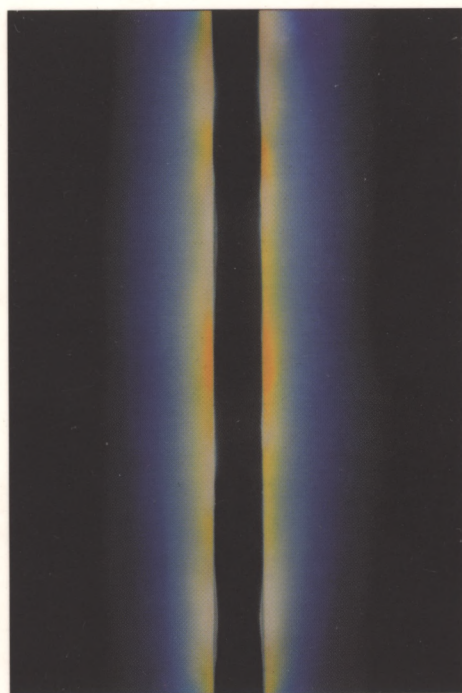


REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
**DAS IDEIAS**



TOLERÂNCIAS, INTOLERÂNCIAS

VOLUME 25, 2004

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**“CADA UM EM SUA LEI”:  
Expressões Populares de Tolerância no Mundo Hispânico  
entre 1500 e 1700**

No século XIX, a Espanha, Portugal e as respectivas colónias americanas haviam entrado decididamente na maior parte da historiografia europeia e dos Estados Unidos como exemplos clássicos de intolerância, cujas histórias específicas eram bem ilustrativas e, simultaneamente, instrutivas de fanatismo, dogmatismo e intolerância, os quais, simbolizados pela Inquisição, eram vistos como capazes de manietar um povo a ponto de lhe vedar completamente o acesso à clarividência e ao progresso. Que melhor maneira, dir-se-ia, de explicar “o atraso” de espanhóis e latino-americanos e o contrastante avanço dos povos anglo-saxónicos e germânicos, do que através desse fechamento da mentalidade hispânica e do que ele acarretara?

Deste modo, a Espanha imperial surgia como modelo de regime autocrático e, mais recentemente, como exemplo de Estado absolutista ou de “sociedade persecutória”, havendo em tais interpretações um défice de compreensão do facto de que dentro dela poderá ter havido pessoas com olhares dissidentes sobre o mundo, em oposição à visão oficial do Estado e da Igreja<sup>(1)</sup>.

---

\* Universidade de Yale.

<sup>(1)</sup> Tais interpretações não têm sido sustentadas apenas por estudiosos anglófonos. Veja-se, por exemplo, o muito citado *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*, Minneapolis, 1986, de Jose Antonio Maravall.

Há que dizer, em abono da verdade, que essa imagem negativa não deixou de ser, por vezes, contestada. Na década de 50, autores como Lewis Hanke, John Leddy Phelan, por exemplo, chamaram a atenção para a circunstância de tanto os escritos como as vidas de Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, José de Acosta e outros teólogos e missionários do século XVI terem sido marcados por um sentimento de tolerância e abertura, por uma disponibilidade para aceitar as diferenças culturais e para encontrar espaço, no seio da Igreja, para toda a espécie de pessoas. Tais ideias, aliadas ao facto de a Espanha, quando comparada com outras regiões da Europa, evidenciar uma menor tendência para eliminar os seus dissidentes, levaram inclusivamente Henry Kamen a inverter o pensamento dominante e a sustentar que a Espanha terá efectivamente sido a nação mais tolerante da Europa do século XVI. A verdade, porém, é que os argumentos de Kamen, bem como a história da tolerância em geral, não cabem nos propósitos desta análise. Essas histórias tendem, no seu conjunto, a debruçar-se sobre polémicas teológicas e discussões intelectuais travadas por um grupo restrito, ainda que por vezes poderoso e influente, de administradores civis, figuras eclesiásticas, e humanistas. Como afirmou Heiko Oberman, estudioso da história da tolerância, este é um dos “últimos redutos ainda nas mãos dos especialistas da história das ideias”. À medida que se foi desenvolvendo, este campo específico foi beber a áreas correlatas, como sejam o surgimento do cepticismo, do ateísmo e da *realpolitik*. No entanto, não obstante os avanços e o amadurecimento registados pela história da tolerância, a caracterização feita por Oberman permanece verdadeira. Além disso, pode dizer-se que ela tem sido, de um modo geral, uma história das elites, que raramente leva em linha de conta as populações e que muito claramente é escrita segundo uma perspectiva vertical, de cima para baixo.

O que aqui tenho em vista é algo inteiramente diverso. Versa, sobretudo, gente simples, em boa parte – mas não na totalidade – analfabeta e, na sua grande maioria, céptica, com dúvidas e interrogações sobre aquilo que para a sua sociedade era tomado por adquirido. Interessam-me os fundamentos do seu pensamento e ver como as suas ideias se foram inserir nessa nova realidade que eram as Américas. Não irei ao ponto de dizer que esses dissidentes constituíam a maioria da população, nem que tinham capacidade para fazer frente ao poder das instituições oficiais, contudo é minha convicção que as ideias que perfilhavam estariam

bastante disseminadas, preparando o terreno em que iriam florescer a acção e o pensamento dissidentes e diversas formas de oposição.

Põe-se aqui um problema de ordem metodológica. Muito do que sabemos acerca dessas ideias provém dos registos da Inquisição espanhola, tribunal religioso que procurou eliminar e controlar a heterodoxia e que é sempre uma fonte a tratar com cautela. Nos seus registos, porém, é possível entrever todo um mundo de dissidência e de uma cultura popular vibrante que, em muitos aspectos, entram em choque com a autoridade vigente.

Para não aumentar o *suspense*, torno desde já claro que considero que esta análise versa dois temas históricos genéricos. O primeiro é o da transferência de concepções e de práticas culturais da Europa para as Américas e de como as realidades culturais específicas das Américas possibilitaram o florescimento de diversas ideias e práticas. Nesse sentido, servir-me-ei de materiais respeitantes tanto ao espaço ibérico como às suas colónias do Novo Mundo. Em segundo lugar, parece-me que os materiais sobre que me deterei levantam questões interessantes acerca da muito discutida relação entre a cultura erudita e a cultura popular. E se é certo que não pretendo resolver o problema ou encerrar tal discussão, esta incursão não deixa também de suscitar algumas questões em torno dessa problemática relação.

Permita-se-me que comece com um caso concreto. Em 1594, a Inquisição de Lima prendeu um tal Juan de las Heras por afirmações proferidas por este, segundo as quais as relações sexuais entre pessoas não ligadas pelo casamento não constituíam pecado. Nada havia de surpreendente na acusação nem nessa prisão. Desde a década de 1560 que a Inquisição vinha movendo processos a muitas pessoas por defenderem crenças idênticas. Mas na sequência dos interrogatórios tornou-se claro que Las Heras sustentava mais ideias (nas palavras da Inquisição, “proposições”) escandalosas e heréticas, incluindo uma outra crença comum segundo a qual “toda a pessoa, sendo boa, pode achar a salvação segundo a sua lei própria” – o que equivalia a uma rejeição da validade exclusiva da Igreja e a uma aceitação do valor de outras confissões. Mas o acusado foi ainda mais longe. E quando questionado acerca das relações entre católicos e protestantes, replicou: “ambas as partes erram, pois que dilaceraram a fé, e há sítios na Ásia em que melhor se conhece a Deus do que na Igreja”.

Considerado louco por alguns dos seus interrogadores e obstinado por outros, Las Heras recusou-se a desdizer estas “verdades”. Por tais

ideias, e por se recusar a renegá-las, pagou também o preço mais alto: foi queimado vivo<sup>(2)</sup>.

A atitude de Las Heras tanto em relação à sexualidade como em relação às demais confissões reflecte todo um conjunto de dúvidas comuns e recorrentes que assumiam as mais variadas formas: cepticismo quanto ao poder dos santos ou ao símbolo da cruz, dúvida quanto à virgindade de Maria, descrença na existência do Céu, do Inferno ou do Diabo, discordância com as orientações da Igreja ou do Estado relativamente às minorias e aos dissidentes, crença na magia, na astrologia e noutros sistemas alternativos de lidar com o mundo<sup>(3)</sup>. Todas estas ideias existiam há muito já na Europa, no entanto passaram a ser alvo de uma vigilância e repressão crescentes quando o Catolicismo, confrontado com a Reforma protestante após o Concílio de Trento (1545), lhes moveu uma resistência mais encarniçada.

Para a Igreja, o Novo Mundo desde sempre parecera encerrar soluções utópicas. E o facto de Cortés e Lutero terem nascido no mesmo ano não escapou à atenção de certos autores devotos, que viram na conversão das Américas a intenção divina de restituir à Igreja as almas que o Diabo lhe havia conquistado na Europa. Se para teólogos e missionários as Índias se apresentavam como possibilidades utópicas oferecidas a uma Igreja triunfante, e aos olhos dos estadistas surgiam como a realização do sonho do *imperium* universal, para gente como Las Heras, na sua maioria espanhóis anónimos e respectivos descendentes mestiços, a América suscitava outros sonhos: um sonho de prazer carnal, um sonho de entendimento cultural e religioso e, por vezes, ambos em simultâneo. Não obstante as pressões da Igreja e do Estado no sentido de suprimir

---

<sup>(2)</sup> *Relación de causa*, Lima, 1594, AHN (Archivo Historico Nacional, (Madrid)), Inquisition 1028, 393-404.

<sup>(3)</sup> Existe uma ampla bibliografia sobre estas questões. Veja-se, por exemplo, Sara Nalle, *God in La Mancha*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 56-69; William Monter, *Frontiers of Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; e, mais concretamente, Maureen Flynn, "Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain", *Past and Present*, vol. 149, 1995, pp. 29-56. No presente ensaio não me ocupo da questão geral do cepticismo e do ateísmo nem do clássico problema da descrença no século XVI. Ver Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth-Century: The Religion of Rabelais*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982; John Edwards, "Religious Faith, Doubt, and Atheism", *Past and Present*, vol. 128, 1990, pp. 152-161.

estas propostas, a posição de Las Heras em relação ao sexo e à salvação tinham a sua raiz comum num cepticismo de cariz prático e popular.

Vejamus outro caso paradigmático. Trata-se de Francisco de Escobar, um mestiço peruano de primeira geração do período imediatamente posterior à conquista. Nascido em 1543, crescera na fazenda do pai, rodeado de índios e de escravos negros. Dele se dizia que por vezes trepava ao cimo de uma carroça e, como se saído directamente de uma cena do *Dom Quixote*, pregava aos escravos “as coisas do Amadis e dos livros de cavalaria”. Tendo aprendido a ler e a escrever com o próprio pai, veio, ele também, a ser proprietário de terras e índios. Ao que parece, Escobar possuía um apetite sexual desenfreado. Dançava e bebia com os índios, viveu muitos anos em concubinato, dormia com muitas mulheres índias e era acusado de dizer a outros índios e aos mestiços que tomassem as mulheres que desejassem, uma vez que Deus dissera “creside et multiplicamini et replete terram”.

O que fez com que a Inquisição nele reparasse. Porém, foi uma discussão que teve com os vizinhos a motivar essa intervenção. Estes haviam-se queixado que os índios pertencentes a Escobar não iam à missa, e que, se este cuidasse mais da salvação deles, os seus campos se tornariam mais férteis, ao que Escobar respondeu: “Calai-vos e deixai os índios em paz. Há muitos em Lima que, diante dos altares [da Igreja], têm o Diabo nos seus corações, enquanto outros há nas montanhas que têm os seus corações com Deus... Achais que basta trazer contas [do rosário] à roda do pescoço ou andar por aí a rezar? Isso é hipocrisia”. Ao que o vizinho respondeu: “antes pecar como hipócrita do que chafurdar como um porco na escuridão do vício”<sup>(4)</sup>.

O testemunho de Las Heras deixa perceber que no contexto das Índias se faziam sentir cada vez mais as dúvidas acerca do corpo e da alma, do sexo e da salvação, e que a existência de diferentes povos com diferentes costumes levou a que se repensassem e redefinissem concepções culturais e religiosas consideradas básicas. Não surpreende que, para fazer face a essas novas condições, os espanhóis recorressem às concepções existentes, embora não obstante estas colidissem com os preceitos da Igreja e do Estado. É por isso que, para melhor entender e contextualizar o que se passou na América, vale a pena atentar nos precedentes ocorridos na Espanha.

---

<sup>(4)</sup> AHN, Inquisición (Lima), Lib. 1027, fls. 424-426 (1583).

A história da tolerância nos primórdios da Europa Moderna deu origem a uma literatura vasta e variada, a maior parte dela com utilidade reduzida para a presente análise. Normalmente, a ênfase na historiografia da tolerância costuma recair num determinado conjunto de autores – Espinoza, Bayle, Voltaire e Mill. Estas figuras do Iluminismo basearam-se numa tradição anterior, com origem na Idade Média e no início da Idade Moderna, nomeadamente nos escritos de autores como Nicolau de Cusa, Erasmo e Jean Bodin, os quais haviam produzido – ainda que nem sempre publicado – obras importantes em defesa do compromisso e da aceitação ou tolerância das diferenças religiosas. Algumas das obras destes autores, como por exemplo o *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, eram radicais na sua aceitação da dissidência ou da *concordia discors* enquanto maneira de gerar harmonia social e na sua crença de que “os irmãos devem viver em união”. Contudo, tais escritos circulavam na esfera de um público limitado e bastante culto<sup>(5)</sup>. A historiografia da tolerância apresenta, portanto, uma particular incidência no discurso erudito e no tema do compromisso político. A história que aí se regista é a de uma crescente tolerância, gerada quer por uma necessidade política ou dinástica (a necessidade, sentida por católicos e protestantes, de sobreviverem ao convívio de uns com os outros durante o século XVI), quer por considerações de ordem prática (a readmissão dos judeus na Holanda, Inglaterra e França seiscentistas, por ser considerado bom para os negócios), quer ainda pelos argumentos racionais e pelo cepticismo de Espinoza, da *Carta sobre a tolerância* de Locke (1689), de Voltaire e outros<sup>(6)</sup>.

---

<sup>(5)</sup> Marion Leathers Kunz, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, in *Beyond the Persecuting Society*, org. John Christian Laursen e Cary J. Nederman, eds., Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 125-144. Sobre uma obra setecentista afim, versando o cepticismo e a tolerância — o *Traité des Trois Imposteurs* —, ver Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert, e Richard Popkin, *Heterodoxy, Spinozism, and Free-Thought in Eighteenth-Century Europe*, Dordrecht, 1996. Em *Homo religious. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, pode encontrar-se um excelente conjunto de textos relativos à tolerância, os quais, no entanto, mais uma vez se debruçam sobre o discurso erudito.

<sup>(6)</sup> Duas excelentes compilações recentes de trabalhos efectuados nesta área são *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*. John Christian Laursen e Cary J. Nederman, eds. (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1988) e *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Ole Grell e Bob Scribner, eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

O que estas discussões têm descurado são as concepções e atitudes populares e o modo como estas intersectam o discurso e o debate desenvolvidos no plano erudito. Os leitores de *O Queijo e os Vermes*, de Carlo Ginzburg, estarão por certo lembrados de como o protagonista, o moleiro friulano Domenico Scandella – Menocchio –, possuía certas ideias aparentemente modernas e tolerantes, acerca da possível validade das outras religiões. Baseado na história dos três anéis de Boccaccio (por sua vez metáforas das três grandes confissões), Menocchio dissera aos inquisidores: “Cada qual sente que a sua fé é a melhor, mas qual seja a melhor ninguém o sabe”. A personagem chegara à conclusão de que apenas Deus saberia qual de todas era a melhor e que todas elas poderiam ser válidas, alargando além disso esta ideia não só às três religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo), mas também aos hereges. Todos poderiam ser salvos “por igual, pela graça de Deus, pois que Deus a todos por igual amava”<sup>(7)</sup>. Ao que parece, as ideias de Menocchio a respeito desta questão não eram nem tão modernas nem tão originais quanto se afiguram à primeira vista, já que no mundo hispânico terão existido muitos *Menochios* anteriormente.

Na sociedade secular contemporânea, temos tendência para perder de vista a importância que a questão da salvação teve no passado. Para referir um exemplo apenas, o Infante D. Henrique, fazendo, em 1436, uma lista daqueles que deviam ser os sete objectivos da vida de um homem, colocou à cabeça a salvação da própria alma, por considerar estar esse objectivo acima de todos os demais<sup>(8)</sup>. A salvação era um problema que preocupava a Cristandade, e a questão da possibilidade de salvação fora da Igreja havia sido objecto de discussão doutrinária desde os primórdios do cristianismo. Não obstante o Vaticano ter assumido uma atitude mais liberal sobre a questão a partir do concílio Vaticano II, há ainda no seio da Igreja quem ache que esta nova posição raia a heresia. Com efeito, ainda na década de 70 do século passado, o arcebispo de Boston, Richard

---

<sup>(7)</sup> Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, Baltimore, 1980, pp. 48-50. Ver também Andrea del Col, *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-99)*, Pordenone, 1990, pp. 205, 220.

<sup>(8)</sup> Peter Russell, *Prince Henry, “the Navigator”*. *A Life*, New Haven, 2000, pp. 157. A perspectiva católica clássica sobre a questão da salvação fora da Igreja encontra-se na obra de Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2ª ed., 2 vols., Toulouse, 1934.



Cushing, se viu publicamente acusado de heresia por um jovem jesuíta, pelo facto de ter aventado a possibilidade de salvação fora da Igreja.

A posição tradicional sobre o assunto ganhara força durante o século XIII e sustentava que a salvação não era viável fora da Igreja, pelo que todo aquele que expressasse opinião contrária era considerado herege. Assim, a persistência destas perspectivas alternativas constituía um desafio tanto à doutrina como à autoridade. Até que ponto essas visões alternativas sobre a validade de todas as religiões se encontravam disseminadas pela Europa, é questão que requer uma investigação mais aprofundada. Parece, contudo, claro, pelo menos, ter existido na Espanha, desde a Idade Média, uma tradição popular segundo a qual “cada um se pode salvar em sua própria lei (*cada uno se puede salvar en su ley*)”, frase repetida com ligeiras variantes em inúmeros casos levados aos diferentes tribunais da Inquisição, quer da Espanha, quer dos seus territórios ultramarinos. Iguualmente muito comum era o ditado “Antes bom mouro que mau cristão (*Mejor un buen moro que un mal cristiano*)”, ou ainda, por vezes, “antes bom judeu que mau fidalgo”, ideia expressa por gente de origem muito humilde e frequentemente analfabeta, fossem homens ou mulheres, artífices ou camponeses, cristãos-velhos, mouros ou judeus conversos, ou ainda os seus descendentes. Ela surge, no entanto, também na boca de membros do clero e de teólogos, uma vez, que na mente de alguns, as velhas discussões teológicas continuavam por resolver.

A origem destas ideias era variada. Existia uma tradição teológica medieval em que há muito já se reflectia sobre a validade da lei natural, a “perfeita ignorância (daqueles a quem a verdadeira fé nunca foi revelada)”, e a possibilidade de salvação fora da Igreja<sup>(9)</sup>. Houve que conciliar a posição de S. Tomás de Aquino, para quem o cristianismo era a via universal e “única” de libertação da alma, com a ideia de que a salvação estava ao alcance de toda a humanidade. Daí o desenvolvimento de toda uma série de argumentos apologéticos fundados sobre a ideia de que Deus era passível de ser reconhecido através da teologia natural e da razão humana, mas o pecado impedia a salvação por tal via. Por volta

---

<sup>(9)</sup> Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion*, Londres, Routledge, 1989, pp. 1-21.

dos finais do século XV, porém, a posição da Igreja, defendida pela Inquisição, era que “*nulla salus extra ecclesiam*”, ou seja, não há salvação possível fora da Igreja ou sem o sacramento do batismo. Apesar disso, a Espanha de Quinhentos produziu vozes eruditas dissidentes. No seu *El consejo y consejeros del príncipe* (1559) o humanista aragonês Fadrique Furio Ceriol defendeu uma posição universalista segundo a qual “só existem duas terras no mundo todo; a Terra do Bem e a Terra do Mal. Os Bons, sejam eles judeus, mouros, gentios, cristãos ou de outras seitas, são todos da mesma terra, da mesma casa, do mesmo sangue, e assim também todos os Maus”. Mas as ideias de Ceriol foram expressas exactamente na mesma época em que se assistia à formulação da condenação clássica dos judeus enquanto herdeiros do crime da *lesa majestas* humana e divina e do conceito de “sangue infecto”<sup>(10)</sup>.

Mas para além do discurso erudito sobre a tolerância, é bem provável que a Espanha, com as suas peculiares tradições multi-religiosas e pluriculturais, viesse há já muito tempo contribuindo para uma certa abertura às outras religiões e para o seu reconhecimento. Não obstante as relações entre os praticantes dessas religiões ao longo do século XV serem, por norma, de hostilidade, ao nível pessoal a interacção constante e o convívio entre os indivíduos, as famílias e as comunidades contribuíra para um certo sentido de adaptação hostil mas também para uma atitude de viver e deixar viver e, inclusivamente, para sentimentos de relativismo cultural e até de admiração. Numa conversa a propósito do mau tempo e das carências sentidas na Espanha, Bartolomé Espin, homem de meia idade e mercador de tecidos em Córdoba, afirmou que Deus deu a mouros e pagãos o bom tempo e a abundância porque eles “viviam melhor em sua lei do que nós vivemos na nossa”, acrescentando que “eles se amam e preocupam uns com os outros, ao passo que nós só temos vontade de nos derrubar, e se nos amássemos e mantivessemos a lei de Deus, ele nos daria a sua mercê”<sup>(11)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> Fadrique Furio Ceriol, *El concejo y consejeros del príncipe* (1559) Diego Sevilla Andrés, ed., Valência, 1952; Henri Mechoulan, *Razón y alteridad en Fadrique Furio Ceriol*, Madrid, 1973, pp. 66-68.

<sup>(11)</sup> RCC [Rafael Gracia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Diputación Provincial, 1983], 377 (1599-1600); cf. David Nierenberg, *Communities of Violence*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

É preciso ter em mente que a Espanha de finais do século XV e século XVI, e particularmente regiões como a Andaluzia e o Levante sudeste (Valência, Múrcia), eram bastante fluídas, autênticas sociedades de fronteira em que era habitual a interação de grande variedade de gente de diferentes origens étnicas e culturais. Não obstante o engrossar das forças tendentes à centralização política e à unificação religiosa, simbolizadas pela queda da Granada muçulmana e pela expulsão dos judeus, em 1492, a sociedade espanhola manteve, após aquela data, não só uma variedade cultural significativa, como também um certo (e cada vez mais subreptício) grau de dissidência religiosa. Na Espanha meridional era ainda possível encontrar em número significativo escravos mouros, resultado das guerras da Reconquista, assim como uma grande quantidade de muçulmanos recém-convertidos ao cristianismo (mouriscos). Depois de 1492, havia em praticamente todas as cidades e vilas antigos judeus, que após a ordem de expulsão tinham optado por ficar.

Quanto aos cristãos-velhos, não constituíam propriamente um bloco homogêneo e rígido, fixado nas vilas e aldeias a trabalhar a terra ou dedicando-se à pastorícia. As deslocações e migrações eram comuns e muitos haviam já tido contacto com o mundo situado para além dos limites da aldeia ou da província. Além disso, havia, em sítios como Maiorca, Valência, Sevilha e Cádiz, milhares de cristãos que tinham sido levados em cativo para o Norte de África ou para outras zonas do mundo islâmico e que de uma forma ou de outra haviam regressado ao convívio da sociedade católica. Estes, apesar de nunca deixarem de estar sob suspeita, devido ao seu estatuto de *renegados*, vieram introduzir na sociedade espanhola uma certa compreensão cultural baseada nas suas experiências próprias<sup>(12)</sup>. Entre eles havia os que estavam prontos a admitir que os mouros eram caridosos, que acreditavam em Deus, e – como era costume dizer – que “se podiam salvar na sua própria lei”.

É importante, neste ponto, sublinhar o “timing” de tudo isto. Não obstante a expulsão dos judeus em 1492, a queda de Granada e a viagem de Colombo serem acontecimentos contemporâneos que, no seu conjunto, marcaram o início de uma Espanha católica triunfante e imperial,

---

(12) Bartolomé Benassar, “Frontières religieuses entre Islam et chrétienté: l’expérience vécue par les ‘renégats’”, in Robert Sauzet, ed., *Les frontières religieuses en Europe du XV au XVII siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, pp. 71-78.

a verdade é que eles não trouxeram consigo o fim imediato de uma sociedade espanhola caracterizada por diferenças e adaptações de ordem cultural e religiosa. A criação de mecanismos de controlo e a autoridade da Inquisição depararam com uma oposição considerável por parte de vários sectores da população, e os crimes contra a autoridade e a dignidade da Inquisição continuaram a ser, mesmo em pleno século XVII, uma das principais categorias dos processos merecedores da atenção daquele Tribunal, constituindo cerca de 8% da totalidade dos casos ali tratados<sup>(13)</sup>. Muitos foram os que colocaram objecções à expulsão dos judeus em 1492 e, inclusivamente, à guerra contra os muçulmanos de Granada. “Como havemos de esperar que chova, se o rei vai tirar as casas aos mouros, não lhe tendo eles feito mal algum?”, clamava um lavrador de Soria afectado pela seca durante a década de 1480. E perante o argumento que, em reprimenda, lhe lembrava que a guerra iria alastrar a fé católica, o mesmo homem replicou, de uma forma de resto nada atípica: “Como se pode saber qual das três leis é que Deus prefere?”. A resposta é uma paráfrase quase exacta da crença expressa por Menocchio<sup>(14)</sup>. O mesmo raciocínio seria formulado um século depois, perante uma situação vista como sendo de clara injustiça. Por vezes, as manifestações de compreensão e apoio em relação a proverbiais inimigos não era mais do que uma maneira de criticar as políticas oficiais da Igreja ou da Coroa. Veja-se o caso de um outro Francisco de Escobar, pregoeiro da cidade de Jaen, para quem a Igreja estaria a conduzir o mundo à perdição. Porque hão-de – perguntava ele – “os mouriscos ser tirados das suas casinhas?”. A exemplo de muitas outras pessoas, Escobar achava que “o mouro deve ser deixado à sua lei, e o judeu à dele”<sup>(15)</sup>.

Quem eram estas pessoas que se faziam eco de tais ideias de aceitação e de igualdade? Não é de admirar que, em face da centralização e da homogeneidade religiosa e política, os grupos e minorias subjugados

---

<sup>(13)</sup> Ver Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha, e Itália*, Lisboa, 1994, pp. 272-73.

<sup>(14)</sup> *El Tribunal de la Inquisición en el obispado de Soria, 1486-1502*, Carlos Carrete Parrondo, ed. *Fontes Iudaeorum Castellae*, II, Salamanca, 1985, 230/106-7 *apud* Edwards, “Religious Faith and Doubt”, pp. 16-17.

<sup>(15)</sup> TIM, Garcia Boix (1983), 86. Escobar foi condenado a 100 chicotadas e a desfilar como penitente no auto-da-fé da cidade de Córdoba em 1572.

dessem voz a justificações intelectuais visando proteger a integridade da sua antiga fé e a validade da religião dos seus antepassados. Tanto entre os judeus como entre os muçulmanos convertidos forjou-se uma atitude segundo a qual a “lei antiga” era igualmente válida e as almas dos antepassados não estariam no inferno, pois que também eles teriam ido para o céu. Muitos dos convertidos, em particular os do Islão, recusavam-se a acreditar que os seus avós vissem pura e simplesmente negado o acesso à morada eterna. Obrigados a aceitar a validade da Igreja, continuavam com dúvidas acerca da sua nova fé e da sua pretensão exclusivista de verdade. Quando submetidos a pressão, tais dúvidas vinham ao de cima. Em 1584, Inês, uma escrava mourisca de quarenta e seis anos, confrontada com a ideia de que Maomé tinha enganado muitas pessoas que iriam todas parar ao inferno, ripostou com a tradicional réplica: “Quem vai para o céu e para o inferno, se o mouro se o cristão, sabe-o Deus... Quem fez a lei dos cristãos fez também a lei dos mouros”. E nem três voltas da corda do potro a fizeram mudar de opinião<sup>(16)</sup>.

Noções como esta achavam-se amplamente disseminadas entre os muçulmanos convertidos. Beatriz Zureda, mulher nascida na cidade de Argel e casada com um escravo mourisco, tinha, a exemplo de muitos outros, defendido a ideia de que os mouros e os cristãos bons se podiam salvar nas suas respectivas leis, enquanto os mouros e os cristãos maus iam para o inferno<sup>(17)</sup>. Tal formulação, de claro sabor popular, andava muito próxima da do humanista Furio Ceriol. Para García Avellan, outro mourisco de Granada, “os cristãos salvavam-se na Lei de Deus, e os mouros, que desconheciam [tal Lei], salvavam-se na sua Lei própria”. Seria depois acusado de querer juntar-se aos demais muçulmanos porque o pai e o avô tinham sido muçulmanos e ele desejava sê-lo também<sup>(18)</sup>. Mas a verdade é que a sua proposta mais não era do que o eco do velho argumento teológico da “perfeita ignorância”, segundo o qual Deus haveria de salvar aqueles que não conheciam outra via.

---

<sup>(16)</sup> RCC, Gracia Boix (1983), 188.

<sup>(17)</sup> TIM, [L. Pérez Martínez, L. Muntaner, M. Colom, eds., *El tribunal de la Inquisición en Mallorca. Relación de causas de fe, 1578-1806*, 1 vol., Palma de Mallorca, 1986], (1587), 90.

<sup>(18)</sup> *Relación de causa*, Mércia (1584), AHN, Inquisición 2022, exp. 14.

Entre uma e outra crença, perfilavam-se várias alternativas. Gaspar Vayazan, trabalhador mourisco de Helche, procurou uma solução prática. Disse aos inquisidores de Múrcia que cria em todas as três leis, a de Nosso Senhor Jesus Cristo, a de Maomé e a do Senhor Moisés, “porque se uma lhe faltasse, outra lhe valeria”<sup>(19)</sup>. Alguns muçulmanos convertidos à Igreja chegaram à conclusão de que a causa da sua difícil situação era o próprio Deus. Luis Borrigo Gajo, habitante de Almansa, foi preso em Múrcia, no ano de 1567, por afirmar que Deus “pecara e falhara em seu ofício ao fazer cristãos uns, mouros outros, e outros judeus, quando todos deveriam ser o mesmo”<sup>(20)</sup>.

Estes casos e outros semelhantes dão ideia não apenas da natureza incompleta do que foi o processo de conversão, mas também do contacto que ao nível pessoal sempre existiu entre cristãos-velhos e cristãos-novos.

Veja-se o caso de Francisco Bocacho, um jovem mourisco de Alicante preso pela Inquisição de Múrcia, em 1597. Encontrando-se na companhia de alguns cristãos-velhos a entoar o romance do *Cid*, Bocacho expressou a sua pena por o herói da história ter conquistado Valência, uma vez que, conforme disse, “dantes eramos todos mouros”. Quando alguém disse que não havia salvação senão para os cristãos, respondeu que não se importava. “Não. Moura minha mãe, mouro meu pai, mouro eu também”. Os inquisidores foram brandos, porque Bocacho era olhado como um simplório de parco entendimento e “criado no campo”. Além disso, sustentava que aquilo que havia dito fora “Nunca mouro bom cristão, nem cristão bom mouro”, frase proferida por Sancho Pança no *Dom Quixote* e que parece fazer contraponto com a expressão “Antes bom mouro que mau cristão”.

O caso de Bocacho remete para a concepção de uma sociedade em que mouriscos e cristãos-velhos viviam permanentemente lado a lado, conhecendo-se pelo nome próprio, encontrando-se regularmente na igreja, e podendo reunir-se para cantar os versos do *Cid*. O convívio e a

---

<sup>(19)</sup> Foi em 1567 que Vayazan afirmou que “tenía y creyía en tres leyes, la de N. Señor Jesu Xpo, y la de Mahoma, y del Señor Moysen porque si la una le faltasse, no le faltasse la otra.” AHN, Inquisición 2022 (Múrcia).

<sup>(20)</sup> AHN, Inquisición Murcia 2022, exp. 2. As palavras de Borrigo Gajo foram “que Dios no había hecho bien su oficio en hater que unos fuessen xtianos, y otros moros y otros judíos sino que todos habian de ser unos y otras blasfemias muy perniciosas...”.

intimidade diários davam origem a despiques, a réplicas e a discussões em que se expressavam estas opiniões, que por vezes levavam a denúncias à Inquisição. O convívio próximo e a intimidade produziam resultados contraditórios, como seja o desdém, a aceitação, e porventura uma intimidade belicosa. A questão da validade das três Leis era matéria de preocupação comum e de constante controvérsia.

Os judeus punham um problema particular. A sua expulsão em 1492 e a conversão dos que ficaram ao catolicismo criou condições para uma intensa campanha inquisitorial dirigida contra estes cristãos-novos durante os finais do século XV e inícios do século XVI. Essa campanha consistiu no indiciamento em larga escala daqueles que se ativeram à sua antiga religião, acompanhado de um programa de demonização e denúncia dos cristãos-novos como sendo um grupo social traiçoeiro, instável e degenerado. Tanto em Espanha como em Portugal, assistiu-se ao aparecimento de uma literatura constituída por sermões, tratados teológicos e obras de devoção potencialmente geradora de um vasto clima de fervor religioso, de desconfiança e de ódio contra judeus e cristãos-novos, geralmente referidos como sendo uma e a mesma coisa. A posição da Igreja era, de um modo geral, de condenação e de um preconceito inalterável.

Mas nem toda a gente estava de acordo. Dentro da própria Inquisição, havia alguns membros que acreditavam que a plena integração dos conversos na Igreja era impossível como medidas de exclusão que os marginalizavam<sup>(21)</sup>. Estas ideias, por sua vez, tinham eco a nível popular. Geraldo de Goz, archeiro de Artois ao serviço do rei, foi processado em Toledo, no ano de 1590, por afirmar que a exclusão de descendentes de mouros e judeus de cargos eclesiásticos era errada, porque, segundo disse, “a Igreja devia ser igual para todos”<sup>(22)</sup>. Além disso, havia ainda aquela ideia incomodamente teimosa de que talvez os judeus fossem pessoas iguais aos seus vizinhos cristãos. Por volta de 1480, deu-se o caso de uma trabalhadora de Baños, de alcunha “La Rabanera”, que estivera

---

<sup>(21)</sup> Henry Kamen, “Una crisis de consciencia en la edad de oro en España: Inquisición contra ‘limpieza de sangre’”, *Bulletin hispanique*, vol. 88, 3-4, 1986, pp. 321-356.

<sup>(22)</sup> AHN, Inquisición (Toledo) 221, exp. 12. Em “Toleration and Dissent in Sixteenth Century Spain”, pp. 7-10, Kamen faculta provas excelentes da oposição movida quer à expulsão, quer à discriminação que se lhe seguiu.

a rezar na casa de uma vizinha acabada de falecer. Outra mulher cristã, que viria a denunciá-la, disse-lhe então que estava em pecado por haver rezado. Ao que La Rabanera respondeu: “Deus te perdoe! Estás enganada. O bom judeu será salvo, e também o mouro em sua lei, senão por que os terá Deus criado?”<sup>(23)</sup>.

Atendendo ao intenso programa desencadeado pela Inquisição contra os cristãos-novos convertidos e à campanha ideológica que o acompanhou, é de admirar que nos deparemos com expressões de simpatia para com as vítimas da Inquisição e para com os judeus e cristãos-novos em geral. Os autos-da-fé da Inquisição eram concebidos como espectáculos e verdadeiras lições exemplares, em que a doutrina e o poder coercivo da Igreja eram patenteados de forma bem visível ao conjunto da população.

A lição a dar sobre o que podia acontecer aos hereges e dissidentes constituía uma “pedagogia do medo”, que a Inquisição esperava que produzisse o devido efeito sobre a sociedade no seu todo. É claro que os castigos infligidos eram motivo de permanente debate<sup>(24)</sup>. Existem muitas referências a conversas acerca das acções empreendidas e dos castigos ministrados em diversos autos-da-fé. No entanto, esta “pedagogia do medo” suscitava resistências, já que dessas conversas resultavam, por vezes, opiniões inesperadas. Havia pessoas dispostas a manifestar-se contra uma política que era vista como sendo não só praticamente descabida mas também contrária aos desejos de Deus e aos princípios do Cristianismo, para além de que nem toda a gente concordava que os judeus eram especialmente malévolos ou que fossem responsáveis pelos males da Espanha.

Tomemos, a título de exemplo, o caso de Fernando de Lucena, escrivão público de trinta e seis anos e natural de Mahona. Lucena fora denunciado por um conjunto de amigos devido a ter dito, no decorrer de uma discussão envolvendo várias pessoas levadas a julgamento pela Inquisição de Toledo, “que o bom mouro devia morrer como mouro, o judeu como judeu, e o cristão como cristão”. Quando uma dessas pessoas lamentou a circunstância de os acusados de práticas judaicas se terem, até ao fim, obstinado na rejeição da Cruz, Lucena contrapôs que aqueles que não

---

<sup>(23)</sup> (Aranda, Jan. 1501).

<sup>(24)</sup> J-P. Dedieu, “L’Hérésie salvatrice. La pédagogie inquisitoriale en Nouvelle Castille au XVI siècle”, in Robert Sauzet, ed., *Les frontières religieuses en Europe du XV au XVII siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, pp. 79-88.



tinham rejeitado a sua fé tinham morrido “como bons soldados, sem dar um passo atrás”. Havia, nestas suas palavras, apreço por quem se mostra constante na sua crença. A ideia de que os judeus que morriam pela sua fé eram mártires como o eram os cristãos que haviam dado a vida pela sua ocorrência com alguma frequência, e não apenas entre conversos mas também entre os cristãos-velhos<sup>(25)</sup>. Certo homem de Évora disse aos inquisidores que não iria a um auto-da-fé porque quando Santa Bárbara fora sujeita ao seu martírio tinha havido raios e trovões nos céus, e ele tinha medo que, indo ver judeus ser martirizados, Deus voltasse a fazer o mesmo. Estas noções andavam associadas a uma aceitação generalizada do judaísmo como uma das Leis válidas de Deus. Em 1638, Juan Rodriguez, um ferreiro de vinte anos natural de Cádiz e cristão-velho, envolveu-se numa discussão sobre o sucedido num auto-da-fé realizado em Évora, em que rapazes da rua haviam apedrejado os condenados judeus com tamanha intensidade que um destes acabara por morrer. Quando um dos presentes lamentou ser isso uma pena, uma vez que os condenados podiam facilmente ter salvo as suas almas, Rodriguez ripostara: “Cala-te, que não entendes disto; como sabes tu que eles vão para o inferno? Que cada pessoa cuide de si. Estes homens, e todos quantos morrem desta maneira, morrem inocentes e sem culpa”<sup>(26)</sup>.

Pelos finais do século XVI, e mesmo após a batalha de Lepanto, a atitude cristã para com muçulmanos e judeus, embora retendo traços do discurso oficial de condenação e demonização relativamente a uns e outros, apresentava já algumas diferenças. A presença otomana no Mediterrâneo e a ameaça berbere às costas espanholas fazia dos mouriscos um inimigo interno potencialmente perigoso, receado tanto pelo Estado como pelo imaginário popular. “Há mouros na costa” é uma expressão que significa “cuidado!” e ainda de uso corrente em Espanha e Portugal. Quanto aos judeus, apesar de todas as calúnias de que eram alvo e das histórias fantasiosas sobre profanações e assassínios ritualísticos, o facto é que não colocavam o mesmo tipo de ameaça. Entre os mais de quatrocentos sonhos de que há registo atribuídos a Lucrécia de León, a jovem profetisa de Madrid, de finais da década de 1580, existem muitas referências à ameaça colocada por mouros e turcos, mas não é feita

---

<sup>(25)</sup> Relación de causa (1596), AHN, Inquisición 2022, exp. 25.

<sup>(26)</sup> Relación de causa (Sevilha, 1638), AHN, Inquisición 2075, exp. 37, fl. 6v.-7.

praticamente nenhuma menção aos judeus<sup>(27)</sup>. A “ameaça” judaica parece, assim, ser fruto mais da lavra oficial e eclesiástica do que propriamente de uma percepção popular.

Não obstante a intensificação dos processos inquisitoriais movidos a judeus a seguir a 1580, por volta de meados do século XVII o sentir universalista e tolerante anteriormente existente com relação à comunidade judaica foi, se não substituído, pelo menos fortalecido por um novo filo-semitismo resultante de considerações económicas de ordem prática e de crenças milenaristas. As políticas do conde-duque de Olivares em Espanha, de Colbert em França, e de Oliver Cromwell em Inglaterra reflectiam uma tolerância em relação aos judeus e uma abertura em relação à possibilidade de residirem nos respectivos países, as quais por sua vez resultavam da percepção de que daí poderiam advir vantagens comerciais e económicas. Além disso, as crenças apocalípticas baseadas na necessidade de conversão dos judeus como condição fundamental para o novo milénio reforçavam uma nova abertura à ideia da residência da população judaica em diversos países da Europa Ocidental, com destaque para a Inglaterra e a Holanda<sup>(28)</sup>. Em Espanha e Portugal, a Inquisição e certos sectores da nobreza eram um obstáculo a estas ideias.

Essa nova tolerância de sentido pragmático vinha por vezes acompanhada de um renovado interesse pela liturgia e fé judaicas e por um fascínio pelos judeus enquanto povo. Determinadas manifestações de empatia e curiosidade por parte de figuras como o padre jesuíta português António Vieira, a rainha Cristina da Suécia ou o conde-duque de Olivares indiciavam uma certa aceitação, perante a oposição e a condenação cada vez mais notórias vindas da Igreja pela mão da Inquisição. Atitudes deste tipo conduziam por vezes a resultados estranhos. Em 1677, Fernando Ramirez de Arellano, frade franciscano nascido em Orão, narrou aos inquisidores de Sevilha aquilo que era o trajecto típico de um *renegado*; raptado na infância, sendo levado para Argel, viagem até Constantinopla, conversão e circuncisão, serviço num barco pirata e

---

<sup>(27)</sup> Maria Jordan, “‘Nascera un romero en vuestras casas’ Retórica e imaginación en los sueños de una madrileña en el siglo XVI”, tese de doutoramento, Universidade do Minnesota, 1998.

<sup>(28)</sup> Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Clarendon Press, 1985). Ver também David S. Katz e Jonathan Israel, eds., *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, Brill, 1990.

fuga na Sardenha, onde foi absolvido pela Inquisição. Quando, em 1682, se viu de novo preso, contou uma história algo diversa, segundo a qual fora para Argel com quinze anos de idade e ali vivera “como um turco” durante nove anos. Após o regresso à fé católica, entrou em contacto com alguns judeus de Cádiz e aí começou a ler a Bíblia “segundo a Lei de Moisés”, porque “era seu grande desejo ser judeu, conviver com judeus e convencer os católicos a acreditar na Lei de Moisés”. Em determinada altura logrou convencer a Inquisição de que tinha um irmão que se encontrava cativo na costa berbere e obteve autorização para viajar até às Índias a fim de conseguir dinheiro para o resgate. Feito prisioneiro em Cartagena das Índias, admitiu ter debatido com judeus, em Alicante, o misticismo da Cabala e acreditar que Cristo não era o Messias mas sim um mero servo do profeta, de quem havia recebido o dom de fazer milagres.

Não é claro se, como pretendia frei Fernando, ele era, no fundo, ateu (*ateista en lo interior*). No entanto a sua ligação às três religiões tradicionais parece transmitir, no mínimo, a ideia de um homem em busca de uma fé, ainda que algo confuso nessa demanda. Interrogado em quatro momentos diferentes, frei Fernando acabaria por retractar-se do seu erro e por afirmar que “era tal o seu ódio pelos judeus que preferia lançar-se na fogueira a ter que encará-los”. Este gesto de contrição valeu-lhe uma pena mais branda<sup>(29)</sup>.

No século XVI, a tradicional aceitação da possível validade das três fés estendeu-se às heresias protestantes, habitualmente referidas pela designação comum de “Luteranismo”. Se Deus aceitava como válidas as outras religiões, por que não haveria de aceitar também estes antigos cristãos (ou seja, católicos)? Após assistir em Valladolid a um auto-da-fé em que luteranos foram queimados na fogueira, Francisco de Amores disse à mulher que o sermão que ali fora pregado ia contra os ensinamentos de Cristo. “Cada um pode salvar-se na sua própria lei, o mouro na sua, o judeu na sua, o cristão na sua e o luterano na sua”. Era mais uma vez o velho refrão, agora alargado por forma a abranger uma parte maior da Humanidade<sup>(30)</sup>. Como disse em 1580 Gabriel Balester, um velho de Maiorca, “Cristo morreu pelos homens todos, e todos os que nasceram

---

<sup>(29)</sup> AHN, Inquisición libro 1023 (Cartagena das Índias), 302-305. Frei Fernando foi condenado a prisão perpétua, e ao uso do *sambenito*. Não houve lugar a confisco de bens, uma vez que nada possuía.

<sup>(30)</sup> Arquivo Diocesano de Cuenca, leg. 210, exp. 2419 (1570).

à sua imagem serão salvos”<sup>(31)</sup>. Aos olhos de muita gente, os Protestantes e os seus ensinamentos não se afiguravam tão maus quanto isso; eram religiosos à sua maneira, praticavam a caridade, e haviam feito parte da Igreja. É verdade que, para muitos, os pormenores das diferenças teológicas permaneciam, frequentemente, obscuros, contudo havia algo de atractivo nas críticas a Roma, na possibilidade de o clero contrair matrimónio, no questionamento dos santos e nos boatos relativos à permissividade sexual.

Em face destas ideias universalistas, a posição da Inquisição era firme. Havia uma só religião, a Igreja; todas as restantes não passavam de seitas. A salvação só era possível através do baptismo realizado no seio da Igreja. Mas tal mensagem, apesar de amplamente apregoada, encontrava pela frente uma resistência baseada no senso-comum. Persistente, pragmática e permissiva, essa resistência entroncava por vezes numa leitura (ou tresleitura) das Escrituras aberta à salvação da humanidade toda. A isso a Inquisição respondia com subtilidade. As propostas afrontosas eram consideradas heréticas, mas nem sempre. Os castigos para os infractores de baixa instrução tendiam a ser mais brandos – multas, penitências, ensino, de vez em quando o exílio e a flagelação. Os infractores pertencentes ao clero e os que eram dotados de alguma cultura, bem como os suspeitos de heresia, eram tratados de forma mais dura e, frequentemente, sujeitos a tortura.

Determinados grupos eram alvo de uma maior vigilância. Todos os estrangeiros eram atentamente vigiados. Aos franceses, vistos como luteranos em potência, era dedicada uma atenção especial. Pedro Govion, natural de Bañolas, disse a alguém que os luteranos iam para o céu se Deus assim o quisesse, tal como os mouros. Juan Viñas, lavrador de Tolosa, perguntou àqueles que depois o viriam a acusar se seria possível que em França, terra de tanta gente tão honrada, desde duques e condes a físicos e a damas, todos eles luteranos, fossem todos para o inferno. Quando lhe disseram que assim era, respondeu o mesmo que muitos outros: “Que sabeis vós de quem vai ser salvo e quem se vai perder? Só Deus o sabe”<sup>(32)</sup>.

---

<sup>(31)</sup> TIM 14, 90.

<sup>(32)</sup> AHN, Inquisición 2022, exp. 16; Relación de causas (1590), TIM, 109-110. Os recentes trabalhos de Werner Thomas, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Lovaina, 2001 e *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Lovaina, 2001, dão conta de inúmeros casos de indivíduos acusados de protestantismo que expressam ideias de tolerância religiosa ou de relativismo.

Afirmações como estas põem em causa a ideia de que estas ideias de tolerância constituíram um fenómeno peculiarmente hispânico, fruto de séculos de *convivencia*, isto é, de um contacto e de uma partilha que teria aos poucos desaparecido por força da crescente pressão exercida pela Inquisição. Não obstante tal argumento fazer algum sentido, existem provas consideráveis de que por toda a Europa se faziam sentir, a nível popular, certas ideias de tolerância, derivadas quer de um entendimento da doutrina cristã baseado no senso-comum, quer, porventura, também de um fundo residual do debate medieval sobre questões de doutrina. A manifestação, por parte de alemães, gregos, flamengos, italianos e franceses de ideias universalistas relativas à validade de todas as religiões e à possível salvação de todas as pessoas de bem, contraria a tese de que tais ideias eram fruto da situação cultural espanhola em particular<sup>(33)</sup>. Na Inglaterra do início do século XVII, alguns padres anglicanos enviados para paróquias do interior queixavam-se daquilo a que chamavam “pelágios rurais”, gente simples que achava que ser bom para o seu semelhante era mais importante do que a Igreja em que se ia rezar. Parece, todavia, que estas ideias se encontravam amplamente difundidas por toda a Europa, tendo adquirido especial relevância no contexto da realidade multicultural espanhola. Além disso, o decréscimo de indiciamentos referentes a esta “indiferença” religiosa ocorrido por volta de 1620 não quer necessariamente dizer que tais ideias tivessem desaparecido, significando antes, ou que as pessoas estavam menos dispostas a falar, ou que os interesses e as prioridades da Inquisição se haviam modificado.

Na Espanha propriamente dita, mas também nas Índias, tanto estrangeiros como espanhóis e mestiços eram denunciados por terem manifestações de tolerância. Na cidade de Lima, em 1587, um construtor naval originário de uma ilha próxima de Nápoles, Maestro Andrea, foi denunciado por defender que os Mouros também acreditavam em Deus e que “cada um se pode salvar em sua lei, e os Mouros sem baptismo”<sup>(34)</sup>.

---

<sup>(33)</sup> Henry Kamen sustenta que a aceitação de outras religiões foi uma consequência natural da realidade da *convivencia* que, debaixo da pressão da Inquisição, acabaria por desaparecer, mantendo-se sobretudo como expressão dos convertidos e outros grupos marginais. Ver Henry Kamen, *The Spanish Inquisition*, New Haven, Yale University Press, 1998 (no prelo).

<sup>(34)</sup> AHN, Libro 1028 (Lima), 4v.

Juan Rixardo, a quem chamavam flamengo embora tivesse nascido próximo de Hamburgo, e que vivia em Sevilha tendo por ofício fabricar bebidas alcoólicas (*aguadientero*), exclamara em frente de testemunhas, que “há homens bons e santos por todo o lado, [mesmo] entre os turcos e os Mouros”. Quando alguém fez notar que esses não podiam ser santos, Rixardo respondeu: “no seu meio também há santos, e podem ser salvos sem baptismo e sem a Lei de Jesus Cristo”. Uma testemunha contou que Rixardo dissera que “Deus está em toda a parte e qualquer mouro ou turco que faça boas obras pode ser salvo”. Estas afirmações foram consideradas heréticas, tendo o seu autor sido preso e os seus bens apreendidos. Não obstante ter reclamado que fora mal entendido por causa do seu espanhol deficiente, foi submetido a tortura. Mas nada mais adiantou à confissão, pelo que o caso foi suspenso<sup>(35)</sup>.

Com vimos, o caso dos franceses assumiu talvez contornos especiais. Juan Falcó, habitante de Narbonne com quarenta e cinco anos de idade, expressou a crença universalista segundo a qual “cristãos, huguenotes, luteranos e judeus acreditavam, todos eles, num só Deus”. Ante a reacção de alguém que lhe disse que só quem fosse baptizado e acreditasse na Santa Madre Igreja se salvaria, respondeu com um argumento baseado simultaneamente na tolerância e no senso-comum: “Nem tu nem eu o podemos afirmar [...] e se todos forem parar ao inferno, os diabos terão por certo muito que fazer”. Quanto aos judeus, Falcó recordou as palavras de Cristo: “Perdoa-lhes, Pai, pois não sabem o que fazem”. Os inquisidores de Maiorca consideraram que tais sentimentos tresandavam a heresia, mas ele defendeu-se dizendo que as palavras de Cristo na cruz tinham que ser respeitadas e isso contribuiu para travar a acusação. Falcó acabou, assim, por ter uma pena relativamente leve, além da obrigatoriedade de receber instrução em matéria de fé<sup>(36)</sup>.

Estes estrangeiros que tinham afrontado a Inquisição não parece terem sido menos tolerantes nem menos receptivos à possibilidade da validade das demais crenças do que os espanhóis. A interpretação que davam à doutrina cristã, ou à palavra dos Evangelhos, aliada a um espírito prático fundado no senso-comum, em nada se afigura menos tolerante que a dos seus contemporâneos ibéricos. Independentemente dos efeitos que

---

<sup>(35)</sup> *Relación de causa*, Sevilha, 1638, AHN, Inquisición 2075, exp. 37, 12v.-14v.

<sup>(36)</sup> *TIM*, pp. 163-164 (1595).

a *convivencia*<sup>(37)</sup> haveria de ter a longo prazo, a verdade é que as ideias de tolerância e da possível validade das várias religiões parece terem conhecido uma ampla disseminação por toda a Europa, não obstante a sua exteriorização pública envolver frequentes riscos. Seja como for, toda a história destas ideias do domínio popular encontra-se, ainda, por fazer.

Foram ideias que perduraram. Em 1701, Inocencio de Aldama, um vagabundo de Alava com 28 anos de idade, livre-pensador e dotado de uma sólida instrução e espírito independente, foi denunciado por dizer que “*todos se podem salvar na lei que professam*”, e “*que todos vimos de uma mesma cepa, da qual partem ramos diferentes e todos eles dão fruto, e assim também todas as leis e todas as seitas*”.

Perante os que o interrogavam, Aldama defendeu-se com argúcia, dizendo-lhes que nem os teólogos de Salamanca conseguiriam convencê-lo que cada pessoa não tinha o seu destino próprio. Exasperados, aqueles internaram-no num manicómio<sup>(38)</sup>. Granada há muito já que havia caído, os judeus tinham sido expulsos dois séculos antes, e eram poucos os protestantes nas ruas de Madrid, no entanto alguns espanhóis ainda concebiam um mundo com muitos caminhos para chegar a Deus.

Terminarei regressando a dois temas em particular: as implicações que estas ideias terão tido para as Américas, e qual terá sido a relação entre essas ideias do domínio popular e a tradição culta. As Américas vieram proporcionar desafios novos e novas oportunidades a esses conceitos de conciliação e de vias múltiplas para a salvação. Era natural que os preconceitos e as injúrias do contacto intercultural fossem servir de modelo ao contacto espanhol com os povos das Américas. Já em 1512, nas Leis de Burgos, a Coroa proibia o uso do epíteto “*cães*” e outros termos pejorativos para referir os índios, o que mostra que o seu uso já se encontrava generalizado. Mas, pelo menos para alguns, a existência de muitas culturas e muitos povos trazia consigo novas esperanças apocalípticas que a exploração e a falta de compreensão entre os povos estava a comprometer e a fazer perigar. Em 1601, Juan Plata, capelão do

---

<sup>(37)</sup> Em castelhano no original. (NdT).

<sup>(38)</sup> “[...] que todos procedimos de la misma cepa de que salían diferentes sarmientos que daban fruto y así eran todas las leyes y sectas y que todos se salvan en la que quisiesen profesar como la guardasen cumplidamente.” AHN, Inquisición (Múrcia) 2845.

convento mexicano de Santa Catalina de Sena, em Puebla, viu-se denunciado por um conjunto de irregularidades de natureza espiritual e carnal. Na defesa que de si próprio fez perante a Inquisição mexicana, o capelão revelou a sua visão utópica de um mundo em expansão e um aviso quanto a um futuro apocalíptico:

“Depois que foram descobertas as Índias do Oriente e Ocidente e a Guiné, as nações começaram de misturar-se sem que se entendessem ou aliassem umas com as outras, seguindo o apelo d[o profeta] Daniel, como se vê por isso de chamarem uns aos outros ‘cão índio’, ‘cão mulato’, ‘cão mestiço’, e assim continua a discórdia entre eles, e nós à espera do mais que ainda há-de vir”<sup>(39)</sup>.

Se todos se podiam salvar na sua própria Lei, porque não também os índios? Isabel de Porras, nascida em Cuzco mas residente em Lima, exclamara diante de amigos que “antes de os espanhóis virem para estas terras, os índios, em morrendo, iam para o céu”. Pressionada pelos inquisidores, afirmou que só tinha querido dizer que “iam para um sítio bom”. Alguns acharam que havia heresia na sua afirmação, outros, que se tratava unicamente de erro e superstição, mas, de facto, o que ela fizera não fora mais do que dar voz a um tipo de relativismo cultural e religioso que entrava em choque com a missão e a atitude da Igreja<sup>(40)</sup>. O já referido mestre carpinteiro Andrea, napolitano a viver no Panamá, foi denunciado, em 1583, por causa do seu relativismo religioso. Tendo vivido muitos anos de cativo entre os turcos, acabara por chegar à conclusão de que estes acreditavam em Deus e podiam atingir a salvação. Interrogado, acrescentou os índios a turcos e mouros na lista dos candidatos à salvação, desde que – ajuntou ainda, para agradar aos inquisidores – acreditassem em Cristo<sup>(41)</sup>. Era possível alargar as categorias tradicionais por forma a integrar a realidade americana. De acordo com o grande

---

<sup>(39)</sup> AHN, Inquisición Libro 1964 (México), fls. 232v.-242v.

<sup>(40)</sup> Relación de causa, 1596 (Lima), AHN, Inquisición 1028, fls. 464-464v. Num caso de contornos semelhantes, um mercador de Lima, Diego Hernández de Córdoba, sugerira que as almas dos turcos, dos mouros e dos índios infiéis iam para uma região aérea situada algures entre a terra e o céu. Ver AHN, Inquisición (Lima) lib. 1027, fls. 202-203.

<sup>(41)</sup> AHN, Inquisición lib. 1027, fls. 639-40.



plano traçado por Deus, havia salvação possível não só para os *infideles*, ou seja, os crentes não cristãos pertencentes às religiões monoteístas do mundo mediterrânico, mas também para os *pagani*, que eram os povos da América, do Japão e da África. Deve também dizer-se, no entanto, que havia muitos espanhóis que pensavam que os índios não tinham alma (também isso uma heresia) ou que não eram merecedores de grande preocupação. Francisco de Aguirre, o governador de Tucumán que obrigou os padres a conceder aos respectivos índios uma dispensa especial para que pudessem trabalhar aos domingos e que, em face das queixas dos sacerdotes, afirmou em tucumano que a sua palavra valia mais do que as do bispo e do papa, representava uma corrente de indiferença ideológica que há também que reconhecer.

Para alguns, todavia, era possível conciliar as tradições teológica e popular da tolerância. O frade franciscano Miguel de Bolonia, do mosteiro mexicano de Suchipila, parece ter acreditado que “todos os homens se podem salvar em sua lei pelo poder absoluto de Deus” e que os espanhóis não deviam tirar nada aos índios sem pagar. Um outro franciscano, o sevilhano Francisco de Martinez, disse em 1604 aos seus correligionários que “qualquer infiel que seja desfavorável ou contrário à Fé, como o Mouro ou o Japonês, se respeitar a lei natural pode ser salvo, bastando-lhe que diga a Deus: “Senhor, soubera eu de um caminho melhor ou de uma melhor Lei, e tê-la-ia seguido”<sup>(42)</sup>. Era, claramente, o retomar da velha discussão sobre a lei natural.

Mas afirmações como estas não partiam apenas de membros do clero. Em Cartagena das Índias, um importante ponto terminal do comércio de escravos do Atlântico, situado onde hoje é a Colômbia, um humilde carpinteiro de Jaén chamado André de Cuevas ergueu a voz contra a justificação religiosa do tráfico de escravos, apontando como sua causa única e real a avareza.

“O rei de Espanha faz mal em deixar que levem Negros para os seus reinos. Porquê fazê-los cristãos à força, em vez de os deixar viver em sua lei e nas terras que são suas e onde foram criados? O rei fá-lo em seu interesse próprio e sem qualquer outra boa intenção...”.

---

<sup>(42)</sup> Relación de causa, Seville, 1604-05, AHN, Inquisición 2075, exp. 16.

Era esta uma crítica que ia directa ao cerne da defesa cristã do tráfico de escravos, pondo em causa o conceito de força em questões de crença. E isso, quase dois séculos antes da abolição do comércio escravo.

Nas Índias, a noção da validade das outras crenças encontrou expressão num vasto conjunto de pessoas, desde estrangeiros a mestiços, passando por frades, ex-*renegados*, bufarinheiros espanhóis, carpinteiros, etc.<sup>(43)</sup>. O que resta saber é como a grande maioria da população – os povos nativos, os escravos, pessoas de cor livres – se terá apropriado dessas ideias. Sabemos que houve sem dúvida diversas formas de sincretismo que perduraram e se desenvolveram durante o período colonial, assistindo-se também ao florescimento de formas de crença alternativas e variadas. Havia europeus e pessoas de proveniência mista que, junto da população índia, procurava curandeiros, adivinhos, feiticeiros. Compravam elixires de amor, consultavam astrólogos, e procuravam de mil maneiras controlar o sobrenatural. Ainda que muitos se considerassem bons e fieis católicos, estavam abertos à possibilidade de haver validade em outras crenças e outras práticas. Tal como na Europa a quiromancia, a astrologia e certas formas de conhecer e controlar o mundo continuavam a ser procuradas, a América, com a sua variedade de práticas culturais indígenas e africanas, oferecia agora uma vasta possibilidade de fusão com crenças e práticas europeias, tanto legítimas como ilegítimas.

Saber como aqueles que ostensivamente abraçaram o catolicismo encaravam a antiga tradição do “cada uno se pude salvar en su ley”, é questão que exige uma atenção mais aprofundada. É possível que tais crenças tenham servido para justificar certas práticas heterodoxas. Isso leva-nos ao tema da dualidade religião popular – religião de elite, e em particular à questão das manifestações de tolerância a nível popular. Neste ponto, convém fazer uma distinção entre leigos e membros do clero. As observações de representantes do clero – franciscanos, muitas vezes – acerca da onnipotência de Deus, da lei natural ou da “perfeita ignorância” eram o reflexo de antigos debates travados no interior da Igreja e de uma corrente de pensamento teológico por vezes associada a Joaquim de Fiore, o franciscano de origem italiana que entrara em conflito

---

<sup>(43)</sup> Jean Pierre Tardieu, *L'inquisition de Lima et les hérétiques étrangers (XVI-XVII siècles)*, Paris, Harmattan, 1995.

com o pensamento defendido pela Inquisição. Nunca deparei, no âmbito da minha investigação, com nenhum leigo que fizesse referência a tais debates, ainda que a possibilidade de os leigos terem ouvido estas ideias nalgum sermão seja, sem dúvida, real. Não obstante algumas pessoas terem expressado ideias de tolerância e terem referido que haviam lido Boccaccio, Luís de Granada ou mesmo Dante, a maior parte dos acusados não deu qualquer sinal de conhecer esses textos, e muitos parece terem sido analfabetos. Já foi sugerido que a perspectiva tradicional, que via a cultura popular como um reflexo distorcido da cultura de elite, era demasiado unilateral. Estudiosos contemporâneos como Carlo Ginzburg, na esteira de Bakhtine, sublinharam as trocas ou diálogo efectuado entre a esfera popular e a esfera elitista. Essa relação dialéctica entre as culturas popular e de elite, e particularmente entre a religião popular e a religião da elite, era algo já reconhecido no século XVIII. Queixando-se da credulidade dos seus compatriotas no respeitante a milagres, o padre espanhol Benito Feijoo afirmou: “crê o douto no que finge o vulgo, e depois o vulgo crê no que o douto [sobre isso] escreve...”<sup>(44)</sup>. Muitos autores fazem notar que, em termos religiosos, a diferença entre religião popular e de elite reside, não na teologia, mas na questão da prática. Dadas, porém, as provas que aqui aduzi quanto a uma atitude popular de tolerância e universalismo no mundo ibérico, bem como as minhas suspeitas quanto à sua difusão mais alargada ao nível europeu, pergunto-me se em vez de estudar o modo como as ideias de Bodin, Erasmo, Castelio, Espinoza e Locke chegaram à gente comum, não deveríamos antes tentar perceber como a mentalidade e o pensar do povo – frequentemente pragmático, igualitarista, e ditado pelo senso-comum – influenciou o debate culto.

Seja como for, com a abertura das Américas e a projecção da Europa em direcção a um mundo mais vasto, assistiu-se à criação de novas oportunidades, nas mais longínquas paragens, para o florescimento daquelas ideias. O potencial utópico e milenarista que o Novo Mundo,

---

<sup>(44)</sup> “*cree el docto lo que finge el vulgo, y después el vulgo cree lo que el docto escribe... vapores de la infima plebe, ascienden a los doctos, que son la cabeza del cuerpo civil, y cuajándose allí en un escrito, bajan después autorizadas al vulgo, donde éste recibe como doctrina ajena el error que fue parto suyo*”. (Feijoo, *Teatro critico universal*, III, cap. VI, “Milagros supuestos”), p. 68.

com as suas riquezas e os seus milhões de potenciais convertidos, veio oferecer a Colombo e, depois, a franciscanos como Mendieta ou a dominicanos como Las Casas, é sobejamente conhecido e encontra-se amplamente tratado. Os ideais de um processo benigno por via do qual se trariam novas almas a uma Igreja universal inspiraram as primeiras gerações de missionários, perdurando muito depois disso como meta religiosa de muitos e como justificação política para o domínio espanhol. Embora em grau variável de empatia e de apreço pelas culturas indígenas, os missionários procuraram cumprir o projecto medieval de restauração da Espanha através da expansão da sua fé cristã e das obrigações que lhe eram inerentes. Puxando os índios para debaixo do jugo da fé, poder-se-ia construir uma nova e grande sociedade cristã. E quando, ao contrário do esperado, daí adveio a exploração, compararam a destruição dos índios pelos espanhóis com a destruição da Espanha pelos muçulmanos, por entre avisos quanto à ocorrência de novos acessos da ira divina. Não obstante a sensibilidade cultural que os caracterizava, não os assaltavam quaisquer dúvidas quanto ao contexto cristão da nova sociedade que planeavam edificar nem quanto à superioridade das “verdadeiras” virtudes espanholas<sup>(45)</sup>.

Mas o modelo que propunham para a incorporação das Índias nas concepções europeias ou no grande plano divino não era exclusivo seu. A transferência da dissidência e da dúvida para os reinos da América, quer sob a forma de cepticismo religioso, quer sob a forma de “indiferença” religiosa, veio abrir possibilidades alternativas. Paralelamente ao utopismo cristão de cariz ortodoxo tornou-se possível projectar consequências de outro tipo, inclusivamente um em que, como vimos, não mais se faria qualquer distinção entre espanhóis, mulatos, índios e mestiços, e todos os povos haveriam de viver em harmonia. Recordemos o primeiro caso aqui referido, de Juan de las Heras, para quem as gentes das terras pagãs conheciam melhor a Deus do que as da cristandade.

As possibilidades da América eram muitas – bem mais do que as contidas nos projectos da Igreja e do império. Desde os primórdios das colónias americanas, assistiu-se à supressão oficial de tudo o que era

---

<sup>(45)</sup> Georges Baudot, *Utopia and History in México*, Boulder, University Press of Colorado, 1995; cf. Alain Milhou, “Destrucción de España y destrucción de las Índias,” *Communio*, vol. 8, 1985, pp. 31-57.

dúvida e atitude tolerante de marca hispânica, por entre a total ausência de uma política de tolerância. No entanto nunca foi absoluto o controle sobre estas ideias, as quais vieram assim permitir que se perfilassem alternativas – sociais, políticas e religiosas – continuamente disponíveis e invariavelmente perigosas para as autoridades. Do grau dessa perigosidade dá-nos ideia todo um conjunto de casos ocorridos nos finais do século XVIII, em que espanhóis e hispano-americanos foram presos e julgados em tribunais religiosos e civis por perfilharem “ideias francesas”. Apesar de nesse século ter diminuído o número de casos de encarceramento pela Inquisição devidos a tomadas de posição em favor da tolerância, o conceito perdurou, e figuras “esclarecidas” como a do sábio peruano Pablo de Olavide viram-se denunciadas e levadas a julgamento por expressá-lo. Em conclusão, diria que ideias como estas não provinham de se ler “Boltaire”, como pretendiam frequentemente os inquisidores, mas remontavam antes a uma longa e venerável tradição ibérica de tolerância cujos efeitos permanecem, ainda, por explorar.

Tradução de João Paulo Moreira