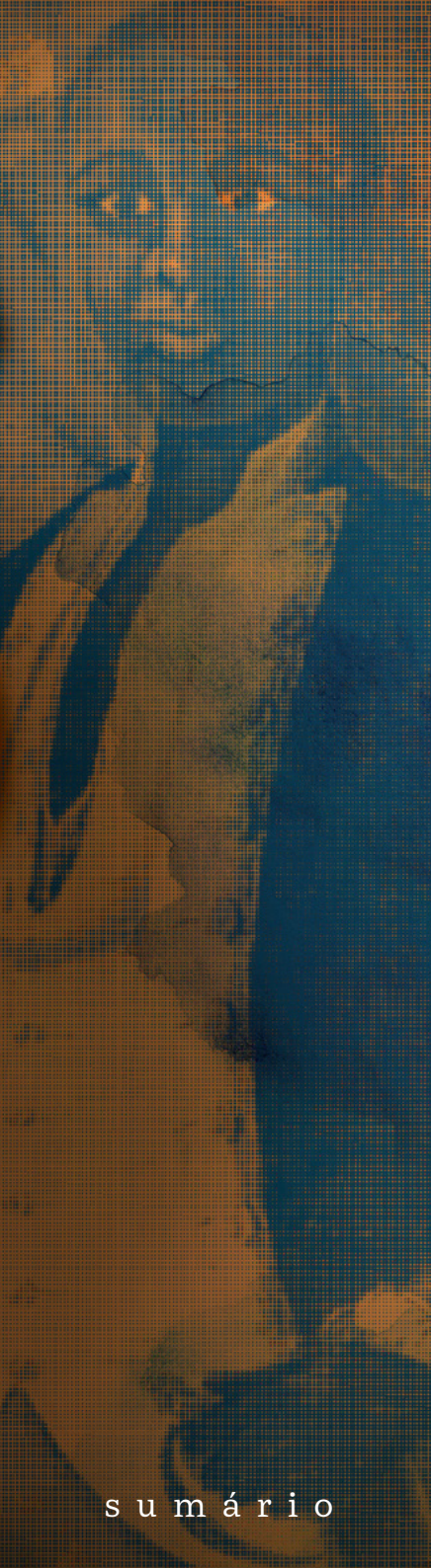
Quando se viu pela primeira vez frente a frente com os inquisidores, durante sua primeira confissão, Pedro João afirmou que, uma vez na Inglaterra, “se casara com uma mulher por nome Joana, que segue a religião nova dos ingleses, com as cerimônias que lá se rezam.”¹⁹⁰ Confessou também que, durante todo o tempo em que esteve na Inglaterra, não ouviu missa católica, nem confessou ou comungou – o que, como vimos, não era permitido na Inglaterra pós-Reforma. Pedro João “dançou conforme a música”, adaptando-se à nova vida entre os ingleses: permaneceu, no íntimo, católico, mas externamente reformado. Só abandonou a fé trazida de Olinda após se casar com uma mulher protestante. Contudo, antes mesmo de aderir à “nova religião inglesa” pela via marital, Pedro João foi submetido a prédicas protestantes que, ao que parece, pouco lhe interessaram. Em sua segunda confissão, Pedro João apontou o tom ameaçador das prédicas do seu amo inglês: deveria ele viver na fé dos protestantes “porque nela se havia de salvar e não na fé católica.”¹⁹¹ As ameaças não surtiram o efeito desejado, posto que não despertaram em Pedro João uma verdadeira crença na fé reformada. Ele parece ter resistido à conversão – ao menos, interiormente – por dois anos e meio, quando seu senhor consentiu ou propôs que ele se casasse com Joana, uma mulher protestante. A nova estratégia senhorial, tipicamente paternalista, deu certo.

Mas nem sempre os senhores adotavam a estratégia paternalista para a conversão religiosa dos seus escravos. Guilherme Her, inglês



residente em Lisboa, por exemplo, foi denunciado ao Santo Ofício em 1728 por tentar reduzir seu escravo João de Barros ao protestantismo à base de “castigos e pancadas,”¹⁹² estratégia diferente daquela usada pelo amo do nosso personagem, que converteu Pedro João por meio do “ensino e persuasões.” No dia 3 de outubro de 1637, chamado novamente à presença dos inquisidores, Pedro João esclareceu quais eram estes ensinamentos: “o dito seu senhor lhe ensinou que não havia de confessar, nem fazer o que fazia em Pernambuco como cristão. E que também lhe ensinou seus mandamentos particulares [...] e que lhe não ensinara nenhuma orações.”¹⁹³ Pedro João, portanto, não foi instruído em escola protestante na Inglaterra, mas privadamente, pelas prédicas de seu senhor e dos pastores dos templos que frequentava.¹⁹⁴

Como os escravos eram comparados a crianças, tutelados pelos seus senhores como “pais”, a instrução de Pedro João se baseou, provavelmente, n’*O Catecismo da Igreja de Genebra: um plano para instruir as crianças na doutrina de Cristo*, de Calvino. Como explicita o subtítulo do manuscrito original do Catecismo, este se voltava à instrução das crianças e novatos na fé reformada. Tendo este público-alvo, Calvino escreveu o catecismo em forma de diálogo: ao todo, 373 perguntas e respostas. O “Catecismo de Genebra”, como ficou conhecido, foi escrito em 1542, durante a segunda estada de Calvino na cidade suíça, sendo esta uma versão aperfeiçoada da sua *Instrução na Fé*, de 1537. O “Catecismo de Genebra” foi o manual mais difundido na instrução de neófitos na teologia reformada até a publicação dos Catecismos de Westminster, em 1648.¹⁹⁵ Ao se referir aos “mandamentos”, Pedro João pode ter se recordado das leituras que ouviu do conjunto de perguntas e respostas dedicado a este assunto no “Catecismo de Genebra”. A igreja reformada concordava, em geral, com a estrutura mandamental original bíblica (dos dez mandamentos), enfatizando que os homens são servos da vontade de Deus.



As prédicas ouvidas por Pedro João não se restringiam aos ensinamentos domésticos do seu senhor, mas também aqueles ministrados nas igrejas reformadas de Millbrook-Plymouth. Pedro João confessou aos inquisidores que “ia ao templo” dos protestantes “e fazia cerimônias que eles costumam fazer, dando vezes, rezando salmos e fazendo meneios com as mãos.”¹⁹⁶ Ele não descreveu as tais “cerimônias”, dissuadindo os inquisidores de que “não se lembra em particular coisa que possa dizer,”¹⁹⁷ mas outro confitente de “crime de protestantismo” o fez: os fiéis “se punham de joelho e se desbarretavam” para orarem; sentados em “bancos cobertos de panos fino roxos e azuis, [...] comungavam ao seu uso.”¹⁹⁸ Uma das cerimônias protestantes que o nosso personagem participou foi a do seu casamento. Curiosamente, o Matrimônio – ao lado do Batismo – foi assinalado por Pedro João como um dos sacramentos em que foi ensinado a crer, embora, entre os calvinistas, o Matrimônio fosse apenas casamento, contrato, não um sacramento, como entre os católicos.

Ao falar de sua esposa Joana, Pedro João confessou que se casou segundo a “cerimônia que se costumam fazer no dito Reino [da Inglaterra].”¹⁹⁹ Aliás, a exemplo do que ocorreu com o jesuíta mameluco apóstata Manoel de Moraes, estudado por Ronaldo Vainfas, a acusação contra Pedro João repousava, sobretudo, no fato de ter se casado com “mulher herege”, em “templo dos hereges” e segundo as “cerimônias dos hereges.” Como observou Vainfas: “se houve predicante no casamento, houve rito, logo religião; e se houve religião, esta foi a ‘seita herética de Calvino’, pois as mulheres de Manoel eram ambas holandesas calvinistas, não católicas.”²⁰⁰ O casamento com mulheres protestantes era, assim, uma evidência cabal da adesão do ex-jesuíta ao calvinismo. A mesma linha de raciocínio foi usada no caso de Pedro João: o casamento com uma “mulher herege” consolidava a sua condição de protestante. Sua heresia decorria do fato de ter cumprido os rituais nupciais protestantes. Como o protestantismo de Pedro João era basicamente calvinista, concluímos que a sua cerimônia nupcial foi “celebrada em

série, na igreja, perante um predicante, ou na Câmara municipal, perante um funcionário leigo. Ambos valiam o mesmo, sendo o matrimônio essencialmente um contrato, não mais um sacramento.”²⁰¹

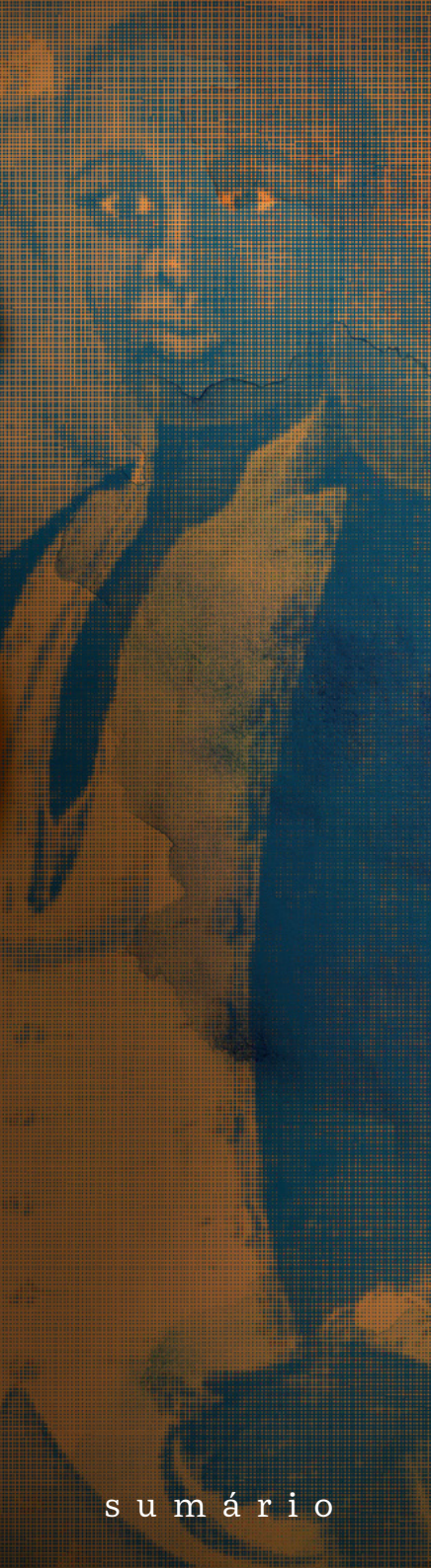
Por que Pedro João afirmou aos inquisidores que o Matrimônio era um sacramento? Seria mais fácil – como fez o referido jesuíta Manoel de Moraes – ter assinalado que o casamento não havia sido oficializado pela Igreja e, por isso, era inválido. Preferiu, contudo, reafirmar a sacralidade do seu contrato nupcial, mesmo que por intermédio de uma cerimônia que os inquisidores consideravam herética. Pode ser que, em Millbrook-Plymouth, a Igreja anglicana preservasse a noção do Matrimônio (sacramento)? Não parece factível esta hipótese, tendo em vista o alinhamento puritano destas localidades durante a guerra civil inglesa. Nossa hipótese é a de que a inclusão do matrimônio entre os sacramentos da igreja reformada por Pedro João foi uma forma de ele imprimir um caráter sagrado à sua família perante os inquisidores, já que nosso personagem desejava retornar ao convívio da mulher e filho. Também podemos vislumbrar aí um protestantismo com elementos remanescentes de sua formação católica em Olinda, o que faria de Pedro João um protestante “com semitom católico”.

Sobre os domingos e dias santos, Pedro João afirmou que os guardava “porque também os guardam naquele Reino.”²⁰² Teria ele mentido sobre esse assunto? Certamente os protestantes não guardavam datas como o Dia de Todos os Santos, mas apenas aquelas referentes à Paixão de Cristo. Mesmo nestes dias não podemos dizer que os calvinistas se mantivessem apartados do trabalho e muito menos que fizessem jejuns e abstinências. Eram comuns denúncias feitas à inquisição portuguesa contra protestantes, acusando-os de comer carne em dias proibidos pela Igreja. Assim ocorreu com o supracitado Manoel de Moraes, estudado por Ronaldo Vainfas²⁰³ – e também com o já citado inglês Guilherme Her, morador em Lisboa, que foi denunciado ao Santo Ofício em 1728 por induzir seu escravo João de Barros a seguir a “seita

dos protestantes”, forçando-o a “comer carne a sexta-feira e sábado.”²⁰⁴ De fato, os calvinistas do Brasil holandês escandalizaram os católicos pernambucanos ao comerem carne na Quinta-Feira de Endoenças. Desse modo, a afirmação de Pedro João de que guardava os dias santos deve ser matizada, podendo ser um subterfúgio para livrar-se de qualquer suspeita de profanação aos santos em seus dias comemorativos²⁰⁵ ou, ainda, outro “semitom católico” de seu protestantismo.

Como esperado, ao ser questionado sobre a autoridade papal, Pedro João afirmou que, conforme lhe ensinaram, “não conhecia o papa por cabeça da Igreja e que não tinha nenhum poder.”²⁰⁶ Esta confissão acabava por reforçar a visão inquisitorial (e tridentina) de que os ingleses – como todos os demais protestantes – eram cismáticos e hereges. Durante todo o processo de Pedro João, a expressão utilizada pelos inquisidores para se referir à fé abraçada pelo réu, via de regra, foi “seita dos protestantes”, permutada, às vezes, por “seita dos hereges.”²⁰⁷ Na época dos interrogatórios de Pedro João, a inquisição portuguesa não fazia distinção entre “seita de Calvino” e “seita de Lutero”: “dava tudo quase no mesmo na versão oficial (inquisitorial e tridentina) da Igreja de Roma.”²⁰⁸ Tanto uma quanto outra *seita* era considerada “heresia contestatória da autoridade do papa, dos sacramentos e dos santos.”²⁰⁹ “Somente a partir de 1641 a inquisição portuguesa procuraria estabelecer sutis diferenças entre as duas ‘seitas’ para melhor combater o protestantismo.”²¹⁰

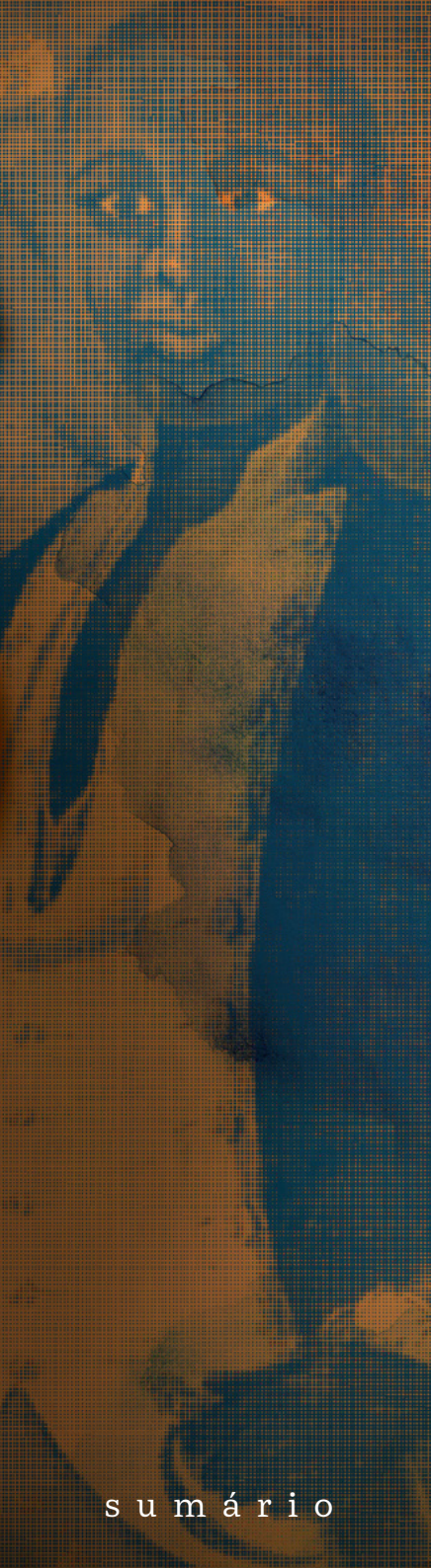
Em apenas um momento, os inquisidores usaram a expressão “religião nova dos ingleses”²¹¹ no processo de Pedro João. Esta definição é, contudo, tão vaga quanto “seita dos protestantes,” pois refere-se apenas à reforma religiosa inglesa deflagrada pelos *Acts of Supremacy* de Henrique VIII. Logo, não encontramos no processo de Pedro João uma declaração explícita da sua afiliação protestante. Caberá, portanto, ao autor destas linhas sondar a que Igreja inglesa protestante Pedro João pertencia, tarefa que se torna possível a partir dos indícios



que o próprio personagem histórico estudado nos legou em seus depoimentos e confissões – precisamente, aqueles realizados nos dias 2 e 3 de outubro de 1637, quando os inquisidores o questionaram sobre temas controversos entre católicos e protestantes. As questões envolveram quatro eixos temáticos: a autoridade papal, os sacramentos, os santos e a trindade e a noção de purgatório. Especificamente nas respostas dadas por Pedro João a respeito dos sacramentos é que encontramos as pistas mais importantes para conjecturar qual era a sua afiliação protestante, sem, com isso, afirmar uma pretensa ortodoxia.

Levado à presença dos inquisidores, em 23 de setembro de 1637, Pedro João confessou que, na Inglaterra, lhe ensinaram a não crer nos sete sacramentos, mas, estrategicamente, procurando demonstrar conformidade com a visão católica, emendou que entendia que o sacramento da confissão consistia em “contar ao padre todos os males que tinha feito” e que “era bom para sua alma.” Na terceira vez que esteve frente a frente com os inquisidores, voltou atrás neste assunto, afirmando que “pela confissão entendia que se não perdoavam pecados.” Esta imprecisão reflete uma mente indecisa, entrecortada por duas confissões cristãs que ele, como homem da diáspora africana, viu-se na contingência de abraçar em diferentes momentos de sua vida. Pedro João estava, certamente, ciente das controvérsias entre católicos e protestantes sobre a confissão auricular, reafirmada e aperfeiçoada pela Igreja da contrarreforma e condenada pelos protestantes, mas, indeciso nesta matéria de fé, titubeou diante dos inquisidores.

Questionado duas vezes sobre o tema da presença de Cristo na Ceia, Pedro João deu, uma vez mais, respostas desencontradas. Na sua primeira confissão, afirmou que “na hóstia que comungara estava verdadeiramente o corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo,” mas voltou atrás no seu último interrogatório, afirmando que “na Eucaristia não está real e verdadeiramente o corpo de Cristo.”²¹² Nesta matéria, sua contradição reflete não apenas uma consciência indecisa frente



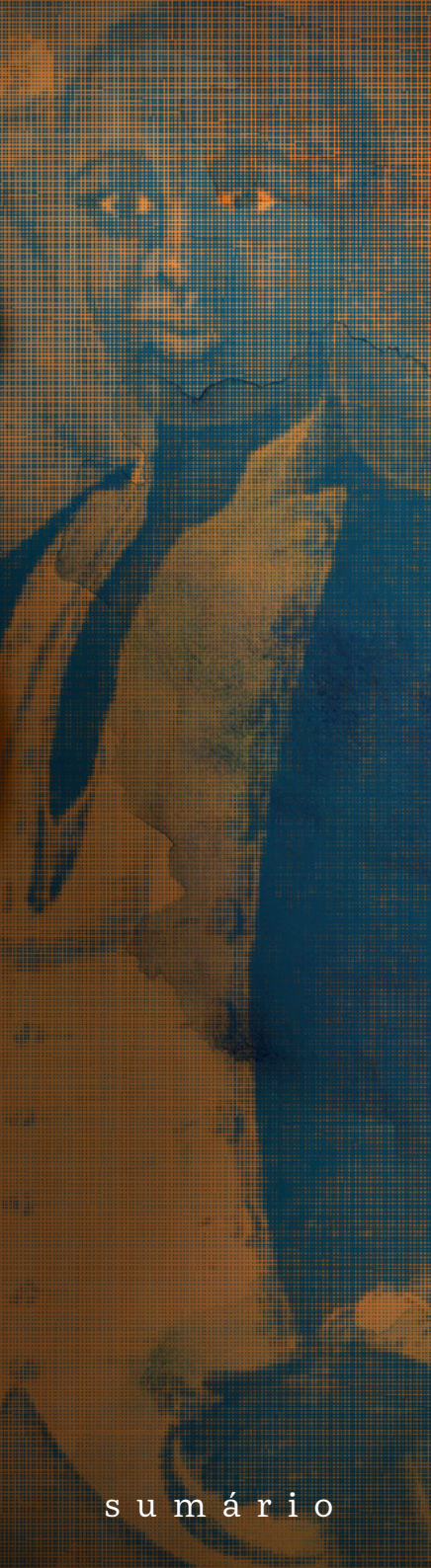
as diferentes confissões cristãs às quais foi submetido, mas as próprias indefinições a respeito da Ceia entre os teólogos reformados. Ao dizer que “na hóstia que comungara estava verdadeiramente o corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo,” Pedro João poderia filiar-se tanto à concepção católica (transubstanciação) quanto à luterana (consustanciação), embora esta confissão fosse, na Inglaterra, menos recorrente que a calvinista. Ao negar a presença de Cristo na Ceia, poderia filiar-se a uma concepção calvinista (ainda que mal entendida) e, mais provavelmente, à zwingliana. Pedro João sabia que a presença real de Cristo na Eucaristia era defendida pela Igreja católica, mas não podemos afirmar que nosso personagem tinha consciência da concepção luterana, nem de que ambas (a católica e a luterana) eram recusadas integralmente pelos zwinglianos.²¹³

A concepção calvinista dos sacramentos aproximava-se da luterana e distanciava-se, ao mesmo tempo, da católica e da zwingliana. Opunha-se à concepção católica dos sacramentos porque Calvino não entendia que o batismo e a penitência nos justificam perante Deus, a ponto de capacitar-nos por si só como merecedores da salvação. Distancia-se também da concepção zwingliana porque Calvino não acreditava que os sacramentos eram simples cerimônias que comemoravam passagens bíblicas. Para Calvino, os sacramentos eram “meios de graça”, um complemento à palavra de Deus escrita nos Evangelhos,²¹⁴ consistindo a sua prática em uma forma dos eleitos da “igreja invisível” confirmarem a sua fé em Cristo.²¹⁵

Informações mais detalhadas sobre a (des)crença de nosso personagem nos sacramentos católicos são fornecidas pelo seu último interrogatório, ocorrido no dia 3 de outubro de 1637. Questionado se quando morava na Inglaterra acreditava nos sacramentos e em especial nos da Confissão e Eucaristia, Pedro João respondeu que, quando se converteu ao protestantismo, passou a crer “nos sacramentos de Batismo e Matrimônio, mas não na Confissão nem no santíssimo sacramento da Eucaristia.”²¹⁶

A contestação da confissão auricular é comum ao luteranismo e ao calvinismo. Tanto Lutero quanto Calvino duvidavam do poder que os sacerdotes tinham de absolver os pecados. Somente Deus poderia fazê-lo, desde que houvesse contrição interna e perpétua do fiel. O sacramento católico da penitência, em que o sacerdote confessor possui o poder de absolver o fiel confitente do fogo do inferno, era visto pelos protestantes como “mágico” e, até mesmo, “diabólico”.²¹⁷ Apenas o arrependimento sincero e a fé verdadeira em Cristo eram passíveis da misericórdia de Deus. A teoria da justificação pela fé, como salientou Jean Delumeau, era o “fecho da abóboda” de todo o edifício protestante: não são as obras que salvam, mas a fé e a contrição verdadeiras.²¹⁸ Cabia ao fiel confessar-se sempre em pensamento e viver em perpétua penitência (contrição permanente) para alcançar a misericórdia divina, afinal a *devotio* moderna era essencialmente individual.²¹⁹ Até aqui as diferentes confissões protestantes estavam em conformidade. Esta discussão, portanto, nada informa sobre o tipo de protestantismo abraçado por Pedro João.

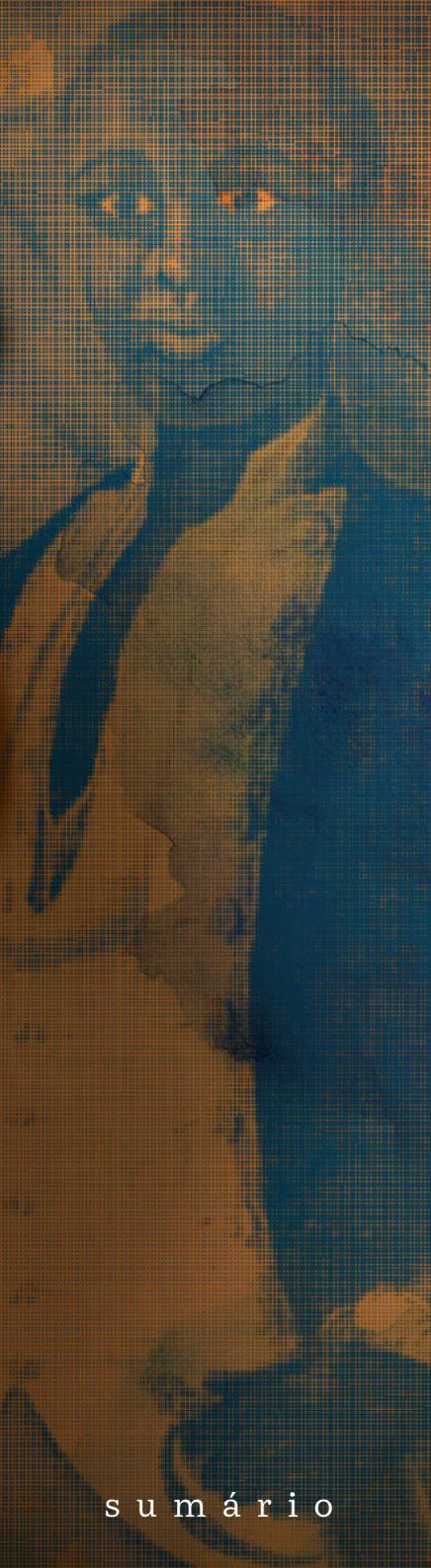
É no tema da Ceia (Eucaristia) que as divisões entre os próprios protestantes se tornaram mais evidentes. Todos concordavam que o sacramento da eucaristia da Igreja católica era “mágico”, não sendo o pão e o vinho transformados pelo sacerdote oficiante da missa em sangue e corpo de Cristo.²²⁰ Lutero substituiu esta doutrina católica (transubstanciação) pela doutrina da consubstanciação: o vinho e o pão continuavam sendo tais, mas a consagração fazia com que o corpo e o sangue de Cristo também estivessem presentes. Para Zwinglio, a Ceia apenas simbolizava uma passagem bíblica, não havendo presença real de Cristo.²²¹ Calvino adotou o ponto de vista mais complexo sobre o assunto: ao mesmo tempo em que rejeitava a presença real de Cristo na Ceia (pois este estava ao lado de Deus e não poderia se materializar entre nós²²²), rejeitava também a concepção zwingliana que a reduzia à mera simbologia (cerimônia comemorativa). O “cristocentrismo” de Calvino o levava a pensar em uma comunhão real, mas



não em uma presença. A “substância” de Cristo era comungada na Ceia, embora não houvesse transformação mágica de vinho e pão em sangue e corpo de Cristo. Como sintetizou Delumeau:

A concepção calvinista da Ceia parece [...] ter sido a seguinte: o pão e o vinho não se transformam em momento algum no corpo e no sangue de Cristo. Mas são os instrumentos, os sinais e o meio pelos quais o fiel comunga realmente a substância de Cristo. Por substância é preciso entender, para falar com propriedade, não o corpo do Crucificado, mas o essencial de Sua natureza humana: a espiritualidade e os dons, a força e as virtudes de Jesus feito homem. A comunhão não é, portanto, cerimônia simbólica como pretendia Zwinglio, nem ingestão material do corpo e do sangue de Cristo como ensinavam Roma e Lutero, mas participação real da vida e benefícios de Deus-homem. Trata-se, por conseguinte, de um compromisso entre o objetivismo dos católicos e dos luteranos e o simbolismo dos zwinglianos.²²³

O fiel recebia, assim, realmente a “substância” do Salvador, mas este permanecia no Céu. Calvino, um vigoroso defensor do dogma da Trindade, acreditava que Cristo poderia descer até nós pela secreta operação de seu Espírito.²²⁴ A concepção calvinista da Ceia aproximava-se, portanto, mais da luterana do que da zwingliana, mas após a morte de Calvino, os suíços rejeitavam a sua concepção da Ceia e se voltaram à doutrina de Zwinglio. Tendo em vista que muitos refugiados ingleses durante a época mariana se estabeleceram na Suíça, pode ser que Pedro João tenha sido instruído por puritanos formados pela “Reforma zwinglio-calvinista, chamada pela História, para simplificar, muito simplesmente calvinista.”²²⁵ A afirmação de Pedro João, feita em seu último interrogatório, de que, na Inglaterra, lhe ensinaram a descrever na presença real de Cristo na Eucaristia é um forte indício de que seu amo e sua esposa eram puritanos – educados no calvinismo-zwingliano – que pretendiam expurgar da Igreja anglicana os seus traços cerimoniais romanos, tal como apontamos no capítulo anterior.



Poderia questionar o leitor se o nosso personagem não seria um batista. A resposta é negativa. Como já dissemos, Pedro João acreditava no sacramento do Batismo já na infância. Este dado afasta qualquer possibilidade dele ser anabatista e mesmo batista, pois estes defendiam o batismo apenas na idade adulta. Calvino era um defensor do batismo das crianças. Como profundo defensor da autoridade da Bíblia, e não da tradição, não ancorou a defesa do batismo das crianças no costume. Foi encontrar esta defesa nos Evangelhos, precisamente na passagem em que Jesus teria dito: “Deixai vir a mim os pequeninos” (Mateus 19:14). Neste sentido, Calvino discordava da defesa que Zwinglio fazia da supressão “daquilo que no Batismo é fundamental,” a saber, “a promessa de que todos os que creem e forem batizados serão salvos.” Embora fosse um “rito exterior”, Calvino concorda com os católicos que o Batismo veste no fiel “a libré” de Cristo: “O Batismo nos foi dado por Deus, primeiramente para servir à nossa fé com Ele, secundariamente para servir de nosso reconhecimento perante os homens.”²²⁶ O Batismo era uma forma de reforçar a aliança de Cristo com os homens, sobretudo, os predestinados à salvação. Deixar de batizar os filhos seria “uma ingratidão” e um “não reconhecimento da misericórdia de Deus para conosco,”²²⁷ afirmou Calvino. Os pais cristãos não poderiam, assim, negligenciar a instrução dos filhos no temor e na disciplina da lei de Cristo e no conhecimento do Evangelho.

Qual era, então, o protestantismo de Pedro João? Acreditamos ter sido ele educado por puritanos, como na Inglaterra se chamavam os calvinistas-zwinglianos críticos aos traços católicos remanescentes na Igreja anglicana. Suas confissões e respostas às inquirições do Tribunal do Santo Ofício apontam – não sem contradições e reticências – para um puritanismo calvinista-zwingliano em se tratando das concepções sacramentais: aproximava-se, por um lado, de Zwinglio em seu entendimento sobre a Ceia, a qual não incluiu entre os sacramentos mantidos pela sua Igreja; e, por outro, de Calvino em sua adesão ao batismo das crianças – o que, como assinalamos,

afasta a hipótese de Pedro João ser um batista ou anabatista. Fato curioso é o de que nosso personagem arrolou o Matrimônio como um dos sacramentos da sua igreja protestante – o que, porém, como conjecturamos, pode se tratar de uma estratégia do réu para reafirmar a validade (sacralidade) do seu casamento com Joana ou de um traço remanescente do catolicismo que anteriormente professava.

Não podemos, porém, desconsiderar as respostas antitéticas dadas por Pedro João em seus interrogatórios inquisitoriais. Elas resultaram da desencontrada evangelização protestante a que ele foi submetido na Inglaterra – puritana, no privado, e anglicana, no público. Das últimas prédicas teria advindo o assinalado “semitom católico” da sua consciência protestante, ainda que este semitom, mais provavelmente, derivasse de sobrevivências da instrução católica que recebeu durante a sua infância-adolescência em Olinda. Pedro João era um homem atravessado por essas contradições em matéria de fé: uma vez em Millbrook-Plymouth, convertido à religião protestante por puritanos, não rechaçou, porém, completamente o catolicismo no qual viveu até os 16 anos e que encontrava, ainda, algumas sobrevivências espectrais na igreja anglicana.

'Notas'

- 180 LLOYD-JONES, D. M. **Os puritanos**: suas origens e seus sucessores. São Paulo: Editora PES, 1993, p. 264.
- 181 *Ibidem*. Acertadamente, Lloyd-Jones compara o desenvolvimento do puritanismo na segunda metade do século XVI com a do luteranismo. **A priori** "Lutero só estava preocupado com a questão das indulgências. Entretanto, no momento em que começou a questionar algum dos grandes sistemas, [...] logo estava questionando toda a doutrina da Igreja – o governo da Igreja e todas estas coisas [...]. Houve o mesmo desenvolvimento na Inglaterra. Começou com cerimônias e vestes, e finalmente levou ao questionamento de toda a condição da Igreja da Inglaterra, e ao desejo de efetuar a Reforma completamente. O puritano não podia mais ficar satisfeito com uma Igreja parcialmente reformada." *Ibidem*, p. 264-265.
- 182 LLOYD-JONES, **Os puritanos**, p. 265.
- 183 *Ibidem*.
- 184 *Idem*, p. 267.
- 185 LEE, Jason. **The Theology of John Smyth**: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite. Macon, GA: Mercer University Press, 2003, p. 41.
- 186 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 5.
- 187 *Idem*, fls 7.
- 188 Embora Pedro João, mais temeroso que o moleiro estudado por Ginzburg, tenha dito aos inquisidores que a fé católica lhe parecia melhor que a dos ingleses, por detrás de sua afirmação – de que viveria de acordo com a lei religiosa do povo em que se encontrava – vislumbra-se ecos do livro **Lei dos três anéis**, alvo da censura contrarrefomista, tal como apresentada por Menocchio: "Um grande senhor declarou seu herdeiro aquele que tivesse um certo anel precioso, aproximando-se da morte, mandou fazer outros dois anéis parecidos com o primeiro e, como tinha três filhos, deu a cada um deles um anel. Cada um deles julgava ser o herdeiro e ter o verdadeiro anel, mas, dada a semelhança, não se podia saber ao certo. Do mesmo modo, Deus possui vários filhos que ama, isto é, os cristãos, os turcos e os judeus, e a todos deu a vontade de viver dentro da própria lei e não se sabe qual seja a melhor [...] eu penso que cada um acha que a sua fé seja a melhor, mas não se sabe qual é a melhor." GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 92.
- 189 Poder-se-ia dizer que este argumento foi urdido para amenizar a sua "culpa", afinal ele punha-se passivamente diante da sua conversão ao imputa-la ao seu senhor e ao Reino em que se encontrava. Porém, como estratégia de defesa, a afirmação causaria – como, de fato, causou – justamente o efeito contrário: os inquisidores acabaram por concluir que, se voltasse à Inglaterra, retornaria à "seita dos protestantes", o que embargou sobremaneira a sua soltura.
- 190 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 18.
- 191 *Idem*, fls. 26. Como observou Rui Luis Rodrigues: "Nos territórios calvinistas, [...] a disciplina era mantida e administrada pelo consistório, mas sustentada por microrredes que passavam pelo interior dos relacionamentos cotidianos." RODRIGUES, 2017, p. 15-16.
- 192 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Denúncia contra Guilherme Her, inglês, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Avulsos, n. 14755.
- 193 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 29.

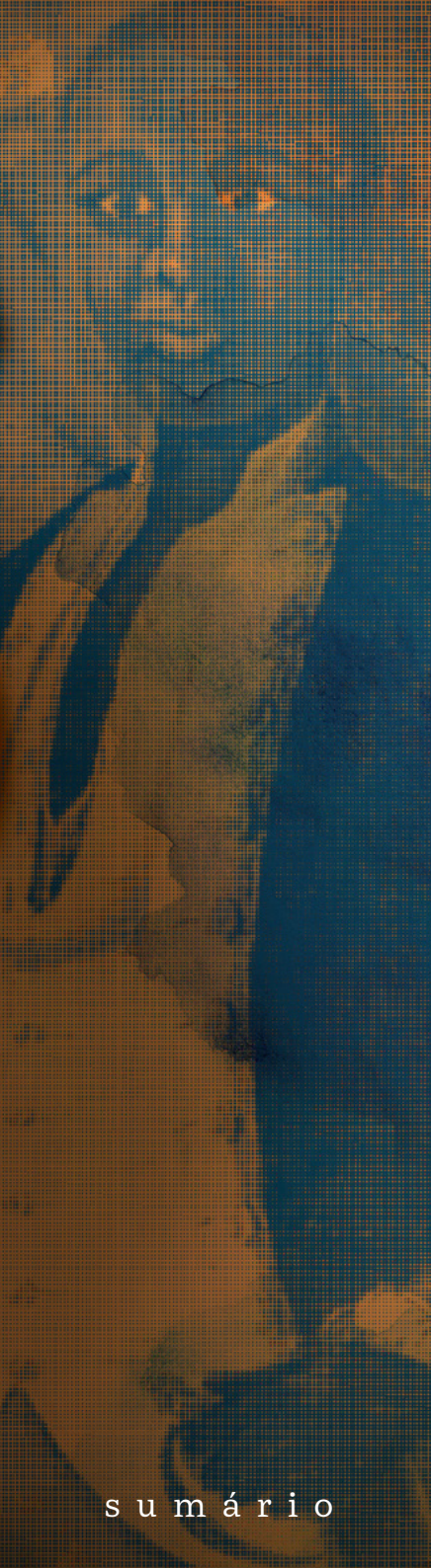
- 194 Estes eram, em sua maioria, anglicanos, o que depreendemos do já referido pedido de divisão, feito pelos puritanos, da única paróquia de Plymouth.
- 195 A Assembleia de Westminster (1643-1649) foi um concílio convocado para reestruturar a Igreja da Inglaterra, resultando na produção da Confissão de Fé de Westminster e de dois catecismos (o Catecismo Maior e o Breve Catecismo). Cf. LINGLE, Walter L. **Presbyterians: their history and beliefs**. Richmond: John Knox Press, 1960.
- 196 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 26.
- 197 *Ibidem*.
- 198 Estas descrições foram dadas pelo já citado Baltasar André em sua confissão à mesa da primeira visitação inquisitorial à Bahia. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Confissão de Baltasar André, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 7953, fls. 5-5v. *Apud*. BRITTO, **Os pecados do Brasil**, p. 71. O mesmo confite arrolou práticas mundanas – como “comer fatias de pão e beber cerveja” – no interior do templo anglicano da Cidade de Antona, em Southampton, onde entrou por seis ou sete vezes durante a sua estadia no Reino da Inglaterra. *Ibidem*.
- 199 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 26v.
- 200 VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 283.
- 201 VAINFAS, *Traição*, p. 156.
- 202 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 29v.
- 203 VAINFAS, *Traição*, p. 185.
- 204 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Denúncia contra Guilherme Her, inglês, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Avulsos, n. 14755.
- 205 Ao ser questionado pelos inquisidores, no interrogatório de 3 de outubro de 1637, se profanou imagens de Cristo, da Virgem e dos mais santos, Pedro João disse que nunca o fizera. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 29 v-30.
- 206 *Idem*, fls. 29 v.
- 207 Na linguagem inquisitorial, “seita” era um termo abrangente para designar todos os “hereges cismáticos” ou sectários, como eram os arrianos, maniqueus, nestorianos, luteranos e calvinistas. BLUTEAU, *Vocabulário português e latino*, p. 557, t. 7. Referia-se, assim, aos “hereges” que rompiam a unidade da Igreja católica, contestando a autoridade do papa e dos concílios. Na sentença confessional do padre Raphael Bluteau: “não se podem estas seitas dizer coisa que preste.” *Idem*, p. 557-558.
- 208 VAINFAS, *Traição*, p. 161.
- 209 *Ibidem*.
- 210 *Idem*, p. 357. Cf. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Conselho Geral do Santo Ofício, livro 163, fls. 199-200 v.
- 211 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 18.
- 212 *Idem*, fls. 18-18v e 30.
- 213 Digno de nota é o fato de que o filho de Pedro João com Joana se chamava Martinho. Este dado revela que, embora o seu protestantismo fosse basicamente calvinista-zwingliano, como de resto era o da maioria dos homens ingleses de seu tempo, foi ao primeiro patriarca da reforma protestante, Martinho Lutero, que ele (ou o seu amo) homenageou ao batizar seu filho.
- 214 A primeira pergunta da seção sobre Sacramentos do “Catecismo de Genebra” é se existem outros meios, além da palavra, para que Deus se comunique conosco. A resposta é: “Ele acrescenta os sacramentos à pregação de sua Palavra.” CALVIN, Jean. **Le Catéchisme de Genève**. Paris: Je Sers, 1934, p. 110.

- 215 Em sua obra magna, **Instituição Cristã**, Calvino define sacramento como “o sinal visível de uma coisa sagrada” ou “a forma visível de uma graça invisível.” CALVINO, João. **As Institutas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 19, vol. 4.
- 216 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 29 v-30.
- 217 Segundo Calvino: “Doutrina completamente diabólica, pois promete justiça sem a fé.” Citado por DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 132.
- 218 Lutero chegou a esta teoria a partir de uma interpretação da passagem da “Carta aos Romanos” (1:17) em que o apóstolo São Paulo afirma que “o homem é justificado pela fé”.
- 219 Tanto Lutero quanto Calvino enfatizavam o pecado original: até mesmo as crianças pecavam mortalmente em pensamento, pois traziam em si a mácula do pecado de Adão e Eva. Já a Igreja católica entendia que os homens eram redimidos em Cristo pelo batismo, cabendo aos sacerdotes confessores absolverem os fieis dos pecados cometidos em vida. Pelo sacramento da confissão, os fieis eram absolvidos do fogo do inferno e, pela penitência, cumpriam as penas temporais. Estas obras – jejum, abstinências, mortificações – eram fundamentais para extirpar de si a semente do pecado, que não pode ser arrancada pelo padre confessor. Caso o fiel morresse sem pagar suas penas temporais, terminaria de pagá-las no Purgatório. Estas doutrinas católicas foram rejeitas pelos protestantes. A doutrina do Purgatório, como todos os demais “acréscimos” de papas e concílios, foi “expurgada” nas teologias protestantes. Portanto, a salvação não decorreria de um “sacramento mágico” ministrado por um sacerdote, mas de uma crise interna de consciência do fiel, que crendo verdadeiramente em Deus, recebe como dádiva a salvação pela misericórdia suprema. No caso calvinista, a teoria da predestinação foi alvo de grande discussão, como atestam os pontos de vista infra e supralapsarianos. Na Holanda de inícios do século XVII, calvinistas gomaristas e arminianos opuseram-se sobre o tema da predestinação, sendo os primeiros defensores da ortodoxia e os segundos do livre arbítrio dos fieis.
- 220 Tanto Lutero quanto Calvino condenavam a noção da missa como “sacrifício”.
- 221 Para Zwinglio, derivava da crença na presença real de Cristo uma “idolatria execrável”, pois levava os fieis a adorarem a hóstia (pão) como se nela estivesse contido Cristo.
- 222 Em 1555, na *Defesa* aos ataques do luterano Westphal, Calvino escreveu que: “O corpo de Cristo é-nos dado na Ceia realmente.” Porém, essa “substância” não se materializa na hóstia e no vinho, sendo um “alimento salutar a nossas almas [...] a fim de que em verdade nos tornemos um só com Ele.” Citado por DELUMEAU, *Nascimento e afirmação*, p. 133-134. Mais tarde, em um sermão sobre São Lucas, afirmou: “A verdade é que não há aqui mais que pão e vinho; e não são coisas que nos certifiquem da salvação de nossas almas; são alimentos caducos, como diz São Paulo, os quais aproveitam ao ventre, mas que têm por missão ratificar e confirmar aquela promessa pela qual Jesus Cristo nos disse que Sua carne é verdadeiramente comida e Seu sangue bebida com que somos alimentados para a vida eterna.” Idem, p. 134.
- 223 DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 134.
- 224 CALVINO, Juan. **Tratados breves. La santa cena (1541)**. Buenos Aires: La Aurora, 1959, p. 44-45.
- 225 DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 135.
- 226 Citado por DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 132.
- 227 Citado por DELUMEAU, **Nascimento e afirmação**, p. 133.

8

Nas teias
do santo ofício





NA MANHÃ DO DIA 22 de setembro de 1637, reunidos em audiência no Palácio dos Estaus, os inquisidores leram a carta-aviso de frei Aires Corrêa, religioso que então servia de visitador dos navios estrangeiros, contendo a denúncia contra o marinheiro negro Pedro João. Como era de praxe, o Santo Ofício enviava um dos seus familiares ou, na falta destes, padres que possuíssem os requisitos necessários para visitar as naus estrangeiras que atracavam nos portos do Reino. Sob juramento, o familiar (ou o padre que fizesse as suas vezes) interrogava o capitão do navio com a ajuda de um intérprete linguístico, perguntando-o de que porto ele havia partido, que “fazendas” transportava o navio, quais e quantas pessoas vinham tripuladas e “se trazia imagens de pinturas ou livros alguns dos proibidos.”²²⁸ Na condição de revedor ou qualificador do Santo Ofício, frei Aires Corrêa averiguava “proposições e livros, declarando se tem ou não tem coisas contra a fé e bons costumes.”²²⁹ Desse modo, além de verificar se os navios estrangeiros transportavam livros defesos (*librorum censor*), o familiar-visitador deveria denunciar ao Santo Ofício aqueles tripulantes que, batizados na fé católica, fizessem mudança de religião ou enunciassem proposições heréticas. Foi o que fez frei Aires Corrêa contra o nosso personagem.

Em sua carta-aviso, frei Aires Corrêa disse que, havia “tantos dias”, visitou “três navios ingleses e em um deles estava um negro despejando o pão (trigo) que trazia, como qualquer outro que nisso ganha sua vida.” Era o nosso personagem. O frei continuou: “ao subir ouvi dizer o negro inglês,” no que não deu atenção, mas que o ouvindo dizer algo sobre matéria que o interessava, mandou chamar o inglês que servia de língua, o qual lhe disse que o negro, havia nove ou dez anos, “estava em Inglaterra, casado com mulher herege, já com filhos, e que no navio vinha por marinheiro como outro qualquer inglês herege.”²³⁰ Resolveu, então, avisar o Santo Ofício, mesmo sem saber, mas suspeitando, que o tal negro – Pedro João – era batizado católico. Como sabemos, a Inquisição possuía jurisdição em matéria de fé apenas sobre os suspeitos de heresia que fossem católicos batizados.

Diante da denúncia, os inquisidores mandavam vir perante si o língua dos ingleses, Cristóvão Olanda, na audiência da tarde do mesmo dia 22 de setembro de 1637, para averiguar a denúncia de frei Aires Corrêa. O língua dos ingleses, que também servia de visitador das naus estrangeiras, confirmou o conteúdo da denúncia, acrescentando que “a nau estava para fazer viagem dentre em breves dias para fora da barra,” o que levou os inquisidores a solicitarem que ele fosse “à dita nau com Francisco de Resende, homem do meirinho,” mostrando a este o dito negro para ser trazido à mesa inquisitorial ou ao cárcere da penitência – o que, com efeito, foi realizado em 23 de setembro de 1637, embora o auto de entrega de Pedro João ao cárcere de penitência tenha sido lavrado apenas dois dias depois.²³¹

No mesmo dia em que Pedro João foi entregue ao cárcere, os inquisidores “mandaram vir perante si a Duarte Daniel, Lente de Teologia, e Inofre Elizeu, ambos sacerdotes ingleses do Seminário [de Lisboa],” a fim de que “tratassem de saber se [Pedro João] é cristão batizado, e se teve bastante instrução dos mistérios [da fé católica].”²³² No dia seguinte, os dois padres ingleses – o primeiro em audiência da manhã e o segundo da tarde – confirmaram que Pedro João havia sido batizado em sua cidade natal, Olinda – o que teria se dado, conforme conjecturamos no Capítulo 1, em 29 de junho de 1614, dia do santo do seu primeiro nome, São Pedro. Uma vez confirmada a jurisdição do Tribunal sobre Pedro João, um católico batizado, foi dado início ao seu processo e instrução, como ocorria com os presos dos cárceres da penitência – o que não ocorreu sem os protestos dos companheiros de embarcação de Pedro João.

Na tarde do mesmo dia em que Pedro João foi preso, 23 de setembro de 1637, o mestre do navio em que ele servia como marinheiro veio até os inquisidores se queixar em nome de toda a sua tripulação. Os companheiros de navio de Pedro João estavam furiosos com o língua Cristóvão Olanda, por suspeitarem que fora ele o denunciante de Pedro João. A suspeita estava incorreta, embora Olanda tenha, como vimos, endossado a denúncia do visitador frei Aires Corrêa. De acordo com a hierarquia do navio, cabia ao mestre apelar ao Santo Ofício em nome da sua tripulação.

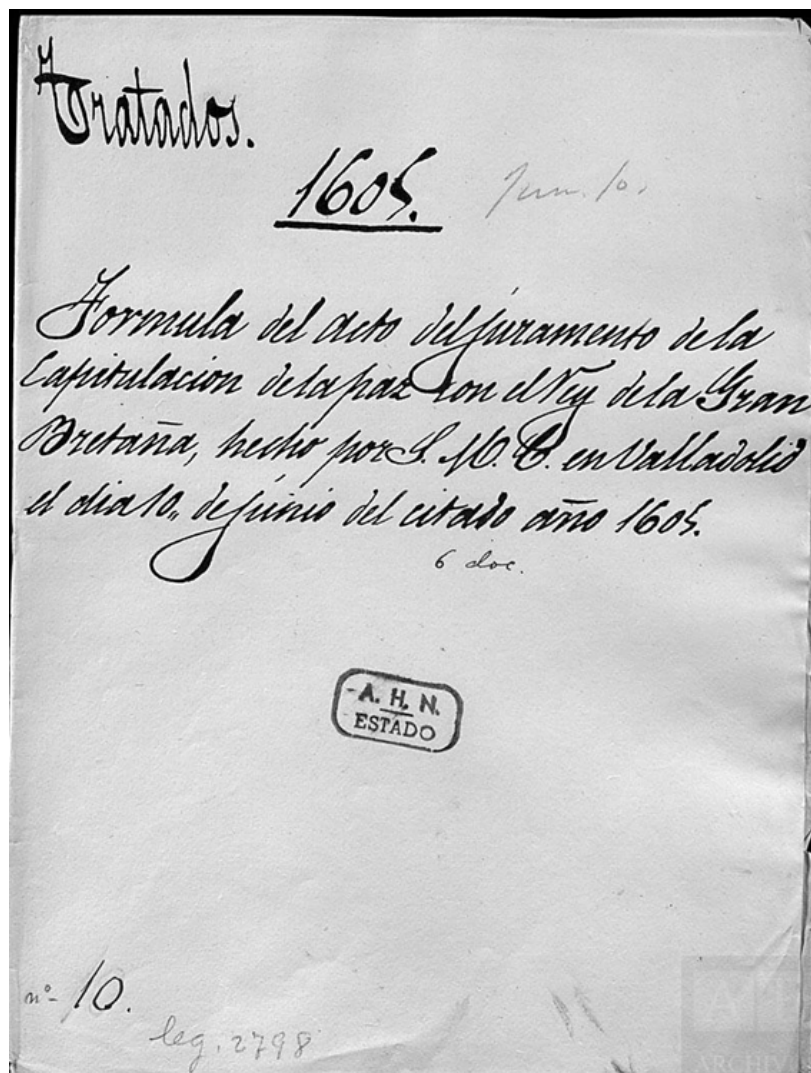
A intervenção dos companheiros de Pedro João demonstra a solidariedade existente entre os homens do mar, algo que, como ressaltamos no Capítulo 3, fazia parte da cultura marítima da época. Atracados há muitos dias no porto de Lisboa, os companheiros de Pedro João ansiavam o desfecho de seu processo para seguir viagem – talvez de retorno à Inglaterra.²³³

Em companhia de um “mancebo”²³⁴ (moço) que falava português e ficou incumbido de lhe servir de intérprete, o mestre do navio argumentou que Pedro João, “posto que fosse nascido e criado nos Estados deste Reino havia oito ou nove anos que residia no Reino de Inglaterra onde estava casado, e era já compatriota dele e gozava dos foros e liberdades dos naturais dele.”²³⁵ Por este motivo, o mestre afirmou que o Tribunal do Santo Ofício português “não podia [...] prender ao dito Pedro João,”²³⁶ solicitando o deferimento do requerimento de soltura do seu marujo, que ora apresentava em audiência do Tribunal.

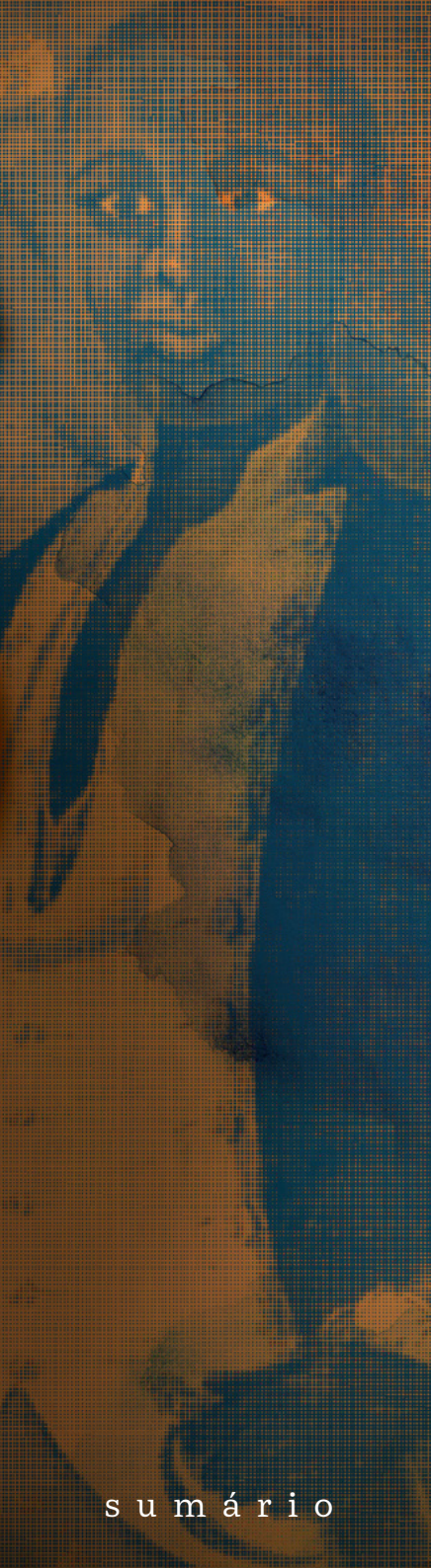
O mestre do navio questionava, assim, a jurisdição da Inquisição portuguesa sobre Pedro João, defendendo a tese de que este já era um súdito da Coroa inglesa, casado com mulher inglesa, não obstante tivesse nascido em um domínio ultramarino português. Como observaram Giuseppe Marcocci e Pedro José Paiva, a concessão de privilégios aos estrangeiros era um dos problemas enfrentados pela Inquisição portuguesa. Estes privilégios afrontavam a jurisdição inquisitorial no que se refere ao julgamento dos cristãos convertidos às confissões protestantes, isto é, que, no linguajar da inquisição, “fizeram passagem” do catolicismo para as “seitas protestantes”. Desde a reforma luterana, a simples “presença de marinheiros e mercadores norte-europeus nos portos do reino era olhada com suspeita.”²³⁷ Tornou-se, então, prática corriqueira as vistorias a navios estrangeiros que atracavam em portos portugueses, como ocorreu com a nau mercante de Pedro João, o que não se dava sem a oposição dos capitães, como temos demonstrado.²³⁸

Para responder ao requerimento do mestre de navio, o notário do Santo Ofício de Lisboa, João Correia, consultou “um livrinho intitulado *Capitulação da Paz Feita Entre El-Rei Nosso Senhor e o Sereníssimo Rei da Grã-Bretanha*” (Figura 5).²³⁹

Figura 5 – Folha de rosto de uma cópia do Tratado de Londres



Fonte: ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL. Acto original del juramento de la paz con Inglaterra firmado por el Rey de España en Valladolid el 9 de junio de 1605, ESTADO, 2798, Exp. 10.



Trata-se de um acordo de paz firmado entre as coroas espanhola e inglesa que pôs fim às chamadas guerras anglo-espanholas (1585-1604)²⁴⁰ e que resguardava a “liberdade de consciência” dos súditos ingleses que transitassem em naus mercantes pelos portos do império espanhol. Este acordo contemplava os portos lusitanos, uma vez que, durante a chamada União Ibérica (1580-1640), o Reino de Portugal integrava o império espanhol.

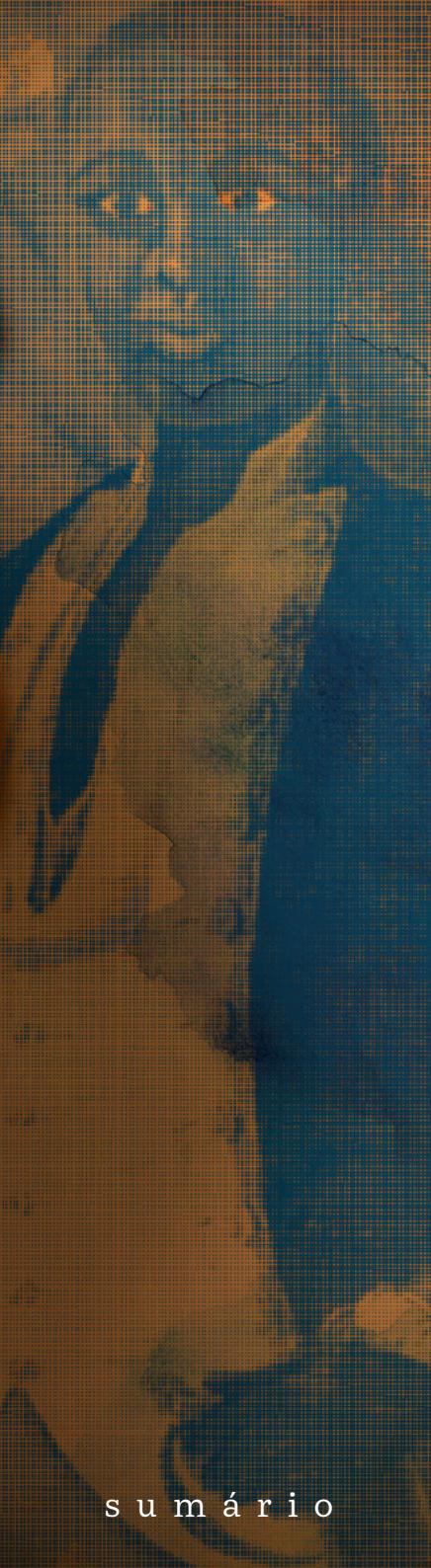
O artigo 19 do tratado de paz rezava:

E porque as leis do comércio que se conseguem da paz não devem ficar infrutuosas, como sucederia seus súditos do sereníssimo rei de Inglaterra, quando não tornem aos Reinos Senhoriais do sereníssimo rei de Espanha, e se detenham neles por causa do comércio, ou de *seus negócios fossem molestados por razão da consciência*. Portanto, para que o comércio seja seguro e sem perigo assim na terra como no mar, o dito sereníssimo rei de Espanha procura que pela dita causa da consciência não sejam molestados nem inquietados contra as leis do comércio enquanto não der escândalo aos demais e não diz mais o povo amigo que tratados bem sejam (grifo nosso).²⁴¹

Desse modo, os marinheiros ingleses que atracavam navios em portos espanhóis não poderiam ser molestados por “razão da consciência,” isto é, estariam salvaguardados da jurisdição inquisitorial e não poderiam ser presos e julgados como “hereges.” De fato, a Inquisição – pelos seus próprios regimentos – não tinha jurisdição sobre pessoas nascidas fora dos reinos ibéricos. Porém, os nascidos e batizados nos domínios ibéricos estavam sob a jurisdição do Tribunal, mesmo se se estabelecessem alhures.

Por este motivo, o requerimento do mestre do navio em que Pedro João servia como marinheiro foi negado pelo Santo Ofício português. Disseram os inquisidores:

Pareceu a todos que quanto consta foi o delatado batizado e crismado e suficientemente instruído nas matérias de nossa religião católica romana, e acontecendo ser depois tomado no



mar por um navio inglês, e levado ao dito Reino, casou-se nele com uma mulher de religião protestante e passou-se à crença da mesma seita, assistindo as prédicas e fazendo as cerimônias dos professores dela, e o Santo Ofício terá a faculdade e jurisdição de poder proceder contra o delatado sem embargo de ter contraído domicílio naquele Reino, pelo matrimônio que nele contraiu livremente e se havia acordado nas capitulações das pazes que se assentaram entre as Coroas de Espanha e Inglaterra, que os súditos desta não sejam molestados por causa de consciência, porquanto a dita jurisdição é apostólica e não pode ser prejudicada por príncipes seculares, principalmente com aquelas palavras gerais, que conforme a matéria sujeita não compreendem mais que os vassallos naturais de Inglaterra e não os católicos romanos fugitivos à outros Reinos.²⁴²

Na visão dos inquisidores, o Tratado de Londres (1604) não embargava a jurisdição inquisitorial porque ela era apostólica, ou seja, emanava de Roma. Neste sentido, governantes seculares não poderiam prejudicar a jurisdição papal. Ademais, argumentaram os inquisidores, Pedro João não era natural da Inglaterra, mas um católico batizado “fugitivo” naquele Reino. É incorreto dizer que Pedro João tenha se refugiado na Inglaterra, pois foi capturado por um corsário inglês. De qualquer modo, a sua naturalidade pernambucana e o seu batismo na religião católica o punham na alçada da Inquisição portuguesa, independentemente do fato de ele ter contraído casamento com uma mulher inglesa.

Caso semelhante ao de Pedro João ocorreu com o português convertido ao judaísmo Isaac de Castro, preso em Pernambuco após a expulsão dos holandeses, e queimado vivo pela Inquisição lisboeta em 1647.²⁴³ Isaac foi circuncidado em Amsterdã quando era menino e viveu no Brasil holandês, fazendo proselitismo judaico na Bahia, em 1644, junto a importantes famílias de cristãos-novos.

O encarceramento de Isaac de Castro e, pouco depois, dos “prisioneiros do forte Maurício” resultou numa bulha internacional, porque, como súditos do príncipe de Orange, estariam, em tese, protegidos pelo Tratado Luso-Holandês de 1641.

O artigo 25 desse tratado era explícito, ao garantir que Portugal não permitiria que pessoas de outras confissões religiosas fossem levadas à Inquisição. Esta foi uma exigência holandesa para proteger os aliados judeus que porventura caíssem prisioneiros dos portugueses.²⁴⁴

Tanto Isaac de Castro quanto Pedro João não tiveram atendidos os seus requerimentos de soltura, baseados em tratados assinados por “príncipes seculares.” Isaac de Castro teve final trágico, pois ousou desafiar os inquisidores, “dizendo que o judaísmo era religião superior ao catolicismo e, mais, que a prosperidade da Holanda se devia a que nele se haviam abrigado os judeus fugidos de Portugal.” Condenado à fogueira, Isaac de Castro “recusou-se a ‘morrer na lei de Cristo’, sendo por isso queimado vivo.”²⁴⁵

Estimulados pelos judeus de Amsterdã, os Estados Gerais protestaram veementemente, em Haia, contra a execução de Isaac de Castro. Certamente, o fato de ter sido queimado pela Inquisição a despeito do Tratado de 1641, causou a ira dos neerlandeses e, sobretudo, dos judeus das Províncias Unidas. Para os últimos havia apenas a jurisdição dos “príncipes seculares”, pois não reconheciam a autoridade papal, evocada pela Inquisição para prender católicos refugiados ou estabelecidos em reinos e repúblicas protestantes.

Com efeito, prevaleceu no caso de Pedro João a opinião do inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco e do deputado Estevão da Cunha. Segundo eles, Pedro João deveria ser mantido na custódia em que estava, nos cárceres da penitência, “até se fazerem diligências sobre sua instrução por pessoas religiosas que tenham notícia da linguagem inglesa.” Embora este entendimento tenha prevalecido na negação do requerimento do mestre do navio de Pedro João, os inquisidores Simão Torressão Coelho, Luís de Melo e Martinho de Ataíde, além dos deputados Francisco Oliveira, Antônio de Mendonça e João Trancoso Pereira, sugeriram que o “procedimento judicial” devia ser dissimulado para “não dar ocasião a algum quebrantamento das ditas

pazes, particularmente por haver informação que no Reino de Inglaterra há alguns movimentos e novidades.”²⁴⁶

Os inquisidores temiam que o caso de Pedro João se transformasse em um incidente diplomático entre Espanha e Inglaterra, levando ao rompimento do tratado de paz de 1604. Este temor se agravava pela imprevisibilidade das crescentes hostilidades ocorridas entre Carlos I Stuart e o parlamento – que desembocariam na guerra civil inglesa, deflagrada na década seguinte àquela da prisão de Pedro João pela Inquisição portuguesa.

Frustrada a tentativa de isentar Pedro João da jurisdição inquisitorial com base no Tratado de Londres, provavelmente, o mestre do navio inglês que trouxe nosso personagem ao porto de Lisboa subiu suas âncoras e partiu oceano adentro. Pedro João ficou entregue a própria sorte, encarcerado nos Estaus. Restava-lhe, apenas, traçar a melhor estratégia de defesa para que saísse logo em auto de fé e retornasse o quanto antes ao seio de sua família, na Inglaterra.

ESTRATÉGIA DE DEFESA

Pedro João construiu uma estratégia de defesa baseada na tese de uma conversão passiva ao protestantismo: (i) não fugiu para a Inglaterra; foi preso por um navio inglês; (ii) tentou manter-se católico na Inglaterra por dois anos e meios, mas, como cativo, teve que ceder às “persuasões de seu amo e outras pessoas”²⁴⁷; (iii) foi católico enquanto estava entre os portugueses e protestante enquanto estava com os ingleses.

Pedro João também se valeu do seu bilinguismo para melhor se defender, pois, como revelou o notário da Inquisição ao término da primeira confissão de Pedro João, no dia 23 de setembro, algumas respostas

dadas por Pedro João não tiveram que ser traduzidas pelo língua Cristóvão Olanda, então presente, por o réu as “haver dado em linguagem portuguesa.”²⁴⁸ Portanto, às vezes Pedro João respondia as questões em português, embora dissesse “não entender bem a [língua] vulgar portuguesa.”²⁴⁹ Apresentar-se como falantes de inglês – embora também dominasse o português –, provavelmente, era uma forma de protelar os interrogatórios e introduzir intermediários entre si e os inquisidores.

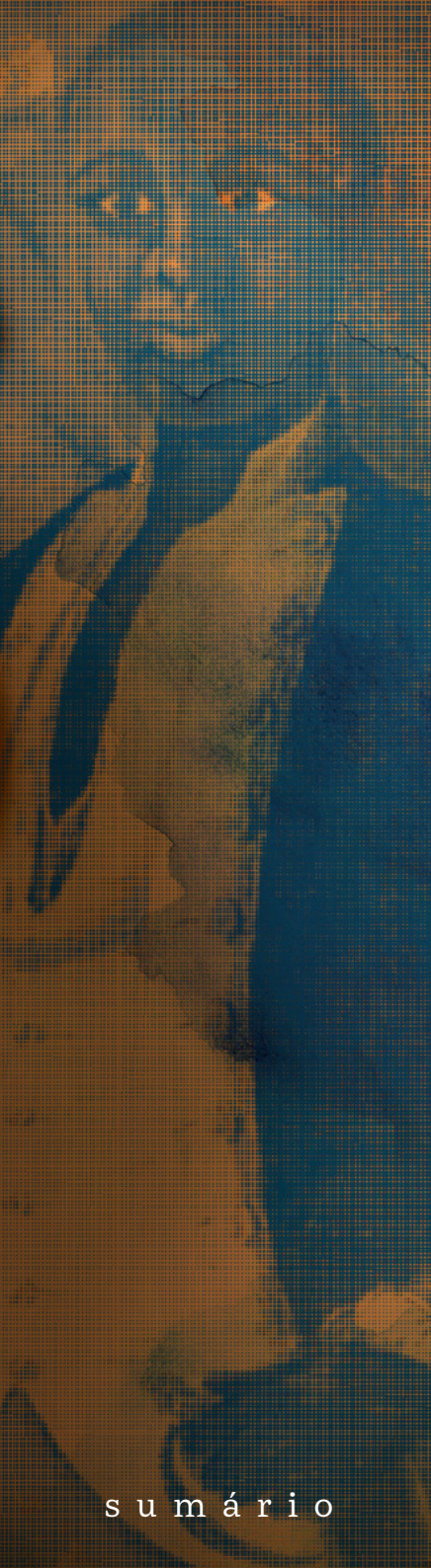
Difícil saber até que ponto Pedro João respondeu com “pouca capacidade”, como disse a maioria dos religiosos que o interrogaram. Nosso personagem pode, de fato, ter dado a entender que não tinha sido suficientemente instruído em matéria de fé,²⁵⁰ mas nos parece mais correto supor que Pedro João se valeu dos preconceitos de seus interrogadores para construir a sua defesa: afinal, os inquisidores concordavam que um homem negro, como ele, não possuía capacidade e discernimento em matéria de fé. Sem dúvida, essa asserção preconceituosa foi usada por nosso personagem para amenizar as suas “culpas” perante o Santo Ofício.

Os inquisidores estavam cientes desta possível estratégia de defesa, pois, em 30 de setembro, ao ouvir o testemunho de frei Domingos do Rosário, religioso dos ingleses de São Domingos, perguntaram se “as respostas que lhe deu [Pedro João em seu interrogatório] foram nascidas de ignorância ou de malícia por se querer fingir de pouco entendimento.”²⁵¹ No que foram respondidos pelo frei que as respostas que lhe deu Pedro João foram “mais de ignorância que de malícia,” acrescentando que o interrogado “não tem capacidade para distinguir a bondade da religião católica, e enganada esta dos hereges [ingleses].”²⁵² Na mesma audiência, o companheiro de frei Domingos do Rosário, frei Eduardo Nole, desnudou claramente o preconceito que subjazia o juízo que os interrogadores faziam do réu, sentenciando: “parecia que [Pedro João] era rude, como os mais negros deste Reino.” Este entendimento veio a prevalecer, pois, durante a sentença do réu, em 3 de outubro de 1637,

o deputado do Santo Ofício, João Trancoso Pereira, definiu Pedro João como “negro boçal,” criado no Brasil e sem muita instrução.²⁵³

A imagem de passividade construída por Pedro João em sua conversão não lhe rendeu, porém, apenas dividendos. Abreviou a sua permanência no cárcere (pouco mais de um mês), mas – como veremos – protelou a sua instrução religiosa pelos jesuítas após a sua saída no auto de fé. Em resumo: saiu do cárcere, mas não pode retornar ao convívio de sua família na Inglaterra. A sua “pertinácia” e impaciência junto aos jesuítas apontam claramente o seu desejo de retornar logo à Inglaterra – o que, é claro, não passou despercebido aos inquisidores, que impediram a sua soltura definitiva. O argumento do próprio Pedro João que mais pesava na protelação de sua “custódia” inquisitorial foi o de que seria católico entre os portugueses e protestante entre os ingleses. Se assim o era, como poderia ele retornar à Inglaterra sem voltar também ao protestantismo?²⁵⁴

Esta afirmação de Pedro João foi um desabafo, no calor da sua prisão, posto que feita já em seu primeiro interrogatório de 25 de setembro de 1637, mesmo dia de sua entrega aos cárceres da penitência. O relativismo impresso na afirmação de que seria católico entre os portugueses e protestante entre os ingleses (e o seu corolário: o catolicismo é melhor para os portugueses, e o protestantismo para os ingleses²⁵⁵) não deve ser entendido como um sinal de tolerância religiosa. Pedro João não se inclui entre os “dissidentes”, “desafiantes da conformidade,” estudados por Stuart Schwartz em *Cada um na sua lei*, que defendiam a liberdade de consciência em matéria de fé e se contrapunham a tendência majoritária à época moderna de afirmar a ortodoxia religiosa como benéfica política e religiosamente.²⁵⁶ Ao contrário disso, Pedro João justificou a sua mudança de religião não pela “liberdade de consciência”, mas, ao contrário, pelas imposições sociais e senhoriais. Sua consciência era cativa, não livre.



Seu relativismo não o conduzia ao questionamento de dogmas. Supunha a verdade de uma “lei” (religião), mas não pretendia discerni-la. Apenas “dançava conforme a música”: como poderia ele, um cativo, ser católico na Inglaterra reformada, sendo seu amo um protestante? Seu relativismo parece também derivar do seu cosmopolitismo enquanto homem do mar, por transitar entre diferentes povos, como também da sua sensata constatação do crescente confessionalismo da época moderna. Não se trata de um cosmopolitismo à moda dos *philosophes* do século XVIII, que circulavam por diversos lugares sentindo-se pertencentes a todos, mas de vivência prática decorrente do trânsito por portos dos vários Estados confessionais europeus. Por isso, para os ingleses o protestantismo era melhor e, para os portugueses, o catolicismo. Não queria ele com isso dizer que toda (ou nenhuma) religião salvasse, mas tão somente que, no contexto da época e diante da sua subordinação social, não lhe restava alternativa a não ser viver como os demais homens do lugar que habitava.²⁵⁷

Frente a frente com os inquisidores, Pedro João baixou o tom relativista, afirmando – diferente do que fez com os primeiros sacerdotes ingleses que o interrogaram – que o catolicismo era melhor que o protestantismo, sendo a única via para a salvação da sua alma. Entendeu os riscos de sua argumentação inicial, feita – como disse – no calor da sua prisão, em tom de desabafo e afronta. Mas já era tarde: prosperou em seu processo o argumento de que, caso retornasse à Inglaterra, voltaria a ser protestante – afinal, sua mulher era uma “herege”.

Para salvar a própria sua pele, Pedro João adotou a estratégia esperada por todos os presos pela Inquisição: reconheceu seus “erros” e afirmou a superioridade da fé católica – embora não acreditasse, no seu íntimo, que a sua mudança de religião havia sido um “erro”. Dizia apenas o que seus algozes queriam escutar. Pretendia ver-se livre o quanto antes para retornar ao seu emprego e à sua família protestante. Mas, como veremos, “seu tiro saiu pela culatra”.

'Notas'

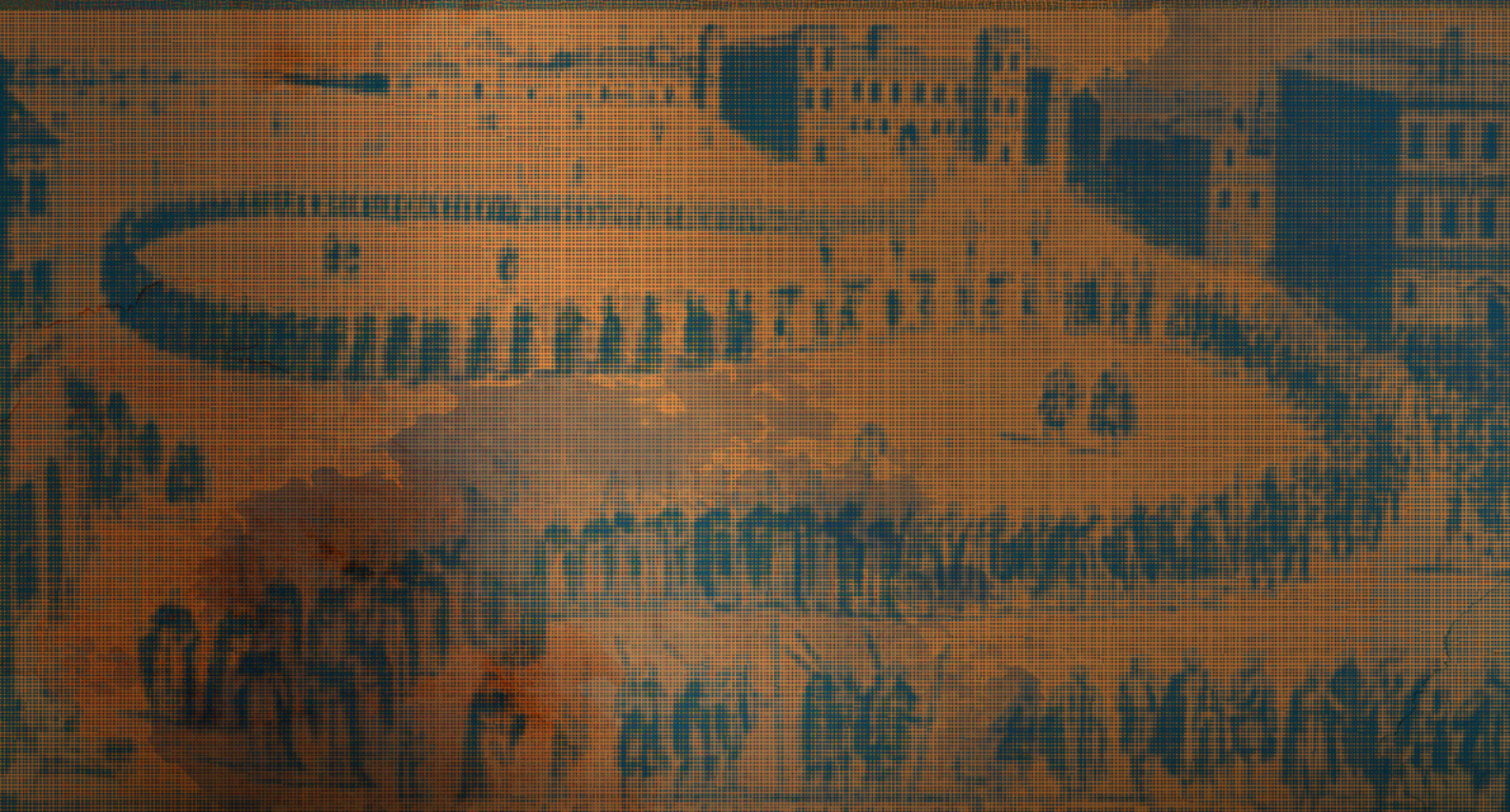
- 228 Auto de visita ao navio do capitão Robert Hereston, que deu entrada no Rio Mondego em 23 de março de 1694. In: ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Visitas às naus estrangeiras: Figueira da Foz, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, liv. 670, fls. 1.
- 229 BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez & Latino**. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, p. 61, v. 2.
- 230 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 3.
- 231 Idem, fls. 4-4v.
- 232 Idem, fls. 5.
- 233 As suas expectativas foram frustradas, pois – como veremos – o processo de Pedro João se arrastou por mais de um mês após a sua prisão. Tiveram que partir contrariados.
- 234 “Chama-se o homem mancebo até a idade de 30 ou 40 anos.” BLUTEAU, **Vocabulário Portuguez & Latino**, p. 280, t. 5.
- 235 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 19 v-20.
- 236 Idem, fls. 20.
- 237 “Ao alarme causado pela apostasia dos cristãos-novos juntava-se a preocupação com a ameaça luterana, a qual gradualmente aumentara desde a carta sobre as primeiras notícias da Reforma, escrita por D. Manuel I a Carlos V, em 1521.” MARCOCCI, Giuseppe, PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 29.
- 238 Os casos envolvendo resistências de capitães de navios estrangeiros aos visitantes inquisitoriais levaram o tribunal, sobretudo, após a restauração portuguesa, a defender as visitas junto à Coroa: “Perante resistências dos capitães de navios ingleses a que as suas embarcações fossem inspecionadas por oficiais inquisitoriais ao atracarem nos portos portugueses, foi necessário, por 1720, defender esse procedimento junto da Coroa. Mais tarde, em 1745, suscitou celeuma, sempre resolvida por intervenção do poder central, a apreensão de escravos transportados em barcos holandeses, mediante a justificação de serem cristãos batizados. Mas, em 1746, o inquisidor-geral teve mesmo que devolver ao embaixador da Dinamarca livros apreendidos em navios de súditos daquela Coroa.” MARCOCCI & PAIVA, **História da Inquisição**, p. 290.
- 239 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 21.
- 240 As hostilidades entre os dois reinos começaram quando os espanhóis afundaram navios do célebre corsário inglês Francis Drake, considerados por aqueles como contrabando. Este incidente abalou as relações diplomáticas entre Espanha e Inglaterra e motivou represálias por parte de Drake em Cádiz (1587), quando 37 navios espanhóis foram queimados. O início dos conflitos fez com que a Inglaterra se engajasse na Guerra dos Oitenta Anos, apoiando as Províncias Unidas dos Países Baixos. A guerra assumiu contornos religiosos, pois opunha espanhóis católicos e ingleses protestantes. Em 1588, Filipe II ordenou a invasão da Inglaterra pela “invencível armada,” sendo vergonhosamente derrotado. A armada inglesa foi comanda por Drake justamente nas imediações de Plymouth, região em que Pedro João se estabeleceu em 1629. Esta derrota espanhola não foi, porém, decisiva e a marinha espanhola se reagrupou e se reorganizou, impingindo derrotas aos ingleses, entre as quais, as de 1590, que terminaram com a morte de Drake. Em 1595, o almirante inglês James Lancaster tomou de assalto o porto do Recife, permanecendo ali por quase um mês pilhando as riquezas transportadas do interior. O episódio ficou conhecido como Saque do Recife e consistiu na única expedição de corso da Inglaterra que teve como alvo o Brasil, representado o mais rico butim da história da navegação de corso do período elisabetano. FRANÇA, Jean Marcel Carvalho, HUE, Sheila. **Piratas**

no Brasil: as incríveis histórias dos ladrões dos mares que pilharam nosso litoral. São Paulo: Globo Livros, 2014. Em 1597, a Inglaterra sofreu uma derrota no mar dos Açores e envolveu-se numa guerra contra a Irlanda. A sequência da guerra tornou-se cada vez mais desfavorável aos ingleses, comprometendo o estabelecimento de assentamentos na América inglesa continental. Já sob os Stuart, os ingleses negociaram a paz com Filipe III no Tratado de Londres (1604). O “livrinho” a que se referiu o notário do Santo Ofício consiste justamente nos termos deste tratado de paz.

- 241 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 21-21v.
- 242 Idem, fls. 23.
- 243 Este personagem histórico foi biografado por LIPINER, Elias. **Isaque de Castro:** o mancebo que veio preso do Brasil. Recife: Massangana, 1992.
- 244 VAINFAS, Ronaldo. **Traição:** um jesuíta do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 268.
- 245 Idem, p. 308.
- 246 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 23v.
- 247 Idem, fls. 14v.
- 248 Idem, fls. 19.
- 249 Idem, fls. 16.
- 250 Não conseguiu convencer a todos neste ponto. Duarte Daniel, sacerdote inglês, que o interrogou no dia 25 de setembro de 1637, disse aos inquisidores estar persuadido que Pedro João “teria já naquele tempo [em que foi aprisionado pelos ingleses, aos 16 anos] suficiêcia na dita instrução por razão da idade em que então se achava.” Idem, fls. 6v. O mesmo sacerdote notou que a pronta concordância de Pedro João em retornar ao catolicismo em que fora batizado era uma forma vislumbrada pelo réu para “sair brevemente da prisão.” Idem, fls. 14 v.
- 251 Idem, fls. 11-11 v.
- 252 Idem, fls. 11.
- 253 Idem, fls. 33. Como vimos no Capítulo 1, Pedro João não era um negro “boçal”, mas “ladino”, pois nasceu em um domínio lusitano, tendo o português e o catolicismo como sua língua e religião maternas.
- 254 Esta constatação ficou clara aos interrogadores já no primeiro dia de prisão de Pedro João nos Estaus: o sacerdote inglês Onofre Elizeu julgou que se Pedro João “viver entre católicos será católico e se tornar para os hereges será herege.” Idem, fls. 9.
- 255 Ao sacerdote inglês Duarte Daniel, Pedro João afirmou que “quando estava nesta terra entre os portugueses seria como eles, e como tornasse para a Inglaterra seria como os ingleses” e, advertido que “a fé dos portugueses era melhor”, respondeu “que os ingleses afirmavam que era melhor a sua, e que assim não sabia a quem havia de dar crédito.” Idem, fls. 7-7v. Submetido, no mesmo dia da sua entrega ao cárcere da penitência, 25 de setembro, a outro interrogatório, frente a frente com o sacerdote inglês Onofre Elizeu, Pedro João repetiu as mesmas palavras: “para os que estavam aqui [em Portugal] era melhor a nossa religião [do sacerdote interrogador, católico] e para os que estão em Inglaterra, era melhor a sua seita.” Idem, fls. 9.
- 256 SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei:** tolerância e salvação no mundo atlântico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 25, passim.
- 257 Até mesmo o jesuíta Manuel de Moraes, estudado por Ronaldo Vainfas, ao trair os portugueses, viu-se na contingência de abraçar o calvinismo para melhor transitar entre os holandeses. Cf. VAINFAS, *Traição*.

9

No auto de fé



EM 3 DE OUTUBRO DE 1637, Pedro João foi condenado a vestir o sambenito²⁵⁸ e sair em auto de fé. Sua heresia foi descrita pelos inquisidores nos seguintes termos:

[...] sendo cristão batizado, obrigado a crer tudo o que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, e a não aprovar seita contrária a ela, reconhecendo ao sumo pontífice romano por vigário de Cristo e sucessor de São Pedro, ele o fez pelo contrário, [...] persuadido de certa pessoa apartou-se da nossa santa fé católica e se passou à seita dos protestantes, não crendo nos sacramentos da Igreja, só conhecia por tais ao do Batismo e Matrimônio, o qual contraiu com mulher da dita seita, guardando suas cerimônias, continuava seus ajuntamentos assistindo a suas prédicas.²⁵⁹

Nosso personagem foi condenado pela Inquisição portuguesa por apostasia, já que renunciou à fé católica, na qual havia sido batizado e crismado, para abraçar uma confissão protestante. Uma vez convertido no Reino da Inglaterra, onde se casou com Joana, uma mulher protestante, Pedro João renegou a infalibilidade papal e cinco dos sete sacramentos seguidos pela Igreja católica. Como “herege” contumaz, Pedro João frequentava as cerimônias protestantes na Inglaterra, comparecendo a ajuntamentos da Igreja reformada inglesa e assistindo as prédicas dos seus pastores. Diante disso, os inquisidores atribuíram-lhe as penas de “excomunhão maior” e “confisco de todos seus bens para o fisco e câmara real.” Este era o *modus operandi* do Santo Ofício: excomungar o sentenciado para, no auto público de fé, reconciliá-lo com a “Santa Madre Igreja” – o que, aos olhos do Tribunal, era um ato de “piedade e misericórdia.”

Pedro João saiu no “auto público de fé que se celebrou na Ribeira velha desta Cidade [de Lisboa], aos onze dias do mês de outubro de 1637.”²⁶⁰ Nos Estaus, antes de ser conduzido ao local onde foi montado o cadafalso, Pedro João foi conduzido à presença dos inquisidores para fazer termo de juramento de guardar segredo “em tudo o que viu e ouviu” nos cárceres inquisitoriais “e com ele se passou acerca de seu processo, e nem por palavra, nem por escrito

o descubra, nem por outra qualquer via que seja.”²⁶¹ Este era outro procedimento-padrão do tribunal e Pedro João jurou manter silêncio, “sob pena de ser gravemente castigado.”²⁶²

Devidamente paramentado com o sambenito – exposto, assim, à ignomínia do hábito da penitência – nosso personagem saiu naquele fatídico dia 11 de outubro de 1637, no que seria o primeiro auto de fé celebrado na Ribeira Velha de Lisboa, como revela o impresso de longíssimo título: *Sermoens, que pregou o Doutor Dom Luiz de Mello Deam de Braga Primás das Hispanhas, & Inquisidor Apostolico da Inquisição de Lisboa, & Seu Distrito. O Primeiro Auto de Fe, que se Celebrou na Ribeira Velha de Lisboa, em Onze de Outubro de 1637. O Segundo na Festa do Santíssimo Sacramento, que na mesma Cidade Em S. Engracia Faz a Nobreza deste Reyno, aos 16 de Janeiro de 636 por Occazião do Sacrilegio, que Ahi Cometerão os Enemigos da Nossa Santa Fé* (Figura 6).²⁶³

Após marchar enfileirado aos demais condenados na procissão do auto de fé (como na imagem da folha de rosto deste capítulo), Pedro João ouviu o inquisidor, D. Luís de Melo, recitar um sermão com diversas frases em latim, retiradas dos Evangelhos e atribuídas a diversos santos, salpicadas com longos e funestos comentários contra heresias, dando o tom da sombria atmosfera teatral que tomou conta da Ribeira Velha de Lisboa.

No sermão, o inquisidor partiu de uma citação de Moisés (Deut: 32) para caracterizar o “vício do povo”, metaforicamente retratado como o “coice” de um cavalo, encontrando em são Zenão uma definição religiosa para tais “coices”, que ocorrem “quando o povo vira as costas a Deus e se armam contra ele: ao adorarem ídolos abomináveis, seguindo outra seita mui diferente da que guardaram seus avós.”²⁶⁴ Vociferando um feroz antijudaísmo, D. Luís de Melo citou o profeta David para confirmar a “má natureza do povo hebreu,” concluindo que os “coices são as armas desta gente” e, “para lhe tirar a ocasião deles, não há outro remédio melhor que meter-lhe um freio ou mordança na boca, que os refreie.”²⁶⁵

Figura 6 – Capa do livro com o sermão de d. Luís de melo (1637)



Fontes: Biblioteca digital da Universidade de Coimbra: URI:http://bdigital.sib.uc.pt/bduc/Biblioteca_Digital_UCBG/digicult/UCBG-VT-15-9-2/globalItems.html

Neste trecho do sermão, fica evidente que a sanha repressora da Inquisição portuguesa voltava-se, sobretudo, contra os criptojudeus, embora a virulenta censura do inquisidor também se destinasse a todos os que – como Pedro João – abraçassem outras “seitas heréticas”. Escarnekendo os condenados, o inquisidor disse aos presentes no auto de fé: “Se houvermos de tomar estas palavras no sentido que soam, aqui vereis que não falta mordança na boca a quem foi desenfreado na língua contra Cristo e contra sua Mãe Santíssima.”²⁶⁶ A intenção era, ao mesmo tempo, censurar publicamente os “hereges” penitenciados e relaxados (condenados à morte), impingindo-lhes terríveis castigos, e alertar ameaçadora e exemplarmente todos os que assistiam ao auto de fé. Era, de fato, o que Bartolomé Bennassar chamou de “pedagogia do medo.”²⁶⁷

Mas o Tribunal também pretendia construir uma autoimagem de piedade e misericórdia, representando o auto de fé como um momento de reconciliação dos “hereges” com a “Santa Madre Igreja”. A partir de são Fulgêncio, o inquisidor sentenciou que “quem faz obras de fera e brutais” deve trazer “freio de piedade e misericórdia,” e este freio era o “sambenito, símbolo da piedade e misericórdia, que usa a Igreja Santa com hereges reconciliados.” E continua, dirigindo-se aos condenados: “chamo-lhe [o sambenito] (Figura 7) freio de piedade, porque como tenho para mim, que os mais de vós não ides reconhecidos das brutalidades que cometestes, só este freio vos refreia, e pode refrear para não cáeres outra vez em relapsia, porque sempre foi em vós mui suspeitosa a emenda.”²⁶⁸

A reprimenda se dirigia, sobretudo, aos cristãos novos judaizantes e D. Luís de Melo retirou citações de pertinácia e incorrigibilidade das Escrituras, a partir do profeta Jeremias, colorindo-as com o visceral preconceito português contra a “gente da nação” (judeus) e os descendentes de africanos (negros e pardos):

Assim como o etíope não pode deixar de ser negro, como nasceu de sua mãe, nem tão pouco mudar o pardo a variedade de cores de que a natureza o vestiu; assim é impossível fazer boas obras e viver reconhecido de suas culpas o povo hebreu, por mais que seja emendado e castigado, porque com o leite bebeu e aprendeu toda a maldade, e o vício natural tem dificultosa a emenda.²⁶⁹

Figura 7 – Condenado com o sambenito em um auto de fé



Referindo-se nas entrelinhas ao caso de Pedro João, o inquisidor teceu os seguintes comentários sobre a sua reconciliação com a Igreja católica:

Estes milagres, para maior confusão vossa, vereis hoje aqui executados, porque *um etíope mudou a cor da heresia dos protestantes*, com que tinha a alma negra e bem tisonada (sic), vestindo-a com a vestidura branca e formosa da fé e dos que sendo cristãos-velhos batizados, como pardos se lhes pegaram as cores dos hereges calvinistas e luteranos com que tratavam, vê-lo-eis agora tão mudados de cor, que totalmente a despiram, contentando-se só com aquela veste branca da graça, com que o pai ao filho pródigo cobriu depois de dizer com todo o coração: *Pater, peccavi in caelum, et coram te* [Pai, pequei contra o céu e contra ti] (Luc. 15) (grifo nosso).²⁷⁰

Ao longo de todo seu processo, Pedro João foi tratado com desprezo por ter ascendência africana – o que na época era considerado uma mácula (“defeito”). Apesar de ser bilíngue – falante de português e inglês, língua esta que os inquisidores não compreendiam, necessitando de intérpretes para interrogá-lo –, Pedro João foi chamado de “homem sem capacidade,” “rude como os mais negros deste Reino” e “negro boçal”.²⁷¹ No trecho acima do sermão do inquisidor, fica patente a associação entre a cor negra/parda e a heresia. Os homens com “acidente” de “gentilidade” teriam “almas negras” (pagãs) e só as embranqueceriam caso se convertessem ao catolicismo. Pedro João não era, contudo, um africano (“etíope”), como disse D. Luís de Melo e, por isso, não tinha “alma negra” porque não foi criado no “gentilismo” (paganismo). Nem era ele um “negro boçal”, como disseram os inquisidores na sentença lavrada em 3 de outubro de 1637, mas um crioulo ladino: afinal, nasceu em Olinda, falava português e foi batizado-crismando católico.²⁷²

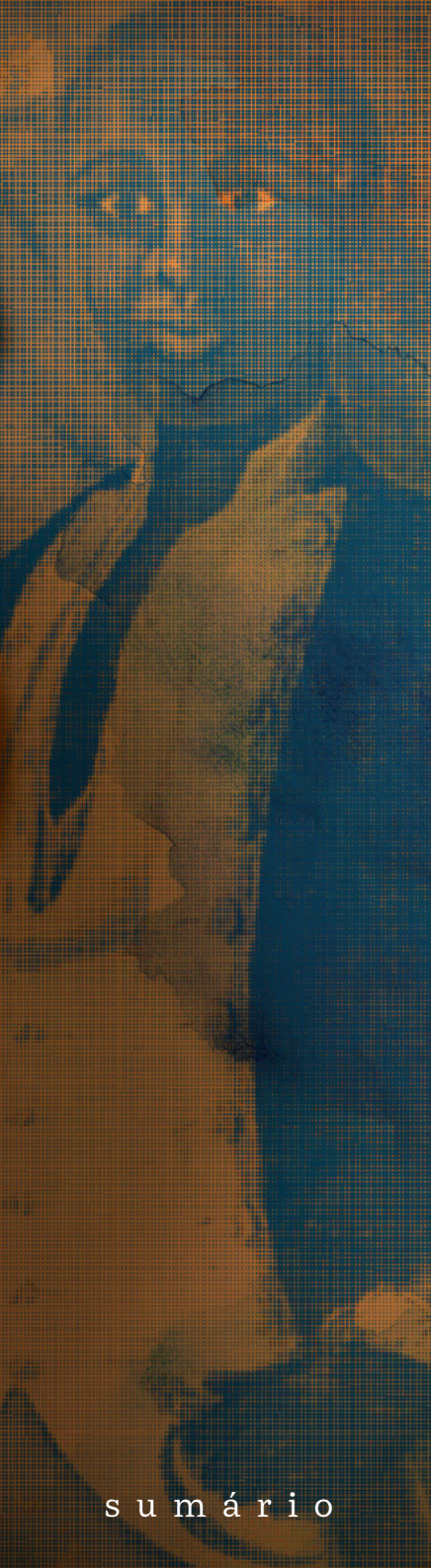
No auto de fé de 11 de outubro de 1637, 75 pessoas foram condenadas com Pedro João: 35 homens e 39 mulheres. Como

Pedro João, 33 homens saíram no auto de fé como penitenciados; outros dois foram “relaxados” (queimados) em carne e dois “em estátua”, ou seja, não se apresentaram para o processo e foram julgados e condenados à revelia pelo Tribunal do Santo Ofício.²⁷³ Entre as mulheres, foram 36 penitenciadas e três relaxadas em carne.²⁷⁴ Um dos homens relaxados, João de Sequeira, da Vila de Torres Novas, foi queimado vivo (sem antes ser garroteado²⁷⁵), pois era um “herege e apóstata, convicto, negativo e pertinaz.”²⁷⁶

Embora não saibamos quais eram as heresias dos condenados neste auto de fé, a enfática reprovação do judaísmo pelo inquisidor em seu sermão sugere que eles eram, majoritariamente, cristãos novos recalcitrantes, mas não apenas. No excerto do sermão anteriormente reproduzido, em que o inquisidor se refere subliminarmente a Pedro João, fica também implícita a saída no mesmo auto de fé de outros penitenciados “pardos”, “hereges calvinistas e luteranos” influenciados por pessoas com as quais “tratavam.”²⁷⁷ Estes pardos, como o negro Pedro João, abandonaram a fé católica pela fé protestante e, uma vez nas malhas da inquisição portuguesa, se confessaram, se arrependeram (nem sempre verdadeiramente, como nosso personagem) e se reconciliaram com a fé católica, na qual haviam sido batizados.

No auto de fé, em presença do inquisidor e dos senhores do Conselho do Santo Ofício, inquisidores, deputados, qualificadores e demais membros do tribunal, e grande afluxo de “gente do povo,”²⁷⁸ Pedro João fez abjuração pública de seus erros *in forma*, “reservada aos hereges formais que confessavam plenamente a sua heresia ou apostasia, prometendo não repetir o erro.”²⁷⁹ Após ser lida a sua sentença, a abjuração *in forma* foi proferida publicamente nos seguintes termos:

Eu, Pedro João, que presente estou perante vós senhores inquisidores juro nestes Santos Evangelhos em que tenho minhas mãos, que de minha própria e livre vontade anatematizo e aparto

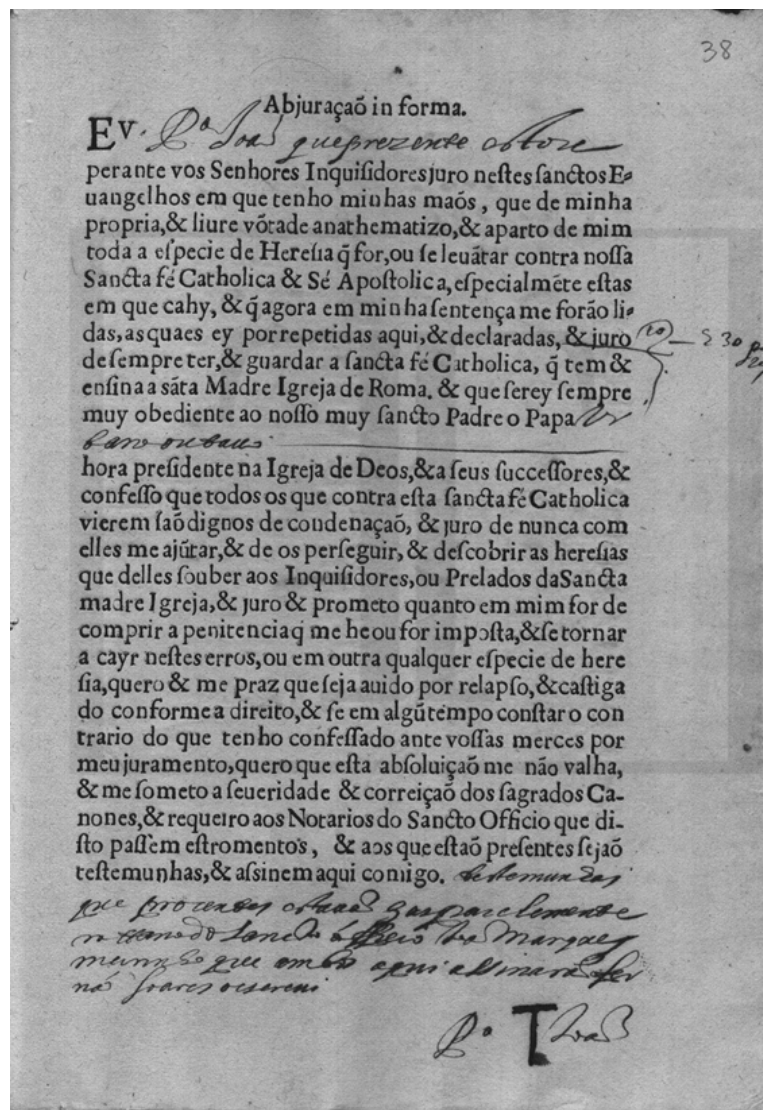


de mim toda espécie de heresia que for, ou se levantar contra nossa santa fé católica e Sé Apostólica, especialmente estas em que caí e que agora em minha sentença me foram lidas, as quais hei por repetidas aqui e declaradas, e juro de sempre ter e guardar a santa fé católica, que tem e ensina a Santa Madre Igreja de Roma e que serei sempre mui obediente ao nosso santo padre o papa Urbano VIII, ora presidente na Igreja de Deus, e a seus sucessores e confesso que todos os que contra esta santa fé católica vierem são dignos de condenação e juro de nunca com eles me ajuntar e de os perseguir, e descobrir as heresias que deles souber os inquisidores, ou prelados da Santa Madre Igreja, e juro e prometo quanto em mim for de cumprir a penitência que me é ou for imposta, e se tornar a cair nestes erros ou em outra qualquer espécie de heresia, quero e me praz que seja havido por relapso e castigado conforme a direito e fé em algum tempo constar o contrário do que tenho confessado ante vossas mercês por meu juramento, quero que esta absolvição me não valha e me submeto a severidade e correição dos sagrados cânones e requeiro aos notários do Santo Ofício que disso passem instrumentos e aos que estão presentes sejam testemunhas e assinem aqui comigo (Figura 8).²⁸⁰

Com estas palavras, repetidas em alto e bom som perante todos os presentes no auto de fé, Pedro João abjurou seus “heréticos erros *in forma*”, sendo “absolvido da excomunhão e instruído em real às coisas da santa fé católica para salvação da sua alma.” Após sua reconciliação com a “Santa Madre Igreja” pela abjuração pública das suas “heresias”, Pedro João retirou o hábito da penitência (sambenito), restando-lhe ainda, porém, o cumprimento de certas “penitências espirituais,”²⁸¹ que consistiam, como veremos, na sua reclusão em um colégio jesuítico e no recebimento de instrução católica.

Não sabemos quando nem quais bens de Pedro João foram confiscados. Seriam apenas aqueles juntados por ele a partir de 1629, ano de sua chegada à Inglaterra, ou de 1631, ano em que teria passado à “seita dos protestantes”? Parece, contudo, improvável que a Inquisição portuguesa tenha confiscado bens do condenado nas vilas

Figura 8 – Abjuração in forma de pedro joão



Fonte: Tribunal do Santo Officio da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 38.

inglesas de Plymouth-Millbrook, sendo mais factível que os bens confiscados tenham sido somente aqueles trazidos pelo réu no navio que aportou em Lisboa no ano de 1637.

Detalhe curioso no processo de Pedro João é o de que seu casamento – feito no rito protestante, não no tridentino – não foi invalidado à luz do direito canônico e da norma regimental. No processo, em momento algum os inquisidores questionaram a validade do matrimônio de Pedro João, celebrado no rito “dos hereges protestantes.” Os inquisidores se referiram ao casamento apenas para comprovar a heresia do réu, que, apesar de católico batizado e crismado, casou-se com “mulher herege” no rito protestante. Pedro João também não pretendeu, em momento algum, declarar nulo o seu enlace matrimonial.

'Notas'

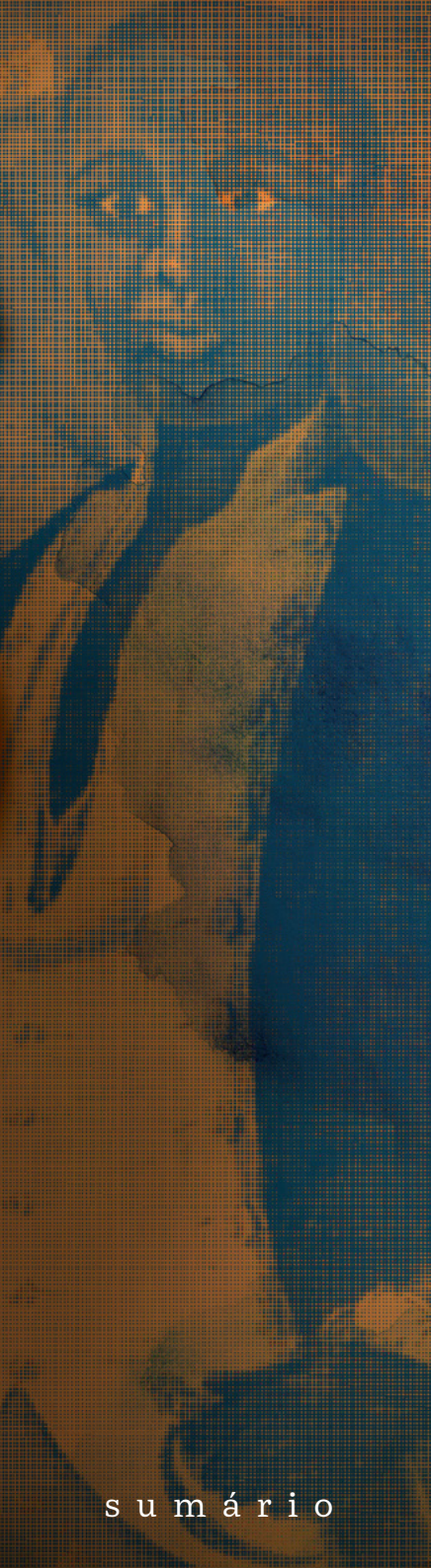
- 258 O sambenito era um "hábito de penitência," com o qual o "pecador arrependido" era vestido "até ser absolto de suas culpas". BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez & Latino**. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, p. 463, t. 7.
- 259 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 37.
- 260 Idem, fls. 37 v.
- 261 Idem, fls. 39.
- 262 *Ibidem*.
- 263 MELLO, Luis de. **Sermoens, que pregou o Doutor Dom Luiz de Mello Deam de Braga Primás das Hispanhas, & Inquisidor Apostolico da Inquisição de Lisboa, & Seu Distrito. O Primeiro Auto de Fe, que se Celebrou na Ribeira Velha de Lisboa, em Onze de Outubro de 1637. O Segundo na Festa do Santissimo Sacramento, que na mesma Cidade Em S. Engracia Faz a Nobreza deste Reyno, aos 16 de Janeiro de 636 por Occazião do Sacrilégio, que Ahi Cometerão os Enemigos da Nossa Santa Fé**. Em Lisboa: por Jorge Rodrigues, 1637. Como elucida o título, o impresso compila dois sermões que o inquisidor D. Luís de Melo proferiu em Lisboa: o do auto de fé da Ribeira de 1637, aqui analisado, e o da festa de santa Engrácia de 1636.
- 264 MELLO, **Sermoens**, fls. 12 v.
- 265 *Ibidem*.
- 266 Idem, fls. 13.
- 267 BENNASSAR, Bartolomé. L'Inquisizione o la pedagogia della paura. *In: Storia dell'Inquisizione Spagnola* – fatti e misfatti dela "Suprema" da XV al XIX secolo. Milano: BUR, 2008, p. 95-126.
- 268 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 13 v.
- 269 *Ibidem*.
- 270 Idem, fls. 13 v-14.
- 271 Idem, fls. 7, 8v, 9, 11, 11v, 12v e 33.
- 272 Nosso personagem era também um crioulo atlântico, no sentido empregado pela historiografia da escravidão, pois vivia nos portos, se comunicava em diferentes línguas, transitando entre diferentes culturas e, provavelmente, atuando como intermediário cultural. Cf. BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America. **The William and Mary Quarterly**, vol. 52, n. 3 (1996), p. 251-288.
- 273 Os "bonecos de réus ausentes" ardiam na fogueira com os presencialmente sentenciados (relaxados). A queima da estátua representava a morte simbólica do condenado não presente. Cf. VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 187.
- 274 Sobre o número anual de réus que saíram nos autos de fé do Tribunal de Lisboa, Cf. MOREIRA, António Joaquim, MENDONÇA, José Lourenço. **História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980, p. 154-161.
- 275 Enforcado no garrote, ou seja, poste em que o réu era amarrado e tinha o seu pescoço apertado.
- 276 PEREIRA, Isaías da Rosa. A propósito da restauração do Tribunal do Santo Ofício em 1681. **Arquipélago História**: Revista da Universidade dos Açores, 2ª série, vol. 1, n. 1 (1995), p. 228.
- 277 MELLO, *Sermoens*, fls. 13 v-14.
- 278 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 37 v.
- 279 VAINFAS, *Tração*, p. 305.

- 280 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 38. Testemunharam a sua abjuração o notário Gaspar Clemente e o meirinho do Santo Ofício Theo Marques.
- 281 Idem, fls. 33.

Epílogo

No colégio
de Santo Antão





APÓS TER SE RECONSILIADO com a Igreja católica no auto de fé de 11 de outubro de 1637, Pedro João foi enviado ao Colégio de Santo Antão de Lisboa para receber instrução religiosa dos padres da Companhia de Jesus. Este colégio foi fundado pelos jesuítas em 1553 e estava sediado no referido convento, na chamada Mouraria. Consistiu na primeira instituição de ensino gratuito em Portugal. “Todas as crianças capacitadas que soubessem ler e escrever e estivessem dispostas a confessar-se uma vez por mês, podiam frequentar o Colégio sem mais condições.”²⁸² Nosso personagem, contando então 24 anos de idade, foi mandado para o Colégio de Santo Antão para ser instruído em matéria de religião, já que foi considerado pelos inquisidores – ao longo de todo o seu processo – incapaz em assuntos de fé. Como os demais internos, Pedro João teria que se confessar e comungar mensalmente, algo que, como vimos, ele não fazia quando era católico em Olinda, onde se confessou e comungou uma única vez por ocasião de sua crisma.

Em 6 de novembro de 1637 – ou seja, 26 dias após ter saído no auto de fé –, os jesuítas do Colégio informaram os inquisidores que Pedro João “teve no princípio alguma pertinácia, não querendo comer, nem responder, por se lhe não haver dado lugar a se embarcar logo àquele Reino [da Inglaterra], aonde é casado.”²⁸³ Este comportamento de Pedro João demonstra claramente o seu falso arrependimento, um artifício usado por ele para abreviar a sua estadia nos cárceres da penitência. A continuidade das instruções religiosas, iniciadas já nos cárceres e continuadas após sua saída no auto de fé, teria impacientado nosso personagem, que desejava embarcar o quanto antes à Inglaterra, para reencontrar a esposa e o filho.

Ao demonstrar seu real sentimento em relação à sua prisão e dar fim ao dissimulado arrependimento que encenou estrategicamente nos cárceres da Inquisição lisboeta, Pedro João amargaria o dilatação da sua reclusão penitencial.²⁸⁴ A saída do cárcere inquisitorial, a saudade da família e o desejo de retornar ao trabalho nos mares

teriam levado nosso personagem à referida “pertinácia”. Demonstrar seus verdadeiros sentimentos custou-lhe caro: o relato dos jesuítas do Colégio de Santo Antão levou os inquisidores a dilatar seu tempo de instrução por tempo indefinido, pois, avaliaram eles, “não conviria deixar tornar este reconciliado para a comunicação de hereges, pelo perigo de perversão que se representa.”²⁸⁵

O retorno do nosso personagem ao Reino da Inglaterra configurava, assim, um perigo aos olhos dos inquisidores, pois implicaria no convívio com protestantes. Os inquisidores decidiram, então, que ele deveria continuar “por mais tempo com esta instrução.” Apenas quando um padre confessor estivesse inteirado da “suficiência do penitenciado” é que ele seria absolvido para comungar e, mediante “termo de não tornar a viver entre hereges,” finalmente liberado da reclusão em que se encontrava. A sua soltura definitiva dependia, na prática, de bom comportamento e da desistência de retornar ao seio da sua família, na Inglaterra. D. Luís de Melo, o mesmo inquisidor que proferiu o sermão no auto de fé em que saiu Pedro João, deixou isso claro quando sentenciou: “por se obviar ao dito perigo se devia continuar com a reclusão, e procurar que não torne o penitenciado à Inglaterra.”²⁸⁶

Infelizmente não sabemos o que ocorreu com o nosso personagem após ser liberado da pena de reclusão no Colégio de Santo Antão. Foi libertado porque voltou a dissimular arrependimento e obediência aos jesuítas? Retornou à Inglaterra mesmo após jurar não voltar a “viver entre hereges”? Continuou a trabalhar como marinheiro, evitando, porém, os portos portugueses (sobretudo, o de Lisboa)? Embora não tenhamos quaisquer indícios para responder estas questões, parece certo que Pedro João presava a sua família e se manteve pertinaz em seu desejo de retornar à Inglaterra. Caso tenha retornado à Inglaterra, o protagonista deste livro realizou uma nova travessia. Travessia oceânica, travessia religiosa.

‘Notas’

- 282 COSTA, Manuel G. da. **Inácio de Azevedo**: O homem e o mártir da civilização do Brasil. Braga: Livraria Cruz, 1946, p. 91.
- 283 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 43.
- 284 Pedro João não era mais considerado um réu a partir de 12 de outubro de 1637, mas um “penitenciado”. Porém, apesar de ter se reconciliado com a Igreja católica no auto de fé de 11 de outubro de 1637, restava-lhe, ainda, o cumprimento de penitências, mais precisamente, ficar recluso em um colégio jesuítico para ser instruído na fé católica.
- 285 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Processo de Pedro João, Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, Proc. 2439, fls. 43.
- 286 Idem, fls. 43 v.

Referências

- ACHESON, Robert J. **Radical Puritans in England, 1550-1660**. London: Longman, 1990.
- ALVAREZ-PALAU, Eduard, DUNN, Olivier. Database of historic ports and coastal sailing routes in England and Wales. *In: Journal Data in Brief*. V. 25, August 2019, p. 2-15.
- ARMINDO, L. Müller. **O começo do Protestantismo no Brasil**. Porto Alegre: Edições Est, 2003.
- ARNOLD, Samuel Greene. **Viaje por América del Sur 1847-1848**. Buenos Aires: Emecé, 1951.
- BATISTA, Mariana Dantas. **Presbiterium**: o predicante Vicente Soler e a missão calvinista no Brasil holandês. Niterói, RJ: Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2014.
- BAZIN, Germain. **A arquitetura religiosa barroca no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 1983.
- BENASSAR, Bartolomé. L'Inquisizione o la pedagogia della paura. *In: Storia dell'Inquisizione Spagnola* – fatti e misfatti della “Suprema” da XV al XIX secolo. Milano: BUR, 2008, p. 95-126.
- BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America. *In: The William and Mary Quarterly*. V. 52, n. 3 (1996), p. 251-288.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez & Latino**. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.
- BOSSY, John. The Counter-Reformation and the people of catholic Europe. *In: Past and Present*. vol. 47, maio 1970, p. 51-70.
- BOSSY, John. The English Catholic Community, 1603-1625. *In: SMITH, A. G. R. (ed.). The Reign of James VI & I*. London, 1973, p. 91-105.
- BOXER, Charles R. **O império marítimo português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Ecos dos problemas religiosos além Pirineus no Portugal Moderno. *In: RAMOS, L. A. Oliveira, RIBEIRO, Jorge M.,*

- POLÓNIA, A. (coord.). **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Faculdade de Letras – Universidade do Porto (FLUP), 2001, p. 229-250.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **Os estrangeiros e a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVII)**. Portugal: Hugin, 2002.
- BRAGA, Paulo Drumond. Carta de D. Manuel I a Carlos V. Sobre a Rebelião de Lutero (1521). *In*: Itinerarium: **Revista Quadrimestral de Cultura**. N. 145, Braga, 1993, p. 34-35.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. Recife: Imprensa Universitária, 1966.
- BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do capitalismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BRITTO, Rossana G. Luteranos nas teias da Inquisição. *In*: Revista **Pos-Escrito**. N. 5, jan./ago., Rio de Janeiro, 2012, p. 7-17.
- BRITTO, Rossana G. **Os pecados do Brasil: luteranos e inquisição, séculos XVI e XVII**. 2010. 204 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- BURMEISTER, Hermann. **Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: Martins, 1952.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BURTON, Edwin. English Recusants. *In*: **The Catholic Encyclopaedia**. V. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- CALADO, Frei Manuel. **O Valoroso Lucideno e o Triunfo da Liberdade**. Recife: FUNDARPE, 1985, Liberdade. vol. 1.4
- CALVIN, Jean. **Le Catéchisme de Genève**. Paris: Je Sers, 1934.
- CALVINO, João. **As Institutas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, As Institutas. vol. 4. São Paulo.
- CALVINO, Juan. **Tratados breves**. La santa cena (1541). Buenos Aires: La Aurora, 1959.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro**. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.
- CARRARA, Ângelo. A população do Brasil, 1579-1700: uma revisão historiográfica. *In*: **Tempo**. V. 20, 2014, p. 1-21.

CARRATO, José Ferreira. Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

CLIFTON, Robin. The popular fear of catholics during the English Revolution, 1640-1660. *In: Past and Present*. N. 52, 1971, p. 23-55.

COELHO, Virgílio. **Em busca de Kábàsà:** uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do reino do Ndòngò. Luanda: Kilombelombe, 2010.

COLLINSON, Patrick. **A Reforma.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

COLLINSON, Patrick. **The Elizabethan Puritan Movement.** London: Cape, 1967.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios. *In: Ciências da Religião – História e Sociedade*. V. 6, n. 2, 2008, p. 124-145.

COSTA, Manuel G. da. **Inácio de Azevedo.** O homem e o mártir da civilização do Brasil. Braga: Livraria Cruz, 1946.

DANTAS, Aledson Manoel Silva. **Uma vila e seu povo:** relações hierárquicas e poder local (Olinda, século XVII). Natal: Dissertação (Mestrado em História) – UFRN, 2018.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do Povo:** sociedade e cultura no início da França Moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DEL COL, Andrea. I documenti del Sant'Ufficio come fonti per la storia istituzionale e la storia degli inquisiti. *In: Cromohs*. V. 11, p. 1-6, 2006.

DELUMEAU, Jean. **El catolicismo de Lutero a Voltaire.** Barcelona: Editorial Labor, 1973.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma.** São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, João Sebastião da Silva. **Correntes de sentimento religioso em Portugal** – séculos XVI a XVIII. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1960.

DIAS, João Sebastião da Silva. **O erasmismo e a Inquisição em Portugal:** o processo de Fr. Valentim da Luz. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Idéias, 1975.

ESRA, Jo Ann. **The Shaping of 'West Barbary':** The Re/construction of Identity and West Country Barbary Captivity. 2013, 591 f. PhD thesis. (Doctorate in History) – Department of History, University of Exeter, Exeter, 2018.

FEBVRE, Lucien. **Martín Lutero**: un destino. México: Fondo de cultura econômica, 1956.

FEITLER, Bruno. Quando Trento chegou ao Brasil? *In*: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (orgs.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 157-173.

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. *In*: **Revista de fontes**. N. 1, 2º semestre de 2014, p. 55-64.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

FREITAS, Antonio Gregório de. **Novo dicionário de marinha de guerra e mercante**. Lisboa: Imprensa Silvana, 1855.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *In*: **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

GUASCO, Michael Joseph. **Encounters, identities, and human bondage**: the foundations of the racial slavery in the Anglo-Atlantic world. 2000, 548 f. Ph.D. thesis (Doctorate in History) - Department of History, The College of William and Mary in Virginia, 2000.

HALL, Basil. Puritanism: The Problem of Definition. *In*: **Studies in Church History**. V. 2, 1965, 283-296.

HALL, Basil. **Humanists and Protestants, 1500-1900**. Edinburgh: T & T Clark, 1990.

HALLER, William. **The Rise of Puritanism**. New York: Columbia University Press, 1938.

HIBBARD, Caroline M. Early Stuart Catholicism: Revisions and Re-Revisions. *In*: **Journal of Modern History**. N. 52, March 1980, p. 1-34.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil colônia – 1550-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HUE, Sheila Moura. “Esta viagem é tão boa quanto qualquer viagem ao Peru”. *In*: **História** (São Paulo). V. 32, n. 1, jan/jun 2013, p. 31-52.

JEDIN, Hubert. **História el Concilio de Trento**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

JEWITT, Llewellyn Frederick. **A History of Plymouth**. Oxford: Oxford University, 1873.

JOHANESEN, Sarah. "That silken Priest": Catholic disguise and anti-popery on the English Mission (1569-1640). *In: Historical Research*. V. 93, n. 259, February 2020, p. 38-51.

KNAPPEN, M. M. **Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism**. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

KNAUSS, Paulo de Mendonça. **O Rio de Janeiro da Pacificação**: franceses e portugueses na disputa colonial. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1991.

LAPA, José R. Amaral. **A Bahia e a Carreira da Índia**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Edusp, 1968.

LE VAYER, Théophile de Ferrière. **Une ambassade française en Chine**: journal de Voyage. Paris: D'Amoyot, 1854.

LEE, Jason. **The Theology of John Smyth**: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite. Macon, GA: Mercer University Press, 2003.

LEÓNARD, Emile G. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Aste, 1963.

LESTRINGANT, Frank. **Le huguenote e le sauvage**: l'Amérique et la controverse coloniale; au temps des guerres de religion. Gevève: Droz, 2004.

LINEBAUGH, Peter. Todas as montanhas atlânticas estremeceram. *In: Revista Brasileira de História*. N. 6, set.1983, p. 7-46.

LINGLE, Walter L. **Presbyterians**: their history and beliefs. Richmond: John Knox Press, 1960.

LLOYD-JONES, D. M. **Os puritanos**: suas origens e seus sucessores. São Paulo: Editora PES, 1993.

MALLET, George. **Early seventeenth century piracy and Bristol**. BA Thesis Historical Studies, April 2009.

MARCOCCI, Giuseppe, PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MAROTTI, Arthur F. (ed.). **Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Texts**. London: Palgrave MacMillan, 1999.

MASHFORD, Jenny. **Plymouth City Council – Freedom Fields Park**. Archived from the original on 28 July 2014.

MATA, Sérgio da. Religionswissenschaften e crítica da historiografia da Minas Colonial. *In: Revista de História* (USP). N. 136, 1º semestre de 1997, p. 41-57.

MELLO, José Antônio Gonsalves de (ed.). **Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 1984.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Restauradores de Pernambuco**: biografias de figuras do século XVII que defenderam e consolidaram a unidade brasileira. Recife: Imprensa Universitária, 1967.

MELLO, Luis de. **Sermoens**, que pregou o Doutor Dom Luiz de Mello... Em Lisboa: por Jorge Rodrigues, 1637.

MENDONÇA, Antônio G., VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MOREIRA, Antônio Joaquim, MENDONÇA, José Lourenço. **História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980.

MULLETT, Michael. **A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Europeia**. Viseu: Tipografia Guerra, 1985.

MURPHY, Cullen. **God's Jury**: the Inquisition and the Making of the Modern World. Houghton Mifflin Harcourt, 2012.

NEW, John F. H. **Anglican and Puritan**: The Basis of Their Opposition, 1558-1640. London: Adam & Charles Black, 1964.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**: a Inquisição no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 1992.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

PEDDER, Jacqueline Adrienne. **Saints and relics during the English Reformation of the Early Modern Period, 1558-1625**: How Far Did This Catholic Belief Continue/Change From Medieval England? Huddersfield: Thesis (Master in History) – University of Huddersfield, 2018.

PEREIRA, Gregório Varela de Berredo. Breve Compêndio do que vai Obrando Neste Governo de Pernambuco o Senhor Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho. Apud. MELLO, José Antônio Gonçalves de. Pernambuco ao tempo do governador Câmara Coutinho (1689-1690). *In: Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. V. LI, 1979.

PEREIRA, Isáias da Rosa. A propósito da restauração do Tribunal do Santo Ofício em 1681. *In: Arquipélago História: Revista da Universidade dos Açores*. 2ª série, vol. 1, n. 1 (1995), p. 225-245.

PRECIOSO, Daniel. Os bentinhos como patuás: o processo de africanização de um objeto devocional católico no Brasil escravista. *In: Revista Mosaico*. V. 13, 2020, p. 18-35.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá Vem o Meu Parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco. São Paulo: Annablume, 2005.

RAYON, José Sancho, ZABALBURU, Francisco de. **Coleccion de documentos inéditos para la história de España**. Correspondencia de Felipe II con sus embajadores en la corte de Inglaterra. 1558 à 1584. Madri: M; Ginesta Hermanos, 1888.

REDIKER, Marcus. **Between the Devil and the Deep Blue Sea**: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World (1700-1750). Nova York, Cambridge University Press, 1989.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS FILHO, Nestor Goulart. **Evolução urbana do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1968.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. **O leme espiritual do navio mercante**: a missão calvinista do Brasil holandês. Niterói, RJ: Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2007.

RODRIGUES, Jaime. Cultura marítima: marinheiro e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII e XIX). *In: Revista Brasileira de História*. V. 19, n. 38, 1999, p. 15-53.

RODRIGUES, Jaime. Deus é o dono do navio: religiosidades marítimas no Atlântico moderno. *In: ACHSC*. V. 46, n. 2, jul.-dic. 2019, p. 295-316.

RODRIGUES, Jaime. Escravos, senhores e vida marítima no Atlântico: Portugal, África e América portuguesa, c. 1760-c.1825. *In: Almanack*. N. 5, 1º semestre de 2013, p. 145-177.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de profissionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *In: Tempo*. V. 23, n. 1, jan./abr. 2017, p. 1-21.

SANTIAGO, Diogo Lopes. **História da guerra de Pernambuco**. Recife: CEPE, 2004.

- SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância e salvação no mundo atlântico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: Edusc, 2001.
- SEIDLER, Carl. **Dez anos no Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.
- SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. **“Nas solidões vastas e assustadoras”** – Os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Recife: Tese (Doutorado em História) - UFPE, 2003.
- SIQUEIRA, Sonia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.
- SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil. *In*: **Revista UPS**. N. 12, 1992, p. 48-67.
- SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). *In*: GOUVEIA, Antônio Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (orgs.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 175-195.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- STADEN, Hans. **Meu cativo entre os selvagens do Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1926.
- STARLING, Heloisa Murgel. **Ser republicano no Brasil Colônia**: a história de uma tradição esquecida. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SWEET, James. **Recriar África**. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.
- TAUNAY, Afonso d’E. Rio de Janeiro de antanho. *In*: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. V. 90, n. 144, 1921, p. 413-428.
- THIRSK, Joan (ed.). **The agrarian history of England and Wales**. Volume IV: 1500-1640. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TREVOR-ROPER, Hugh. **Catholics, Anglicans, and Puritans**: Seventeenth-Century Essays. London: Fontana Press, 1989.

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

VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VARGAS, Maria Ester. Isabel II e a bula *Regnans in excelsis*, do Papa Pio V. *In: Millenium, Viseu*: Revista do Instituto Politécnico de Viseu. N. 27, abril de 2003, p. 1-15.

VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. **Igreja Reformada Potiguara (1625-1692)**: a primeira igreja protestante do Brasil. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2012.

WILSON, Peter Lamborn. **Utopias piratas**: mouros, hereges e renegados. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.

WORTH, R. N. **The History of Plymouth from the Earliest Period to the Present Time**. Plymouth: Brendon and Son, 1873.

XAVIER, Ângela Barreto, OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. *In: XAVIER, Ângela Barreto, PALOMO, Federico, STUMPF, Roberta (orgs.). Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII)*: dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p. 123-160.

Sobre o Autor

Daniel Precioso

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com estágio na Universidade de Évora, Portugal. Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). Atualmente leciona na Universidade Estadual de Goiás (UEG), onde integra o Programa de Pós-Graduação em História. Autor de *Legítimos vassallos: pardos livres e forros na Vila Rica Colonial (1750-1803)* e de *Catarina Juliana: uma sacerdotisa africana e sua sociedade de culto no interior de Angola - século XVIII*, além de vários capítulos e artigos científicos.

www.pimentacultural.com

Travessias

*um escravo
marinheiro convertido
ao protestantismo
nas malhas da inquisição
(1614-1637)*