

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA

A TEIA DE SIMÃO ROIZ:  
INQUISIÇÃO E SOCIABILIDADES NA CAPITANIA DA BAHIA  
(1590-1595)

ANDREZA SILVA MATTOS

São Cristóvão  
Sergipe - Brasil  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA

ANDREZA SILVA MATTOS

A TEIA DE SIMÃO ROIZ:  
INQUISIÇÃO E SOCIABILIDADES NA CAPITANIA DA BAHIA  
(1590-1595)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, como requisito obrigatório para obtenção de título de Mestre em História, na Área de Concentração Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa

São Cristóvão  
Sergipe - Brasil  
2014

ANDREZA SILVA MATTOS

A TEIA DE SIMÃO ROIZ:  
INQUISIÇÃO E SOCIABILIDADES NA CAPITANIA DA BAHIA  
(1590-1595)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, como requisito obrigatório para obtenção de título de Mestre em História, na Área de Concentração Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa

Aprovada em 05 de agosto de 2014

---

Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa  
UFS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edna Maria Matos Antonio  
UFS

---

Prof. Dr. Ângelo Farias de Assis  
UFV

Ao meu esposo *Edson Bruno* que ficou, em muitos momentos,  
privado da minha companhia durante esses dois anos.

## AGRADECIMENTOS

A teia da nossa de vida está sendo tecida nas ações cotidianas que realizamos. A cada momento, novos fios tomam caminhos que nos levam a esbarrar em receios, alegrias, tristezas, realizações pessoais e, sobretudo, em outros indivíduos os quais, paulatinamente, colaboram para urdir a conjuntura emoldurada em nossa volta.

Na teia da vida, encontramos muitos entrecruzamentos que nos exigiram e ainda exigem tomadas de decisões. Uma delas nos levou a trilhar os caminhos da pesquisa acadêmica, período no qual estivemos sempre acompanhados por indivíduos que se constituíram elos primordiais nas redes de sociabilidades que compuseram nossa trajetória.

Entre esses indivíduos, estão aqueles que assumiram a postura de educadores que ampliaram o universo do nosso conhecimento. Portanto, somos gratos a todos os professores que passaram pela nossa vida: na Educação Infantil e no Ensino Fundamental, cursados na Escola Estadual Edelzio Vieira de Melho (Capela-SE); no Ensino Médio, cursado no Colégio Imaculada Conceição (Capela-SE); e na graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (São Cristóvão-SE).

Foi no sétimo período da graduação que conhecemos um indivíduo que faria muita diferença na nossa trajetória de vida; indivíduo que nos fez acreditar que poderíamos ir além da graduação, passar pela especialização e chegar ao mestrado. A você, Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa, agradecemos pelas sugestões, pela paciência, por nos permitir errar e superar as adversidades. Somos imensamente gratos por nos fazer acreditar que sonhos são possíveis de serem realizados, desde que nos dediquemos e mantenhamos o compromisso com a pesquisa acadêmica, sem, contudo, deixarmos de vivenciar momentos prazerosos com quem amamos.

Não pederíamos deixar de mencionar nossos pais: José Sousa (Canela) e Maria José Cruz – indivíduos que, à sua maneira, ofereceram-nos os instrumentos basilares à construção da nossa identidade. Querida mãe, é com lágrimas nos olhos, que lhe agradecemos por tudo que fizestes por nós. Amo-te muito! Também somos gratos a Valdenice Cruz, Carlos Alberto Cruz e Valmilton Cruz – irmãos que sempre proferiram palavras de carinho e que sempre cuidaram de nós.

Ainda exaltamos agradecimentos a nossa avó, Neuza Ferreira – por quem sentimos muito amor e admiração, bem como aos nossos tios Isabel Cristina, Gilson Farias e a queridíssima Fátima Ferreira (in memória) – a tia mais alegre cuja energia contagiava a todos.

Agradecemos aos nossos sobrinhos Caroline Meira, Cleyce Soares, Letícia Cruz, Waldson Meira e Vinícios Cruz, o anjo que partiu prematuramente semeando, em todos que o amam, infinitas saudades. Deles sempre recebemos muito amor!

Por falar em amor, agradecemos a Edson Bruno Mattos dos Santos – indivíduo que cruzou nossa trajetória quando cursávamos o terceiro período da graduação e com quem contraímos matrimônio. Foi com ele que tecemos muitos fios da nossa vida e com quem realizamos muitos sonhos. Desse marido dedicado, muitos momentos foram subtraídos. Por isso, agradecemos-lhes por todo o apoio, por todo amor, por toda a compreensão e incentivo incondicional!

Agradecemos aos amigos de todas as horas: Tatiane Oliveira Cunha e Carolina Goes, que desde a graduação matém uma relação que, embora distante, é verdadeira. Aos novos amigos que passaram a integrar nossa trajetória no período do mestrado: Priscilla Guarino, Leonardo Mattos, Aquilino Neto, Josevânia Fonseca e Daiane Oliveira – a vocês, nosso muito obrigado por compartilhar conosco momentos de alegrias, e, sobretudo, de dúvidas e angústias no processo da escrita da dissertação.

Agradecemos ainda a compreensão das Secretarias Municipais de Educação de Japaratuba e de Nossa Senhora do Socorro por nos ter concedido o tempo necessário à realização do mestrado. Tempo este no qual pudemos aperfeiçoar os conhecimentos para empregá-los em prol da educação dos nossos estudantes. Somos gratos por acreditarem que o profissional da educação necessita estar em constante processo de qualificação.

Enfim, agradecemos a todos os amigos e colaboradores que estiveram conosco no decorrer desse processo.

Não é particularmente frutífero conceber os homens à imagem do homem individual. Muito mais apropriado conjecturar a imagem de numerosas pessoas interdependentes.

Nobert Elias

## RESUMO

Na terça-feira de 19 de janeiro de 1593, após os autos conclusos de seu processo inquisitorial, o soldado sertanista Simão Roiz foi preso no cárcere da cidade de Salvador. Anos antes, ele deixara sua morada nas terras do engenho Sergipe do Conde (Recôncavo baiano) e foi para o sertão da Capitania da Bahia para resgatar gentios, espaço no qual encontrou a liberdade, a brecha que lhe permitiu praticar ações que foram de encontro aos dogmas católicos - era cristão no litoral e gentil no sertão, um homem com comportamentos híbrido-culturais. A partir da rede de sociabilidades de Simão Roiz, tomamos como objeto dessa pesquisa as relações socioculturais entre soldados sertanistas, jesuítas e indígenas no processo de ocupação do sertão norte da Capitania da Bahia, no final do século XVI. O recorte temporal compreende o período entre 1590 e 1595, momentos em que, respectivamente, Simão Roiz ingressou no sertão e o Conselho Geral da Inquisição posicionou-se acerca da sentença a ele implicada. Tomando como fontes os processos inquisitoriais, trabalhamos na perspectiva da História Cultural, situando a análise no campo temático da “história das crenças: circularidades e hibridismos culturais”. Neste direcionamento, fizemos uso de recursos da micro-história italiana, entendida aqui como uma abordagem que nos possibilitará conhecer o passado, através de vários indícios, sinais e possibilidades.

Palavras-chave: Simão Roiz. Sertão. Sociabilidades. Inquisição.

## **ABSTRACT**

On Tuesday January 19, 1593, after the concluded case of his inquisitorial process, the soldier frontiersman Simon Roiz was imprisoned in the jail of the city of Salvador. Years before, he had left his home in the land of ingenuity Sergipe do Conde (Recôncavo baiano) and he was to the hinterland of the Bahia Province to rescue Gentiles space where found freedom, the loophole that allowed him to take actions that were against Catholic dogmas - Christian was on the coast and in the hinterland gentle, a man with hybrid cultural behaviors. From the sociability of Simon Roiz group, we take as the object of this research the socio-cultural relations between frontiersmen soldiers, Jesuits and Indians in the occupation of northern hinterland Captaincy of Bahia, in the late sixteenth century process. The time frame covers the period between 1590 and 1595, moments in which, respectively, Roiz Simon joined the hinterland and the General Council of the Inquisition was positioned about the sentence he implied. Taking as sources inquisitorial procedures, work from the perspective of cultural history, situating the analysis in the thematic field of "history of beliefs: roundness and cultural hybridity." In this direction, we use the resources of the Italian micro-history, understood here as an approach that will enable us to know the past through various signs, signals and possibilities.

**Keywords:** Simon Roiz. Hinterland. Sociability. Inquisition.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Divisão das Capitâneas Hereditárias.....	31
Figura 02 – Salvador de Tomé de Sousa.....	32
Figura 03 – Salvador no final do século XVI .....	39
Figura 04 – Mapa do Recôncavo da Bahia, século XVI .....	42
Figura 05 – Assinatura de Simão Roiz .....	46
Figura 06 – Abjuração de Miguel de Molinos .....	54
Figura 07 – Anotações na folha de rosto-1 .....	57
Figura 08 – Anotações na folha de rosto-2 .....	57
Figura 09 – Mapa do curso do Rio São Francisco .....	73
Figura 10 – Mapa dos Arcebispados da Bahia e de Pernambuco .....	83
Figura 11 – Assinaturas dos auxiliares da comitiva inquisitorial .....	84
Figura 12 – Distribuição geográfica dos índios do Brasil no século XVI .....	86
Figura 13 – Ruínas do Engenho Sergipe do Conde .....	97
Figura 14 – Terras próprias para o cultivo da cana no Recôncavo .....	102
Figura 15 – De Sergipe do Conde a Sergipe d’El Rei .....	107
Figura 16 – Casa da Torre de Garcia D’Ávila .....	109
Figura 17 – Rede de sociabilidades de Simão Roiz .....	111
Figura 18 – Genealogia de Álvaro Rodrigues .....	112
Figura 19 – Sobrado e capela do “engenho Freguesia” .....	121

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

IHGS – Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

IL – Inquisição de Lisboa

Proc. - Processo

fl./fls. – Folha/folhas

doc. - Documento

v – Verso da folha do processo

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 PRÁTICA GENTÍLICA NOS AUTOS INQUISITORIAIS .....</b>	<b>30</b>
2.1 Prisão no cárcere .....	30
2.2 O soldado sertanista sob o julgo do Santo Ofício .....	38
2.2.1 Um “encontro” com Diana .....	42
2.2.2 A gênese processual .....	47
2.3 Dissabores de uma abjuração pública .....	52
2.3.1 Anotações na folha de rosto .....	57
<b>3 RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS NO SERTÃO DA BAHIA COLONIAL .....</b>	<b>61</b>
3.1 O “vir a ser” sertão para os sujeitos coloniais .....	61
3.2 Interesses comuns, artifícios divergentes .....	67
3.2.1 Urdindo intrigas .....	72
3.3 Híbridos na carne e no espírito .....	78
3.2.1 A “gula” da carne .....	85
3.3.2 Mosaico híbrido-cultural .....	83
3.4 Fronteiras da fé .....	91
<b>4 “DESCEDORES” DE ÍNDIOS: MEDIAÇÃO CULTURAL ENTRE O LITORAL E O SERTÃO .....</b>	<b>96</b>
4.1 O microcosmo social do Recôncavo baiano .....	96
4.2 De Sergipe do Conde a Sergipe “novo” .....	106
4.3.1 Dos irmãos da Cachoeira .....	110
4.3.2 Do capitão “desconhecido” e do vizinho de Jacarangá .....	120
4.3.3 Dos soldados camuflados .....	124
4.4 O “descendor” de índios e expectativas sociais .....	130
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>138</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>143</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No governo de Luís de Brito, entre 1572 e 1578, houve um deslocamento de interesse no Recôncavo baiano, do litoral para o interior em direção ao norte, seguindo a margem direita do rio São Francisco, onde atualmente é o território sergipano. Esse interior era referenciado, neste final de século, como sertão, indicando uma oposição ao litoral.

Esta concepção em torno do sertão colonial remonta às doações de sesmarias por D. João III, que estabeleceu 50 léguas de terra ao longo da costa atlântica, fato que recebeu críticas de Frei Vicente Salvador, em sua “História do Brasil” (1918). Para ele, os portugueses negligenciaram as terras do sertão, contentando-se em “andar arranhando ao longo do mar como caranguejos” (SALVADOR, 1918, p. 20).

À medida que a colonização avançava, o Governador Luís de Brito,<sup>1</sup> que sucedeu Mem de Sá em 1573, realizava investidas ao sertão, a procura de pedras preciosas e de índios para abastecer os engenhos do litoral. Centralizou as atividades sertanistas e pastoris em direção ao rio Itapicuru, Real e São Francisco, em torno dos currais de gado estabelecidos por Garcia D’Ávila que, com 24 anos, ocupou-se do “desbravamento das regiões desconhecidas, a contar duas léguas além da Povoação do Pereira até Tatuapara e a entrada de Peraxuim” (BANDEIRA, 2007, p. 122). Essa foi a “maneira de ocupar gradual e firmemente a terra despejada de índios” (CALMON, 1936, p. 306).

Cumprindo o que lhe foi determinado, Garcia D’Ávila subjuguou os nativos e estabeleceu sua criação de gado vacum importado de Cabo Verde. Ampliou o território, indo para o rio Real, em 1575, acompanhado dos jesuítas Gaspar Lourenço e João Salônio. O objetivo era fundar uma povoação, mas “nunca se acabou de povoar senão de currais de gado” (SALVADOR, 1918, p. 214).

Toda a zona costeira do São Francisco até Ilhéus estava sujeita ao domínio dos grupos locais Tupinambá, que também “dominavam o interior, pela margem direita do São Francisco, bem como alguns territórios situados ao longo deste rio” (FERNANDES, 1989, p. 32). Havia grupos dos Tupinambá, submetidos e outros não submetidos, e estes estavam na mira dos portugueses e mamelucos que organizavam expedições pelo sertão. E quando os índios não queriam por paz e por vontade, os mamelucos os “traziam por guerra e por força”

---

<sup>1</sup> Após a morte de Mem de Sá, em 1572, a coroa dividiu o Brasil em dois governos, cabendo a Luís de Brito governar as capitânicas do Norte, o que compreendia a Bahia - sede do governo, Ilhéus, Pernambuco e terras mais ao norte. A administração das capitânicas do sul foi confiada ao Dr. Salema, que compreendia as capitânicas de São Sebastião – sede do governo (Rio de Janeiro) Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e terras mais ao Sul (TAVARES, 2001). Essa divisão durou até 1578.

(SALVADOR, 1918, p. 215). Com essas ações, “em vez de internarem-se indefinidamente pelo sertão, os Tupinambá dirigiram-se para norte” (FERNANDES, 1989, p. 37).

A consequência direta da expansão rumo ao norte da Bahia foi “a conquista de Sergipe” (FREIRE, 1995, p. 15). O processo de ocupação das terras de Sergipe foi liderado pelo capitão Cristóvão de Barros cujo fim ocorreu em janeiro de 1590. No decorrer da guerra, os mamelucos se referiram a essa região com a expressão sertão de Sergipe “novo”, empregando-a, como uma forma “coeva para distinguir a novel conquista da primeira localidade nos Brasis a possuir tal denominação as terras anexas ao famoso Engenho do Conde, situado no Recôncavo da Bahia, a nove quilômetros da foz do rio Sergi ou Sergimirim” (MOTT, 2006, p. 110).

As investidas em prol da ocupação do sertão norte da capitania da Bahia, realizadas por Luís de Brito, Garcia D’Ávila e Cristóvão de Barros, foram sempre caracterizadas pela presença de mamelucos, escravos e “índios de paz” (CALMON, 1939, p. 311). Os mamelucos eram os filhos de branco com as índias que, por bem conhecerem a cultura de seus ascendentes maternos, desempenharam papel relevante nesse processo de ocupação.<sup>2</sup>

Ao ingressarem no sertão, os mamelucos também ficaram conhecidos como sertanistas, indivíduos que ficaram empalidecidos na historiografia, e que “ganharam identidades” nos processos inquisitoriais movidos contra eles pela Primeira Visita do Santo Ofício da Inquisição, na Bahia, a partir de 1591, a exemplo do que ocorrera com o mameluco Simão Roiz.<sup>3</sup>

Cumpre-nos saber, então, quem foi Simão Roiz? Como ele integrou as expedições sertanistas? Com quais pessoas se relacionou nas áreas colonizadas e no sertão colonial? Qual a contribuição dos soldados sertanistas na ocupação do sertão? Como foi a ocupação do sertão sob a perspectiva dos soldados sertanistas? Quais as vivências culturais tecidas no espaço do sertão? O que moveu Simão Roiz a integrar as expedições sertanistas e quais as consequências de sua atuação?

Neste direcionamento, tomamos como objeto de pesquisa as relações socioculturais entre soldados sertanistas, jesuítas e indígenas no processo de ocupação do sertão norte da

---

<sup>2</sup> Os habitantes da terra se denominavam até o início do século XIX pelas regiões de origem: baianos ou paulistas ou mineiros, ou pelo nascimento: índios, brasis, mozambos, crioulos, “mamelucos”, cafuzos, mulatos, negros. O uso comum da terminologia “brasileiro”, no sentido atual, provém da época da independência (HOORNAERT, 1992, p. 32, grifo nosso).

<sup>3</sup> O sobrenome “Roiz” de Simão é uma abreviatura para “Rodrigues”, utilizado em seu processo inquisitorial. Era uma abreviação comum com a qual o notário Manoel Francisco referenciou a todos os Rodrigues sentenciados. Então, nossa personagem será cognominada por Simão Roiz, visando também a evitar confusões com o nome do seu filho que, do mesmo modo, era Simão Rodrigues.

Capitania da Bahia, no final do século XVI, a partir da rede de sociabilidades de Simão Roiz. Compreendemos como relações socioculturais as relações sociais e culturais tecidas entre diferentes sujeitos; relações estas que nos guiaram pelos costumes, pela religião, pela economia local, enfim, pelas ações cotidianas no processo de ocupação do sertão. Cabe aqui ressaltar que entre os soldados sertanistas figuraram portugueses, alguns cristãos, outros judeus, mas o nosso foco será nos mamelucos.

Não fizemos uma biografia de Simão Roiz focada em seguir os rastros do seu percurso do nascimento à morte, nem o tomamos como um representante característico de um grupo, mas como um indivíduo cujas contradições revelaram suas práticas comuns no cotidiano social. Por isso, reconstituímos aspectos de sua trajetória tomando-o como um normal excepcional, à luz da noção definida Edoardo Grendi que propôs modelos generativos “que permitem integrar completamente (e não mais como exceções ou desvios) os percursos e as escolhas individuais” (REVEL, 1998, p. 33).

Simão Roiz foi um homem comum de sua época que, ao ser processado e preso durante a I Visita do Santo Ofício da Inquisição à Bahia, entre os anos de 1591 e 1593, tornou-se excepcional uma vez que a condição de réu do Santo Ofício, diferentemente dos demais indivíduos que não foram processados e sobre quem nada sabemos, possibilitou-nos compreender as vicissitudes daquela conjuntura histórica.

Aproximamo-nos desse homem comum, e a partir dele fizemos um fio condutor, porque “cada indivíduo é ao mesmo tempo um ponto de cruzamento de conexões que atravessam os indivíduos, que subsistem neles, mas que se estendem para além de suas vidas” (DILTNEY, 2010, p. 94)

Cada ponto desse entrecruzamento formou a teia de Simão Roiz da qual fizeram parte treze soldados sertanistas, os quais nos ajudaram a contar as suas vicissitudes, tais como os aspectos da conquista das terras do atual Estado de Sergipe, localizado no sertão norte da Bahia; as ações realizadas contra os jesuítas que catequizavam os índios no sertão; e as vivências em meio à cultura dos gentios. Percebemos ainda como o Visitador do Santo Ofício compreendeu esses comportamentos; e, entre outras questões, pudemos conhecer quais foram as recompensas por eles obtidas por terem colaborado com a ocupação do sertão.

Esses sujeitos estão ligados por uma rede de sociabilidades, da qual tratou Nobeit Elias, segundo o qual os indivíduos constituem teias de interdependências, uma teia ordenada de configurações que resultam da “totalidade das ações nas relações que sustentam uns com os outros” (ELIAS, 2008, p. 142). Nesta conjuntura, as relações socioculturais tecidas no

processo de ocupação do sertão norte da Bahia seriam inacessíveis à compreensão se fossem reduzidas a um indivíduo, no caso, a Simão Roiz.

Diante dessa premissa, recompusemos o percurso de Simão Roiz a procura dos sujeitos com os quais ele se relacionou e manteve dependências recíprocas, formando uma rede em que cada indivíduo contribuiu de modo singular para compreendermos uma totalidade, a exemplo da metáfora da “rede de tecido” utilizada por Nobeit Elias:

Nessa rede, muitos fios isolados ligam-se uns aos outros. No entanto, nem a totalidade da rede nem a forma assumida por cada um de seus fios podem ser compreendidas em termos de um único fio, ou mesmo de todos eles, isoladamente considerados; a rede só é compreensível em termos da maneira como eles se ligam, de sua relação recíproca. Essa ligação origina um sistema de tensões para o qual cada fio isolado concorre, cada um de maneira um pouco diferente, conforme seu lugar e função na totalidade da rede. A forma do fio individual se modifica quando se alteram a tensão e a estrutura da rede inteira. No entanto essa rede nada é além de uma “ligação de fios individuais”; e, no interior do todo, cada fio continua a constituir uma unidade em si; tem uma posição e uma forma singulares dentro dele (1994, p. 28, grifo nosso).

Por esses elos, encontramos sujeitos históricos que têm costumes, muitos dos quais foram comuns a grande parte desses homens, levando-nos a encontrar um “modo de ser mameluco”, bem perceptível, por exemplo, em suas ações contra os jesuítas quando foram apresar os gentios. Em sentido contrário, deparamo-nos com outros sujeitos com costumes culturais tão peculiares que, ao reduzirmos nosso foco óptico, vimos uma multiplicidade de realidades que se formaram em torno de Simão Roiz.

Para ligarmos esses fios, foi necessário situar Simão Roiz e os “outros” em seu tempo, na tentativa de apreender o universo cultural do qual fizeram parte porque as interações individuais são compreendidas “nos diferentes contextos sociais” (CERUTTI, 1998, p. 189). Como bem dissera Wilhelm Dilthey, “uma riqueza vital infinita desdobra-se na existência singular das pessoas por força de suas ligações com o seu meio, com os outros homens e com as coisas” (2010, p. 94).

Por diferentes espacialidades buscamos a inteligibilidade das relações socioculturais entre os sujeitos no processo de ocupação do sertão da Bahia colonial, assim como o fizera Giovane Levi em “A Herança Imaterial” (2000), no qual a história do padre Giovan Battista Chiesa não foi apenas o objeto da narrativa. Levi buscou reconstituir o ambiente social e cultural da cidade de Santena, e ressaltou que preferia imaginar que cada um dos personagens abordados “tenha contado alguma coisa não somente de si mesma. Espero que sua pobre prática cotidiana tenha contribuído para determinar, [...], o caráter do Estado Moderno [...]” (LEVI, 2000, p. 265).

Levi emoldurou o universo social maior dentro do qual os atores sociais viveram suas vidas e puseram em prática suas estratégias de sobrevivência e de convívio, pois como bem dissera Jacques Revel, no prefácio dessa obra, os acontecimentos “são, naturalmente, únicos, mas só podem ser compreendidos, até mesmo em sua particularidade, se forem restituídos aos diferentes níveis de uma dinâmica histórica” (REVEL, 2000, p. 35).

Nesta perspectiva, compreendemos os aspectos do ambiente social e cultural da Capitania da Bahia em três espacialidades: a cidade de Salvador, onde Simão Roiz foi processado; os sertões do lado norte, onde atuou; e o Recôncavo baiano, espaço que compreendeu o engenho Sergipe do Conde, cujo proprietário neste período foi o Conde de Linhares – local onde nosso personagem era estante.<sup>4</sup>

Nos espaços do sertão, Simão Roiz – cristão velho, viúvo, pai de um jovem de aproximadamente 20 anos a quem dera o nome de Simão Rodrigues – encontrou a “brecha” que lhe permitiu praticar ações que foram de encontro aos dogmas estabelecidos pelo catolicismo, isso porque “para cada indivíduo há uma margem de liberdade que se origina precisamente das incoerências e dos confins sociais” (LEVI, 1998, p. 182).

A cultura do sertão colonial não refletia a cultura das áreas colonizadas, o que ofereceu a Simão Roiz um “um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (GINZBURG, 2006, p. 20). O sertão foi concebido por Simão Roiz como essa “jaula flexível” onde ele e os outros sertanistas tiveram a liberdade de comer carne de bichos do mato na Quaresma e em demais dias proibidos. Entretanto, à medida que se afastaram do controle português, submeteram-se ao controle da cultura nativa, a exemplo das incisões feitas na pele.

Os mamelucos fizeram do sertão seu *locus* de atuação, tornando-se “descedores de índios”. A partir dessa premissa, chegamos à hipótese de que a ocupação do sertão norte da Bahia colonial, compreendida à luz dos feitos dos “grandes homens”, limitada nosso horizonte acerca dos acontecimentos. Por isso que se fez relevante reduzirmos nossa escala de observação para enxergarmos alguns homens comuns que integraram tanto as expedições de Luís de Brito ou de Cristóvão de Barros quanto àquelas lideradas por outros mamelucos, a exemplo da expedição de Gonçalo Álvares da qual fizera parte Simão Roiz.

Essa abordagem permitiu-nos preencher algumas lacunas existentes na historiografia bairno-sergipana, quanto aos aspectos cotidianos vivenciados no sertão, sobretudo, na região norte até o rio São Francisco. Região movida pela necessidade de povoação para solucionar a

---

<sup>4</sup> Era comum na linguagem da documentação inquisitorial o uso da palavra “estante” para indicar o local onde o indivíduo residia.

questão da continuidade territorial que separava as Capitanias de Pernambuco e da Bahia, “que se constituíam como os únicos pontos de povoamento existentes no norte” (FREIRE, 1995, p. 15).

À exceção de Simão Roiz, alguns soldados sertanistas que colaboraram para a ocupação do sertão norte da Bahia já foram apresentados na historiografia pelo antropólogo Luíz Mott (2006). Contudo, julgamos que a análise a qual nos propomos fazer ainda merece ser aprofundada, para encontrarmos a diversidade, a complexidade das relações socioculturais tecidas no cotidiano, cujos vários sujeitos históricos são donos de uma individualidade que utilizaram “sinais, gestos, rituais, fórmulas, códigos de cultura, para expressarem o seu conteúdo individual, o que permite sua compreensão tácita e imediata” (REIS, 2008, p. 66).

O interesse pelo estudo do indivíduo Simão Roiz partiu do seu processo inquisitorial – fonte primordial dessa pesquisa,<sup>5</sup> cuja relevância ao conhecimento do mundo histórico se faz ressaltar. Na proposta de Wilhelm Dilthey, a definição de mundo histórico se erige a partir das conexões de efeito imanentes às vivências individuais, estabelecendo conexões com o todo, “essa conexão de efeitos como dotadora de valores, estabelecadora de fins, em suma, criadora; em seguida, a compreensão dessa totalidade a partir desse mundo mesmo; e, por fim, a centralização dos valores e fins nas eras, nas épocas, na história universal” (2010, p. 121).

O uso dos processos inquisitoriais como fontes se tornaram possíveis com o advento da Escola dos *Annales* que, em 1929, ampliou a noção de documento utilizado nas pesquisas. Para José Carlos Reis, houve uma mudança no conceito de fontes históricas, passando a documentação a referenciar a vida cotidiana das massas anônimas, utilizando de maneira ousada e inovadora:

a documentação e as técnicas das diversas ciências sociais: da economia, arquivos bancários, documentos portuários, fiscais e alfandegários; da demografia, registros paroquiais, civis; da antropologia, os cultos, os monumentos; os hábitos de linguagem, os livros sagrados, a iconografia; os lugares sagrados, ‘os processos da inquisição’, as narrativas orais; assim como do direito, da arqueologia (REIS, 2000, p. 24, grifo nosso).

Os processos, as confissões e as denúncias possibilitaram-nos ir além das questões relativas à ação inquisitorial para enveredarmos pelas vicissitudes de sujeitos que foram silenciados pela historiografia oficial. Então, se não fosse por essa documentação, as ações e percepções dos homens considerados “menos nobres” ficariam relegadas, para sempre, ao silêncio da História.

---

<sup>5</sup> A ortografia dos processos inquisitoriais, bem como a das cartas jesuíticas foi atualizada a fim de tornar a leitura fluente.

Embora utilizemos como fontes primordiais o processo inquisitorial de Simão Roiz, bem como outros processos arrolados a seus companheiros, não desconsideramos que essa base documental podia estar “profundamente deturpada pela pressão psicológica e física a que os acusados estavam sujeitos” (GINZBURG, 1989, p. 206).<sup>6</sup>

Observamos que as fontes podem nos levar por caminhos incertos, pois foram elaboradas para condenar o réu. Sobre o assunto, Jacques Le Goff sugeriu-nos que a análise dos referidos documentos fosse realizada de modo a desmistificar “o seu significado aparente porque todo documento é falso e verdadeiro ao mesmo tempo” (1996, p. 549). Guiando-nos por essa consideração, atentamos para as informações contidas nas fontes porque elas foram produzidas com a finalidade de servir de testemunho para quem as produziu.

Buscamos ainda analisar as fontes inquisitoriais observando a interdisciplinaridade entre a História e Antropologia, atentando ao que Carlo Ginzburg chamou de “filtros culturais”, considerando tais fontes como um “produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas” (GINZBURG, 1989, p. 209).

A esse respeito, Adriana Romeiro, no livro “Um Visionário na Corte de D. João VI” (2001), chamou atenção ao papel do pesquisador quanto aos cuidados a serem tomados com as fontes inquisitoriais, tendo em vista que as “instituições viciaram a memória, deixando em seu rastro armadilhas tão sofisticadas quanto a do silêncio premeditado” (ROMEIRO, 2001, p. 14).

Tentamos superar as contradições e os silêncios premeditados, confrontando as informações com outras fontes, a exemplo das cartas epistolares, das informações dos cronistas e cartas de sesmarias doadas após ocupação de Sergipe que estão transcritas e publicadas no livro de Felisbelo Freire, “História de Sergipe” (1977), cuja versão original se encontra no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, no CD-ROM, nº 0024.

Entre as cartas jesuíticas, destacamos duas escritas por Inácio de Tolosa: a primeira é um manuscrito datado de 1569, oriunda da Biblioteca Nacional de Portugal; a outra, narra a conquista espiritual de Sergipe pelo jesuíta Gaspar Lourenço e o irmão João Salônio, publicada por Felisbelo Freire no livro “História de Sergipe” (1977); além das cartas publicadas no livro “CARTAS AVULSAS” (1931) e “Primeiras Cartas do Brasil” (2006).

Contejar as fontes do século XVI foi uma tarefa árdua que necessitou de um trabalho de garimpagem, para buscarmos uma documentação diversa que fossem além dos processos

---

<sup>6</sup> No caso brasileiro, Ronaldo Vainfas salienta que foi Laura de Melo e Souza, em “O Diabo e a Terra de Santa Cruz”, quem talvez tenha utilizado pioneiramente os processos do Santo Ofício para estudar as práticas mágico-religiosas nos três primeiros séculos de nossa história (VAINFAS, 2009, p. 217-235).

inquisitoriais pesquisados no Portal on-line do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e adquiridos por meio do acervo particular do Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa. Então, para complementarmos as informações, fomos à busca dos relatos dos cronistas no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe e do Estado da Bahia, bem como em sites oficiais do governo.

Diante da necessidade de confrontarmos as informações das fontes, um diálogo com a bibliografia relativa ao tema foi estabelecido, e para tal pesquisamos nas Bibliotecas da Universidade Federal de Sergipe e da Universidade Federal da Bahia, no Arquivo Público do Estado da Bahia, na Biblioteca Epífânio Dória (SE), além de pesquisas on-line realizadas em diversos sites, a exemplo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Embora tenhamos trilhado por caminhos laboriosos, tentamos construir uma narrativa em torno das vivências de Simão Roiz, relatando momentos que ficariam eclipsados pelas generalizações. Esse relato histórico, por meio do discurso narrativo, só foi possível devido ao giro linguístico que tomou a História depois dos anos setenta, que antes era vista “com receio pela historiografia pela sua aparente incompatibilidade com o rigor da linguagem científica” (AURELL, 2010, p. 120).

Após os anos setenta terem sido marcados com a reaparição da narrativa histórica e o predomínio da História Social sobre a Econômica, os anos oitenta trouxeram a História Cultural como o “campo mais cultivado pelos historiadores” (AURELL, 2010, p. 178). E esse giro cultural considerou o “estilo narrativo o melhor procedimento para descrever a experiência social” (AURELL, 2010, p. 177).

No entanto, à medida que avançamos, a narrativa dos eventos reclamou análise o que nos conduziu a trazer à superfície as explicações necessárias a fim de darmos inteligibilidade aos acontecimentos, assim como fizeram alguns historiadores brasileiros, dentre os quais destacamos Adriana Romeiro, em “Um Visionário na Corte de D. João VI” (2001);<sup>7</sup> Luíz Mott, na obra “Rosa Egípcia”<sup>8</sup> e Ângelo Assis, em “João Nunes, com rabi escatológico na Nova Lusitânia” (2011).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Nesta obra, Adriana Romeiro reconstitui a trajetória do visionário Pedro do Rates Henequim que acreditava haver um paraíso terreal localizado nas serranias do Brasil, onde Deus havia protagonizado a criação fazendo surgir Adão e Eva. Acreditava na vinda do quinto império. Pelas suas práticas, foi acusado do crime de lesa-majestade, preso e morto, após ser envolvido em uma conspiração.

<sup>8</sup> Tomando como fontes dois processos inquisitoriais arrolados contra Rosa Egípcia da Vera Cruz (ex-escrava e ex-prostituta), o autor constrói uma biografia micro-histórica, observando o contexto mineiro do século XVIII. Realizou uma análise minuciosa a partir da redução da escala de observação, reconstituindo aspectos da sociedade na qual a personagem estava inserida.

<sup>9</sup> O autor reconstrói a trajetória do cristão-novo João Nunes, influente mercador de Pernambuco. Por meio da biografia microanalítica, observou a sociedade da época, “desde o mundo dos engenhos ou a Rua Nova do

Essas obras evidenciaram preocupação com a construção das identidades individuais que é uma das características da História Cultural que denegou a “estrutura, as classes sociais ou as mentalidades” (AURRELL, 2000, p. 180). Em contrapartida, revelou apreço especial “pelas manifestações das massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodóxicas [...]” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 225). Ainda se preocupou com com “a cultura cotidiana, ou seja, costumes, valores e modos de vida” (BURKE, 2005, p. 48).

Na História Cultural, situamos nossa análise no campo temático intitulado “história das crenças: circularidades e hibridismos culturais”,<sup>10</sup> por consideramos que Simão Roiz, enquanto mameluco, era dono de uma capacidade de mudar, adaptar-se, improvisar, isto é, de circular pelos “corredores sociais” do mundo luso-ameríndio, manifestando sua identidade cultural híbrida.

O estudo do meio com uso da narração da trajetória de um personagem singular se coaduna também com os preceitos da micro-história que se voltou para estudos locais e “microscópicos tanto do ponto de vista geográfico – a análise de uma província, uma cidade, uma aldeia – como sociológico – um estamento, um grupo social ou profissional – ou biográfico – um moleiro, uma camponesa, um pintor” (AURRELL, 2000, p. 182).

Neste direcionamento, fizemos uso de alguns procedimentos da micro-história italiana que nos possibilitaram conhecer o passado, “através de vários indícios, sinais e sintomas” (LEVI, 1992, p.154). Tomamos o particular como o ponto de partida e buscamos identificar “seu significado à luz de seu próprio contexto específico (LEVI, 1992, p.154).

O contexto social do qual Simão Roiz fez parte foi interpretado como “um local que imputa significado” (LEVI, 1992, p. 155). Significado este que transita por uma multiplicidade de espaços que serão observados a partir do procedimento analítico do “princípio da variação da escala” (REVEL, 2010, p. 438). Mantendo uma constante articulação das escalas, chegamos próximo à vida cotidiana para compreendermos os acontecimentos no nível macro, pois “ninguém tem uma história na qual não conte o outro” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 290).

Tomamos como referência metodológica o modelo do “paradigma indiciário” proposto pelo italiano Carlo Ginzburg ao defender que cabe ao historiador “captar e decifrar os indícios, à semelhança do que faz o médico, o detetive e outros ‘investigadores’ que só

---

Recife, até o mundo atlântico do tráfico negreiro, a metrópole portuguesa e suas conexões europeias, sobretudo, com a banca e o comércio de Amsterdam” (VAINFAS, 2011, p. 12, prefácio).

<sup>10</sup> Sobre os campos da História Cultural, ver: HERMAN, Jaqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Domínios da História: ensaios de teoria e Metodologia. RJ: Editora Campos, p. 493.

atingem o geral a partir de sinais particulares” (1997, p. 227, grifo do autor). Seguimos reunindo as pistas e fios soltos do passado deixados nas fontes por nós utilizadas para, em seguida, cruzá-los e analisá-los, em todas as direções possíveis, de maneira a vislumbrar as explicações almejadas.

Acompanhamos os indícios que levaram ao nome desse indivíduo e que dele partiram, visto que Carlo Ginzburg e Carlo Poni propuseram que se fizesse do “nome” o “fio de Ariana que guia o investigador no labirinto documental” (GINZBURG, 1990, p. 174). No processo de Simão Roiz, encontramos os nomes dos companheiros que fizeram parte da expedição com a qual fora ao sertão. Ao seguir os nomes, encontramos outros aspectos da vida do nosso personagem, bem como outras vicissitudes que ilustraram as relações socioculturais tecidas no sertão, formando uma verdadeira teia de relacionamentos.

Tomando como pressuposto que as fontes foram, no decorrer da nossa pesquisa, insuficientes e/ou ambíguas, recorreremos ao que fizera Natalie Zemon Davis em “O Retorno de Martim Guerre” (1987), ao trabalhar com a integração de “verdadeiro”/“verossímil”, “realidade”/“possibilidades”, ligando o caso específico ao contexto. Quando não encontrou dados suficientes sobre Martim Guerre, a autora fez o “máximo para descobrir, através de outras fontes da época e do local, o mundo que deve ter visto, as reações que podem ter tido” (DAVIS, 1987, p. 21). Ofereceu ao leitor “uma invenção construída pela atenta escuta vozes do passado” (DAVIS, 1987, p. 21).

Para garantir a interpretação do nosso objeto de pesquisa, mantivemos uma conexão com as bases epistemológicas da História dos Conceitos. Esta disciplina autônoma, que tem como principal vocação servir à História Social, disponibilizou alguns conceitos sem os quais nossas ponderações estariam “condenadas” a não oferecer clareza e subsídios teóricos às problemáticas, sendo eles: mameluco, identidade cultural híbrida, circularidade cultural, hibridismo cultural, fronteira cultural, sertão colonial, espaço e estrutura da conjuntura.

Sem conceitos comuns não pode haver uma sociedade e, sobretudo, não pode haver unidade de ação política. Por outro lado, os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades linguísticas organizadas sob determinados conceitos-chaves (KOSELLECK, 2006, p. 98).

O conceito de “mestiço” de Serge Grunzinski remete à noção de “mistura”, seja ela de cores, de elementos, ou mesmo de corpos puros acarretando “uma passagem do singular ao plural” (2001, p. 42). Com exceção dos conceitos “mameluco, fronteira cultural e sertão colonial”, que serão abordados com mais propriedade no decorrer da pesquisa, chamamos

atenção aos demais, a começar pelo que alude à circularidade cultural proposto por Carlo Ginzburg, inspirado em Mikhail Bakhtin,<sup>11</sup> no livro “O queijo e os vermes” (1976) – um dos expoentes da micro-história. Neste estudo, o autor abandonou o conceito de mentalidade e adotou o de cultura popular, definindo-a como “o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico [...]” (GINZBURG, 2006, p. 3).

O autor observou que Menocchio “triturava e reelaborava suas leituras, indo muito além de qualquer modelo preestabelecido” (GINZBURG, 2006, p. 95). Simão Roiz também reelaborou sua cultura e, à medida que oscilou entre as práticas culturais dos nativos e a dos portugueses, adquiriu habilidade para adaptá-las à sua maneira, de modo a permitir, entre elas, um relacionamento circular com influências recíprocas, própria do sua identidade cultural híbrida.

A identidade cultural híbrida de Simão Roiz é compreendida a partir das considerações de Stuart Hall para quem o sujeito é fragmentado, composto não só de uma única, mas de várias identidades que se transformam em uma “celebração móvel”, que varia segundo o sistema cultural que rodeia o indivíduo. É uma identidade “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistema cultural que nos rodeiam” (HALL, 2006, p. 13).

Para o estudo do conceito de hibridismo cultural, servimo-nos de Peter Burke na obra “Hibridismo Cultural” (2003). Burke mencionou a existência dos processos de hibridização na esfera econômica, social e política. Contudo, o autor abordou somente o fenômeno relacionado às tendências culturais, incluindo “atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações” (2003, p.17). Focamos nosso olhar nas práticas híbridas por ele abordadas a fim de analisarmos as inter-relações culturais entre religiosos, mamelucos e indígenas sendo estas entendidas como um *contínuum* cultural.

Nossa compreensão acerca do sentido do espaço do sertão foi ancorada na obra de Michel de Certeau, “A Invenção do Cotidiano” (1994). No tópico intitulado “Espaços” e “Lugares”, podemos vislumbrar o sentido do sertão colonial como sendo um espaço sempre

---

<sup>11</sup> Nas palavras de Ronaldo Vainfas, Mikhail Bakhtin, em “A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais” (1965), resgatou a cultura das classes populares na França na Idade Média através da cultura de um letrado, percebendo nisso um conflito de classes no plano cultural. Ginzburg, por outro lado, estudou um simples moleiro que sabia ler e propôs abertamente o conceito de circularidade cultural, noção que ficou implícita em Bakhtin (BARKHTIN, 1965, p. 226).

em movimento, ou seja, um lugar praticado pelos agentes sociais que nele habitaram em detrimento de um sertão com uma delimitação geográfica (CERTEAU, 1994).

Para o estudo da particularidade híbrida dos mamelucos, encontramos em Ronaldo Vainfas, na obra “A Heresia dos Índios” (2005), pontos elucidativos à importância desses homens no processo colonizador. Ao realizar um estudo da Santidade indígena – formação cultural híbrida “resultante da colonização da língua tupi pelos jesuítas, e da superposição de imagens cristãs aos heróis indígenas” (VAINFAS, 1995, p. 227) – o autor teceu observações sobre outros soldados sertanistas, a exemplo de Gonçalo Álvares, Lázaro da Cunha, Álvaro Rodrigues e Francisco Pires – integrantes da teia de Simão Roiz.

Esse livro nos guiou para emoldurarmos a tessitura social da qual Simão Roiz fez parte, para consolidarmos sua rede de sociabilidades, bem como para compreendermos os mamelucos como um elo entre o mundo dos índios e o dos brancos. Outro aspecto relevante do qual nos valem foi a abordagem das ações cometidas pelos mamelucos nos sertões coloniais.

Os jesuítas conceberam as ações dos mamelucos que atuaram como soldados sertanistas, segundo sua tradição, dialogando com as estruturas anteriores, ou seja, corresponderam à organização da situação atual em termos do passado, configurando o que Sahlins chamou de estrutura da conjuntura – “conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático” (2003, p. 160). As relações tecidas foram cristalizadas a partir de “categorias operantes e do interesse dos atores” (SAHLINS, 2003, p. 171). Assim, a história é constituída no interior da sociedade e entre a sociedade que busca nas estruturas passadas a inteligibilidade dos eventos.

A relação entre o indivíduo e a pluralidade, sendo esta concebida como sociedade, foi compreensível a partir de Nobeit Elias, o qual pontuou que tanto indivíduo quanto a sociedade não subsistem um sem o outro. Segundo Elias, eles se relacionam em uma teia de interdependência onde cada pessoa está presa “por viver em permanente dependência funcional de outras” (1994, p. 23).

Quando citado na historiografia, Simão Roiz não teve sua teia de interdependência priorizada. As referências estiveram relacionadas à sociedade baiana do final do século XVI, precisamente, aos aspectos concernentes à processualística da I Visitada do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

O fato de sua trajetória não ter sido objeto central de estudo, deve-se, possivelmente, ao fato de que sua confissão não foi publicada no livro “Confissões da Bahia”, organizado por Capistrano de Abreu (1935) e por Ronaldo Vainfas (1997). O acervo documental advindo da I

Visitação não está completo porque dela resultaram “quatro livros de denúncias, três de confissões e dois de ratificações, todos eles depositados, em manuscrito, no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa” (VAINFAS, 1997, p. 11).

Desses nove livros, somente quatro foram encontrados e publicados no passado: “um livro das denúncias da Bahia, outro das confissões da Bahia, um livro muito curto das confissões de Pernambuco e adjacências, e outro mais alentado das denúncias nesta última região” (VAINFAS, 1997, p. 11-12). Presumimos que as confissões de Simão Roiz e a do seu filho estivessem em um dos dois livros que permaneceram relegados ao silêncio da história.

Embora a confissão não tenha sido localizada, o processo de Simão Roiz, bem como o de seu filho Simão Rodrigues, adentraram na historiografia após serem identificados por Sônia Siqueira no livro “A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial” (1978) – obra que guiou parte de nossa pesquisa, uma vez que a historiadora compreendeu o Tribunal do Santo da Inquisição, e sua visita ao Brasil, sob a perspectiva culturalista.

Simão Roiz foi citado quando Sônia Siqueira mencionou os companheiros denunciados pelo capitão Gonçalo Alvares, em sua jornada ao sertão das Alpariacas, que comeram carne. Siqueira tratou do círculo de relações que envolveram o recrutamento das testemunhas dos processos e ressaltou que Simão Roiz foi testemunha das “práticas sincreticas” de Francisco Pires (1978, p. 280).<sup>12</sup> Da mesma autora, o livro “O Momento da Inquisição” (2013) também faz alusão a esta última situação, ao abordar os depoimentos de testemunhas (SIQUEIRA, 2013).

Ainda encontramos menção ao processo de Simão Roiz na obra de Anita Novinsky, intitulada “Inquisição: Prisioneiros do Brasil”. Nesta, a autora alude ao processo do nosso personagem da seguinte forma: “Simão Rodrigues; processo nº 11.632; Inquisição de Lisboa. Idade: 20” (NOVINSKY, 2000, p. 181). Observamos que houve um equívoco na idade referenciada, pois quem tinha essa idade era o filho de Simão Roiz.

Também encontramos alusão às relações tecidas entre soldados sertanistas no livro do antropólogo baiano que se dedicou a estudar Sergipe, Luíz Mott. Na obra “A Inquisição em Sergipe” (1989), Mott dividiu sua análise em três partes: Século XVI – Blasfemos e Sodomita; Século XVII – Cristãos – Novos, Fanchonos, Bígamos e Falsos Padres; Século XVIII – Judaizantes, Familiares e Comissários do Santo Ofício e Libertinos.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> O Simão Rodrigues mencionado por Sônia Siqueira é o qual nós denominamos por Simão Roiz para diferenciá-lo do nome do filho.

<sup>13</sup> Neste livro, o autor teceu críticas a autores como Felisbello Freyre (História de Sergipe - 1891), Ivo do Prado (A Capitania de Sergipe e suas ouvidorias - 1919) e a Felte Bezerra (Etnias Sergipanas - 1950), por eles nem se quer indagarem sobre a presença da Inquisição no em solo sergipano. O fato é que a Visita do Santo Ofício não

Na primeira parte do livro, dedicada aos blasfemos e sodomitas, o autor abriu uma exceção e, ao analisar as confissões que se fizeram na mesa do Visitador Heitor Furtado de Mendonça mencionou dois soldados que acompanharam Cristóvão de Barros à guerra de Sergipe. Foram eles: Paulo Adorno e João Gonçalves – indivíduos importantes para elucidarmos parte da trajetória de Simão Roiz. A exceção a qual nos referirmos se deve ao fato de esses dois soldados não terem confessado os crimes de sodomia e blasfêmias, mas por terem comido carne no sertão de Sergipe “novo”, na Quaresma e em outros dias proibidos.

Mas é no artigo “Aventuras e desventuras dos primeiros moradores de Sergipe Del Rey mencionadas nas visitas do Santo Ofício e nas cartas de sesmarias-1591-1623”, do mesmo autor, publicado em 2006 na revista do IHGS,<sup>14</sup> que encontramos referências a outros indivíduos que foram com João Gonçalves e Paulo Adorno à guerra de Sergipe, a exemplo de Lázaro da Cunha, de cujo processo Simão Roiz figurou como um dos denunciante.<sup>15</sup>

É válido mencionar que o ano de 1989 foi significativo para a historiografia sergipana, pois além do livro “Inquisição em Sergipe”, fomos agraciados com “Sergipe Colonial I” de Maria Thetis Nunes. No capítulo XI, intitulado “A Inquisição e a Sociedade Sergipana”, a autora mencionou aspectos gerais da atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e, assim como Luíz Mott, apontou sujeitos que nos ligaram a Simão Roiz: Paulo Adorno e João Gonçalves.

Confrontando os escritos desses dois historiadores, percebemos que Simão Roiz e seu filho não foram citados em suas passagens pelo solo sergipano. Mas teriam eles participado da guerra justa que conquistou este território? Essa será uma questão sobre a qual nos debruçaremos.

As relações socioculturais de Simão Roiz e a de seu filho chegaram ao nosso conhecimento por meio do Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa, que encontrou os processos inquisitoriais de ambos ao pesquisar para sua tese de doutorado, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa, em 2005, e os trouxe para Sergipe, para estimular pesquisas entre seus orientandos do curso de História da Universidade Federal de Sergipe.<sup>16</sup>

---

veio a Sergipe, mas processou e puniu alguns de seus moradores e outras pessoas que, ao passarem por essa localidade, cometeram delitos.

<sup>14</sup> Em 2008, Luíz Mott republicou o artigo no livro “Sergipe Colonial e Imperial: Religião, Família Escravidão e Sociedade”, intitulado no sétimo capítulo como Vida Social e Cotidiano em “Sergipe “novo” à época das Visitas do Santo Ofício e das Cartas de Sesmarias – 1591-1623.

<sup>15</sup> Em 2010, Luíz Mott publicou o livro “Bahia, Inquisição e Sociedade” no qual abordou, no primeiro capítulo, a “Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia: 1591”. Falou sobre a população, a instalação da Visitação, descrição da cidade. Neste livro, encontramos ricas informações sobre a cidade e a população da Bahia para compormos a tessitura social na qual Simão Roiz foi processado.

<sup>16</sup> Entre as pesquisas orientadas, destacamos as que foram desenvolvidas em torno do processo do jovem Simão Rdrigues (filho de Simão Roiz): “O Santo Ofício e o Crime de ‘Gentilidades’ em Sergipe no Século XVI”,

De posse do processo de jovem Simão Rodrigues (o filho de Simão Roiz), tivemos a oportunidade de nos enveredar pelos estudos inquisitoriais, e escrevemos a monografia intitulada “Híbrido na Carne e no Espírito: O processo Inquisitorial de Simão Rodrigues, 1591 – 1593” (2006). Nesse primeiro contato com o universo da pesquisa, priorizamos as transformações dos costumes e das crenças religiosas católicas que se desenvolveram, no final do século XVI, a partir do hibridismo cultural próprio da identidade de Simão Rodrigues. Analisamos os aspectos centrais do seu processo e das punições, considerando-as como um instrumento de poder utilizado pela Inquisição (MATTOS, 2006).

Com a especialização, (*latu senso*), na UFS, ampliamos nossas fontes para quatro processos de mamelucos que se fizeram soldados sertanistas, e estudamos, ainda a partir de Simão Rodrigues (o filho de Simão Roiz), os conflitos desencadeados no sertão do rio Real ao São Francisco, no século XVI, entre os mamelucos e os jesuítas, relações estas que deram nome à monografia: “Conflitos no Sertão de Sergipe entre Jesuítas e Mamelucos” (1575-1590).

Foram essas duas pesquisas que nos fizeram direcionar nosso olhar ao mestrado, cujo projeto inicial visou a compreender como os soldados sertanistas foram representados pelos processos inquisitoriais, nos quais foram caracterizados como pessoas suspeitas na fé, por serem descendentes dos gentios. Entretanto, ao ingressarmos no Programa de Pós-graduação do Mestrado em História da Universidade Federal de Sergipe (PROHIS) pudemos reavaliar nosso objeto de pesquisa, uma vez que cada disciplina, nos limites de suas especificidades, colaborou na concretização de nossos objetivos.<sup>17</sup>

---

(2005), de Daniel Silva Cireno de Lacerda; e “Não Retorne ao Sertão...: A sentença de Simão Rodrigues e Aspectos da Inquisição em Sergipe” (2006), de Antônio Williams da Silva.

<sup>17</sup> Da disciplina “Teoria e Metodologia da História”, tivemos a oportunidade de repensar nosso objeto de pesquisa e chegar ao que hoje apresentamos. Passamos a trabalhar na perspectiva do que Simona Cerutti chamou de “antropologia relacional, com foco voltado para a análise das redes sociais tecidas pelo indivíduo” (1989, p. 241). Aprendemos que embora nosso recorte temporal esteja entre 1590 e 1595, não impossibilita que façamos uma articulação desse tempo da medição cronológica e com o “tempo interno” das vivências sociais e humanas, pois, como afirma Aróstegui “a um único tempo cronológico podem corresponder diferentes tempos internos” (2006, p. 345). Da disciplina “Tópicos Especiais em História da Igreja, das Religiões e das Religiosidades no Brasil”, pudemos vislumbrar, entre outras questões, obras que trabalharam com trajetória de vida onde o conhecimento do mundo histórico se efetivou a partir da relação com o mundo vital “graças à mediação de personagens e à evocação de sua existência individual” (DOSSE, 2009, p. 341). Também pudemos ver que na perspectiva pós-modernista o relato é considerado o instrumento fundamental da transmissão da realidade histórica, sendo que o ponto de vista do historiador deixou de lado as interpretações baseadas em uma “única vertente da realidade”, passando a adotar uma “visão poliédrica”, criando-se um novo “conceito de cultura muito mais rico muito e menos rígido na sua articulação” (AURRELL, 2000, p. 209). Em “Tópicos Especiais da História Cultural” ficamos à vontade com as variedades de se fazer história cultural a partir das perspectivas de Peter Burke e Roger Chartier. Entramos na atmosfera da micro-história e passamos a seguir os indícios deixados pelos personagens das obras lidas. Foi na disciplina “Historiografia Brasileira” que aprendemos a analisar o que se escreveu em torno de uma temática. Esse aprendizado foi salutar porque nos deu embasamento para escrever

Os conhecimentos adquiridos das disciplinas cursadas e das pesquisas realizadas colaboraram para dar forma à nossa dissertação que está organizada em três capítulos. No primeiro, “Prática gentílica do soldado sertanista nos autos inquisitoriais”, tentamos manter uma narrativa ao apresentar Simão Roiz a partir de sua prisão no cárcere da cidade de Salvador. Entramos no contexto da I Visita da Inquisição à Bahia cujos aspectos procedimentais foram observados, a fim de compreender a origem do processo arrolado ao nosso personagem, e iniciar a composição de sua teia de relacionamentos.

Enfocamos um hábito de Simão Roiz que destoava das práticas híbrido-culturais do sertão – a leitura do livro proibido “Diana”, de autoria do escritor português Jorge de Montemor, também lido por muitas mulheres. Saímos da prisão e voltamos no tempo para conhecermos aspectos de sua atuação no sertão, entendido como um espaço de interação envolvido por uma rede de intrigas desencadeada a partir da luta pelo controle dos nativos. Foi no sertão onde Simão Roiz comeu carne de bichos do mato em dias proibidos, o que o submeteu a uma abjuração pública.

No segundo capítulo, “Relações socioculturais no sertão da Bahia colonial”, abordamos, inicialmente, as versões sobre o sertão lançadas pelos jesuítas, senhor de engenho e soldados sertanistas, a quem chamamos de sujeitos coloniais, a fim de darmos inteligibilidades às vivências híbrido-culturais de Simão Roiz e seus companheiros. Vivências estas diretamente relacionadas tanto à sua origem étnica, pois era mameluco, quanto à liberdade proporcionada pelo sertão. Priorizamos a abordagem do universo cultural a partir das experiências de outros sujeitos. Após compreendermos as ações híbrido-culturais, observamos a oscilação da religiosidade de Simão Roiz entre o ser índio e o ser cristão.

No terceiro capítulo, cujo título é “Descedores de índios”: mediação cultural entre o litoral e o sertão, procuramos situar o mundo de pertencimento de Simão Roiz nas terras do Engenho Sergipe do Conde, onde era estante. Apresentamos a dinâmica cotidiana desse engenho e de seus moradores, tendo em vista que não apenas Simão Roiz, mas grande parte de soldados que compuseram sua teia de relacionamentos habitaram nessas terras.

Neste capítulo, Simão Roiz nos apresentou a companheiros que nos levaram ao sertão do rio Real, também conhecido como sertão de Sergipe “novo”, no momento em que Cristóvão de Barros buscou ocupar a região por meio da guerra. Não nos importamos, especificamente, com as ações bélicas, mas com o que estava para além delas, ou seja, as

---

um tópico do segundo capítulo intitulado “o vir a ser sertão para os sujeitos coloniais” no qual analisamos os diversos olhares lançados sobre o sertão no final do século XVI.

vicissitudes sociais dos soldados nesse processo de ocupação, enfatizando os papéis desempenhados, e suas atividades antes e depois da guerra que culminou com a condução de inúmeros indígenas para o Recôncavo da Bahia. E para tal compreensão, a rede de sociabilidades de Simão Roiz foi primordial.

Para dar inteligibilidade a esse acontecimento, deixamos a figura de Simão Roiz empalidecida por não termos como aferir se ele participou da guerra. Acreditamos que esses “parênteses” foram oportunos, assim como o fizera Giovane Levi no livro “A Herança Imaterial”, em cujo prefácio Revel destacou que a figura de Chiesa desaparece a partir da página 72 e reaparece no Capítulo V em “um período anterior à sua vida” (2000, p. 23). Esse foi um artifício utilizado porque não buscamos somente, seguir os fios dos aspectos da trajetória de Simão Roiz, mas também seguir aqueles que foram urdidos em volta dela, na tentativa de compreender as ressonâncias, os redemoinhos que se formaram em consequência da pedra que fora jogada na água, como a metáfora utilizada por Georges Duby e da qual também fez uso Adriana Romeiro em “O Visionário da Corte de D. João XVI” (2001).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Ao pesquisar sobre Pedro do Rates Henequim, um visionário que viveu em Minas Gerais, e foi processado pela Inquisição no século XVIII, Adriana Romeiro se interessou a integrar “os ‘redemoinhos’ ao universo mais amplo das representações políticas vigentes na corte joanina em relação à Colônia e a uma eventual ameaça de perda do domínio metropolitano sobre ela” (ROMEIRO, 2001, p. 58).

## 2 PRÁTICA GENTÍLICA NOS AUTOS INQUISITORIAIS

### 2.1 A prisão no cárcere

No verão do dia 10 de dezembro de 1592, o Visitador Heitor Furtado de Mendonça<sup>1</sup> assinava os autos conclusos do processo inquisitorial do soldado sertanista Simão Roiz. Com o desfecho, possivelmente não informado ao réu, assim como era comum nos procedimentos inquisitoriais, Simão Roiz não pode vivenciar um final de ano aprazível na sua residência em Sergipe do Conde, lugar em que o Natal era festejado na igreja desse engenho do Recôncavo baiano.<sup>2</sup> A tensão deve tê-lo envolvido completamente porque ele não tinha ciência do que estava a lhe esperar. Sua vida fora atingida por um turbilhão de incertezas, cujo futuro seria definido apenas no dia do seu auto de fé com a leitura da sentença.

O ano de 1592, conturbado pelo desenrolar do processo inquisitorial, passou. Chegara o novo ano sem trazer dádivas. Isso porque em 19 de janeiro de 1593, o Visitador assinara nova ordem: “meter no cárcere pelo meirinho do Santo Ofício ao réu Simão Roiz e entregue ao alcaide do cárcere que assinou aqui por quanto há de sair no ato primeiro do domingo que vem” (ANTT, IL, Proc. nº 11.632, fl., 10v). Eis a surpresa que atingira Simão Roiz. Sua vida passou a ser guiada por medos, anseios e incertezas provocados pela ação inquisitorial.

A sua prisão foi uma ruptura conturbada, por meio da qual foi da liberdade do sertão<sup>3</sup> norte da Bahia colonial a um cômodo melancólico do cárcere, em Salvador, que o fazia lembrar, a todo o momento, que havia desviado dos preceitos da Igreja. A aflição sentida por Simão Roiz se prolongaria, possivelmente, por todos os dias que ficou encarcerado – forma encontrada pelo Visitador para garantir que o réu não faltasse ao ato público dos penitenciados.

No mesmo dia da prisão de Simão Roiz, também foram presos seu filho, Simão Rodrigues (ANTT, IL, Proc. nº 11.666); Domingos de Coimbra – soldado sertanista sobre quem falaremos no segundo capítulo (ANTT, IL, Proc. nº 10.874) e Pero de Carvalhais – cristão novo (ANTT, IL, Proc. nº 12.231). As prisões coincidiram porque era comum concluir os casos em uma única leva para “preparar os autos de fé” (SIQUEIRA, 2013, p. 609). Na quinta-feira daquela semana, 21 de janeiro, o cárcere ganhara novo membro – era Francisco

---

<sup>1</sup> O Visitador tinha entre 30 e 40 anos e possuía foro de nobreza (VAINFAS, 2001).

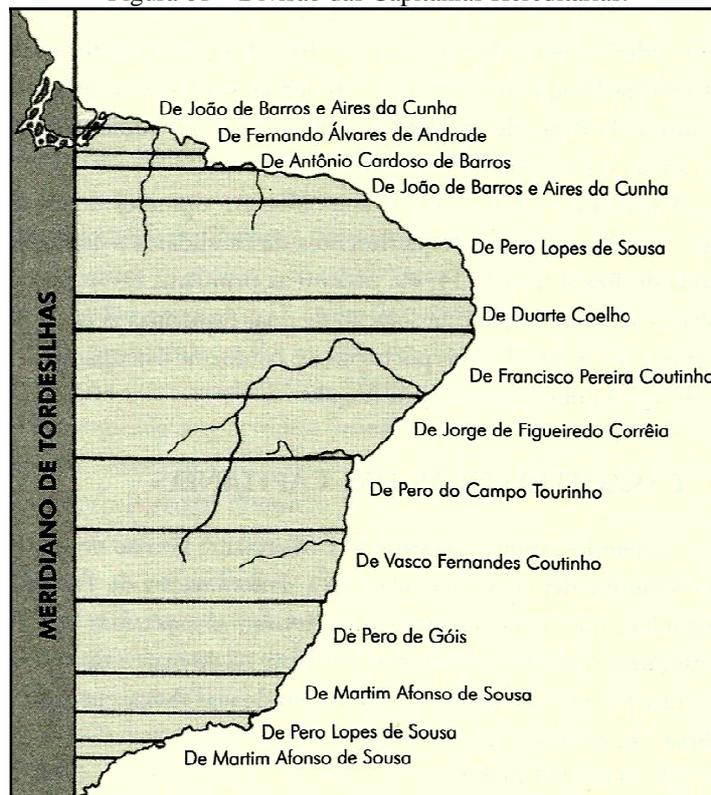
<sup>2</sup> Rodrigo D’Almeida, em sua confissão de 23 de janeiro de 1592, fez alusão aos festejos natalinos realizados na Igreja de Sergipe do Conde (VAINFAS, 1997, p. 230).

<sup>3</sup> Abordaremos o conceito de sertão no segundo capítulo.

Pires (ANTT, IL, Proc. nº 17.809), um soldado sertanista que foi denunciado por Simão Roiz, e sobre quem ainda nos debruçaremos.

O confinamento dos réus era uma prática comum a quase todos que pecavam e precisavam ser reconciliados com a Igreja (SIQUEIRA, 2013). Foi consequência direta dos processos inquisitoriais contra eles movidos durante a I Visitação do Santo Ofício da Inquisição à Capitania da Bahia, em 1591, doada inicialmente a Francisco Pereira Coutinho.

Figura 01 – Divisão das Capitânicas Hereditárias.



Fonte: TAVARES, 2001, p. 82.

À época da chegada da comitiva inquisitorial, a Capitania da Bahia estava sendo governada, desde 1588, por uma Junta Provisória, em decorrência da morte do governador Manoel Teles Barreto (CARDIM, 1925). A Junta era composta pelo Bispo Dom Antônio Barreiros – que deteve poderes sobre os fatos de jurisdição da Inquisição, sem, contudo, “integrar à hierarquia inquisitorial” (SIQUEIRA, 1978, p. 150);<sup>4</sup> por Cristóvão de Barros – Provedor-Mor da fazenda e por Martim Leitão – Ouvidor Geral.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Em 1579, dava o cardeal D. Henrique “atribuições inquisitoriais ao bispo do Salvador, no Brasil, devendo chamar para seus assessores quaisquer padres da Companhia de Jesus e em especial o Pe. Luiz da Grã; mas devendo depois remeter os processos à inquisição de Lisboa” (BAIÃO, 1906, p. 91).

<sup>5</sup> A Junta Governativa “tinha por secretário o Contador-mor da fazenda, Antônio de Faria” (WYNNE, 1970, p. 39).

Neste final de século, a cidade do Salvador tinha cerca de “oitocentos vizinhos, pouco mais ou menos” (SOUSA, 1987, p. 134). No centro da cidade, como podemos observar na figura abaixo, havia uma praça em quadro e com pelourinho em seu meio, “a qual da banda do poente estava desabafada com grande vista para o mar” (SOUSA, 1987, p. 134).

Figura 02 – Salvador de Tomé de Sousa.<sup>6</sup>



Fonte: SAMPAIO, 1949, p. 148.

Nas adjacências da praça, localizava-se o Palácio dos Governadores (retângulo 1) de onde partiam as ruas longitudinais:

Direita do Palácio ou dos Mercadores (atual rua Chile) e rua da Ajuda e as ruas transversais do Tira Chapéus e das Vassouras. Havia dois caminhos que levavam para a praia: um ao sul, a ladeira da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, e outro ao norte, a ladeira da Fonte do Pereira. Da porta sul abria-se o caminho por terra para a Vila Velha do Pereira e a Graça. O da porta norte atingia o terreiro do Colégio dos Padres Jesuítas e a ladeira do Monte Calvário ou dos Frades Carmelitas (TAVARES, 2001, p. 119).

Próxima à praça e ao Palácio dos Governadores, na parte leste da cidade de Salvador, estava a cadeia (retângulo 2) onde foram encarcerados Simão Roiz e os outros réus processados pelo Visitador Heitor Furtado de Mendonça. No pavimento superior da cadeia funcionava a Casa da Câmara ou Casa da Vereança.

<sup>6</sup> Da figura, temos as seguintes informações: 3 – Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, 4 – Caminho para a capela de Nossa Senhora da Conceição, 4A – Caminho para a fonte do Pereira, 5 – Baluartes, 6 – Capela de Nossa Senhora da Conceição.

Nas palavras do mestre de obras Luiz Dias, em carta de 1551, a “cadeia era muito boa e bem acabada com casa de audiência e câmara em cima, tudo de pedra e barro rebocadas de cal, e telhado com telha” (TAVARES, 2011, p. 126). Foi entre as paredes de pedra e barro que Simão Roiz e os outros permaneceram confinados até o dia da publicação da sentença, ou seja, até o dia da reconciliação com Deus.

Na prisão, Simão Roiz deveria ficar isolado do convívio dos seus amigos e conhecidos com os quais ficaria incomunicável. Provavelmente, ele vivenciaria, ao ser libertado, um drama íntimo para reconstituir suas vidas social e espiritual, uma vez que aqueles que eram processados “pelo Santo Ofício ficavam marcados diante da opinião pública” (SIQUEIRA, 2013, p. 635).

A prisão lhe geraria máculas que seriam transferidas para todos os seus descendentes.<sup>7</sup> No entanto, Gracia Fernandes, a índia com quem Simão Roiz era casado, não seria atingida por elas, pois em 1591, as fontes já nos dão notícia de seu falecimento. Destarte, o único familiar que restara a Simão Roiz era o seu filho, cuja desonra já havia sido afetada pela ação inquisitorial.

Casado foi o termo expresso no processo inquisitorial de Simão Roiz. Contudo não temos dados para afirmar se houve matrimônio legítimo, contraído na observância do catolicismo ou apenas um entrelaçamento de destinos pelo concubinato<sup>8</sup>. A limitação de fontes alusivas aos homens comuns não nos permite afirmar com precisão como foi essa união.

Guiando-nos pela conjuntura colonial, há a possibilidade, por um lado, de eles terem consentido o matrimônio nos parâmetros da Igreja, pois se assim não o fosse, o Visitador poderia não ter permitido o uso da expressão “casado” no processo inquisitorial. Por outro lado, casar na colônia era caro e bastava “qualquer erro ou omissão do pároco no registro do batismo para originar despesas com as quais não podia arcar a população pobre” (ARAÚJO, 2006, p. 237). Além de caro, o casamento era um processo lento e complicado, para o qual se exigia os seguintes documentos:

[...] certidões de batismo – necessárias para a comprovação de idade núbil –, atestados de residência – importantes para o exame dos contraentes que tivessem residido em outras paróquias – e certidões de óbitos do primeiro cônjuge, no caso de

<sup>7</sup> O cárcere marcava várias gerações. Inabilitava-as “para empregos públicos, hábitos de Ordens, títulos, honrarias e distinções. A passagem pelas celas inquisitoriais de algum membro da família estigmatizava-a” (SIQUEIRA, 2013, p. 309).

<sup>8</sup> O concubinato “é um termo genérico para encobrir numerosas situações amorosas e sexuais no final do século XVI” (VAINFAS, 2010, p. 104).

viúvos – essenciais para evitar as frequentes bigamias daquela época (VAINFAS, 2010, p. 119).

O casamento, naquele período, estava associado às classes dominantes, motivado por interesses patrimoniais ou de status. Nesta perspectiva, os segmentos pobres amancebavam-se por falta de opção:

[...] por viverem, em sua grande maioria, num mundo instável e precário, onde o estar concubinado era contingência da desclassificação, resultado de não ter bens ou ofício, da fome e da falta de recursos, não para pagar a cerimônia de casamento, mas para almejar uma vida conjugal minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e a ética oficial (VAINFAS, 2010, p. 122).

Durante o século XVI, os jesuítas esforçavam-se para celebrar casamentos, combatendo “a promiscuidade dos colonos com as índias” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 40).<sup>9</sup> As índias eram consideradas pelos jesuítas como desqualificadas e desorganizadoras do meio social. Esta imagem, para Torres-Londoño, estava carregada pela misoginia européia que responsabilizava as índias pela conduta dos portugueses. Estes, mesmo praticando em muitos casos violência contra as índias, eram defendidos pelos jesuítas, aparecendo “nos relatos dos primeiros tempos da colônia mais vítimas do que algozes” (1999, p. 35). As índias, por sua vez, eram identificadas pelos jesuítas com “o espírito ruim da tentação, do engano e do pecado” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 35).

Para além dos casos da submissão sexual com violência, as mulheres índias entregavam-se aos brancos, “indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses” (FREYRE, 1998, p. 93).<sup>10</sup> Nesta conjuntura colonial, os homens, casados ou solteiros, escravizavam as índias e as faziam mancebas “sem importar-se com a condenação dos missionários” (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 39). Noutra direcionamento, as autoridades civis empenhavam-se em povoar o litoral a “qualquer preço, inclusive por meio de concubinatos e mestiçagens” (VAINFAS, 2010, p. 118-119).

Os casos de concubinato não interessavam ao Visitador, isso porque os desvios morais estavam sob o julgamento da Justiça Eclesiástica, restando ao Santo Ofício julgar os erros de doutrina que iam de encontro aos preceitos da Igreja; “por isso perseguiram os sodomitas, por vezes os culpados do bestialismo, deixando os demais transgressores sexuais nas mãos de confessores ou tribunais diocesanos” (VAINFAS, 2010, p. 252).

<sup>9</sup> No século XVI, estabeleceram-se no Brasil outras ordens religiosas, “como os carmelitas em 1580 e beneditinos e franciscanos a partir de 1584, estabelecendo na Bahia e Pernambuco” (WEHLING, 1999, p. 83)

<sup>10</sup> Para Capistrano de Abreu (1998), as índias ambicionavam terem filhos pertencentes à raça superior, sendo essa mais uma atração social que sexual.

Independentemente da situação civil, Simão Roiz foi um mameluco que conviveu com a índia Gracia Fernandes. E dessa união um filho foi gerado, cujo nome foi o mesmo do pai, Simão Rodrigues, assim como também o fora o nome do seu avô porque, naquela época, os homônimos predominavam não somente entre os nobres, mas também entre as famílias menos abastadas, como pode ser observado.<sup>11</sup>

Por ser um mameluco, Simão Roiz devia ter a tez amorenada, como mencionou Ronaldo Vaifas ao indicar a cor da pele do jesuíta mameluco Manuel de Moraes, personagem do livro “Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição” (2008);<sup>12</sup> Segundo as informações de Jorge Couto (2011), poderíamos descrever, ainda por verossimilhança, que Simão Roiz tinha a tez acobreada, assim como tinham os “mamelucos do Egito” (2011, p. 349).

Esse mameluco de tez acobreada nasceu por volta de 1552, sendo apontada, em seu processo, a idade de 40 anos. Foi fruto da união entre Simão Rodrigues, homem branco, pedreiro, e sua escrava, a índia Felipa – ambos falecidos. No interrogatório genealógico realizado pelo Visitador Heitor Furtado de Mendonça, Simão Roiz disse que não conheceu seus avós, tios e irmãos (ANTT, IL, Proc. n.º 11.632).

Como na época em que fora processado Gracia Fernandes já havia falecido, sua única família era seu filho, natural da Capitania da Bahia.<sup>13</sup> Diferente do filho, Simão Roiz informou ser natural da Capitania de Ilhéus, doada a Jorge Figueiredo Correa. Não temos dados para precisar quando o Simão Roiz abandonou sua terra natal para ir morar em Sergipe do Conde, no Recôncavo baiano. Contudo, é certo que quando o filho nasceu ele já estava na Capitania da Bahia, local onde, provavelmente, deve tê-lo criado, transferindo-lhe tanto os hábitos da cultura materna – os gentílicos, quanto os hábitos da cultura portuguesa, os quais herdara do seu pai.

Nas terras do engenho Sergipe do Conde, fez amizades, dentre as quais se destacaram as que mantiveram com João Monje, mameluco; Francisco Pires, mameluco, solteiro;<sup>14</sup> Pero Brasrei, alfaiate, solteiro; André Roiz, solteiro e homem branco; Felipe Roiz,

<sup>11</sup> Os genealogistas mencionam que era comum o neto usar os sobrenomes de avós, paternos ou maternos. Quando “havia um avô ilustre, em geral o neto adotava não só o sobrenome como o nome completo do antepassado” (SILVA, M., 2005, 29).

<sup>12</sup> Ronaldo Vainfas, no livro “Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição”, informa-nos que o padre Rafael Cardoso, ex-procurador da Companhia de Jesus, disse que Manoel de Moraes (o jesuíta, personagem da trama abordada) “tinha parte de mameluco e na cor se mostrava” (2008, p. 15). Os que o conheceram destacaram sua tez amorenada. “Mestiço, disseram uns; moreno, disseram outros” (VAINFAS, 2008, p. 15).

<sup>13</sup> Não sabemos se, ao partir, Simão Roiz deixou para traz sua esposa Gracia Fernandes ou se ela já havia falecido. Seu processo inquisitorial é de 1592, ano no qual Gracia Fernandes já havia falecido.

<sup>14</sup> É o mesmo que foi preso dias após Simão Roiz.

mameluco; Manoel Castanho, homem branco; Francisco de Negreiros, administrador do engenho Sergipe do Conde; e João Gonçalves, mameluco, que à época da visitação tinha a mesma idade do jovem Simão Rodrigues – 20 anos (ANTT, IL, Proc. n.º 11.632, fl., 06v).

Na teia de relacionamentos de Simão Roiz também constava Gonçalo Álvarez, mameluco de aproximadamente 32 anos, natural de Porto Seguro, filho de Marcos Fiez, homem branco, e de sua mulher Marquesa Fiez, negra brasila,<sup>15</sup> ambos defuntos. Gonçalo Álvarez era casado com Domingas Gonçalves, mameluca, cristã velha, filha de branco com índia e, assim como Simão Roiz, que morava em Sergipe do Conde ou Engenho do Conde. Este engenho pertenceu ao Conde de Linhares e estava localizado no Recôncavo baiano, “formando-se nas terras do herdeiro de Mem de Sá, dom Fernando de Noronha, terceiro conde de Linhares” (TAVARES, 2001, p. 155).

Gonçalo Álvares, além de exercer a função de carpinteiro no engenho do Conde de Linhares, atuou como soldado no sertão norte da Bahia colonial desde o ano de 1575, quando houve a guerra contra as tribos dos caciques Aperipê e Surubi, no sertão do rio Real, no governo de Luís de Brito.

Incorporando esta função de soldado sertanista, Gonçalo Álvares foi ao sertão norte da Bahia objetivando apresar os índios para, provavelmente, utilizar-se de suas forças laborais no engenho de Sergipe do Conde.<sup>16</sup> Assim, partiu em meados de 1590, levando “consigo 25 homens deles brancos deles mamelucos afora muitos negros frecheiros<sup>17</sup> para fazerem descer e trazer consigo gentios do dito sertão para o mar [...]” (CONFISSÃO DE GONÇALO ÁLVARES, in: ANTT, IL, Proc. n.º 12.229, fl., 01v).

Entre os 25 homens mamelucos, estavam Simão Roiz, seu filho Simão Rodrigues, João Gonçalves, Francisco Pires, Lázaro da Cunha, bem como outros companheiros. Enquanto estiveram no sertão, os integrantes dessa entrada comeram carne de bichos do mato na Quaresma e nos demais dias proibidos pela Igreja. Por essa culpa, o processo de Simão Roiz foi instaurado durante a I Visita da Inquisição ao Brasil.

## 2.2 O soldado sertanista sob o julgo do Santo Ofício

Não se instalou na Bahia um Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Para a colônia, vieram apenas as visitações “de 1591, 1618, 1627 ao Nordeste; em 1605 e 1627 ao Sul, em 1763 ao Pará” (SIQUEIRA, 1978, p. 189). Ressaltamos que pesquisas recentes

<sup>15</sup> Negra brasila é uma expressão utilizada para se referir os índios do Brasil como uma forma de diferenciá-los dos negros da África.

<sup>16</sup> Retomaremos os apresamentos ou resgates dos indígenas no terceiro capítulo.

<sup>17</sup> A expressão “negros frecheiros” refere-se aos índios, com destaque ao uso da flecha.

apontam que houve outra visita em 1626 destinada às Capitanias do Sul, feita por Luíz Pires da Veiga que “apesar de sua ação mínima, mostra que outras podem ter ocorrido” (FEITLER, 2007, p. 78).

No que concerne à primeira visitação, foi mandando pelo Conselho Geral que Heitor Furtado de Mendonça inspecionasse o bispado do Brasil, Cabo Verde e São Tomé. No Brasil, Heitor Furtado foi encarregado de visitar a Bahia, Pernambuco, São Vicente e Rio de Janeiro, mas retornou a Lisboa, por ordem do Conselho Geral, “antes de visitar as Capitanias do Sul e as ilhas do Atlântico” (VAINFAS, 2010, p. 282).

As visitas eram periódicas e objetivavam inquirir o “estado das consciências em relação à pureza da fé e aos costumes” (SIQUEIRA, 1978, p. 183). Assemelhavam-se ao que faziam os prelados nas dioceses com o “aparente objetivo de instigar ao arrependimento e às confissões” (LIPINER, 1997, p. 141).

Ronaldo Vainfas informa-nos que a primeira visitação marca uma virada na estratégia das visitas da Inquisição Portuguesa que, até o momento, concentrava sua atuação na Metrópole que “doravante se lançaria para o ultramar. Tanto é que, no mesmo ano em que Heitor Furtado de Mendonça partiu para o Nordeste do Brasil, outro Visitador, Jerônimo Teixeira, percorreria os Açores e a Madeira [...]” (VAINFAS, 1997, p. 8-9).

A chegada da visitação ao Brasil marca o período em que Portugal estava sob o Domínio Filipino, ou seja, “sob o domínio dos Habsburg hispânicos (1588)” (VAINFAS, 1997, p. 9). Sônia Siqueira informa-nos que a nova conjuntura mudou o sistema político, mas não o contexto em que vivia a Inquisição. O domínio filipino “não veio apagar as peculiaridades culturais que mais ou menos nitidamente se haviam já esboçado nos dois países” (2010, p. 169).<sup>18</sup>

Sobre os fatores que levaram à visitação, Ronaldo Vainfas faz uma comparação entre o que disseram Anita Novinsky e Sônia Siqueira. Argumenta ele que Novinsky vinculou a visita à prosperidade colonial, o que poderia ter despertado o “interesse dos Filipes, sendo expressivo o número de comerciantes e senhores de engenhos de origem judaica” (NOVINSKY, 1972, p. 110). Aponta que, para Siqueira, a visita relacionou-se ao interesse da Igreja em integrar o Brasil ao mundo cristão e ao objetivo de “investigar sobre que estruturas calcava-se a fé de nossos moradores” (SIQUEIRA, 1978, p. 185.).

---

<sup>18</sup> Portugal e Espanha mantinham a mesma unidade religiosa. Na luta contra a heresia, “Portugal teve o selo jesuítico. Espanha, a chancela dominicana. Duas versões do mesmo espírito. Duas modalidades da mesma ortodoxia” (SIQUEIRA, 1978, p. 172).

Diante do paralelo situado entre essas duas especialistas, Ronaldo Vainfas conclui que concorda tanto com Novinsky no que concerne à busca de cristãos novos, quanto com Sônia Siqueira, no trato da integração do Brasil ao mundo cristão. Mas, em sua opinião, a “controvertida visitação não possuiu qualquer atributo especial senão o de incluir-se no vasto programa expansionista efetivado pelo Santo Ofício, na última década dos quinhentos” (VAINFAS, 2010, p. 280).

Acerca desse assunto, Bruno Feitler tem opinião que se assemelha ao que foi ponderado por Anita Novinsky. Segundo ele, a instauração de uma antena inquisitorial no Brasil seria um meio de frear e eminência dos cristãos-novos, “sempre vistos como traidores em potencial, tanto da religião quanto do seu protetor no império: o poder real” (2007, p. 72). Isto é, a Visitação viria defender a fé católica e castigar os que agissem contra ela.

As ponderações de Arno Wehling e Maria José Wehling também se aproximam do que dissera Novinsky. Contudo, eles acrescem que o Período Filipino acentuou o zelo político e religioso da Inquisição, aumentando o cerco contra os cristãos novos que mantiveram “contatos com a Holanda, à época na sua guerra da independência contra a Espanha” (1999, p. 84).

Fatores condicionantes à parte, a Inquisição de Lisboa enviou para impetrar seus objetivos o Visitador Heitor Furtado de Mendonça<sup>19</sup> à frente da comitiva inquisitorial, a qual contava com o notário Manuel Francisco<sup>20</sup> e o meirinho Francisco Gouveia.<sup>21</sup> Na mesma embarcação veio o novo governador D. Francisco de Sousa para substituir o governador Francisco Giraldes que não chegou a assumir o governo, sendo este administrado pela Junta Provisória, como mencionado anteriormente.

A comitiva inquisitorial desembarcou na Bahia em 09 de junho de 1591, domingo da Santíssima Trindade.<sup>22</sup> Estavam a esperar os novos portugueses o bispo Dom Antônio

---

<sup>19</sup> O Visitador foi nomeado pelo Inquisidor Geral, cardeal Arquiduque Alberto, aos 26 de março de 1591 (SIQUEIRA, 1978, p. 194). Foi um homem de origem nobre que passou por dezesseis investigações de “limpeza de sangue” para ser habilitado ao cargo inquisitorial (VAINFAS, 1995, p. 5-6).

<sup>20</sup> Os notários eram escrivães pessoais dos inquisidores, no caso da visitação ao Brasil, Manoel Francisco foi designado para assessorar o Visitador Heitor Furtado de Mendonça que dele precisava para anotar os processos. Segundo o Regimento de 1552, os notários deveriam ser “clérigos de boa consciência e costumes porque assim o requer a qualidade do ofício” (Regimento de 1552, cap. 80, in: SIQUEIRA, 1996, p. 599). Sobre as funções do notário, Bruno Feitler salienta a necessidade de ele “manter diferentes registros de culpados e suspeitos, classificar a enorme massa de documentação produzida” (2007, p. 98). Deveriam ter sangue livre de máculas e ser cristãos-velhos.

<sup>21</sup> Pelo Regimento de 1552, o meirinho tinha entre suas atribuições a responsabilidade de acompanhar o Visitador até a casa de despachos, aguardando-o que finalizasse suas atividades, acompanhá-lo às “missas e a outros lugares públicos” (Regimento de 1552, cap. 95, in: SIQUEIRA, 1996, p. 602).

<sup>22</sup> O Visitador e os demais que o acompanharam chegaram enfermos, “exceto o governador que os veio curando e provendo do necessário” (SALVADOR, 1918, p. 348). Já em terras baianas, o governador adoeceu e se foi curar ao Colégio dos padres da companhia de Jesus.

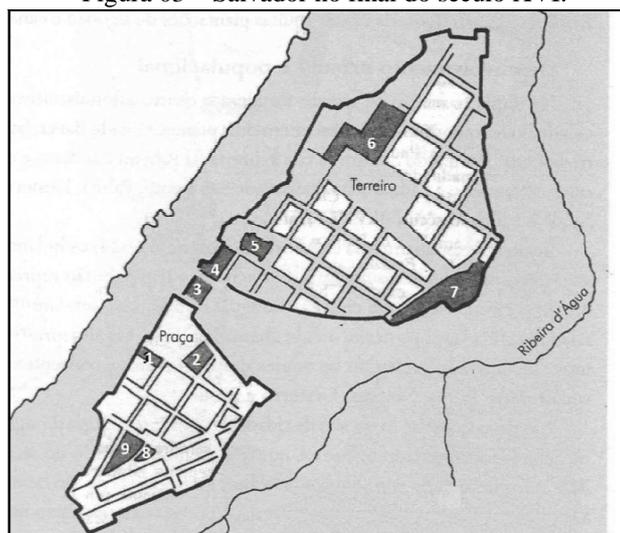
Barreiros e Cristóvão de Barros – membros da Junta Provisória. Também estiveram presentes juízes, escrivães, meirinhos, mercadores, alcaides, padres, senhores de engenho, vereadores, soldados oficiais e o povo. Mas Simão Roiz não estava presente, andava a resgatar nativos no sertão norte da Bahia, na companhia do capitão Gonçalo Álvares.

Depois que desembarcou, o Visitador foi recuperar-se no Colégio da Companhia de Jesus, onde encontrou cerca de 80 religiosos. Logo, pode repousar em um dos grandes dormitórios que eram “muito bem acabados, partes dos quais ficam sobre o mar, com grande vista; cuja obra é de pedra e cal, com todas as escadas, portas e janelas de pedrarias, com varandas, e cubículos mui bem forrados” (SOUSA, 1987, p. 136).

Após a recuperação, o Visitador recolheu-se em uma residência próxima à Sé, ao Colégio ou “no interior da antiga muralha construída por Tomé de Souza” (RAMINELLI, 1990, p. 58). Embora a localização da casa seja imprecisa, é sabido que as casas da morada do Senhor Visitador “custaram caro aos cofres do Santo Ofício, provocando protesto do Conselho” (MELLO, 1989, p. 148).

Estando o Visitador com a saúde recuperada e após a conclusão de todos os preparativos necessários à realização da abertura dos trabalhos inquisitoriais, realizou-se um cortejo que saiu da Igreja de Nossa Senhora d’Ajuda, “antiga Sé de palha”<sup>23</sup> e foi até a Sé Catedral onde se realizou o primeiro auto de fé “no domingo da Oitava de Pentecostes que foi aos vinte e oito de julho” (ABREU, 1935, p. 10).

Figura 03 – Salvador no final do século XVI.



Fonte: SAMPAIO, 1949, p. 256

<sup>23</sup> Observando o mapa da figura 03, podemos ter uma noção aproximada do roteiro da procissão da Comitiva inquisitorial pelas ruas de Salvador, cuja saída se deu no número 8 (antiga Sé de palha) e foi até a Sé Catedral, representada pelo número 5.

Nesse ano de 1591, o povo assistia a esta solenidade passar pelas ruas, tendo ao centro, debaixo de um Pálio de tela de ouro, o licenciado Heitor Furtado de Mendonça que, ao chegar à Sé, sentou-se em “uma cadeira de veludo carmesim, guarnecida de ouro, debaixo de um docel de damasco carmesim” (ABREU, 1935, p. 10).

Após a celebração da missa pelo Chantre da Catedral, o reverendo Marçal Beliarte, provincial da Companhia de Jesus, subiu ao púlpito e procedeu à pregação da fé. Naquele domingo de inverno, o povo aglomerou as ruas de Salvador e a igreja, pois os párocos haviam estimulado previamente os fiéis que participassem da cerimônia a fim de demonstrar respeito à Santa Inquisição (MOTT, 2010).

Muitos estavam presentes para ouvir, da boca do Arcebispo Baltasar Lopes, a leitura dos Éditos da Fé e da Graça e o alvará de Sua Majestade que perdoava “as fazendas aos que se acusarem no tempo da graça” (ABREU, 1935, p. 11). O Édito da Fé continha a “definição e a caracterização dos crimes sob a jurisdição inquisitorial” (BETHENCOURT, 2000, p. 163). O da Graça conclamava a “todos os culpados dos delitos de heresia a se apresentarem espontaneamente para confessar suas faltas” (BETHENCOURT, 2000, p. 156).

Este foi o momento de a população baiana firmar obediência à Santa Inquisição. Na ocasião, todos se curvaram perante o Visitador: o Governador; os Vereadores, entre eles Garcia D’Ávila e Gabriel Soares de Souza;<sup>24</sup> o Bispo e os padres; familiares do Santo Ofício; comandantes de tropas, bem como o povo em geral (MOTT, 2000).

Complementando os Éditos, o Monitório outorgou “trinta dias de graça para a cidade, uma légua em roda; ‘a doze de janeiro do ano seguinte’ [1592] concedeu outros tantos dias de graça, encerrados a onze e fevereiro, para os moradores do recôncavo” (ABREU, 1935, p. 05, grifo nosso). Como de costume do Santo Ofício, o Monitório foi pregado na porta da Sé ao final da cerimônia, “que teve aproximadamente três ou mais horas de duração” (MOTT, 2000, p. 22).<sup>25</sup>

Entre os delitos elencados no Monitório estavam: judaísmo, luteranismo, opiniões heréticas, descrença no Santíssimo Sacramento, negação dos artigos da fé católica e do poder pontifício, questionamento da confissão sacramental, bigamia, feitiçaria e pacto com o demônio, leitura de livros proibidos, apostasias, fornicção, sodomia e bestialidade

---

<sup>24</sup> Os vereadores recebiam honras e privilégios que significava ter título honorífico. A Câmara gozava do direito de petição, “podiam decretar posturas e multas, taxar preços de certos gêneros, figurar em certos atos públicos” (ABREU, 1935, p. IX).

<sup>25</sup> O Visitador Heitor Furtado de Mendonça utilizou o primeiro Monitório de 1536, de D. Diogo da Silva (ABREU, 1935, p. XIII).

(VAINFAS, 1995). Apresentados todos os desvios, o povo já estava apto a denunciar e/ou confessar – condições *sine qua non* para o bom andamento dos processos.

Realizados todos os procedimentos necessários à instalação da Comitiva Inquisitorial, Heitor Furtado de Mendonça iniciou seus trabalhos, passando a conhecer as inconsistências dos moradores, “a fé salopada pela liberdade dos costumes, pela ausência de controle efetivo das ações dos homens” (SIQUEIRA, 1978, p. 148).

E o primeiro a comparecer no tempo da graça da cidade de Salvador, em 29 de julho de 1591, por querer confessar o pecado nefando da sodomia, foi Frutuoso Álvares – “vigário de Nossa Senhora da Piedade de Matoim” (CONFISSÕES DA BAHIA, in: VAINFAS, 1997, p. 45).<sup>26</sup> A confissão do vigário gerara um choque ao Visitador, o qual, possivelmente, não esperava que os trabalhos inquisitoriais fossem inaugurados por um representante da Igreja de 65 anos e com “muitos anos de prática no pastoreio de vasto rebanho de ovelhas pecadoras” (ARAÚJO, 2008, p. 191).<sup>27</sup>

O segundo que compareceu foi Nicolau Faleiro de Vasconcelos, de aproximadamente 37 anos, cujo engenho localizava-se em Matoim. Perante o Visitador, Nicolau Faleiro denunciou sua esposa Dona Ana Alcoforado, de aproximadamente 26 anos, por práticas judaicas. Disse que ela havia lhe solicitado que jogasse fora as águas dos cântaros quando da morte de um escravo. O denunciante proferiu que não sabia que os hábitos da esposa eram judaicos, e somente o “soube ontem (28 de julho)”, quando ouviu a publicação do o Édito da Fé na Sé de Salvador (CONFISSÕES DA BAHIA, in: VAINFAS, 1997, p. 53).

É curioso notar que neste auto de fé também foi lido o rol dos livros proibidos pela Inquisição, o Index. Nicolau Faleiro deve não ter se atentado a essa leitura, pois o mesmo teve sobre sua posse um dos livros citados. Era o livro “Diana”, de autoria de Jorge de Montemor, que critica as regras morais e instituições como o casamento, fato que o tornou alvo da censura inquisitorial.

Não sabemos se Nicolau Faleiro leu o livro “Diana”, mas, por algum motivo desconhecido, entregara-o como um presente a Simão Roiz, que se envolveu com essa leitura. Contudo, o marido de Ana Alcoforado não mencionara a entrega desse presente a Simão Roiz e nem o denunciou pela leitura defesa. Teria sido um mero esquecimento ou Nicolau Faleiro optou por não trazer à baila um assunto que poderia lhe comprometer, uma vez que a simples

<sup>26</sup> O padre Frutuoso Álvares, por ser considerado sodomítico, foi “degredado de Braga para Cabo Verde e daí, por reincidência, para a Bahia” (ARAÚJO, 2008, p. 217).

<sup>27</sup> Foi reprimido pelo Visitador, não sendo aberto contra ele um processo.



indígena. Enquanto esteve em Jaguaripe, foi à fazenda de Diogo Correa de Sande, homem natural de Portugal, da família dos Correa de Sá (JABOATÃO apud SIQUEIRA, 1979, p. 335).

Estando lá, encontrou-se, fortuitamente, com Nicolau Faleiro. Desse encontro, Simão Roiz ganhara de presente um instigante livro pastoril chamado “Diana”, do autor português Jorge de Montemor. O inusitado presente despertara-lhe o interesse, levando-o a iniciar a leitura daquela obra contada em verso e prosa.

O livro Diana foi publicado pela primeira vez em 1559, com o título “Los Siete Libros de Diana”. Filia-se “na cultura clássica, trazendo a inovação da novela italiana, onde Sannazaro<sup>31</sup> impusera o gênero pastoral com a ‘Arcádia’” (MONTEMOR, 2001, p. 08). O livro traz referências mitológicas enveredando-se pelo campo do diálogo filosófico, fazendo de Montemor um herdeiro do espírito humanista do Renascimento, embora teça algumas críticas às regras morais e às instituições como o casamento, tornando-o alvo da censura inquisitorial.

Por meio das emoções, Jorge de Montemor abordou temas polêmicos como subversão hierárquica e religiosa, cuja narração é entremeada por versos e poemas que revelam sua cultura musical. Escreveu um dos livros “chave no despertar da imaginação romanesca européia” (MONTEMOR, 2011, p. 09).

Conforme os dias iam passando, Simão Roiz intensificava seu “encontro” com Diana, envolvendo-se por um período de “um mês pouco mais ou menos” (ANTT, IL, Proc. nº 11. 632, fl., 7v). No decorrer da leitura, deve ter apreciado intrigas nas quais personagens “se distinguem pela autenticidade dos sentimentos e por um complicado xadrez de relações afetivas e amorosas” (MONTEMOR, 2011, p. 09).

Entre os personagens destacaram-se: a pastora Diana que a todos dos seu tempo, ultrapassava em formosura; o pastor Sireno, homem que Diana amou e por quem foi amada; e o pastor Délio, com quem Diana casou-se. Continuando sua viagem pelo mundo da leitura, Simão Roiz conheceu as relações amorosas, o cotidiano dos pastores e as relações entre as ninfas.

Depois de se envolver com a leitura do livro “Diana” por mais de um mês, Simão Roiz recebeu a visita do padre Domingos Barbosa. No decorrer da conversa, o padre

---

de pedra que faziam suas cerimônias adoravam dizendo que vinha já o seu deus a livrá-los do cativeiro em que estavam e fazê-los senhores da gente branca, e que os brancos iriam virar seus cativos [...]” (ANTT, IL, Proc. nº 17.762, fls., 01-02). Sobre esse assunto ver: “Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe”, de José Calasas, publicado pela primeira vez em 1952; e “A Heresia dos Índios” de Ronaldo Vainfas, de 1995.

<sup>31</sup> Jacopo Sannazaro foi um poeta humanista italiano do século XVI. Sua obra mestra foi a Arcádia que consolidou um gênero, novela pastoril, na literatura italiana e estrangeira.

comunicou-lhe que a leitura daquele livro não era permitida pela Igreja Católica, ou seja, o livro era defeso estando incluso no sexto “Rol dos livros proibidos” publicado, em Portugal no ano de 1564.

A passagem do livro *Diana* pela vida de Simão Roiz foi registrada pelas penas do notário Manuel Francisco durante seu interrogatório ao Visitador do Santo Ofício. Quando foi questionado sobre o modo como procedeu após tomar ciência que o livro era defeso, Simão Roiz tratou, imediatamente, de ressaltar que o queimou. Teria ele, realmente, queimado o livro ou apenas assim lhe respondeu para não agravar sua situação? Essa é uma indagação cuja resposta está permeada por silêncios. Entretanto, urge considerar que Simão Roiz posicionou-se conforme esperava o Visitador, uma vez que a Inquisição ordenava “que se queimassem todos os livros” porque deles “nem a cinza deveria restar” (BAIÃO, 1906, p. 37).

O objetivo da Inquisição, com as censuras de livros, era policiar as ideias protestantes, anticlericais ou licenciosas, pois os livros podiam “repetir, em círculos de leituras que se formavam entre amigos e parentes, suas mensagens, como o natural prestígio da palavra escrita” (SIQUEIRA, 2013, p. 674).<sup>32</sup> A censura circundava as obras consideradas perniciosas, por isso o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição fez uma “espécie de acordo sanitário” para tratar da saúde das almas (BAIÃO, 1906).<sup>33</sup>

A leitura dos livros defesos incorria em pena de excomunhão e correspondeu a 1,76% das confissões proferidas ao Visitador Heitor Furtado de Mendonça (SIQUEIRA, 2013, 227). Nesse percentual, encontraram-se Domingos Gomes Pimentel<sup>34</sup> e Paula Siqueira.<sup>35</sup> Aquele, ao tomar conhecimento de que o livro era proibido, continuou lendo-o por muitas vezes. Esta, quando o soube, não procedeu como dissera Simão Roiz, queimando-o. Paula Siqueira argumentou que “havia de pedir licença ao bispo” (DENÚNCIA DE BALTAZAR DE MIRANDA, 1591, in: ANTT, IL, Proc. 16.897, fl., 07v). Eram ambos leitores de *Diana* e,

<sup>32</sup> Em Portugal, ocorriam visitas frequentes às livrarias públicas e particulares por determinação do Conselho. Os Visitadores eram homens intelectualmente preparados para tal função e de posse da relação dos livros defesos, procediam “às apreensões com mais segurança” (SIQUEIRA, 2013, p. 673). As visitas também ocorreram em tipografias desde 1558 (embora pontuais e irregulares) e, sobretudo, em bibliotecas.

<sup>33</sup> Do mesmo modo que o *Diana*, foram considerados defesos os livros de “romances de cavalaria, livros de prognósticos ou de segredos da natureza, textos de Cervantes (*O Quijote*) ou de Lope de Veja, a *Celestina*, o *Orlando furioso*, o *cancioneiro geral*, o *Cortegiano* e um livro de comentários de Erasmo, entre outros” (BETHENCOURT, 2000, p. 200).

<sup>34</sup> Era cristão velho e natural da Bahia. Quem lhe contou que o livro *Diana* era proibido foi um estudante da Companhia de Jesus, Francisco d’Oliveira – filho do tabelião Domingos d’Oliveira (VAINFAS, 1997, p. 206-207).

<sup>35</sup> Foi processada, entre outras acusações, por ler o livro *Diana* sendo condenada a sair em ato público, com vela acesa na mão e ouvir, em pé, a celebração da missa. Também lhe foram impostas penitências espirituais e obrigada a pagar pelos custos do processo (ANTT, IL, Proc. nº 3.307). O processo de Paula Siqueira foi utilizado como fonte da monografia de Ana Cecília Rocha Goes e de Maria José Lima dos Santos em 2007, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Lindvaldo Sousa, na Universidade Federal de Sergipe.

assim como Simão Roiz, eram letrados, diferenciando-se da maioria da população semianalfabeta.

A educação no século XVI transitava pelo campo religioso voltado à educação do cristão com funções sociais e políticas. Com o Concílio de Trento (1545-1643), a Igreja Romana adquiriu maior consciência de seu caráter educativo e deu “vida a um significativo florescimento de congregações religiosas destinada de maneira específica a atividades de formação, não só eclesiais, mas também dos jovens descendentes de grupos dirigentes” (COMBI, 1999, p. 256).

Entre essas congregações, destacou-se a Companhia de Jesus que pôs em prática os princípios da Contrarreforma, desenvolvendo um sistema orgânico de instrução que se afirmou de maneira expansiva em uma escala mundial e lançou “os fundamentos da escola moderna, laica e estatal” (CAMBI, 1999, p. 260).

Com instrumentos educacionais para direcionar uma nova cultura mais próxima aos princípios da Igreja Católica, os jesuítas tencionaram manter controle sobre todos os aspectos da vida individual e social e “difundir o verbo junto aos povos não-cristãos da Ásia, da América e da África” (CAMBI, 1999, p. 261).

Na Bahia, sede do governo na América portuguesa, os jesuítas dedicaram-se, sobretudo, aos nativos com o desejo de torná-los cristãos, exigindo “como condição básica a desagregação tribal e familiar dessas populações [...]” (AZZI, 2001, p. 260).

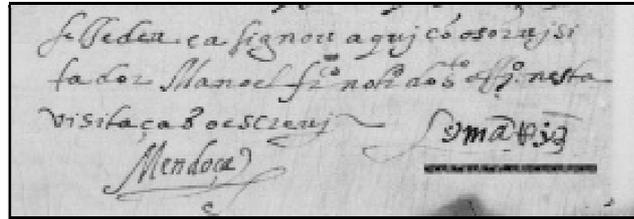
Os interesses da Coroa na nova terra, porém, não eram prevalentemente sociais, mas tinham como prioridade a dimensão econômica. A educação missionária, portanto, devia em última análise preparar-se mão-de-obra para atender as exigências econômicas da Metrópole (AZZI, 2011, p. 260).

Em seu estudo acerca dos indícios da educação jesuítica, Raylane Andreza Dias Navarro Barreto, pondera que a educação destinada aos índios da Capitania da Bahia, que habitavam ao norte no sertão de Sergipe “novo”, não foi apenas limitada às noções do cristianismo, abrangeu também “noções de casos de consciência, além de os terem iniciado na vida prática e da organização social sob a ótica do colonizador” (2013, p.42).

Os jesuítas também se dedicaram à instrução dos mamelucos. Quanto aos ensinamentos destino a Simão Roiz, não temos informações de onde e quando ocorreram. As fontes foram silenciadas. Possivelmente, algum padre jesuíta deve tê-lo conduzido pelo universo das letras, assim como deve tê-lo instruído na vida religiosa. Sabia assinar seu nome,

como observamos no destaque da figura abaixo, e, embora fosse um homem ligado à terra e aos apresamentos indígenas, interessou-se pela leitura romanesca.

Figura 05 – Assinatura de Simão Roiz



Fonte: ANTT, IL, Proc. nº 11.632, fl., 05v.

Como ocorreu na instrução, em seu processo não há informações sobre o sacramento do batismo, mas sabemos que, em alguma igreja da Capitania da Bahia ou de Ilhéus, a água santa foi entornada sobre a sua testa – era um cristão velho.

No engenho Sergipe do Conde, o Simão Roiz teve a oportunidade de vivenciar a religião católica, pois lá tinha uma Igreja onde o vigário realizava suas funções eclesiásticas, principalmente no sábado, no domingo e nas festas da Igreja, a exemplo do Natal, momento em que os moradores preparavam-se para receber, com mais entusiasmo, o santíssimo sacramento da eucaristia. E quando não o faziam, estando em jejum, sentiam-se arrependidos, chegando a confessar essa falta na mesa inquisitorial, como fizera Rodrigo D’Almeida, em 1592 (VAINFAS, 1997).

O vigário Antônio Fernandes era procurado pelos moradores para administrar o sacramento da confissão. Simão Roiz disse que quando esteve no sertão não se confessou por não ter lá padres, mas quando retornou para seu lar foi ao encontro do vigário Antônio Fernandes com quem confessou ter comido carne na Quaresma e este o “absolveu e tem cumprido a penitência que se lhe deu” (ANTT, IL, Proc. nº 11. 632, fl., 5v).<sup>36</sup> Mesmo com a absolvição advinda do ato da confissão, o Visitador tratou de desencadear um processo contra esse cristão velho que havia desviado dos dogmas católicos enquanto estivera no sertão.

<sup>36</sup> Muitos cometiam delitos graves. O próprio Antônio Fernandes foi denunciado pelo marido e pela esposa Antônia Correia, em cuja confissão, a Heitor Furtado de Mendonça, alegou que na Quaresma de 1591, quando foi se confessar pela obrigação da Igreja, estando ele ainda no confessionário, dissera que “mal empregada era ela em seu marido e que se ela fora sua mulher, dele vigário, que doutra maneira, com vestidos de seda, a houvera de trazer, e que ela quisesse alguma coisa que lha pedisse que ele faria tudo [...]” (CONFISSÃO DE ANTÔNIA CORREIA, 1592, in: VAINFAS, 1997, p. 250).

### 2.2.2 A gênese processual

O processo de Simão Roiz não foi desencadeado pela leitura do livro “Diana”, e sim por ter comido carne de porco e de outros bichos do mato, na Quaresma e demais dias proibidos pela Igreja enquanto esteve a “descer índios” nos sertões norte da Bahia colonial.

A abstenção de comer carne era considerada, de acordo com a Igreja, uma forma de entrar em contato com as divindades, de se afastar da materialidade do corpo e de valorizar o espírito. Conforme a Bíblia, a Quaresma “é o tempo de participarmos dos sofrimentos de Cristo para participarmos também de sua glória” (Rm., 8:17, in: BÍBLIA SAGRADA, 1990, p. 1450). Nas palavras de Carla Casagrande e Silvana Vecchio, a abstenção da carne é vista como uma penitência que conduz o fiel a participar do ministério de Cristo, que por amor à humanidade, fez-se penitente e jejuou no deserto. (In: LE GOFF; SCHIMITT, 2002, p. 448). Dessa compreensão, acreditamos que enquanto esteve no sertão, Simão Roiz optou por fortalecer o corpo, em detrimento do espírito.

O seu denunciante foi o mameluco João Gonçalves – companheiro de Simão Roiz nas jornadas sertanejas daquele período. Diferentemente de Nicolau Faleiro de Vasconcelos, que confessou no tempo da graça da cidade de Salvador, João Gonçalves compareceu à mesa do Santo Ofício no tempo da graça do Recôncavo baiano, especificamente, em 29 de janeiro de 1592, por iniciativa própria, e solicitou confissão para alívio de sua consciência.

Informou ser solteiro, cristão velho, natural da Capitania de Ilhéus, morador em Sergipe do Conde, no Recôncavo da Baía. No que concerne à genealogia, disse ser filho de Thomé Fernandes e Isabel Gonçalves, neto de João Gonçalves e Isabel Lourenço. Fez questão de ressaltar que não conheceu seus avós e que não tinha tios. Sobre seus pais, disse apenas que eram trabalhadores, não clareando sobre as respectivas etnias (ANTT, IL, Proc. n.º 13.098).

O que atormentou a consciência desse soldado sertanista, de aparência de 20 anos, foram os costumes praticados quando foi, na companhia de Cristóvão de Barros, à guerra do sertão de Sergipe “novo”.<sup>37</sup> João Gonçalves confessou que há três anos tinha ido à guerra e, estando no arraial de Sergipe “novo”, Cristóvão de Barros mandou a:

[...] a Álvaro Rodrigues, mameluco da Cachoeira, por capitão de uma companhia de cento e tantos homens pelo sertão adentro a fazer descer gentio com paz, ele confessante foi na dita companhia, na qual andou no dito sertão algum mês e meio, e nesse tempo, nos sábados e sextas-feiras e dias que não eram de carne, ele confessante comeu sempre carne ( ANTT, IL, Proc. n.º 13.098, fl., 03v).

<sup>37</sup> Guerra que culminou com a colonização do atual Estado de Sergipe.

Mencionou ainda que depois da guerra de Sergipe foi ao sertão das Alpariacas<sup>38</sup>, na companhia de Gonçalo Álvares, e lá também comeu carne. Como uma forma de ter sua consciência mais aliviada, João Gonçalves confessou e, concomitantemente, delatou Simão Roiz e seu filho Simão Rodrigues ao ser incitado na mesa. Vejamos:

[...] Confessou mais que houvera ano e meio que ele confessante foi na companhia de Gonçalo Álvares, carpinteiro de Tamararia ao sertão das palmeiras digo ao sertão das Alpariacas na qual companhia eram perto dos vinte e cinco brancos e alguns sessenta selvagens pagãos e alguns trinta escravos cristãos e andarão no sertão quinze meses sem se confessar de onde ora poucos dias é que vieram nos quais quinze meses em todos os dias da Quaresma e nas sextas-feiras e sábados e mais dias que não eram de carne comeu e assim comia toda a dita companhia do seu Rancho que Sam Simão Rodrigues, solteiro e seu filho do mesmo nome Simão Rodrigues, moradores no mesmo Sergipe e de tudo pediu perdão nesta mesa [...] (ANTT, IL, Proc. 13.098, fls., 04-04v).

Por sua vez, Simão Roiz, mesmo não sabendo que já havia sido denunciado nos idos do mês de janeiro, compareceu à mesa inquisitorial para relatar seus desvios de comportamento em relação à moral eclesiástica. O reconhecimento dos seus erros foi em 09 de março de 1592, dentro do tempo da graça do Recôncavo baiano. Os processos são omissos quanto aos turnos e horários, porém sabemos que as audiências foram fixadas “para dois períodos – manhã e tarde” (SIQUEIRA, 1978, p. 236).

Naquele dia, confessou ao Visitador que tinha consciência de seu erro e que sabia que comer carne em dias defesos era pecado. Por esse desvio, também denunciou Gonçalo Álvares, Damião da Mota e o sobrinho dele chamado Luis, Gaspar Dias, André de Brito, Lázaro da Cunha, João Monge, Manoel Carvalho; Bento Machado e Pero Francisco – todos os companheiros de entradas que partiram rumo ao sertão norte da Bahia formando uma rede de relacionamentos interdependentes que veio à luz durante os interrogatórios inquisitoriais.

Além dos companheiros acima citados, Simão Roiz também acabou delatando seu filho, outrora denunciado por João Gonçalves. A delação veio à tona somente na segunda sessão, momento em que alegou que também “lembra mais os seguintes, seu filho Simão Rodrigues, morador em Sergipe [...]” (ANTT, IL, Proc. n.º 13.098, fl., 06v). Percebemos, pois, a partir da palavra “lembrar”, que Simão Roiz tentou proteger o filho das malhas da Inquisição. Entretanto, diante das insistências do Visitador, possivelmente, não teve outra escolha.

---

<sup>38</sup> João Gonçalves fala do sertão das Alpariacas. Mas Simão Roiz, em seu depoimento, não menciona tal localidade. Ele fala da mesma expedição tratada por João Gonçalves, referenciado-a como sertão dos Topimaensis. Não temos como precisar se eram dois nomes para a mesma localidade ou se eram sertões distintos para onde ambos foram. Capistrano de Abreu salientou que as localidades vagamente nomeadas nas confissões estavam “para quem do [rio] Real” (1935, p. XXII).

O fato é que o jovem Simão Rodrigues não seguiu o exemplo do pai, deixando de confessar no tempo da graça do Recôncavo da Bahia. E somente o fez após ser chamado, mas já era tarde demais. O tempo da graça havia acabado e ele não seria beneficiado com a misericórdia divina, conforme previa a legislação inquisitorial, estando, possivelmente, entre os 23 confidentes que compareceram fora do tempo da graça (SIQUEIRA, 1978).

Como bastavam duas denúncias para iniciar um processo, a de João Gonçalves e a de Simão Roiz, o jovem Simão Rodrigues foi chamado perante o Visitador:

Aos onze dias do mês de dezembro de mil e quinhentos e noventa e dois anos nesta cidade de Salvador Capitania da Bahia de Todos os Santos nas casas da morada do senhor Visitador do santo officio Heitor Furtado de Mendonça perante ele pareceu 'sendo chamado' Simão Rodrigues solteiro mameluco filho de Simão Rodrigues reu contendo nestes autos [...] (ANTT, IL, Proc. n.º 11.666, fl., 13, grifo nosso).

Verificamos que Simão Rodrigues foi chamado à mesa inquisitorial em 11 de dezembro de 1592, mesmo dia que seu pai fez a ratificação da confissão – momento em que reafirmou ter lembrado que o filho participara da expedição ao sertão onde comeu carne nos dias proibidos. Faz-se imperioso ressaltar que no processo inquisitorial de Simão Roiz não consta o seu Traslado de Ratificação, o qual é peça integrante no processo do seu filho.

Por comer carne de bichos do mato em dias de preceitos, pai e filhos foram processados e presos, assim como outros que se encontravam na mesma situação. Os processos de ambos percorreram tempos divergentes, pois o de Simão Rodrigues iniciou no momento em que o do pai estava para ser finalizado. A sentença deste foi decretada em 10 de dezembro de 1592. A daquele, em 16 de dezembro do mesmo ano. Contudo, algo os aproximou: foram presos no cárcere da cidade de Salvador em 19 de janeiro do ano seguinte, prática comum da jurisdição inquisitorial para garantir que os réus não evadissem e comparecessem à Sé de Salvador onde seriam reconciliados publicamente com Deus.

Durante o cotidiano que se seguia no Colégio dos jesuítas com as confissões e delações da população que atendeu ao chamado dos Éditos, Heitor Furtado de Mendonça, além de tomar conhecimento das práticas judaizantes, deparou-se com as práticas “de homens que cometiam deslizes quando se embrenhavam nos sertões a serviço da expansão e da manutenção da colônia” (SIQUEIRA, 1978, p. 57).

Heitor Furtado de Mendonça desembarcara na Bahia tendo um padrão dos delitos que deveriam ser investigados. Pretendia transplantar modelos de comportamentos já conhecidos na cultura portuguesa, ignorando as peculiaridades que se materializavam durante os interrogatórios.

O comportamento dos colonos, seus costumes e sua moral, naturalmente, não podiam ser em tudo idênticos aos dos moradores de Lisboa, mas isso muitas autoridades não entendiam. Aliás, até faziam questão de não entender, visto que a lei valia para a Corte e para todos os domínios ultramarinos (ARAÚJO, 2008, p. 192).

O Visitador ficou perplexo diante das gentilidades o que levou Sônia Siqueira (1978) a considerar sua impotência para julgar tais casos, ressaltando que devia ser difícil para ele, com sua mentalidade europeia, julgar as práticas relativas aos costumes dos gentios.

Sobre o assunto, Ronaldo Vainfas ressaltou que lhe causou certo espanto “a ignorância do Visitador em matéria de ‘gentilidades’, e não porque esperasse do capelão de el-rei recém-chegado ao Brasil conhecimentos razoáveis da cultura tupi” (1995, p. 170, grifo do autor).<sup>39</sup> Estranhou o fato de Fernão Cardim, conhecedor da terra e da gente do Brasil e que estava presente na mesa inquisitorial durante grande parte dos interrogatórios, não ter orientado o Visitador sobre as gentilidades que se proliferavam. Então Vainfas conclui que: “ou, bem Fernão Cardim resolveu calar, ou bem Heitor Furtado não lhe teria dado ouvidos, preocupado com outras heresias” (1995, p. 171).

Foram inúmeras as atipicidades reveladas pelos colonos, a exemplo das vicissitudes dos homens, muitos dos quais mamelucos, que se aventuraram pelo sertão da Bahia e praticaram as gentilidades, isto é, os costumes dos gentios que foram considerados pelos jesuítas como desvios por não se coadunarem com os preceitos católicos. Por isso que esses religiosos iniciaram um processo de catequização do indígena que deveria ser batizado e viver como cristão, em detrimento de sua “bem-aventurança” que, como apregoara o Padre Manuel da Nóbrega, consistia em “matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres” (1551, in: HUE, 2006, p. 63).

Por acreditar que os gentios não tinham religião, os jesuítas não os culpabilizaram por suas práticas culturais. Deveriam ser apartados dos maus costumes em que se criaram e, posteriormente, batizados. O batismo só ocorreria quando os jesuítas percebessem que eles estavam aptos porque muitos deles, após cristãos, retomavam seus costumes e andaram “depois ainda piores do que antes, e tornam-se a meter em seus vícios e a comer carne humana” (CARTA DE AFONSO BRÁS, 1551, in: HUE, 2006, p. 74). Os índios não batizados ficaram excluídos das punições inquisitoriais. Beneficiaram-se da “tutela dos

---

<sup>39</sup> As “gentilidades” envolvem os costumes dos índios que eram, em grande parte, praticados pelos homens quando se enveredavam pelo sertão colonial.

religiosos durante séculos, sobretudo dos jesuítas, só quando forros e desgarrados podiam cair na teia do inquisidor” (VAINFAS, 2000, p. 410).

Era o sacramento do batismo, na concepção jesuítica, que separava o inocente do pecador. Ao contrário dos indígenas, o mameluco Simão Roiz era batizado, era cristão. E ao comer, no sertão, carne, não a carne humana, mas a de bichos do mato, indiferente dos dias proibidos, estava a cometer uma prática considerada pecado.

Cometeu uma culpa heretical que foi considerada mais grave na “pessoa suspeita descendente dos gentios os quais gentios comem carne quando querem sem fazer diferença dos dias” (ANTT, IL, Proc. nº 11.632, fl., 09v). Ao destacar que o réu tinha sangue indígena, a Inquisição deixava aflorar os ideais que circundavam em torno da pureza de sangue. Conforme observou Ronaldo Vainfas, ao analisar a pena do mameluco Marcos Tavares que foi açoitado e degradado por sodomia, a cor e a progênie mestiças dos mamelucos eram como se fossem “contrárias à natureza e desde o nascimento o afastassem de Deus” (2000, p. 410).

Do exposto, observamos que ser mameluco no século XVI significava não ter sangue puro, não ser nobre, algo que não individualizava apenas os cristãos novos<sup>40</sup> dos cristãos velhos. Como mencionara Ronaldo Vainfas, os “mamelucos já nasciam com um pé no inferno” por que o Santo Ofício era um órgão preconceituoso e assim continuaria “até o fim de seus tempos, a indultar ou punir com desprezo as gentes de cor e a delas suspeitar quando o procuravam para acusar brancos” (VAINFAS, 2000, p. 410).

A condição de ser ascendente dos nativos relacionava Simão Roiz a um nível espiritual mais baixo porque era censo comum que quanto mais sangue nativo os indivíduos tivessem, mais se pareciam com os indianos e menos eram “estimados pelos portugueses” (BOXER, 1967, p. 245). Neste direcionamento, o delito de Simão Roiz foi “criminalizado” pelo Santo Ofício, que se preocupou com o fato de os soldados sertanistas, ascendentes dos nativos, comerem carne de bicho do mato no sertão, sem necessidade, durante a Quaresma e em outros dias proibidos – atitude que demonstrou a “vulnerabilidade do Santo Ofício perante a situação colonial” (VAINFAS, 1995, p. 170).

Restava, então, ao Visitador adaptar-se às circunstâncias locais e encontrar meios viáveis para realizar suas obrigações inquisitoriais. Dessa adaptação, uma nova pena foi acrescentada à sentença de “abjuração de levi”, imposta aos soldados sertanistas, como era o

---

<sup>40</sup> Após serem expulsos pelos reis católicos da Espanha, em 1492, cerca de cem mil refugiados judeus fugiram para Portugal, onde foram forçados, em 1497, pelo rei D. Manuel “a se converterem ao cristianismo, fenômeno que deu origem à era dos cristãos-novos” (NOVINSKY, 2002, p. 17).

caso de Simão Roiz e de grande parte de seus companheiros que praticaram os costumes gentílicos: estavam proibidos de retornar ao sertão – local, na concepção do Visitador, propício ao pecado. Devendo ao sertão somente retornar com autorização expressa do governador a fim de atender a tais finalidades: “destruir alguma abusão da chamada santidade, ou dar socorro de guerra, ou descobrir minas de metais, salitre, e enxofre” (DETERMINAÇÕES, in: ABREU, 1935, p. XXXVIII).

Para aplicar essa pena, o Visitador consultou seus auxiliares, muitos dos quais eram jesuítas, a exemplo de Fernão Cardim, que bem conhecia as vicissitudes dos soldados pelos caminhos dos sertões da Bahia colonial. Com a sentença, Simão Roiz e outros companheiros não estavam autorizados a continuar com os apresamentos de índios – ação que iria de encontro aos interesses dos jesuítas.

Mesmo legislando somente sobre os casos menores e as abjurações de leve suspeitas, o Visitador expôs o poder da Inquisição. A Simão Roiz, além da proibição de retornar ao sertão, também conferiu uma abjuração pública e solene.

Assoberbado com julgamentos de criptojudeus, sodomitas, bruxas, bígamos, fornicários e tantos outros, Heitor Furtado foi obrigado, pelo estilo da colonização, a julgar também o que ignorava. Atordado, e deixando-se impregnar pelo clima de prepotência senhorial que grassava na Colônia, o Visitador acabaria por extrapolar as instruções que recebera de Lisboa. Mandou prender suspeitos sem licença do Conselho Geral; processou em última instância réus cujos crimes deveriam ser julgados na metrópole; absolveu indivíduos que, no entender do inquisidor geral, mereceriam penas rigorosas; sentenciou outros que o Conselho julgava inocentes; realizou, enfim, ‘verdadeiros autos de fé’ públicos sem qualquer autorização de Lisboa, embora não tenha relaxado ninguém à Justiça secular (VAINFAS, 1995, p. 168, 169, grifo nosso).

Os poderes do Visitador eram limitados e delegados pela mesa inquisitorial à qual estava subordinado. Suas atribuições eram restritas, podendo julgar os casos de “bigamia, blasfêmia e culpas menores, até a pena de abjuração de levi” (SIQUEIRA, 1978, p. 199). Não tinha, destarte, autonomia em outras questões, as quais deveriam ser remetidas ao Tribunal de Lisboa. A realização da abjuração pública de Simão Roiz foi de encontro às concepções do Conselho Geral do Santo Ofício, localizado em Lisboa.

### **2.3 Dissabores de uma abjuração pública**

A “abjuração por suspeita leve” imposta a Simão Roiz é o quarto veredito incluso no Manual dos Inquisidores, elaborado por Nicolau Eymerich, em 1376, e reelaborado por Francisco de La Peña, em 1578. Esse veredito determinava, em caso de suspeita pública, que

o réu deveria abjurar no meio da nave da igreja de frente para o altar para que todos os presentes o vissem (EYMERICH, 1993).

Foi o que ocorreu a Simão Roiz e a alguns dos seus companheiros de cárcere. Seus delitos foram considerados “público e notório”, sendo necessário, na compreensão do Visitador, que eles participassem do ato de fé que se realizou no domingo de 24 de janeiro de 1593. A noite anterior àquele dia deveria ter passado lentamente para os réus que, provavelmente, teriam sido tomados por um sentimento de insegurança. Mas, aquele momento não era sentido, da mesma forma, por grande parte da população que se preparava para assistir a mais abjuração pública – ocasião em que os presos tiveram autorização para sair do cárcere.

A abjuração, nas palavras de Francisco Bethencourt, reflete “o ato de expressão pública e formal do arrependimento do penitente, de recusa das heresias cometidas e de compromisso renovado com a Igreja Católica” (2000, p. 249). Simão Roiz, ao desrespeitar os dogmas católicos, rompeu automaticamente com a Igreja.

Esta separação é seguida por um período de reparação representado aqui pela intervenção inquisitorial, pelo inquérito sobre a verdade dos fatos, pelo anúncio público dos resultados e “por um período de reintegração, cujo momento-chave corresponde ao expurgo e à expiação da ofensa supostamente cometida contra a divindade, sendo assim restabelecido o delicado equilíbrio na relação com o sagrado” (BETHENCOURT, 2000, p. 252). Sua reintegração pública com a Igreja era uma ordem para que todos aqueles presentes o vissem como um exemplo que não deveria ser seguido.

A cerimônia da abjuração aconteceu na Sé de Salvador, a qual era situada com o rosto sobre o mar da Bahia, defronte do ancoradouro das naus.<sup>41</sup> A Igreja era de “três naves, de honesta grandeza, alta e bem assombrada, com cinco capelas bem feitas e ornamentadas e dois altares nas ombreiras da capela-mor”, sustentando-se, apenas das esmolas doadas por moradores da localidade (SOUSA, 1987, p. 135).

Naquela manhã de domingo, a igreja de honesta grandeza recebia os réus Simão Roiz, Simão Rodrigues, Domingos de Coimbra, Pero de Carvalhais e Francisco Pires que foram apresentados publicamente e expostos à humilhação moral e social, perante o Visitador do Santo Ofício, os padres, os assessores, grande concurso de religiosos e do povo. Todos estavam lá para ouvir, além do sermão, as palavras de arrependimento dos condenados.

---

<sup>41</sup> Observar localização no mapa da figura 3.

Durante toda a celebração do ofício divino da missa, a população deve ter lançado o olhar curioso para os cinco penitenciados que estavam no altar, postos à semelhança da imagem de Miguel de Molinos, conforme se observa na imagem seguinte, “de pé em corpo, com a cabeça descoberta e com sua vela acesa na mão” (ANTT, IL, Proc. nº 11.632, fl., 8v) – condição *sine qua non* imposta no processo inquisitorial para fazer valer a auto-humilhação.

Figura 06 – Abjuração de Miguel de Molinos.<sup>42</sup>



Fonte: BETHENCOURT, 2000, p. 298.

Sob o ponto de vista católico, a cabeça descoberta pode ser entendida como ausência do chapéu que “representava uma quase nudez, motivo de grande vergonha e humilhação” (MOTT, 1989, p. 16). O uso deste acessório, assim como de outras peças do vestuário, constituía um modo de comunicação – servia para dizer se era dia de festa ou de trabalho, se tratava “de uma circunstância especial ou ordinária, se temos papel preciso a desempenhar na sociedade ou não” (SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 587).

E o papel desempenhado por um sentenciado sem chapéu em meio público era comunicar aos demais a força da Inquisição e de sua luta, um tanto eficaz, para dirimir as heresias. Em suma, estar com a cabeça descoberta – sem chapéu ou mesmo com a cabeça raspada – difundia a todos os presentes na cerimônia, que o réu estava passando por uma

<sup>42</sup> Na figura, observamos que o réu Miguel de Molinos está representado de pé e com uma vela acesa, na posição de penitência, enquanto à esquerda temos a leitura da sentença e à direita sua abjuração e reconciliação com a igreja católica. Molinos estudou no Colégio dos jesuítas, tornando-se sacerdote. Foi condenado pela Inquisição da Espanha, em 1687, por ter difundido a corrente religiosa denominada “quietismo”, com idéias místicas. Sua bula de condenação foi difundida em todos os países católicos e reproduzida nos Estados italianos, pelos tribunais da Inquisição (BETHENCOURT, 2000, nota 145, p. 463).

situação ordinária, por uma humilhação. Comunicava a todos que eles não o seguissem, pois se assim procedessem, também seriam castigados. Este ritual proporcionava à Igreja a renovação de sua fonte de vida e de sua fecundidade.

É chegada a hora da abjuração. Simão Roiz deveria estar absorto pelas lembranças de tudo o que lhe acontecera até aquele momento. Aguardava a sua vez de ser chamado, porque era assim que funcionava a abjuração pública e coletiva. Ao ouvir seu nome, deveria agir conforme o ritual, aproximando-se e “ouvindo de pé a leitura de suas faltas” (SIQUEIRA, 2013, p. 624). Em seguida, tinha que ficar de joelhos perante o Visitador a fim de repetir a fórmula da abjuração. Algo semelhante deve ter ocorrido com os demais que com ele estavam.

No processo de Simão Roiz não consta o texto da abjuração, mas podemos dele ter uma noção, bem aproximada, a partir das palavras de Pero de Carvalhais, o cristão novo que também compartilhou desse momento:

[...] Perante vos Reverendo senhor inquisidor juro prometo nestes santos evangelhos em que tenho minhas mãos que de minha própria e livre vontade [ilegível] e aparto de mim toda espécie de heresia e apostasia que foi ou se alevantar contra nossa santa fé católica e fé apostólica especialmente estas que agora em minha sentença me farão lidas [...] juro e prometo de sempre ter e guardar a santa fé católica que tem e ensina a santa madre Igreja de Roma e que serei sempre muito obediente ao nosso muitíssimo padre papa Clemente 8º ora presidente da Igreja de Roma [...] todos os que contra esta santa fé católica vierem são dignos de condenação prometo denunciar com eles me ajuntar e de os perseguir e descobrir as heresias que deles souber [...] prometo de quanto em mim for de cumprir as penitências que me são impostas e, se contra isto ou parte dele em algum tempo vier (o que Deus não permita) caia na pena que [ilegível] merecer e me submeto a severidade e correção dos sagrados cânones [...] (ANTT, IL, Proc. nº 12.231, fls., 30-30v-31).<sup>43</sup>

Não conhecemos a ordem das abjurações entre os cinco penitenciados. Contudo, acreditamos que enquanto Pero de Carvalhais proferia a fórmula da abjuração, imposta a qualquer indivíduo levado à mesa em situações semelhantes, Simão Roiz deve ter padecido duplamente porque, além de sua situação, havia a consternação do filho, pois tinham apenas um ao outro. A mãe do jovem Simão Rodrigues, mameluco de 20 anos, já havia falecido e eles não tinham outros parentes.

Feita a abjuração, o Visitador, como era próprio do ritual, deve ter aconselhado os réus a não repetirem os erros cometidos, pois seriam considerados relapsos e entregues ao braço secular onde receberia uma grave condenação. Após o pronunciamento da abjuração, a

---

<sup>43</sup> Semelhante abjuração também proferiu o mameluco Gonçalo Fernandes, morador em Paripe, Recôncavo da Bahia. Foi ao ato público da fé em 27 de dezembro de 1593 por ter se envolvido com a Santidade indígena de Jaguaripe (ANTT, IL, Proc. nº 17.762).

Inquisição considerava reconciliado o pecador e acendiam-se os círios: “a luz da fé amortecida pelos erros renascera em seus corações, seu entendimento ofuscado se esclarecera e dissipara as trevas de heresia” (SIQUEIRA, 2013, p. 625).

Simão Roiz deve ter vivenciado aquela situação inevitável em silêncio para ouvir a leitura de sua sentença, sendo ordenado pelo Visitador que:

[...] jejeue três quartas-feiras e se confesse neste ano, nas festas do espírito santo e de nossa senhora de agosto e comungue do conselho de seu confessor,<sup>44</sup> e mandão que nunca mais em toda sua vida torne a sertão algum e pague os custos dado nesta cidade do Salvador (ANTT, IL, Proc. n.º 11.632, fl., 10).

As penitências espirituais, sempre inclusas nas sentenças, eram um artifício por meio do qual o penitenciado encontrava o caminho do bem, da verdade, da luz. A obrigatoriedade de serem “instruídos nas coisas da Fé, traduzia a preocupação do Santo Ofício com a vida religiosa dos homens” (SIQUEIRA, 2013, p. 647).

Por sua vez, a determinação do jejum teria função de punir Simão Roiz pela falta realizada na Quaresma quando esteve no sertão. Ele e os outros soldados deveriam ser obedientes às prescrições alimentares da Igreja. As sentenças também exigiram a comunhão e que fossem seguidos os conselhos dos padres, dados tanto no momento da confissão como nos sermões da missa, e que pagassem os custos do processo (ANTT, IL, Proc. nº 11.632).

Ao lançarmos nosso olhar aos indivíduos que compuseram a teia de Simão Roiz e que cometeram práticas gentílicas no sertão, observamos que nem todos foram ao ato público da fé. A João Gonçalves, Lázaro da Cunha e Álvaro Rodrigues – que do mesmo modo comeram carne do porco e de outros bichos do mato na Quaresma e em demais dias proibidos – foram impostas apenas abjuração na mesa que consistia em uma reconciliação particular.<sup>45</sup>

Os soldados acima elencados cometeram outros delitos que ultrapassaram o cometido por Simão Roiz. Vejamos: João Gonçalves: comeu carne e deixou-se riscar (tatuado) no ombro esquerdo à moda gentílica; Lázaro da Cunha: comeu carne, entregou armas aos índios para lutarem contra os cristãos, em outros momentos guerreou contra os cristãos deixando alguns feridos, viveu entre os Tupinambá por cinco anos e nesse tempo comeu sempre carne, não se confessou e se deixou riscar no corpo à moda gentílica; e Álvaro Rodrigues: comeu carne, foi acusado de ter mais de uma mulher e de ter roubado ou furtado

<sup>44</sup> As penas espirituais refletiam a preocupação de “reintegrar o cristão no Corpo Místico. Só era afastado definitivamente quando ficava patenteada nos autos a irrecuperabilidade e o mal que seu convívio podia causar” (SIQUEIRA, 2013, p. 469).

<sup>45</sup> No tocante às suspeitas não consideradas públicas, a abjuração se limitaria à sede do palácio episcopal, ao convento dos dominicanos, à casa do bispo ou do inquisidor (EYMERICH, 1938, p. 159-160).

alguns índios pertencentes à Antônia Fogaça e de ter acobertado a sodomia de índios que lhe pertenciam.

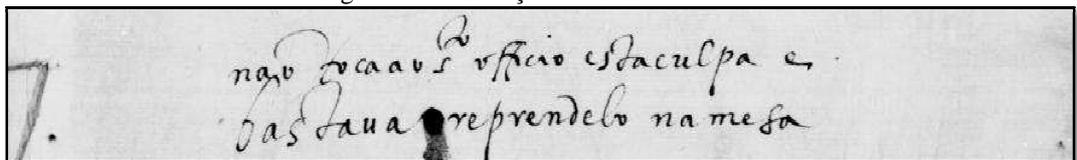
Por essas culpas, foram repreendidos gravemente na mesa, proibidos de retornar ao sertão, e receberam penitências espirituais, sendo obrigados a jejuar e a se confessar. Ao fazer uma comparação da gravidade das culpas, indagamos: por que a pena de Simão Roiz foi mais rigorosa?

### 2.3.1 Anotações na folha de rosto

Ao final da Visitação na Bahia, Heitor Furtado de Mendonça, juntamente com sua comitiva, partiu para Pernambuco em 1593. Passados dois anos, retornou para Portugal levando consigo todos os processos inquisitoriais arrolados na colônia. No reino, de posse dos inúmeros documentos e ao analisar as sentenças, o Conselho Geral, corpo coletivo da Inquisição, pronunciou-se porque estava entre suas obrigações “dar despacho nos finais dos processos das Inquisições, assim como naqueles que fossem duvidosos, graves ou de pessoas que não pudessem ser presas” (BAIÃO, 1900, p. 32).

As anotações emitidas pelo Conselho Geral na folha de rosto do processo de Simão Roiz e na do seu filho demonstraram, em parte, a insatisfação com alguns procedimentos do Visitador, sendo algumas sentenças consideradas complacentes enquanto outras foram tidas como rigorosas. Entre estas, constam as punições de Simão Roiz e a de Simão Rodrigues. No processo do primeiro, encontramos: “Não tocava ao santo ofício esta culpa e bastava repreendê-lo na mesa”.

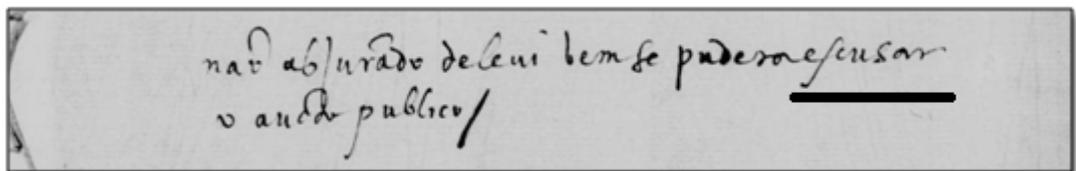
Figura 07 – Anotações na folha de rosto-1.



Fonte: ANTT, IL, Processo n.º 11.632.

Já no processo do filho de Simão Roiz está a seguinte observação: “Não abjurado de levi bem se pudera escusar o ato público”.

Figura 08 – Anotações na folha de rosto-2.



Fonte: ANTT, IL, Proc. n.º 11.666.

Como podemos depreender das observações acima elencadas, o Conselho Geral avaliou as abjurações públicas de Simão Roiz e do seu filho desnecessários, ou seja, poderiam ter sido evitados, bastando repreendê-los de modo particular.

Sobre o caso, abrimos parênteses para ressaltar que Hellem Uchôa Pimentel analisou como complacente a punição do filho de Simão Roiz, o que vai de encontro à nossa linha de análise.

As sentenças seguintes foram consideradas muito leves, merecendo um tratamento mais rigoroso. É o caso da que foi proferida na Bahia, contra o mameluco Simão Rodrigues, que confessou ter comido carne em dias proibidos pela Igreja. Neste caso, a sentença — abjurar de leve — foi criticada, pois, segundo o Conselho Geral do Santo Ofício, Bem se pudera “se usar” o ato público (PIMENTEL, 2006, p. 45, grifo nosso)

Tal divergência é consequência, exclusivamente, da leitura da palavra “escusar” escrita na folha de rosto do processo, cujo significado é “evitar”. Pimentel compreendeu a palavra “escusar” como sendo “se usar”, ou seja, o oposto. O fato demonstra o quanto é árduo seguir os emaranhados fios das fontes quinhentistas porque uma simples palavra pode mudar os rumos da investigação.

Prossigamos. É sabido que Simão Roiz se apressou a contar suas culpas no tempo da graça do Recôncavo baiano, período no qual os que se apresentassem seriam “recebidos com muita benignidade” (REGIMENTO DA INQUISIÇÃO, 1552, Cap. 7º, 274). Ao considerarmos o tempo da graça, vemos que a abjuração pública imposta a Simão Roiz não teria fundamento. Por outro lado, tal punição poderia ser concebida se somente fosse aplicada a Simão Rodrigues (o filho) cuja confissão ocorreu depois de ser chamado e fora do tempo da graça.

Heitor Furtado de Mendonça, na concepção do Conselho Geral, foi inflexível ao obrigar os réus a realizarem retratação pública com finalidade de serem reintegrados à Igreja. Por isso, compartilhamos da apreciação de Sônia Siqueira (1978), para quem o Visitador agiu com muito rigor quando condenou Simão Rodrigues e a seu pai a abjuração pública. Consideramos que para Simão Roiz, a abjuração na mesa era o recomendado, não sendo necessário, portanto, que ele passasse pela última fase do “drama social aberto pela manifestação de heresia” (BETHENCOURT, 2000, p. 252).

Em contrapartida, acreditamos que o Visitador não estava, exclusivamente, preocupado com a gravidade dos desvios para amealhar a punição de Simão Roiz. A intenção primordial gravitava em torno da exposição dos variados desvios que poderiam ser punidos pela alçada inquisitorial.

A ação de Heitor Furtado de Mendonça para com Simão Roiz refletiu o modo de proceder a Inquisição em um plano macro: concluir os processos, às pressas, com “o propósito de reunir o maior número de penitentes – forma de tornar mais brilhante a festa principal da instituição” (BETHENCOURT, 2000, p. 221). Com o número maior de penitenciados, evitou-se fazer abjuração individual, para fazê-la em ato coletivo visando a obter uma maior mobilização da população, a qual presenciaria “abjuração de todos os reconciliados, por pequenos grupos” (BETHENCOURT, 2000, p. 250).

No altar da Sé de Salvador, os rostos de Simão Roiz, Simão Rodrigues, Domingos de Coimbra, Pero de Carvalhais e Francisco Pires traduziam as práticas socioculturais cometidas no processo de ocupação do sertão, independente de serem cristãos velhos ou cristãos novos, assim como o fora o caso de Pero de Carvalhais. Deveriam ser apartadas da população os seguintes desvios: comer carne de bichos do mato na Quaresma e em dias proibidos, riscar o corpo ao costume dos índios, entregar-lhes armas para lutar contra os portugueses, pregar aos índios contra os jesuítas

Os réus foram homens que atuaram no sertão da Bahia colonial e ao “descerem” os índios do sertão para as áreas colonizadas, foram de encontro aos interesses dos jesuítas – grandes auxiliares da comitiva inquisitorial que podem ter influenciado nas decisões tomadas, inclusive na pena de proibi-los a retornar ao sertão, local onde se configurou as ações dos soldados sertanistas enquanto atuavam no apresamento dos índios.

Ao condenar os réus à abjuração pública, Heitor Furtado exerceu o poder a ele investido pelo Tribunal da Santa Inquisição. Esse poder veio a lume quando da publicação dos éditos da Fé e da Graça – foi o que Sônia Siqueira denominou como *poder em ato*, o qual consistiu em modificar os comportamentos dos desviantes (2008, p. 86). Segundo essa autora, “recorria-se primeiro à persuasão contida nos discursos dos sermões, principalmente naqueles feitos durante os Autos de Fé, incluindo promessas de recompensas àqueles que se submetessem” (SIQUEIRA, 2008, p. 87).<sup>46</sup>

A abjuração pública de Simão Roiz foi uma consequência direta por sua atuação no sertão norte da Bahia, espaço que se tornou alvo de Heitor Furtado de Mendonça. Então, o que viria a ser o sertão colonial? Como Simão Roiz e os outros mamelucos agiram para

---

<sup>46</sup> Associado ao “poder em ato”, o Visitador também utilizou o “poder coercitivo” cuja força é o seu centro. Sobre o assunto, Sônia Siqueira informa-nos que a atuação deste começava pela pressão para que fossem feitas denúncias daqueles que tivessem desviados dos dogmas cristãos. Caso isso não ocorresse, instalava-se “o rigor, com o processo, a prisão, o arrestamento dos bens e eventualmente a tortura e a morte” (SIQUEIRA, 2008, p. 87).

resgatar os nativos? E como se deram as relações socioculturais nesse espaço? Esses são questionamentos com os quais trabalharemos no próximo capítulo.

### 3 RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS NO SERTÃO DA BAHIA COLONIAL

#### 3.1 O “vir a ser” sertão para os sujeitos coloniais

A atuação de Simão Roiz em parte do sertão norte da Bahia Colonial, espaço onde cometeu uma prática considerada pecado pela Igreja Católica, leva-nos a tecer mais considerações acerca das versões lançadas pelos sujeitos coloniais sobre o sertão. Neste direcionamento, compreender o “vir a ser sertão” é penetrar na visão de mundo de alguns dos observadores, como os jesuítas, um senhor de engenho que organizou expedições ao sertão e alguns soldados sertanistas, dentre os quais destacaremos as percepções dos mamelucos.

O sertão foi concebido por várias versões que variavam segundo o interesse e o significado que cada observador lhe atribuía. No caso dos jesuítas, que estavam a serviço da colonização por meio da catequese, o sertão funcionava como um chamariz para onde eles deveriam ir a fim de “socorrer” os nativos. Com este propósito, os jesuítas penetraram no sertão, desde 1549, imbuídos do espírito da Contrarreforma, da qual foram porta-vozes, para fundar missões e evangelizar os índios.

Do mesmo modo, aconteceu com Gaspar Lourenço e o irmão João Salônio que, em 1575, saíram do Colégio da Companhia de Jesus, localizado em Salvador, e fundaram missões além do rio Real,<sup>1</sup> espaço referenciado pelos soldados sertanistas como sertão de Sergipe “novo”.

Foi o sertão, na perspectiva dos jesuítas, o local dos indígenas, concebido como espaço do outro, concepção esta generalizante entre todos os observadores jesuítas. Contudo, variou quanto à estabilidade.

Mas são os índios daqui mais afincados no mal que nas virtudes, e fazem guerra contra os Cristãos, valendo-se dos matos, onde andam seguros como se animais fossem, e onde não podem penetrar os Cristãos e ainda mais armados por necessidade contra as perniciosas flechas, nas quais tão exercitados são os índios que as atiram aos milhares, quer nadando no mar, quer em terra correndo (PIRES, 1555, in: CARTAS AVULSAS, 1931, p. 142).

Neste fragmento da carta do Padre Ambrósio Pires (1551), o espaço habitado por nativos não é seguro para os cristãos porque eram enfrentados com flechas, ou seja, é um “local de perigo” que inspirava cuidados.

Por sua vez, nos escritos de Nóbrega vemos o sentido oposto:

---

<sup>1</sup> Segundo Frei Vicente Salvador, o rio Real está localizado a doze graus, tem de boca meia légua, em a qual há dois canais. Da “barra para dentro é o rio mui fundo e faz uma baía de mais de uma légua” (1982, p. 179).

E é aqui o caminho “mais certo e seguro” para entrar nas gerações do sertão, de que temos boas informações; há muitas gerações que não comem carne humana, as mulheres andam cobertas, não são cruéis em suas guerras, como estes da costa, porque somente se defendem; algumas tem um só Principal, e outras coisas muito amigas da lei natural, pela qual razão nos obriga Nosso Senhor a mais presto lhes socorrermos (NÓBREGA, 1549, in: Cartas do Brasil, 1978, p. 145, grifo nosso).

Neste ponto de vista, o sertão era considerado um “local seguro”. Havia, portanto, vários sertões cujos sentidos se alteravam conforme a localização e os costumes das tribos indígenas. Era o espaço de índios para onde os jesuítas iam catequizá-los, e pelos quais eram respeitados, em grande parte.

De outra carta do Padre Manuel da Nóbrega, de 1549, enviada ao Mestre Simão, podemos apontar que o sertão foi concebido como o “espaço do pecado”:

Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas Negras por mancebas, e outras livres que pedem aos Negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E estas deixam-nas quando lhes apraz, o que é grande escândalo para a nova Igreja que o Senhor quer fundar.

[...]

Parece-me coisa muito conveniente mandar Sua Alteza algumas mulheres que lá têm pouco remédio de casamento a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas muito bem, contanto que não sejam tais que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo. E digo que todas casarão muito bem, porque é terra muito grossa e larga, e uma planta que se faz dura dez anos aquela novidade, porque, assim como vão apanhando as raízes, plantam logo ramos, e logo arrebetam. De maneira que logo as mulheres terão remédio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria a terra (in: CARTAS AVULSAS, 1931, p. 79-80).

No sertão, os brancos amancebavam-se com muitas índias, gerando os indivíduos cognominados por mamelucos, os filhos ilegítimos dos cristãos, fruto das relações entre os portugueses e as índias. Então, era necessário que se enviasse do reino mulheres, “‘mesmo as erradas’, meretrizes para tentar deter o nascimento da multidão de filhos ilegítimos dos cristãos que abundavam nos sertões” (HUE, 2006, p. 23, grifo do autor).

Com propósito missionário, também chegara à colônia, em 1583, o jesuíta Fernão Cardim juntamente com o governador Manuel Teles Barreto. De sua vivência, escreveu “Tratados da Terra e da Gente do Brasil”, entre 1583 e 1601. Sua obra retrata a natureza do sertão, assim como também o fizera Gabriel Soares de Sousa do qual trataremos adiante.

Nas narrativas de Fernão Cardim, encontramos o sertão referenciado como “interior rico em seus recursos naturais”. Entre os animais, citamos aqueles que foram identificados como semelhantes aos de Portugal, a exemplo das rolas, tordos, melros e pombas. Segundo Cardim, “as pombas e rolas são em tanta multidão que em certos campos muito dentro do

sertão são tantas que quando se levantam impedem a claridade do sol, e fazem estrondo, como de um trovão” (1925, p. 56).

As jabuticabas chamaram-lhe a atenção por ser uma fruta rara que só encontravam no sertão, e com as quais os índios faziam vinho. Tinha “uma casca, e gosto, parece de uva ferrai, desde a raiz da árvore por todo o tronco até o derradeiro raminho; é fruta rara, e acha-se somente pelo sertão a dentro da capitania de São Vicente” (CARDIM, 1925, p. 67).

A natureza da colônia estava sempre associada ao espaço habitado pelos índios, que tinham, entre eles, os feiticeiros aos quais chamavam “Caraíbas”, e que, no sertão, pregavam a todos, “dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes, e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc, por que com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os pânicas ir às roças e trazer os mantimentos” (CARDIM, 1925, p. 163).

Alguns comportamentos dos indígenas, não catequizados, eram para os jesuítas excessos que deveriam ser contidos pelo catolicismo. Nesta perspectiva, para os excessos dos indígenas, os jesuítas impunham a disciplina e para as ausências reclamavam a doutrina, tendo se tornando uma e outra “fundamentais para realizar o processo de cristianização” (ANTÔNIO RODRIGUES, 1553, in: CARTAS AVULSAS, 1931, p. 278).

Pregando aos índios e ajuntando-os em aldeias grandes, onde se fizeram todas as igrejas que houve da Bahia, desde Camamu até perto do Rio Real, das quais se colheu tanto fruto, salvando-se muitos milhares de almas. Simão de Vasconcellos disse dele que “cativava os índios com a sua boa graça, penetrava o sertão trinta e quarenta léguas de caminho”, “vivendo entre eles”, pregando-lhes “com tanta eloquência por suas mesmas frases e uso de falar do sertão, coisa que este gentio mais venera, que suspendia os corações e era estimado e crido de todos”, “pobre sempre, sempre descalço e sempre alegre (ANTÔNIO RODRIGUES, 1553, in: CARTAS AVULSAS, 1931, p. 233, grifo do autor).

As ações dos jesuítas foram louvadas por José de Anchieta ao ressaltar que eles tomaram por obediência a bandeira da Cruz de Cristo e foram adiante com seus propósitos. Trabalhavam para “a ‘defesa e propagação’ da fé e pelo ‘progresso das almas na vida e doutrina cristãs’” (O’MALEY, 2004, p. 39, grifo do autor).

Tanto o jesuíta Fernão Cardim quanto o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa, vivenciaram o cotidiano da colônia. Enfrentaram os dissabores das viagens, como também desfrutaram de momentos aprazíveis. Socializaram-se e registraram ricas informações daquele mundo que gestava seus primeiros passos rumo à colonização. Através dos seus escritos, refletiram sobre suas concepções, isso porque “o olhar dos viajantes espelha, também, a condição de nos vermos pelos olhos deles” (BELUZZO, 1996, p. 10).

Tanto as informações alusivas ao sertão por parte dos jesuítas quanto as de Gabriel Soares de Sousa refletiram o ideário barroco predominante do século XVI. É certo que as concepções dos autores elucubraram o imaginário português, mas foram também influenciados “por um complexo cultural de vida e de pensamento” (BOSI, 2006, p. 11). Os cronistas não ficaram imunes aos novos eventos que abarcaram seu imaginário, dando-lhes novas significações.

De Gabriel Soares de Sousa, tomamos como pressuposto a obra “Tratado Descritivo do Brasil”, escrita entre 1584 e 1587, sendo somente publicada no século XIX e considerada pela crítica histórica como a “mais rica fonte de informações sobre a colônia no século XVI” (BOSI, 2006, p. 17).<sup>2</sup>

As visões de Sousa sobre o sertão foram se formando não apenas de suas vivências e observações, mas também pelo imaginário coletivo de outros sujeitos da Bahia colonial, como a dos soldados, mamelucos ou não, que viveram meses no sertão ou mesmo daqueles que apenas ouviram falar sobre certas situações. Destaca-se ainda a própria visão adquirida pelo autor a partir das narrativas dos índios.<sup>3</sup>

Foi Gabriel Soares de Sousa quem concebeu o sertão como celeiro de pedras preciosas. Certo dia ouviu dos índios que “pelo seu sertão havia serras de ouro e prata, à conta da qual informação se fizeram muitas entradas de todas as Capitanias sem poder ninguém chegar ao cabo” (SOUSA, 1987, p. 65). Em outra passagem do seu Tratado informou que no sertão da Bahia há “umas pedras azuis-escuras muito duras e de grande fineza, de que os índios fazem pedras que metem nos beijos” (SOUSA, 1987, p. 249).<sup>4</sup>

Este senhor de engenho ressaltou que o sertão precisava ser povoado para evitar as entradas dos franceses, como as investidas no sertão do rio Real, sendo um dos fatores que motivou a conquista desse território, em 1590. Citou que as terras próximas ao rio Grande

---

<sup>2</sup> A primeira edição do livro foi publicada em Lisboa, em 1825, e teve autoria anônima. Depois “com o nome do autor por Varnhagen, *R. T.*, 14” (SALVADOR, 1918, p. 262). O livro inclui um roteiro da costa, uma descrição topográfica do recôncavo da Bahia, com os nomes dos principias senhores de engenho, entre os quais ele próprio se encontrava. Apresenta a vegetação, os animais e os indígenas (SALVADOR, 1918, p. 263).

<sup>3</sup> Compartilhando de um dos conceitos de Nóbrega, Gabriel Soares de Sousa viu o sertão como o lugar habitado por gentios que faziam “crudelíssima guerra uns aos outros, e se fazem ainda agora pela banda do sertão onde agora vivem os caetés” (SOUSA, 1987, p. 54). O sertão era um lugar perigoso, onde se realizavam guerras entre os contrários. Os indígenas que conseguiam escapar das guerras se enveredavam sertão adentro para se proteger, tornando o sertão em um espaço de refúgio, um local seguro, um lugar de liberdade uma vez que não se tornaram escravos dos seus contrários.

<sup>4</sup> A expedição de Gabriel Soares de Sousa ao sertão tomou grandes proporções a ponto de o quarto capítulo do livro “História do Brasil” de Frei Vicente Salvador ter dedicado atenção às suas ações, cujo título é “Da jornada que Gabriel Soares de Sousa fazia às minas do sertão, que a morte lhe atalhou” – durante expedição à serra de Quererú, a 50 léguas de Jaguaripe, e depois foi mais 50 léguas onde nasce o rio Peraguaçu, Gabriel ficou doente e veio a falecer sendo sepultado em uma fortaleza na qual foi escrito “Aqui jaz um pecador” (SALVADOR, 1918, p. 353).

seriam adequadas para “fazer engenhos de açúcar pelo sertão. Neste rio há muito pau de tinta, onde os franceses o vão carregar muitas vezes” (SOUSA, 1987, p. 50).

Pelo sertão deste rio há muito pau-brasil, que com pouco trabalho todo pode vir ao mar, para se poder carregar para estes reinos. E para que esta costa esteja segura do gentio, e os franceses desenganados de não poderem vir resgatar com ele entre a Bahia e Pernambuco, convém ao serviço de Sua Majestade que mande povoar e fortificar este rio [...] D. Sebastião, que está em glória, foi informado, e mandou muito afincadamente a Luís de Brito, que neste tempo governava este Estado, que ordenasse com muita brevidade como se povoasse este rio, no que ele meteu todo o cabedal, mandando a isso Garcia d'Ávila, que é um dos principais moradores da Bahia, com muitos homens das ilhas e da terra, para que assentassem uma povoação onde parecesse melhor; o que fez pelo rio acima três léguas, onde o mesmo governador foi em pessoa com a força da gente que havia na Bahia, quando foi dar guerra ao gentio (SOUSA, 1987, p. 68).

O sertão era para Gabriel Soares de Sousa um lugar vulnerável a invasões que deveria ser povoado, um lugar rico em pau-brasil, com solo propício ao cultivo da cana de açúcar. Pelas observações de Sousa, havia ao longo do rio Real “formosas canas-de-açúcar, pelo que, ‘povoando-se este rio’, se podem fazer nele muitos engenhos de açúcar” (SOUSA, 1987, p. 69, grifo nosso).

Além do pau-brasil e da cana-de-açúcar, Sousa vislumbrou o sertão como um local favorável à instalação dos currais, destacando os de Garcia D'Ávila, considerado pela historiografia do século XIX e XX, como o grande bandeirante dos sertões baianos, em detrimento das ações dos soldados sertanistas que sempre o acompanharam, os quais também contribuíram para aflorar o imaginário que rondou o sertão colonial.

E a cada ocupação desse interior pelos soldados sertanistas, a concepção em torno do sertão era modificada. Vejamos: o espaço ocupado pelos homens comandados por Cristóvão de Barros era considerado o sertão de Sergipe “novo”, o qual, após guerra logo passou a ser o “arraial de Sergipe” ou “arraial de São Cristóvão”.

João Gonçalves, soldado sertanista que participou da guerra e que denunciou Simão Roiz ao Visitador do Santo Ofício, enfatizou, durante o interrogatório, que terminada a guerra no sertão de Sergipe “novo”, Cristóvão de Barros mandou Álvaro Rodrigues “capitão de uma companhia de cento tantos homens pelo sertão a dentro a fazer descer gentio com paz” (ANTT, IL, Proc. n.º 11. 632, fl., 02).<sup>5</sup> Continuando sua confissão, Gonçalves disse que “antes de partir com o dito Álvaro Rodrigues para o dito sertão estando no arraial de Sergipe se fez riscar em um braço [...]” (ANTT, IL, nº 11. 632, fl.,02).

<sup>5</sup> Essa confissão de João Gonçalves é parte integrante do processo de Simão Roiz.

Percebemos que o sertão estava, naquele momento após a guerra, mais distante. O espaço que outrora era sertão mudou de status, e transformou-se em arraial. Neste prisma, vemos que o sertão apontava para as áreas desconhecidas, que não foram povoadas pelos colonos ou que estavam em processo de colonização, local onde a religião e a cultura portuguesa não haviam chegado.

Nas palavras de Jaime Cortesão, os portugueses talvez tenham usado a palavra *sertão* ou *certão*, desde o século XII ou, com mais certeza, desde o século XIV para fazer alusão às áreas dentro de Portugal, mas distantes de Lisboa (1958, p. 28). No caso da colônia, a concepção de sertão foi empregada, pioneiramente, na carta escrita por Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, em 1500. Ao observar a natureza, Caminha deixou clara a compreensão do sertão como um lugar distante da costa, interior: “Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa” (CARTA DE CAMINHA, 1500, in: CUNHA; CAMBRAIA, 1999, p. 8).

Do que fora até o momento observado, aferimos que embora os portugueses já mantivessem, em seu imaginário, uma concepção sobre o sertão, o vivenciar na colônia alterou seu significado inicial, o qual, estava, estritamente, vinculado “ao ponto de vista de observação, à localização onde se encontrava o enunciante ao emitir o conceito” (AMADO, 1995, p. 148). As várias versões sobre o que veio a ser o sertão, embora inseridas no contexto colonial, refletiu, por outro lado, o “processo de reprodução/recriação de modelos clássicos da cultura ocidental, transpondo-os para a América” (SILVA, K., 2006, p. 45).

O conceito de sertão do século XVI constituiu-se em uma categoria cultural de sentido polissêmico cuja inteligibilidade variava segundo o posicionamento social/espacial e interesse do observador. Para não nos delongarmos mais sobre o que veio a ser esse espaço onde Simão Roiz atuou, mencionamos um comentário de Cristina Pompa para quem o sertão é apresentado da seguinte forma:

O sertão é descrito por meio de imagens em oposição, representando ao mesmo tempo espaço vazio e lugar de riquezas, reino da barbárie e da selvageria e paraíso de liberdade: território vazio, o sertão é o espaço que, no pano de fundo da nascente colônia, povoa-se de imagens, construídas a partir de elementos existentes no imaginário português e conforme as situações específicas criadas pela situação colonial (2003, p. 200).

Faz-se relevante observar que Pompa, na afirmação supracitada, diferencia “lugar” e “espaço” ao associá-los ao sertão. Podemos esclarecer essa distinção contemplando a compreensão de Michel de Certeau acerca dos termos destacados. Conforme preceitua esse

estudioso, o lugar implica uma indicação de estabilidade, ou seja, é “a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência” (CERTEAU, 1994, p. 201). À luz dessa definição, podemos inferir então que o lugar é uma região ainda não penetrada pelos soldados sertanistas e jesuítas; o lugar da riqueza – onde se poderiam encontrar metais preciosos; lugar da liberdade – no qual se poderia viver à vontade; e da barbárie – habitado por ameríndios.

Espaço, por sua vez, “é animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram” (CERTEAU, 1994, p. 202). Complementa o autor afirmando que o espaço é o efeito produzido “pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (CERTEAU, 1994, p. 202).

Podemos, a partir dessa asseveração, concluir que o espaço é o lugar praticado com suas contradições e relações, muitas das quais foram protagonizadas entre os jesuítas e soldados sertanistas pelo controle dos gentios. Ambos estavam a serviço da colonização. Entretanto, agiram por meios divergentes: os jesuítas foram mais parcimoniosos, os soldados mais imediatistas.

### **3.2 Interesses comuns, artifícios divergentes**

Entre os interesses que moviam os jesuítas pelo controle dos nativos, estavam os interesses dos donos de engenhos, que reclamavam das suas interferências nos apresamentos dos gentios. No engenho de Sergipe do Conde, local onde Simão Roiz era estante, o administrador Rui Teixeira, em 1589, enviou carta a Portugal reclamando ao Conde de Linhares que a nova legislação antiescravista, “tornara os jesuítas senhores da terra e dos índios” (SCHWARTZ, 2003, 47).

Os jesuítas objetivaram trazer os nativos para a Igreja e, para efetivar seu intento, partiram do ponto de vista da “diferença, que é imediatamente traduzida em termos superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores)” (TODOROV, 2010, p. 58). Agiram, portanto, de acordo com as ideais que expressaram o “tipo ideal”<sup>6</sup> do

---

<sup>6</sup> A expressão “tipo ideal” é um conceito criado por Max Weber e refere-se à “construção de certos elementos da realidade em uma concepção logicamente precisa” (WEBER, 1986, p. 78). A expressão não significa que sujeitos devam ser imitados como “representantes de um modo de vida ideal” (WEBER, 1986, p. 78). Compreende a abordagem do real a “partir de pontos de vista em função da relação com os valores (FREUND, 1987, p. 49). No caso, os jesuítas agiram na colônia, seguindo um conjunto de valores, de princípios da racionalidade da Igreja Católica Tridentina do final do século XVI imbuídos da “ideia da criação da sociedade cristã, especialmente através dos sacramentos (batismo, matrimônio, etc.) (HOORNAERT, 1992, p. 155).

grupo a que pertenceram, atuando como porta-vozes da cultura ocidental portuguesa do século XVI, início da era moderna.

Recusaram a existência de uma substância humana realmente outra no que concerne à identidade dos índios (os outros), impondo-lhes a assimilação da cultura. Essa experiência da alteridade baseou-se no “egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu ‘eu’ como o universo; na convicção de que o mundo é um” (TODOROV, 2010, p. 58-59, grifo do autor).

Para subjugar “os outros”, fizeram uso do discurso, construindo um novo sentido para a realidade gentílica que se revelava perante seus olhos.<sup>7</sup> Sentiram a necessidade de “doutrinar (construir gramaticalmente) a própria língua indígena” (AGNOLIN, 2007, p.81), utilizando-se da mediação cultural e simbólica, de um:

[...] “religioso” que se estabeleceu enquanto código comunicativo privilegiado que devia permitir a penetração da cultura ocidental nas outras culturas, ao mesmo tempo que devia permitir uma inscrição das outras culturas num reconhecimento ocidental de sua (eventual e característica) ‘religiosidade’ (AGNOLIN, 2007, p. 281, grifo do autor).

Os religiosos se valeram de uma função mediadora que caracterizou os rituais e os sacramentos no lento processo de encontro cultural na colônia brasileira entre as perspectivas indígenas e suas perspectivas inspiradas na Igreja Tridentina, que pretendia integrar o Brasil ao mundo cristão ocidental. Neste propósito, os jesuítas produziram discursos doutrinários que causaram entendimentos e desentendimentos, pois os conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas “não existiam nas culturas das populações indígenas brasileiras” (AGNOLIN, 2007, p. 81).

Acreditavam que a perfeição moral tinha ressonância na sociedade, e por isso mantiveram o catolicismo atuante na colônia, renovando, com seus ritos, o respeito pelas normas da sociedade. Solidificaram a coerência dos grupos, contribuindo de maneira latente e positiva “como um fator de coesão nesse primeiro tempo de vida brasileira” (SIQUEIRA, 1978, p. 93).

Assim, a ortodoxia da fé foi mantida com muita firmeza pelos jesuítas, tornando-se necessário combater, dentre outros desvios, aos costumes gentílicos que contradissem o catolicismo. Utilizaram-se da exemplaridade do modelo, atuando tanto no litoral como no

---

<sup>7</sup> Segundo Michel de Certeau, a imagem do outro (do índio) cria uma oposição entre selvagem e civilizado. Assim, selvagem traduzia “nudez; (festa) ornamento; passatempos, lazer, festa; unanimidade, proximidade, coesão, prazer” (2007, p. 228). Tudo isso em oposição, respectivamente, ao civilizado caracterizados com: “vestimenta; enfeite (coqueteria), trabalho, profissão; divisão, distância, ética” (CERTEAU, 2007, p. 228).

sertão, isto porque precisavam batizar as inocentes crianças e catequizar os adultos, conduzindo-os ao sacramento do matrimônio e da eucaristia. Mas o projeto evangelizador só teria êxito com a garantia da liberdade dos indígenas.

Defendiam sua liberdade, curam suas doenças, preparam-nos para bem morrer, sepultam em suas igrejas os que morrem, com a solenidade de enterro dos mais pontuais portugueses, com tumba, procissão, cruzeiros, velas acesas, confrarias. E sobretudo discorrem, e penetram os sertões, pregando-lhes [ao indígenas] o caminho do Céu, trazendo-os e introduzindo-os na santa Igreja (VASNCONCELOS, 1977, p. 15).

Ingressaram pelos sertões, mas sempre havia outras localidades mais distantes cuja precariedade dos transportes lhes dificultava o acesso, ficando muitos indígenas privados do atendimento religioso. E quando os jesuítas conseguiam superar os obstáculos, esbarravam nos soldados sertanistas – “as sombras” que rondavam os sertões.

Os dois grupos manifestavam interesses comuns: colaborar com o processo colonizador. Contudo, fizeram uso de artifícios divergentes: evangelho *versus* armas; orações nos aldeamentos *versus* trabalho nos engenhos. O interesse de um tropeçava no empenho do outro, o que gerou relações conflituosas.

Conflitos tais que remontavam ao princípio da economia açucareira que incentivava a escravização de grupos tribais para uso de sua “mão-de-obra no plantio e beneficiamento da cana” (SCHWARTZ, 1988, p. 40). Sobre esses interesses pela posse dos indígenas, Stuart Schwartz faz a seguinte análise:

[...] o confronto ocorreu em um contexto econômico e teológico específico, o qual estabelece limitações a ambas as posições e à resposta da Coroa às duas partes. Por um lado, os monarcas portugueses, tanto os de Aviz como os de Habsburgo, eram impelidos por considerações morais e teológicas a reconhecer a “humanidade” dos índios, a levar a sério a obrigação da Coroa de convertê-los à fé católica e, como súditos de Portugal, proibir sua escravização ilegal. [...]. Por outro lado, a cada momento, a metrópole defrontava-se também com a realidade econômica do Brasil, que impunha sua própria lógica (SCHWARTZ, 1988, p. 46).

Os indígenas eram sinônimos de uma força de trabalho relativamente barata e acessível que atendeu, naquele momento, à “lógica do desenvolvimento capitalista europeu” (SCHWARTZ, 1988, p. 40). Restava aos soldados sertanistas empenhar-se para trazer “a força de trabalho” do sertão para suprir as necessidades dos engenhos do litoral.

Os resgates foram realizados tanto pela paz quanto pela guerra, sendo esta muito bem levada adiante pelo governador Luís de Brito, em 1573, quando decidiu ocupar o sertão por meio de guerra contra os tupis do norte de Itamaracá a fim de atender uma antiga necessidade

dos agricultores que não conseguiam se harmonizar com os índios petiguares. A outra expedição foi destinada ao sertão de Sergipe “novo”, da qual trataremos no terceiro capítulo, tendo Garcia D’Ávila, em Tatuapara, servido de apoio, centralizando “as atividades sertanistas e pastoris no rumo dos Rios Itapicuru, Real e São Francisco” (CALMON, 1939, p. 306).

Já em 1575, Luís de Brito recebeu cartas enviadas pelos homens que estavam no sertão rio Real (atual território de Sergipe), próximos às aldeias missionárias de Gaspar Lourenço e de João Salônio. Das cartas que escreveram, algumas informavam ao governador que a terra era muito produtiva, o que ampliava a sua cobiça (CARTA DE TOLOSA, 1575, in: FREIRE, 1977, p. 74, nota 10). Por sua vez, os jesuítas – que conseguiram lançar as bases para uma colonização pacífica – revidaram contradizendo-os. Afirmaram que a região era improdutiva e, por isso, alegaram ao governador que os colonos lhe informavam notícias falsas motivados pela ânsia de resgatar escravos da terra (CARTA DE TOLOSA, 1575, in: FREIRE, 1977, p. 74, nota 10).

Os soldados fixados no litoral amedrontavam os aldeados que temiam ações violentas. Transitavam livremente nas aldeias disseminando que os jesuítas “tinham por costume ajuntar os índios, fazer-lhes alegria e depois cativá-los e entregá-los aos brancos” (CARTA DE TOLOSA, 1575, in: FREIRE, 1977, p. 61, nota 10). Induziram os índios a duvidarem das intenções dos padres:

[...] Isto dizia o mameluco pelos Portugueses, que estavam na barra do Rio, que foram com os padres, e como esta gente facilmente crê o que lhe dizem, principalmente se é coisa de medo, e eles sabiam bem como os Portugueses tinham tratado a todos os vizinhos e viam, que no mar estavam portugueses como lhes o mameluco diziam, levantaram-se todos, e parte dos da igreja de São Paulo e foi quererem os portugueses ir dar guerra a um principal, que estava no sertão, que chamavam Apiripê (ANCHIETA, 1946, p. 42).

Contra essas ações, os jesuítas escreveram ao governador informando-lhe que a terra estava harmonizada e com isso a passagem terrestre para Pernambuco assegurada. Portanto, a guerra contra o Aperiipê não devia ser levada adiante (LEITE, 1938, t. 1, p. 441). Cartas dos colonos também foram enviadas à câmara da Bahia. Informavam eles que os padres jesuítas estavam em perigo e que impediam as coisas do serviço de Deus (CARTA TOLOSA, 1575, in: FREIRE, 1977, p. 74, nota 10).

Diante da situação, Luiz de Grã foi enviado pelo Provincial Inácio de Tolosa para investigar sobre a veracidade das denúncias. Constatada a farsa maquinada pelos colonos (soldados), Luiz de Grã solicitou a Tolosa reforços religiosos àquela região. Contudo, a

notícia de que os franceses mantinham relações harmônicas com os nativos levou D. Sebastião a ordenar ao governador a conquista e a exploração de tal localidade. Em cumprimento à ordem real, o importante senhor de engenho do Recôncavo baiano, Garcia D'Ávila, foi incumbido de povoar a região não obtendo êxitos contra os insurgentes (SOUSA, 1987).

Nesta luta pelo controle da população indígena, os apelos dos religiosos não foram suficientes. Decide, então, Luís de Brito povoar a região:

Pelo Sertão deste rio há muito pau-brasil que com pouco trabalho todo pode vir ao mar, para se poder carregar para este reino. E para que esta costa esteja segura do gentio, e os franceses desenganados de não poderem vir resgatar com ele entre a Bahia e Pernambuco, convém ao serviço de S. Magestade, que mande povoar e fortificar esse rio (SOUSA, 1987, p. 43).

O governador decidiu declarar guerra contra as aldeias de Aperipê e Surubi.<sup>8</sup> A ofensiva contra este, deveu-se ao abandono da aldeia pelos índios, mediante a expectativa da chegada do governador, o qual passou a considerar a fuga uma indicação do rompimento de paz “entre os dominados e os dominadores, pelo que Brito deu uma feição hostil à sua exploração, rompendo a luta” (FREIRE, 2009, p. 58). Deste modo, as aldeias catequizadas por João Salônio e Gaspar Lourenço foram evacuadas, pois os nativos receavam o conflito.<sup>9</sup>

No seu agrupamento de soldados, Luís de Brito contou com a atuação do jovem Gonçalo Álvares – o futuro capitão mameluco com quem Simão Roiz iria ao sertão, em 1590. Ao confessar perante o Heitor Furtado de Mendonça, Gonçalo Álvares disse que:

[...] muitos anos há tendo governador geral deste estado Luís de Brito na guerra que se fez com Surubi em Tapicuru termo desta capitania andando na briga contra os gentios se pos nome assim, pinasamoquu [?], que quer dizer linha comprida o qual nome tomou e publicou por ser nomeado e conhecido entre os gentios porquanto é uso e costume gentílico entre os gentios tomarem apelidos e nomes assim de cousas pera por eles forem nomeados [...] (CONFISSÃO DE GONÇALO ÁLVARES, in: ANTT, IL, Proc. nº 17.809, fl., 07).

<sup>8</sup> A “aldeia de *Sarabi* ficava nas margens do rio Vaza-Barris, junto ou talvez no lugar em que se acha edificada a Vila do Itaporanga, o que se vê pela carta de sesmaria de Sebastião da Silva, Francisco Rodrigues e Gaspar de Fontes. V. livro de sesmarias” (FREIRE, 2009, p. 50).

<sup>9</sup> Essa guerra empreendida pelo governador foi considerada “justa”, não sendo do mesmo modo concebida no reino. Tal entendimento se deve a uma carta escrita pelos jesuítas em defesa dos gentios. Segundo eles, os índios que frequentavam as igrejas estavam envolvidos com os ensinamentos e preceitos do catolicismo. Ainda, com outras trinta aldeias, já haviam feito contatos amistosos, portanto o acesso terrestre entre os dois polos açucareiros da colônia no século XVI já podia ser trafegado sem receio (LEITE, 1938, t. 1, p. 444). Então, mesmo El-Rey dando incumbência de submeter a região, a “norma geral era que onde se pudesse entrar de paz se escusava a guerra” (LEITE, 1938, t.1, p. 443). Vemos, portanto, que nesta luta pelo domínio dos nativos, os apressamentos prevaleceram sobre a catequização nessa primeira tentativa de colonização de Sergipe.

A confissão de Gonçalo Álvares,<sup>10</sup> anexa ao processo do soldado sertanista Francisco Pires, dá-nos conta de que, para facilitar sua atuação em meios aos nativos dos quais ascendiam, mudava o nome de origem portuguesa para outro na língua tupi – assunto do qual trataremos com mais detalhes no próximo tópico. Muitos deles também falavam fluentemente a língua tupi, para persuadir os nativos a não irem aos aldeamentos jesuíticos. Faziam, na verdade, “uma catequese às avessas” (VAINFAS, 1995, p. 150).

Essa disputa entre sertanistas e jesuítas foi sendo ampliada à medida que as distintas estratégias acabavam chegando no limite da outra, foi o que Stuart Schwartz chamou de “um choque entre duas estratégias diversas portadoras de um mesmo objetivo: a europeização dos americanos nativos” (2003, p. 26). E os índios, como ficavam perante esses interesses? Ora tendiam para um lado, ora para outro. Schwartz analisa que, do ponto de vista índio, “tanto as estratégias dos colonos como dos jesuítas eram destrutivas, física e culturalmente, ainda que em diferentes moldes” (2003, p. 29). Ambos os interessados coincidiam quanto à necessidade de introduzir os índios na vida “civilizada”, mas quando se sentiam ameaçados, os colonos sertanistas atingiam os jesuítas no seu ponto franco – nas atividades missionárias.

### 3.2.1 Urdindo intrigas

Para cumprir seus objetivos de apresar os índios no sertão, os soldados sertanistas fizeram uma verdadeira propaganda contra os jesuítas, desmoralizando o catolicismo, dizendo-lhes que não fossem com os padres que eles iriam lhes fazer mal. Entre os personagens dessa propaganda estavam Lázaro da Cunha e Francisco Pires – denunciados por Simão Roiz na mesa inquisitorial por comerem carne no sertão enquanto estiveram por quinze meses na companhia de Gonçalo Álvares, entre 1590 e 1592. Vamos então acompanhar parte da trajetória desses sujeitos.

Entretanto, antes de imergirmos nesse mundo de interesses conflituosos pelos nativos, gostaríamos de salientar que não foram todos os soldados sertanistas que estiveram no sertão e pregaram contra os jesuítas – as informações do processo de Simão Roiz não mencionam se ele praticou tal ação. Por isso, torna-se relevante nossa redução de escala no acompanhamento de um itinerário individual, por meio do qual aparecem “multiplicidade de experiências, a pluralidade de seus contextos de referência, as contradições internas e externas” (REVEL, 1998, p. 22).

---

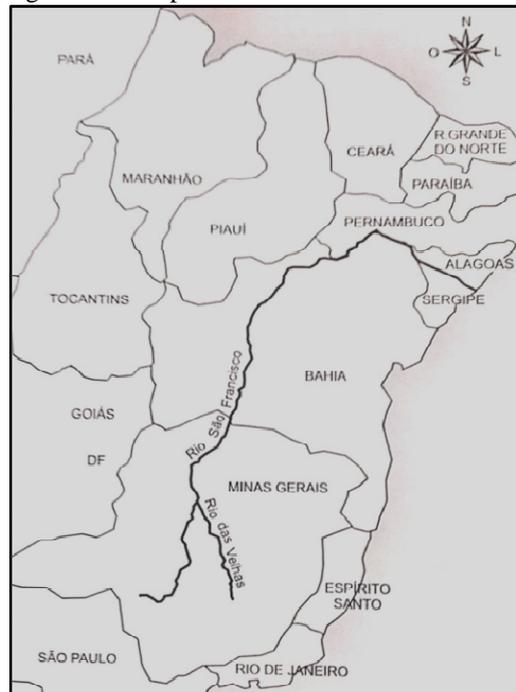
<sup>10</sup> Não encontramos referência no acervo *on line* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo do processo movido contra Gonçalo Álvares. Do mesmo modo, sua confissão não consta no livro “Confissões da Bahia” publicado por Capistrano de Abreu, em 1935, e por, posteriormente, Ronaldo Vainfas, em 1997.

Ao lançarmos um olhar criterioso às vicissitudes de Simão Roiz encontraremos outros soldados que nos darão conta de informações para alcançarmos a inteligibilidade desse espaço múltiplo que foi o sertão colonial. Poderemos ainda “sentir” a efervescência das relações tecidas entre os diferentes sujeitos cujas ações sociais são vistas como um resultado de constantes “negociações, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais” (LEVI, 1992, p. 135).

Continuemos então. A trajetória de Simão Roiz nos levou a conhecer Lázaro da Cunha e Francisco Pires, tendo este sido preso no cárcere da cidade de Salvador dois dias após o Simão Roiz, de onde saíram, no mesmo dia, para serem reconciliados. Esses dois soldados (Lázaro e Francisco) reproduziram, no período estudado, situações semelhantes a aquelas vivenciadas em 1575, momento no qual os jesuítas Gaspar Lourenço e João Salônio tentaram colonizar as terras do rio Real, por meio da catequese, como já tratamos.

As ações de Lázaro da Cunha e Francisco Pires aconteceram no sertão de Laripe ou Raripe, próximo à Capitania de Pernambuco, ainda em terras baianas, no atual território de Sergipe. O sertão de Laripe situava-se “à margem direita do São Francisco, no hoje território de Sergipe” (MELLO, 1970, p. 11, grifo do autor).

Figura 09 – Mapa do curso do Rio São Francisco



Fonte: WEFFORT, 2012, p. 129.

Capistrano de Abreu esclarece-nos que as entradas para o sertão partiram da Bahia – “seguindo a margem direita do rio São Francisco” (ABREU, 1935, p. XXI); e de Pernambuco – seguindo a margem esquerda desse mesmo rio. Pela imagem do mapa acima observado, podemos verificar que as últimas margens do São Francisco são limites comuns de ambas as Capitânicas.<sup>11</sup> Nesta conjuntura, a população baiana atirou-se pela costa até as divisas da antiga Capitania de Francisco Pereira Coutinho, tornando frequentes as “viagens entre Bahia e Pernambuco beirando o mar” (ABREU, 1935, XXII).

Começamos a seguir as aventuras de Lázaro da Cunha, pelo sertão de Laripe, contadas pelas ricas informações do seu processo inquisitorial. Lázaro compareceu para confessar ao Visitador em 21 de janeiro de 1592, dentro do tempo da graça do Recôncavo baiano. Informou ser natural da Capitania do Espírito Santo, filho de Tristão da Cunha, homem branco, e de Isabel Paiz, mameluca – irmã do cônego Jácome de Queiroz.<sup>12</sup> A essa altura, contava com trinta anos e informou uma particularidade: não tinha lugar certo de morada (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 23v).

Interessante percebermos que em seu processo, os delatores informaram lugares diferentes onde ele residia, como se pode notar: Marçal Aragão e o jesuíta João Vicente disseram ser ele estante no engenho do Conde de Linhares, local onde Simão Roiz, Álvares Rodrigues e Francisco Pires moravam; Bastião Madeira informou que ele residia na casa de Bernardo Ribeiro, não clareando sobre a localidade; Simão Roiz usou uma expressão que se coaduna ao que Lázaro disse ao Visitador: “morador ora em passe” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 15) – o que nos leva a crer que ele estava de passagem por Sergipe do Conde.<sup>13</sup>

Passada a confissão de Lázaro da Cunha, tendo ele já sido denunciado pelos companheiros, o Visitador perguntou, logo na primeira sessão, se ele lembrava, sabia, ouviu ou viu de alguma pessoa que “lá no sertão pregasse os gentios que se não viessem fazer cristãos e que não descessem com os padres da Companhia para as igrejas ou outras coisas semelhantes” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 28v).

---

<sup>11</sup> A margem do rio São Francisco do lado de Pernambuco havia “numerosas serras, matas formando uma cinta quase contínua, como em Ilhéus e Porto Seguro, embora em direções muito menores, dificultavam as entradas e tolhiam a expansão pernambucana que pouco se afastou do rio. Os que dele se afastaram, se não utilizavam canoas que os levassem ao Recife, preferiam a praça da Bahia para suas transações” (ABREU, 1935, p. XXVI).

<sup>12</sup> O cônego Jácome de Queiroz era cristão velho, mameluco e de idade de quarenta e seis anos. Confessou no tempo da cidade de Salvador e disse há sete anos “levou à sua casa uma moça mameluca [...] que andava vendendo peixe pela rua, escrava cativa de Ana Carneira, mulher do mundo [...], a qual moça não sabe o nome, depois de cear e de se encher de vinho, cuidando que corrompia a dita moça pelo vaso natural, a penetrou pelo vaso traseiro [...]” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1591, in: VAINFAS, 1997, p. 102).

<sup>13</sup> No Recôncavo da Bahia havia uma freguesia denominada Passé, próxima à Jacarangá (onde Cristóvão de Barros tinha seu engenho), a Matoim e a Sergipe do Conde.

Nesse momento, o réu confessou, e disse que quando estava no sertão de Raripe ou Laripe, por cinco anos, próximo a Pernambuco, para onde foi seguindo o curso do rio São Francisco, chegaram dois padres da Companhia de Jesus, sendo um por nome João Vicente, e pregaram pela língua gentílica, solicitando que os índios fossem e “descessem para o mar para as igrejas para deus a fazerem-se filhos de deus” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 29).

Quando da chegada dos jesuítas ao sertão, Lázaro informou que foi até eles saber quais eram as suas intenções, e quando percebeu que os padres pretendiam levar os índios, ele teve que agir. Diante da ameaça, alegou que pregou pública e notoriamente “pela mesma língua gentílica que ele bem sabe, pregou aos ditos gentios em contrário os ditos padres” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 29). E para consolidar, aconselhou ao principal da aldeia que:

Não descesse nem consentisse descer os seus gentios com os ditos padres para o mar desta Bahia mas que se deixasse estar onde estava por que se descesse com os padres que lhes haviam de tomar as suas mulheres e que quando muito lhe daria uma só e que se descesse que não havia de ter que muitas mulheres nem usar dos costumes de seus antepassados como lá tinhas e usavam no sertão e que estas coisas lhe dizia aconselhava para lhes estornar a descida com os padres dizendo que lhe mais que quando não quisesse se não descer que descesse com o dito seu capitão para Pernambuco [...] (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fls., 30-30v).

Buscando uma forma de amenizar sua ação perante o Visitador, o réu acrescentou que seu capitão Manoel Machado (já falecido na data do processo), bem como todos os outros soldados, eram consentidores e aconselhadores que os ditos gentios não fossem com os padres.

Simão Roiz foi testemunha dessas pregações. Não no sertão de Laripe onde tudo aconteceu, mas quando integrou a expedição de Gonçalo Álvares e presenciou Lázaro da Cunha “gabar-se” de seus feitos, quem informa é o cristão novo Tristão Rodrigues, ao denunciar o propagandista ao Visitador:

[...] e que outrossim o dito Lázaro da Cunha na dita jornada lhe disse também por muitas vezes em diversos lugares perante outros companheiros, gabando-se que quando ele andava entre os gentios propriamente como gentio fazendo seus costumes gentílicos, pelejara contra os cristãos por parte dos ditos gentios e que tomaram um ou dois cristãos e depois os largara e que lhe parece que isto lhe ‘ouviram também Simão Roiz mameluco’ [...] (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 9, grifo nosso).

Ao ser perguntado sobre quem mais fez essas pregações contra os jesuítas, Lázaro da Cunha citou os nomes de Afonso Pereira, o marigui<sup>14</sup> que é “morador em o forte de Ceregipe e assim mais Francisco Pires, morador em Ceregipe do Conde e Manoel Miranda residente no forte de Ceregipe” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 31).<sup>15</sup>

Chegamos ao segundo propagandista da anticatetequese – Francisco Pires, em cujo processo constam as denúncias de Gonçalo Álvares (com quem foi ao sertão das Alpariacas e Topimaensis juntamente com Simão Roiz), a do jesuíta João Vicente (que presenciara tais ações) e de Lázaro da Cunha.

O clima não era dos melhores na cidade de Salvador e no Recôncavo com o desenrolar das confissões e denúncias. Aquela era uma época em que se valorizavam o sentido da audição com os burburinhos que “corriam de boca em boca”, em virtude da chegada do Visitador, o que despertou a vontade em Francisco Pires de querer confessar suas culpas.

Compareceu para confessar em 13 de março de 1592. Disse ser cristão velho, natural de Porto Seguro. Sobre seus pais informou que era filho de “Antônio Eanes, homem branco, lavrador e de Catariana sua escrava negra brasila, ambos defuntos” (ANTT, IL, Proc. n.º 17.809, fl., 12). Suas confissões não eram novidades porque o Visitador já tinha conhecimento de suas práticas contra os jesuítas, e logo sobre elas quis saber na primeira sessão do interrogatório. Por ele foi dito que:

Pregou e aconselhou os ditos gentios, dizendo-lhes que não viessem com os ditos padres para o mar porque lhes haviam de tolher ter muitas mulheres e que tinham troncos em que os haviam de prender e os havia de açoitar e que lhes não haviam de deixar-lhes seus bailes e costumes de seus antepassados e que os haviam de fazer cristãos e que não os haviam de deixar viver em suas gentilidades e que não os haviam de deixar dormir com as suas sobrinhas (ANTT, IL, Proc. n.º 17.809, fls., 17v-18).

As ações de Francisco Pires contra as intenções dos jesuítas foram além daquelas propagadas por Lázaro da Cunha. Ele não apenas persuadiu os gentios a não seguirem com os padres, como os amedrontou, falando-lhes que iriam ser açoitados no tronco. E disse ao Visitador que isso fazia movido pelo seu proveito, como pelo interesse de toda a companhia de soldados da qual era integrante, porquanto tinha por objetivo resgatar os índios por via de Pernambuco, e não queria que os gentios faltassem no sertão com a vinda deles com “os padres da Companhia de Jesus para esta Bahia” (ANTT, IL, Proc. n.º 17.809, fl., 18).

<sup>14</sup> Marigui, em português, significa mosquito (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 31).

<sup>15</sup> O Forte de Ceregipe era a região conquistada, em 1590, pelo capitão Cristóvão de Barros e seus homens.

Descortinavam-se, na mesa inquisitorial, as teias de intrigas urdidas pelos mamelucos contra os jesuítas enquanto exerceram a função de soldados no sertão colonial. Francisco Pires argumentou, em sua defesa, que reconhecia não ter agido como um bom cristão, e entendia que era melhor para os índios renunciarem a seus usos e costumes para se fazerem “cristãos e batizarem-se, porém que lhes aconselhava e pregou ao contrário pelo dito seu interesse temporal” (ANTT, IL, Proc. n.º 17.809, fl., 18v).

Mas as argumentações foram inválidas e Francisco Pires saíra gravemente sentenciado da mesa inquisitorial, sendo preso, praticamente um ano após a sua confissão, precisamente, em 21 de janeiro de 1593, dois dias após a prisão de Simão Roiz. Parafraseando Ronaldo Vainfas, Francisco Pires revelou uma “verdadeira teia de falsos enganos” (1997, p. 182), que não se limitou às relações entre ele e os jesuítas pelo controle dos nativos.

Acreditamos que as intrigas urdidas nas veredas do sertão colonial tiveram ressonâncias diretas tanto no início quanto nas conclusões dos processos inquisitoriais movidos contra muitos soldados sertanistas, como no caso de Simão Roiz que foi proibido de retornar ao sertão, conforme mencionado no capítulo anterior. Tal punição foi uma ressonância dos acontecimentos de outrora, coadunando-se com a metáfora de George DUBY (1986) referente aos redemoinhos formados a partir da pedra atirada na água.

A punição revelou fissuras no relacionamento de toda uma categoria de soldados sertanistas e jesuítas. Simão Roiz é apenas a porta de entrada para compreendermos como se deram as relações socioculturais entre os sujeitos coloniais no sertão com seus divergentes interesses. Dessa disputa pelo controle dos gentios surge o embrião da intolerância em relação às práticas dos mamelucos que atuaram como soldados no sertão.

Percebemos que a proibição de retorno ao sertão, à medida que visava ao restabelecimento espiritual dos réus, contribuía com o desenvolvimento das ações missionárias, uma vez que coube somente aos jesuítas, através de lei real de 1591, a tarefa ou “o privilégio de ‘descer os índios do sertão’, o que por sua vez, implicava o poder exclusivo de distribuição e do uso dos indígenas nas regiões litorâneas” (DAVIDOFF, 1982, p. 35, grifo do autor).

Com o auxílio das novas determinações legais, os jesuítas poderiam retomar seu projeto evangelizador atravancado pelos soldados sertanistas que invadiam aldeias para resgatar índios, pondo em descompasso o ritmo dos trabalhos missionários que iniciavam ao romper da manhã com os badalos do sino a soar.

Em meio a essas discordâncias que movia jesuítas e sertanistas, havia uma concordância básica que era a relevância dos índios para o sucesso da colônia. Mas grande

parte deles negava-se a responder a ambos os grupos, como ter que “se submeter de livre vontade a orientações e processos históricos que lhes eram estranhos e exteriores” (SCHWARTZ, 2003, p. 42). As relutâncias variavam desde as lutas armadas à acomodação e aculturação, tecendo os rumos das relações sociais entre esses três grupos de sujeitos (sertanista, jesuíta e gentio) no processo de ocupação do sertão colonial.

Ao disputar o controle pelos nativos com os jesuítas, os soldados sertanistas passavam dias, meses e até anos vivendo no sertão. Simão Roiz e os outros companheiros da expedição de Gonçalo Álvares ficaram um ano e meio, tempo no qual vivenciaram alguns costumes gentílicos, além de comer carne em dias santificados como já tratamos.

Nesta conjuntura, ratificamos que acompanhar os aspectos das vicissitudes de Simão Roiz nos levará a outros sujeitos que fizeram parte da sua teia de relacionamentos a fim de que possamos emoldurar uma “multiplicidade dos espaços e dos tempos” (REVEL, 1998, p. 22). Também contribuirá para percebermos os diversos costumes híbrido-culturais por eles praticados, os quais foram influenciados pela condição de serem mamelucos.

### **3.3 Híbridos na carne e no espírito**

Foi no verão de 09 de março de 1593 que Simão Roiz se apresentou ao responsável pela Visita do Santo Ofício, para aliviar sua consciência pelos desvios cometidos. E, no interrogatório genealógico ao qual fora submetido, identificou-se como filho de Simão Roiz, homem branco, pedreiro e de sua escrava brasileira Felipa – união gerada pelo amancebamento ou concubinato.

Era comum que muitos homens brancos não se casassem com as nativas “degradadas pelo colonialismo ou pelos valores ibéricos de pureza racial, mesmo que por elas se apaixonassem” (VAINFAS, 2010, p. 111). O costume de se amancebar com as próprias escravas não era privilégio dos grandes senhores, os “homens simples também o faziam” (VAINFAS, 2010, p. 113).

O pai de Simão Roiz era português e a mãe era índia, o que nos remete aos incipientes passos da população mestiça herdada de Caramuru, resultando desse processo a “criação de uma população especificamente ‘brasileira’” (SCHWARTZ, 2003, p. 236, grifo do autor). É dessa origem genealógica sobre a qual iremos tratar para compreendermos as vivências gentílicas, que conduziram os rumos das relações socioculturais entre Simão Roiz, os outros soldados sertanistas, os índios e os Jesuítas.

Os mestiços também ficaram conhecidos por “os mamalucos” a quem os jesuítas associavam a um “fruto imperfeito” (CARTA DE FRANCISCO PIRES, in: CARTAS AVULSAS, 1931, p. 197).

A mulher índia, prenhada por um branco, pare um filho. Esse filho quem é? Não é europeu, não é branco. É um fruto da terra, que não se identifica com o gentio materno e não é reconhecido como igual pelo pai europeu, que o trata com desprezo. Etnicamente, é um ninguém. Um ser solto no mundo, sem ter um corpo étnico com o qual se identifique [...] (RIBEIRO, D., 1995b, p. 97).

A despeito desse assunto, Florestan Fernandes analisou que a concepção de parentesco entre os Tupinambá era determinada pelo pai que tinha um “papel de excepcional importância na geração dos filhos” (1989, p. 145). A cultura Tupinambá atribuía à mãe uma imagem subestimada de seu papel durante a gestação. Ela intervinha no ato da concepção de uma maneira secundária, isto porque as mães “não põem da sua parte mais que terem guardada a semente no ventre onde se cria a criança” (SOUSA, 1987, p. 306).

Como era o pai quem fornecia a “semente” para ser guardada no ventre da mãe, na concepção Tupinambá, a criança que vinha ao mundo era filha do pai e não da mãe. E como os pais dos mamelucos eram os brancos colonizadores, estas crianças, mesmos sendo criadas, em grande parte dos casos, por suas mães índias, perdiam o vínculo étnico com sua ascendência materna sendo, portanto, rejeitadas. Restavam às crianças mamelucas buscarem identificação na sua paternidade. Nessa fronteira cultural, não eram índias, não eram brancas.

Os jesuítas, a exemplo de Antônio Pires, repudiavam os mamelucos, considerando-os como “os leigos ministros de Satanás, que no princípio vieram a esta terra, pregavam-lhe e diziam por interesse de seus abomináveis resgates” (CARTA DE FRANCISCO PIRES, 1555, in: HUE, 2006, p. 45).

Acerca da origem da denominação, Darcy Ribeiro explica que o termo “mameluco” foi empregado pelos jesuítas espanhóis horrorizados com a “bruteza e desumanidade dessa gente castigadora de seu gentio materno” (1995a, p. 107). O antropólogo considerou essa designação apropriada por ter sido empregada, originalmente, para se referir a uma casta de escravos árabes que roubavam crianças do sexo masculino de seu local de origem para treiná-los em casas-criatórios a fim de lhes desenvolver os talentos que por ventura demonstrassem ter.

Seriam *janizaros*, se promettessem fazer-se ágeis cavaleiros de guerra, ou *xipaios*, se covardes e servissem melhor para policiais e espiões. Castrados, serviriam como *eunucos* nos haréns, se não tivessem outro mérito. Mas podiam alcançar a alta

condição de *mamelucos* se revelassem talento para exercer o mando e a suserania islâmica sobre a gente de que foram tirados (RIBEIRO, D., 1995a, p. 108, grifo nosso).

Seriam mamelucos se caso “pudesse voltar ao seu povo com a cara daquele povo, mas com a alma mudada, porque fora reumanizado na casa-criatório, este iria servir como mamaluk” (RIBEIRO, D., 1995b, p. 98). Embora considere o termo mameluco apropriado, Darcy Ribeiro concebe que sua empregabilidade reflete o ressentimento dos jesuítas, “provavelmente o padre Ruiz de Montoya, autor da Conquista espiritual que relata o padecimento terrível das missões jesuíticas paraguaias assaltadas pelos bandeirantes paulistas” (1995a, p. 108).

Corroborando na explicação do conceito em questão, Maxime Haubert afirma que alguns ligam a palavra “mameluco” ao vocábulo tupi “maloca (morada dos índios), termo por vezes utilizado para designar a expedição apresadora que celebrizaria os próprios mamelucos” (HAUBERT, [s.d] apud VAINFAS, 1995, p. 141).

Ronaldo Vainfas informa-nos também que o termo era usado em Portugal, na Idade Média, para designar mestiços de portugueses e mouros, sendo posteriormente, adaptado para os mestiços de brancos e índias no Brasil. Conclui ele que predomina a concepção de que a palavra mameluco “foi atribuída àqueles mestiços pela sua ferocidade na caça aos escravos” (VAINFAS, 1995, p. 141).

Outra explicação vem de Jorge Couto (2011), sobre a qual já aludimos no primeiro capítulo ao nos referirmos à tez de Simão Roiz. Segundo ele, os descendentes de portugueses com índias receberam o nome de mamelucos devido ao “tom acobreado da pele se assemelhar aos dos mamelucos do Egito, sendo filhos de índios com mamelucas, ou seja, mestiços da segunda geração, conhecidos como ‘curiboca’” (COUTO, 2011, p. 348, grifo do autor).

Serge Gruzinski, ao analisar os encontros advindos da colonização espanhola, mencionou que os filhos de brancos com índias nasciam como um novo tipo, dono de um “estatuto indefinido – os mestiços –, a respeito dos quais não se sabia muito bem se deveriam ser integrados ao universo espanhol ou às comunidades indígenas” (2001, p. 78).

“Mestiços” também foi o termo pelo qual se referiu Gilberto Freyre aos filhos da mistura de branco com índias. Segundo ele, “os pais cristãos pouco se importaram de educar ou de criar à moda europeia ou à sombra da Igreja” (1998, p. 93). Foi o que, provavelmente, sucedeu com Simão Roiz. Deve ter crescido à toa, pelos matos, vivendo entre os gentios, tornando-se um homem híbrido, não apenas na perspectiva biológica, mas, sobretudo,

culturalmente – era um híbrido na carne e no espírito. Seu comportamento, por conseguinte, oscilava entre ambos os costumes – meio encontrado para sobreviver.

Era, enfim, um homem ambivalente, dono de uma identidade culturalmente híbrida, que transitou nos “corredores sociais” de ambos os mundos dos quais ascendiam. A sua identidade cultural híbrida é compreendida à luz das considerações de Stuart Hall para quem o sujeito é fragmentado, composto não só de uma única, mas de várias identidades que se transformam em uma “celebração móvel” que varia segundo o sistema cultural que rodeia o indivíduo. É uma identidade “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistema cultural que nos rodeiam” (HALL, 2006, p. 13).

Cresceu Simão Roiz, portanto, com uma identidade dividida, fragmentada, em meio a jesuítas, índios e apesadores. Não havia um limite, uma linha linear que o definia entre o ser português e o ser índio. E, assim, por um costume comum ao “mundo dos gentios” foi processado e preso no “mundo português”, fato que o levou à mesa inquisitorial, sendo mais um a alargar o percentual de 4,24% dos homens, de origem mameluca, presos no século XVI, conforme analisou Anita Novinsky (2002).

### **3.3.1 A “gula” da carne**

Diante de Heitor Furtado de Mendonça, Simão Roiz disse que quando esteve no sertão “andou assim na quaresma como em outros dias em que a Igreja defende carne ele muitos dias por muitas vezes não sabe determinar quantas, comeu carne de porco e de outros bichos do mato” (ANTT, IL, Proc. nº 11.632, fl., 3v). O Visitador inquietou-se para saber mais sobre a quebra da abstinência da carne na Quaresma e nos demais dias de preceitos, e perguntou quantos dias o réu comeu a carne de bicho do mato no lugar de peixe, sem licença e sem necessidade. Simão Roiz respondeu que foram entre quinze e vinte dias, aproximadamente.

Sobre a prática de comer carne de bichos do mato, João Gonçalves disse que quando foi descer gentio, após a guerra no sertão de Sergipe “novo”, andou “no dito sertão algum mês e meio neste tempo nos sábados, e sextas-feiras e dias que não eram de carne, e antes de partir comeu sempre carne” (ANTT, IL, Proc. nº 13.098, fl., 06).

Paulo Adorno disse que na “dita jornada de Cristóvão de Barros onde também comeu por muitas o número não lhe lembra também em dias proibidos carne podendo-a escusar [...] e comeu também carne João Ribeiro seu camarada e morador em Paripe [...]” (CONFISSÃO DE PAULO ADORNO, in: ABREU, 1935, p. 165).

Comer carne de bichos do mato em dias defesos era peculiar ao hibridismo cultural inerente aos soldados sertanistas que eram mamelucos. Simão Roiz conhecia a importância do jejum. Contudo, no sertão habitado por índios pagãos, a carne era um dos alimentos corriqueiros.

Simão Roiz e os companheiros mamelucos viviam em uma constante fronteira cultural, cuja identidade recebia a confluência de culturas que “se interpenetravam dinamicamente por intermédio de diversos esquemas de natureza política, ecológica, econômica e de parentesco” (HANNERZ, 2006, p. 21).

A cultura dos mamelucos estava em movimento, passando por um processo de fluxo cultural, expressão definida por Uff Hannerz para definir as trocas culturais porque aquilo “que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas, há uma reorganização da cultura no espaço” (HANNERZ, 2006, p. 05).

Os mamelucos que atuaram como soldados viviam tanto nos espaços colonizados como nos espaços dos gentios, e quando destes saíram, tiveram que retornar ao local onde moravam, devendo observar, com mais atenção, as práticas católicas. Ao retornarem para seus locais de origem, a cultura dos gentios nem sempre ficava recôndita. Muitas vezes permanecia viva em um ambiente de costumes portugueses.

Um exemplo pode ser observado na prática do soldado sertanista Domingos de Coimbra, outro mameluco que, assim como João Gonçalves (o denunciador de Simão Roiz), foi à guerra de Sergipe “novo”. Domingos foi denunciado por sua prima Esperança Batista, a qual, em relatos ao Visitador, informou que quando ele retornou da guerra com o Bernardo Batista, seu irmão,<sup>16</sup> recebeu-os como hóspedes. Certo dia, em uma sexta-feira, a mãe de Domingos de Coimbra, sua tia, trouxe-lhes um quarto de porco do mato assado, de forma tal que pudesse durar até o domingo, para então o comerem. Foi quando os hóspedes:

[...] tomaram e comeram e ela denunciante pelejou com eles que não comessem carne em sexta-feira e contudo eles a comerão dizendo que aquilo não era pecado porque eles que vinham do sertão e que ainda não tinham entrado ainda na cidade e que faziam conta que estavam ainda no sertão [...] (ANTT, IL, Proc. nº 10.874, fl., 03).

Sair do sertão não significava se esquecer dos costumes que lhes eram inerentes. As práticas ao modo gentílico não foram, facilmente, esquecidas, pois os acompanhavam em outras paragens. E na casa da prima, localizada na freguesia de Passé, no Recôncavo da

---

<sup>16</sup> Era irmão de Esperança Batista, casado com uma criada de Cristóvão de Barros (ANTT, IL, proc. 10.874, fl., 2).

Bahia, eles preferiram pensar que ainda estavam no sertão para, no horário da manhã, próximo ao meio dia, saborearem a carne assada de porco.

As normas às quais os cristãos estavam submetidos faziam parte das Constituições Eclesiásticas de Lisboa que vigoravam naquele período, e que foram publicadas nas Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia, em 1707. As Constituições formavam um compêndio “versando sobre as normas eclesiásticas e que procurava adequar o que preceituara o Concílio de Trento (1545-1563) às terras brasileiras e às suas peculiaridades” (SENADO FEDERAL, 2007, in: DA VIDE, p. 09).

Embora o compêndio documental apenas tenha sido publicado em 1707, por Dom Sebastião Monteiro da Vide, as normatizações passaram a vigorar na Bahia a partir de 1551, ano da instalação do arcebispado e da nomeação do primeiro bispo D. Pero Fernandes Sardinha, o qual, assim como os bispos subsequentes, tinha poderes “limitados à instrução de processos, e sujeitos à jurisdição de eventuais Visitadores enviados” (VAINFAS, 2010, p. 280).<sup>17</sup> Comparando a data do arcebispado da Bahia (1551) com a data de instalação do bispado Pernambuco (1676), observamos que durante mais de cem anos o arcebispado da Bahia foi o único existente,<sup>18</sup> conforme observamos no mapa a seguir.

Figura 10 – Mapa dos Arcebispos da Bahia e de Pernambuco.



Fonte: FEITLER, 2007, p. 65.

<sup>17</sup> D. Pero Fernandes Sardinha visitou Ilhéus, Pernambuco e Espírito Santo; D. Pero Leitão esteve em Itaparica, São Vicente, Santos, Bertioga e Rio de Janeiro; e D. Antônio Barreiros visitou Olinda, em 1590, antes que lá chegasse o primeiro Visitador inquisitorial (VAINFAS, 2010, p. 281).

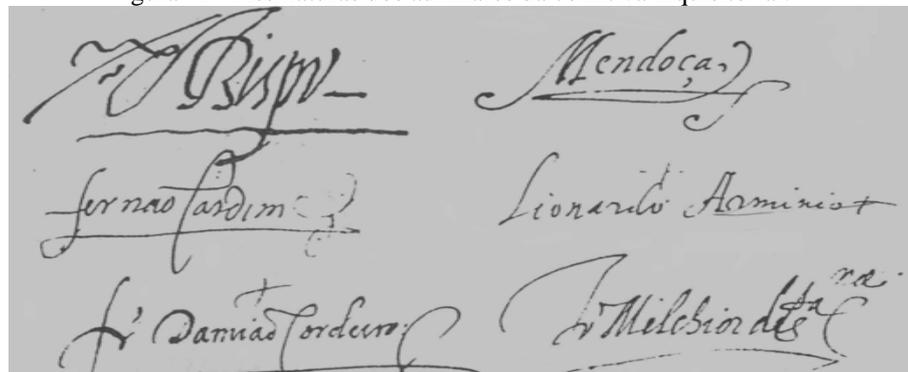
<sup>18</sup> Depois do bispado de Pernambuco, foram criados os de “Rio de Janeiro (1676) e Maranhão (1677)” (HOORNAERT, 1992, p. 173).

Pelas Constituições Eclesiásticas de Lisboa, os cristãos deviam se abster da carne durante as festas dos dias fixos<sup>19</sup> e nos dias móveis, que eram todos os dias da Quaresma, menos o domingo. Deviam também observar tal preceito em quatro têmporas<sup>20</sup> do ano, a saber:

A primeira quarta-feira, sexta, e sábado do terceiro domingo do advento.  
 A primeira quarta-feira, sexta, e sábado depois do primeiro domingo da Quaresma.  
 A primeira quarta-feira, sexta, e sábado depois do domingo de Pentecoste, festa do Espírito Santo.  
 A primeira quarta-feira, sexta, e sábado depois da festa da Exaltação de Santa Cruz em setembro.  
 A vigília da Ascensão de Nosso Senhor Jesus Cristo.  
 A vigília de Pentecoste (SENADO FEDERAL, 2007, in: DA VIDE, 1853, p. 160).

Como mencionado no primeiro capítulo, quem deteve os poderes da alçada inquisitorial, antes da visita da Inquisição, em 1591, foi o bispo D. Antônio Barreiros que agiu com o auxílio dos jesuítas. O Bispo, autoridade apostólica, recebeu a incumbência de exercer o poder para que, como Inquisidor apostólico, pudesse conhecer “das coisas que nas ditas partes do Brasil sucederem tocante a santa Inquisição” (BAIÃO, 1906, p. 70).

Figura 11 - Assinaturas dos auxiliares da comitiva inquisitorial.<sup>21</sup>



Fonte: ANTT, IL, Proc. nº 11.635, fl., 08v.

<sup>19</sup> FEVEREIRO: Ao primeiro dia na Véspera da Purificação de Nossa Senhora, aos 23 a Vigília de S. Mathias Apóstolo, e sendo bissexto aos 24; JUNHO: Aos 23 a Vigília do Nascimento de S. João Baptista, aos 28 a Vigília de S. Pedro, e S. Paulo Apóstolos, JULHO: Aos 24 a Vigília de Santiago Apóstolo; AGOSTO: Aos 9 a Vigília de S. Lourenço Mártir, aos 14 a Vigília da Assumpção de Nossa Senhora, aos 23 a Vigília de S. Bartolomeu Apóstolo; SETEMBRO: Aos 7 Véspera do Nascimento de Nossa Senhora, aos 20 a Vigília de S. Matheus Apóstolo; OUTUBRO: Aos 27 a Vigília de S. Simão, e S. Judas Apóstolos, aos 31 a Vigília de Lodos os Santos; NOVEMBRO: Aos 29 a Vigília de Santo André Apóstolo; DEZEMBRO: Aos 20 a Vigília de S. Thomé Apostolo, aos 24, a Vigília Do Nascimento de nosso Senhor JESUS Cristo (SENADO FEDERAL, 2007, in: DA VIDE, 1853, p. 160, 161).

<sup>20</sup> Na liturgia católica, têmporas significam período de três dias de jejum e de abstinência (FERREIRA, 1971, [n.p.]).

<sup>21</sup> Da esquerda para a direita temos as seguintes assinaturas: a do bispo, que à época era D. Antônio Barreiros e a de Heitor Furtado de Mendonça; abaixo, constam as do jesuíta Fernão Cardim e do padre Leonardo Armínio e por último as de Damião Cordeiro e Melchior.

Entretanto, com a chegada do Visitador, o Bispo passou a auxiliá-lo no desenvolvimento dos processos inquisitoriais, assinando, juntamente com ele, as folhas do processo de Simão Roiz, como se observou na imagem anterior.

Aos olhos dos representantes da Igreja Católica, a desobediência às práticas alimentares cristãs expressava aspectos da religiosidade de Simão Roiz que, no sertão, não observou o estabelecido pelo IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, o qual determinou que os fiéis deveriam jejuar e se abster da carne. Essa abstenção integrava o conjunto de regras que viria a se constituir nos mandamentos da Igreja:

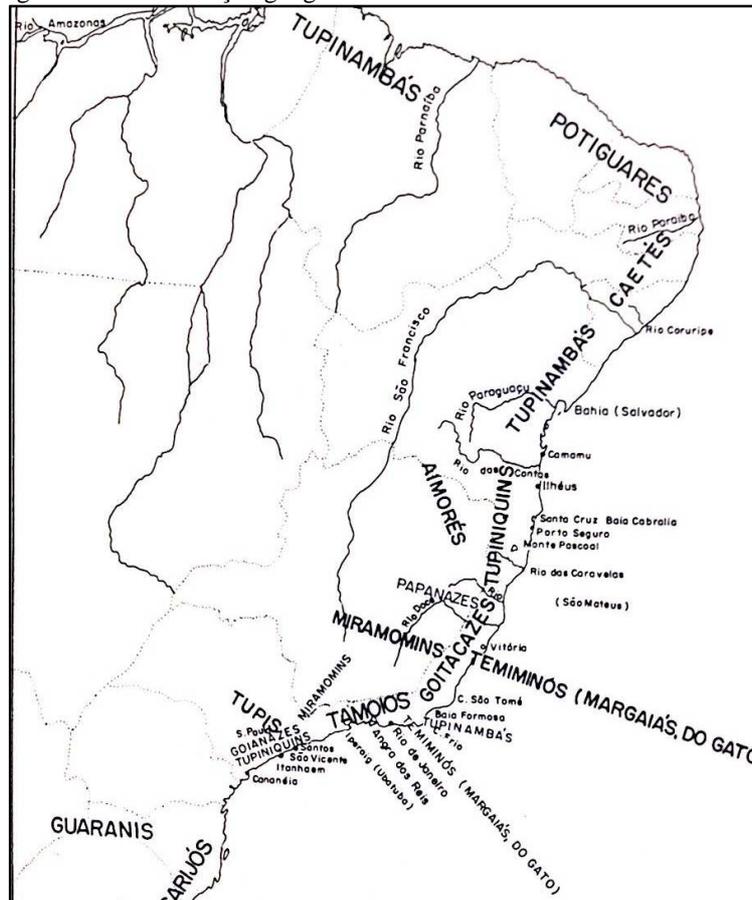
Ouvir missa inteira nos domingos e festas de guarda; confessar-se ao menos uma vez cada ano; comungar ao menos uma vez, pela páscoa da ressurreição; jejuar e abster-se de carne, conforme os preceitos da Igreja; e pagar dízimos, segundo o costume (AZZI, 2001, p. 204).

A gula da carne identificava particularidades culturais de Simão Roiz. Indicava a intensidade de sua relação com a religião cristã que, neste caso, era bastante frágil, o que caracterizava o limite reduzido do catolicismo na influência de sua conduta e na de todos os outros que compuseram sua teia de relacionamentos, os quais nos ajudarão a “pintar” um mosaico híbrido-cultural das relações tecidas nos espaços do sertão.

### **3.3.2 Mosaico híbrido-cultural**

Era comum aos soldados sertanistas riscarem o corpo (ou se deixarem riscar) à moda dos índios Tupinambá que se concentravam nos sertões da parte norte da Capitania da Bahia, cuja localização pode ser observada no mapa abaixo. Contudo, acreditamos na possibilidade de Simão Roiz não ter feito os ditos riscados, uma vez que nada é mencionado em seu processo e nenhuma outra fonte relata essa prática.

Figura 12 – Distribuição geográfica dos índios do Brasil no século XVI.



Fonte: HOORNAERT, 1992, p. X.

Em contrapartida, seu companheiro João Gonçalves, quando esteve no arraial de Sergipe, logo após a guerra, contou ao Visitador Heitor Furtado de Mendonça que se deixou riscar por outro mameluco, no braço esquerdo, “cortados na carne feitos com ferretes que ficavam em final para sempre o qual riscado é uso e costume dos gentios valentes de maneira que riscar e ser riscado significa entre os gentios ser gentio cavaleiro, valente [...]” (ANTT, IL, Proc. n.º 13.098, fl., 07).

Outro que fez a incisão foi Rodrigo Martins, denunciado por Gonçalo Álvares, o capitão da expedição da qual Simão Roiz foi integrante. Nesse caso, a incisão não foi feita por outro mameluco. Quando Rodrigo Martins ficou sozinho entre os gentios do sertão do “Ninho da Garça”, localizado após o rio Real,<sup>22</sup> vieram os gentios e lhe pediram para fazer os riscados por significarem que são valentes e cavaleiros. Diante dos índos, ele deixou-se riscar na “perna direita espaço de um palmo em circuito com os riscos acostumados deles abertos na

<sup>22</sup> O sertão do Ninho da Garça é na língua tupi sertão de Hijiuiuibá (ANTT, IL, Proc. n.º 12.229, fl., 5v). Está localizado após o rio Real, entre este e o Paraguaçu (ABREU, 1935, p. XXII).

carne e sarados com um material preto e ficam os lavores dos riscos fixos como ferretes” (ANTT, IL, Proc. n.º 12.229, fl., 8v).

Outra riqueza de detalhes é encontrada na confissão de Francisco Pires, aquele que pregou contra os jesuítas, sendo metido no cárcere da cidade de Salvador dias após a prisão de Simão Roiz. Na sua confissão, Francisco Pires narrou que foi tingido pelas pernas ao uso e modo gentílico com jenipapo, “uma certa fruta e com a dita tinta que é preta se tingem pelos pernas” (ANTT, IL, Proc. n.º 17.809, fl., 25).<sup>23</sup> Foi ele quem proferiu ao Visitador que os riscados são para os gentios tão importantes quanto as roupas nobres para os portugueses: “assim como as outras gentes se costumam vestir de vestidos galantes assim também os gentios deste Brasil costumam andar nus em corpo e por galantaria se tingem com o dito jenipapo” (ANTT, IL, Proc. n.º 17.809, 24v).

Para os Tupinambá, as incisões ou os riscados na pele funcionavam como “uma espécie de condecoração do guerreiro que aprisionava e matava o inimigo” (VAINFAS, 1995, p. 144). Expressava um “ato expiatório” (FERNANDES, 1989, p. 237), podendo ter duas funções: “significava o pesar e o sentimento, que tem pela morte de seus pais, assassinados pelos seus inimigos; outra (razão) representa o protesto de vingança, que contra eles prometem, como valentes e fortes” (EVREUX, 1864 apud FERNANDES, 1989, p. 237).

Segundo o jesuíta Fernão Cardim, ao final das incisões, os gentios realizavam um ritual para limpar os cortes.

Acabado isto, tem carvão moído e sumo de erva moura com que eles esfregão as riscas outra vez, fazendo-as arreganhar e inchar, que é ainda maior tormento, e em quanto lhe saram as feridas que duram alguns dias, está ele deitado na rede sem falar nem pedir nada, e para não quebrar o silêncio tem a par de si água e farinha e certa fruta como amêndoas, que chamam ‘mendobis’, porque não prova peixe nem carne aqueles dias (CARDIM, 1926, p. 193, grifo do autor).

Embora João Gonçalves, Rodrigo Martins e Francisco Pires não tivessem passado por esse ritual, estavam provando aos nativos que eram valentes como eles para serem aceitos pelo grupo. Com essas atitudes, esses homens mamelucos que já eram batizados, passavam a ser submetidos aos padrões culturais dos índios.

Outro exemplo dessa passagem pela fronteira cultural era o abandono dos nomes portugueses e o uso dos nomes tupis. Simão Roiz não seguiu por esse caminho. Mas vários soldados sertanistas chegaram ao ponto de se esquecerem dos nomes portugueses, lembrando-

---

<sup>23</sup> As incisões no corpo também eram feitas de azeite, como o fez Marçal Aragão, de acunha Tomacaúna merim (ANTT, IL, Proc. n.º 11.608, fl., 11).

se apenas das alcunhas indígenas, como mencionou Bastião Madeira,<sup>24</sup> a saber: “também outro mameluco homem já de meia idade natural desta Capitania do qual não sabe o nome somente sabe que de ‘alcunha na língua dos gentios de jcorutu’ que quer dizer coruja” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 13, grifo nosso).

No processo do sertanista Lázaro da Cunha (ANTT, IL, Proc. nº 11.068), encontramos homens que foram rebatizados com o nome tupi: Domingos Fernandes Nobre – Tomacaúna,<sup>25</sup> Marçal Aragão – Tomacaúna Merim, Simão Dias,<sup>26</sup> Baltasar Leão – Jabotim,<sup>27</sup> Afonso Pereira – Marigui<sup>28</sup> e Gonçalo Álvaro, que na guerra que se deu em 1575 no rio Real, batizou-se como Pinasamoquu.<sup>29</sup>

Ao seguir pelos caminhos do sertão, encontramos outro elemento que compõe esse mosaico de vivências híbrido-culturais. Trata-se da entrega de armas pelos soldados sertanistas aos consanguíneos maternos para lutarem contra as expedições apresadoras ou colonizadoras.<sup>30</sup>

Um dos casos é citado na confissão do mameluco Rodrigo Martins. Relatou ele, que, no sertão de Hijiuiuiba (Ninho de Garça), entregou “aos ditos gentios uma espingarda, sem pólvora e sem munição, e assim mais uma espada, e estas armas lhe deu por os fazer amigos” (ANTT, IL, Proc. nº 12.229, fl., 06). Continuou informando que “deu mais a outro gentio que descia em sua companhia outra espada, o qual fugiu [sic] com ela para o sertão e era dos gentios que fazem dano e guerra aos cristãos, e disse que destas culpas pedia perdão e misericórdia” (ANTT, IL, Proc. nº 12.229, fl., 06v).

Cristóvão da Rocha, cujos fios da teia ainda serão tecidos no terceiro capítulo, entregou a Arataca, senhor do gentio de certas aldeias do sertão de Laripe inimigos dos cristãos, além de espingarda e espada, “um cavalo e uma égua e bandeira e também tambor de

<sup>24</sup> Assim como Simão Roiz, Bastião Madeira consta no processo de Lázaro da Cunha como um dos seus delatores.

<sup>25</sup> Tomacaúna foi denunciado pelo jesuíta João Vicente no mesmo momento que ele denunciou Lázaro da Cunha e Francisco Pires, por pregarem contra a catequese, conforme abordamos no primeiro capítulo. O processo de Domingos Tomacaúna esta disponível no arquivo digital da Torre do Tombo com o número 10.776, por meio do qual fica evidenciada, entre outras práticas gentílicas, a famosa Santidade de Jaguaripe que foi acolhida no engenho de Fernão Cabral de Ataíde. Sobre o assunto ver: “Fernão Cabral de Ataíde e a santidade de Jaguaripe”, de autoria do sergipano José Calasans e “A heresia dos índios”, de Ronaldo Vainfas.

<sup>26</sup> Não foi mencionado no nome em tupi.

<sup>27</sup> Jabotim quer dizer cágado.

<sup>28</sup> Marigui significa mosquito.

<sup>29</sup> Pinasamoquu significa linha comprida.

<sup>30</sup> Independentemente do sistema de nomenclatura de parentesco que uma sociedade use, verifica-se que os parentes de cada pessoa estão ligados a ela pelo “sangue” ou pelo casamento. Os laços de “sangue”, quer sejam reais ou fictícios, denominam-se consanguíneos e as relações que derivam do casamento são denominadas afins (TITEV, 2002, p. 241).

guerra e pólvora” (ANTT, IL, Proc. nº 13.090, fl., 09). Preocupado, ainda mandou um serralheiro de sua companhia consertar as espingardas doadas.

Francisco Pires, que também esteve no sertão de Laripe, aproximadamente, entre 1587 e 1589, confessou ter dado:

três espingardas boas aos gentios infiéis os quais infiéis são inimigos dos brancos cristãos e no mesmo tempo depois de ele confessante ter dado as ditas três espingardas a três gentios principais um a cada um aconteceu que os mesmos principais com a sua gente gentia se alevantaram em guerra contra o capitão branco da companhia dos brancos cristãos em que ele confessante estava na qual briga ficaram mortos sete cristãos afora outros feridos [...] (ANTT, IL, Proc. nº 17.809, fl.,13-13v).

Diante das confissões que se acumulavam na sala de interrogatório, o Visitador Heitor Furtado de Mendonça indagou se os réus sabiam que por dar armas aos gentios, considerados infiéis, eles poderiam ser excomungados pela “Bula de Ceia” – documento pontifício que previa, no cânone 24º do III Concílio de Latrão, “pena de excomunhão, confisco de bens e redução a cativo para todos os cristãos que mandassem armas, madeiras para navios ou prestassem serviços aos sarracenos” (VAINFAS, 1995, p. 246, nota 12).<sup>31</sup>

Quando foi dessa forma questionado, Francisco Pires disse que “quando ele as deu não sabia e que depois o soube” (ANTT, IL, Proc. nº 17.809, fl., 13v). Não satisfeito, o Visitador quis saber se ele confessou e quem o absolveu. Por ele foi dito que confessou os ditos pecados ao vigário de Sergipe do Conde, o “qual o absolveu em virtude de uma bula que lhe foi mandado trazer a esta mesa” (ANTT, IL, Proc. nº 17.809, fl., 13v).

Dos soldados sertanistas, não foram somente os mamelucos que vivenciaram o modo gentio. O cristão novo Tristão Rodrigues, denunciado por Simão Roiz, comeu carne de bichos do mato em dias proibidos (ANTT, IL, Proc. nº 11. 632). Do mesmo modo, o cristão novo Pero de Carvalhais, fez entrega de armas aos índios que eram inimigos dos cristãos (ANTT, IL, Proc. nº 12.231).

Esse mosaico, montado de modo esquemático, não nos permite concluir que a entrega de armas pelos soldados sertanistas implicaria no interesse de promover meios através dos quais os gentios fariam sua defesa contra os portugueses ou expedições de resgates. Eles, de fato, estabeleceram uma linha de defesa, mas foi “a” linha de defesa dos seus interesses e não a do interesse dos gentios.

---

<sup>31</sup> Ronaldo Vainfas salienta que não conseguiu localizar com precisão o teor exato da Bula de Ceia, considerando que o Visitador tenha a ela se referido com um nome vulgar (1995, p. 246, nota 12).

Trocaram, portanto, muitas armas por “peças” de índio que eram capturados de tribos inimigas. Francisco Pires revelou que recebeu “uma peça por cada espada” (ANTT, IL, Proc. 11.068, fl., 13v). Em outra perspectiva, visavam a não permitir que os gentios descessem do sertão para o litoral em expedições que eram as suas, objetivando que não faltassem índios para concretizarem seus interesses, e levando uma expedição de apresamento ao confronto direto com outra. Vejamos o que dissera Lázaro da Cunha:

Deu mais aos gentios uma espada e sendo mais perguntado disse que os ditos gentios em cuja companhia andou são inimigos que quando acham o tempo e conjunção matam brancos cristãos e os guerreiam como fizeram no fim do dito tempo que ele com eles andou que tendo feito resgate com um arraial de perto de duzentos brancos cristãos que foram ao dito sertão resgatar eles ditos gentios a traição soltaram com o dito arraial de brancos e os cristãos e matarão quatorze ou quinze brancos e a muitos fizeram digo ferirão e os desbarataram tomando lhe as peças e ficando com elas e com o resgate delas que já tinham [...] (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fls., 24v-25).

Além de ajudar os nativos a fazerem guerra contra outra expedição, muito provavelmente no sertão de Laripe, Lázaro da Cunha se apossou dos índios já resgatados, o que comprova o uso das armas apenas para os interesses particulares e não com finalidade de favorecer aquele povo.<sup>32</sup> Em outra guerra contra os cristãos, Bastião Madeira informou que Lázaro capturou “Pero de Noronha, natural das Ylhas que ora está na fortaleza de Sergipe<sup>33</sup> e Manoel Piz, mameluco natural desta Bahia” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 12v).

Não pudemos entrever das fontes se Francisco Pires presenciara a entrega de armas aos gentios por Lázaro da Cunha, consoante descrito na citação mencionada. Há uma convergência nas informações quanto às participações de ambos, na expedição do capitão Manoel Machado. Contudo, Francisco Pires acrescenta que ficou por dois anos, e já Lázaro fez questão de ressaltar que viveu, por cinco anos, com os índios no sertão. Foi, aproximadamente, entre 1585 e 1589, pois, no final deste ano, Luíz Mott aponta a sua participação na guerra que conquistou o sertão de Sergipe “novo”, assunto a ser tratado no terceiro capítulo. Mas, voltemos à vivência híbrido-cultural de Lázaro da Cunha entre os Tupinambá, com os quais andou “sempre ao modo gentílico, despido e tingido, e fazendo e usando todas as cerimônias, usos, ritos, estilos e costumes dos gentios” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 23v).

<sup>32</sup> Marçal Aragão incentivou os gentios a guerrearem contra a expedição de Cristóvão da Rocha. Os índios o atenderam e atacou o capitão que fugiu mato a dentro em direção a Pernambuco, sendo dois soldados da sua expedição capturados, Gaspar Fragoso e Pero Leitão (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 11v).

<sup>33</sup> O sertão de Sergipe “novo”, após a guerra empreendida pelos homens liderados por Cristóvão de Barros em 1590, foi identificado pelos soldados como Fortaleza de Sergipe. Como vimos no início do capítulo, o conceito de sertão mudava à medida que a colonização avançava.

Marçal de Aragão denunciou ao Visitador que Lázaro da Cunha vivia igual aos índios com “pestanas arrancadas e sobrelhas raspadas e as pernas tinta de jenipapo e com o cabelo capado tudo ao uso e costume dos ditos e tinha crença nas feitiçarias e abusões dos ditos gentios” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 4v). O curioso é que o cristão novo Tristão Rodrigues informou que Marçal Aragão viveu do mesmo modo que Lázaro da Cunha, andando “despido, com as pestanas depenadas, conforme os costumes dos gentios” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 11v).<sup>34</sup> Provavelmente, quando Marçal de Aragão descrevera Lázaro, deve ter visto seu reflexo no espelho, mas perante o Visitador, preferiu cerrar os olhos.

Não sabemos qual a aparência de Lázaro da Cunha quando foi por “língua” na expedição de Gonçalo Álvares aos sertões das Alparicas, Amoipiras e Topimaenses, nas quais Simão Roiz testemunhou seus engrandecimentos acerca da propaganda antijesuítica. Pelo que depreendemos das fontes, a expedição do capitão Gonçalo Álvares não teve grandes feitos no que concerne às quantidades de práticas híbrido-culturais. O capitão, bem como os outros que participaram da expedição, somente denunciaram ao Visitador o pecado de comer carne de bichos do mato em dias proibidos – motivo pelo qual Simão Roiz foi preso nos cárceres da cidade de Salvador.

No sertão, esses homens encontraram as “brechas” para ter liberdade e praticarem hábitos que seriam, possivelmente, proibidos se estivesse no litoral,<sup>35</sup> onde os costumes eram mais controlados. Embasados nas considerações de Carlo Ginzburg, podemos pensar a cultura do sertão como “uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (1987, p. 25). O sertão foi, para Simão Roiz e para todos os outros soldados sertanistas, o lugar onde podiam se descurar das práticas católicas e viverem com certa liberdade. Mas essas ações não foram inteiramente livres porque, se assim o fossem, eles não iriam confessar e pedir perdão, deixando vir à tona os aspectos da religião católica.

### **3.4 Fronteiras da fé**

Ao sair do litoral e ingressar no sertão, Simão Roiz tendia a deixar em segundo plano os valores da cultura portuguesa e passava a vivenciar, com mais liberdade, as práticas gentílicas. Em contrapartida, ao regressar para o litoral e ser questionado pelo Visitador sobre tais ações praticadas no sertão, tratou de renegá-las e dizer que era um bom cristão – era um homem que vivia na fronteira da fé.

<sup>34</sup> A denúncia de Tristão Rodrigues, o cristão novo, é parte integrante do processo de Lázaro da Cunha.

<sup>35</sup> Entendendo por litoral as áreas já colonizadas.

De cada confissão, de cada denúncia, tentaremos reconstituir aspectos do clima espiritual que se formou em torno de Simão Roiz e de seus companheiros – homens que partiram das terras de Sergipe do Conde com destino ao sertão norte da Bahia colonial, seguindo a margem direita do rio São Francisco, e passando, possivelmente, por terras do atual território sergipano. Eles atuaram como intermediadores culturais entre dois mundos opostos: a área costeira, habitada – onde deveriam manifestar o catolicismo; e o sertão, habitado por gentios – onde se distanciaram dos dogmas, vivenciando costumes inerentes ao espaço. Suas práticas cotidianas oscilavam entre o ser cristão e o ser gentio – eis “um dos jeitos mameluco de ser”, eis o jeito de ser de Simão Roiz.

O espaço do sertão era sinônimo de liberdade, onde os soldados sertanistas poderiam se descurar das práticas religiosas. Mas, nas áreas povoadas, tinham que ser cristão, e ser “cristão sob qualquer céu, era ‘ter fé, crer e praticar a doutrina de Cristo’. Mais: deviam zelar pela integridade do Catolicismo, i.e., manter sua ortodoxia inalterada” (SIQUEIRA, 1978, p. 99, grifo da autora).

Embora a fé oscilasse entre a fronteira do sertão e a do litoral, o lado católico de Simão Roiz emergiu, de forma “acanhada”, nas folhas do seu processo inquisitorial. Para aliviar sua consciência e/ou sua punição, fez questão de ressaltar perante o Visitador que era um bom cristão e confessou sua prática, considerada pecado. A consciência, provavelmente, reclamou para que fosse perdoado pelos seus atos e reintegrado à Igreja.

Na Colônia, os jesuítas reforçavam a existência de impedimentos alimentares aos fiéis. Davam o exemplo da conduta esperada dos súditos cristãos, como se observa na carta escrita pelo Provincial Inácio de Tolosa, datada de 1569. Encontramos neste manuscrito que os religiosos davam esmolas e realizavam abstinência para poderem alcançar o favor de seu Deus, e assim agirem contra os desleais inimigos da santa fé. Possivelmente, todos os fiéis tinham ciência da obrigação das abstinências, visto que Inácio de Tolosa mandou publicar, na cidade da Bahia, que em todas as quartas-feiras, sextas-feiras e sábados era proibido comer carne, mormente, na época da Quaresma (TOLOSA, 1569, fl.,2).

Cruzando os fios das informações do manuscrito de Inácio de Tolosa com outros fios do processo de Simão Roiz, vemos que os jesuítas zelavam pela abstinência da carne. Perguntado se quando “ele comia nos ditos dias de peixe carne pela maneira se sabia ele que era culpa heretical respondeu que sim sabia” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.632, fl., 5v). Em outro momento da confissão, disse que podia escusar de comer a carne porque ele e os demais soldados estavam sãos e “tinham frutas e ervas e mantimentos com que podiam manter-se sem carne [...]” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.632, fl. 07).

Mas nem todos admitiam ter pecado contra o quarto mandamento da Igreja. O filho de Simão Roiz, por exemplo, disse que estando no sertão das Amoipirais, “localizado a 100 léguas para além da fronteira do rio São Francisco onde vivia a tribo indígena amoipirais, descendente dos Tupinambá” (SOUSA, 1987, p. 215), ele e todos os outros “de sua companhia, comeram carne nas sextas-feiras e sábados por não possuírem outros alimentos” (ANTT, IL, Proc. nº 11.666, fl., 14).

No entanto, não tardou para se contradizer e, no segundo momento, mencionou ter se alimentado da “carne sem necessidade sendo são e sem licença podendo escusar de a comer e dessa culpa pediu perdão” (ANTT, IL, Proc. nº 11.666, fl., 15). Perguntou o Visitador, se o réu sabia que sua ação consistia em pecado, “respondeu que sim sabia que era pecado, mas que aquilo era comer sobre posse” (ANTT, IL, Proc. nº 11.666, fl., 15).

Muitos tentavam justificar suas ações, a exemplo de Simão Roiz e seu filho, alegando que se alimentavam da carne por não ter outros alimentos, ou seja, alimentavam-se por imposição das necessidades. Dessa justificativa também se valeu Álvaro Rodrigues, mostrando, em contrapartida, as contradições inerentes à sua identidade cultural híbrida:

[...] todas as vezes que se achou no sertão muitas vezes em dias de Quaresma e sextas-feiras e sábados em que a igreja defende carne ele réu comeu carne de porco e de mato podendo muito bem escusá-la porque estava são e sem necessidade e sem licença e tinha outros mantimentos com que por, então se podia manter passar com eles, posto que algumas vezes ele comeu a dita carne por necessidade por não ter outras coisas que comer, contudo o mais tempo que nos ditos sertões esteve a comer o sem causa podendo escusar mas não sabe nem se afirma o quanto tempo isso foi e desta culpa pediu perdão no dito tempo da graça [...]” (ANTT, IL, Proc. n.º 16.897, fl., 19-19v).

Das confissões, presumimos que grande parte dos soldados que andaram pelo sertão, em alguns momentos, devem ter passado por um período de escassez de alimentos, restando-lhes para sobrevivência o consumo da carne de animais que habitavam no sertão. Em outras ocasiões, alimentavam-se sem ter necessidade, fazendo pouco caso dos dogmas católicos, preceitos que ficavam prejudicados também pela noção precária de tempo uma vez que passaram muitos meses e até anos vivendo no sertão.

Ao fazer a diligência na sua consciência sobre as práticas do sertão, Simão Roiz trouxe à tona que não foram somente os mamelucos que desrespeitaram o quarto mandamento da Igreja. Disse que os soldados brancos também o faziam, quando foram com o capitão Gonçalo Álvares aos sertões dos Tupinaemeses e dos Amoipirais. Entre os brancos cristãos velhos, estavam os dois moradores de Sergipe do Conde, André Roiz e Manoel

Castanho; também citou Damião da Mota, solicitante de sesmaria em Sergipe após a guerra justa; Bento Machado que veio de Pernambuco e trabalhava como carpinteiro.

Dos cristãos novos, o destaque foi para Tristão Rodrigues, homem de 23 anos que compareceu à mesa inquisitorial, no tempo da graça do Recôncavo baiano, e disse ser meio cristão velho e meio cristão novo – por ser filho de Antônio Roiz Vilha Real, cristão novo, e de Violante Caneiro de Magalhães, cristã velha. Esses homens que praticaram hábitos semelhantes aos dos gentios, foram chamados por Ronaldo Vainfas como “mamelucos no espírito” (1995, p. 155).

Ao comparecer para se autoacusar e delatar os companheiros que também comungaram das mesmas práticas desviantes, Simão Roiz reconheceu a supremacia do poder inquisitorial. Estava de volta ao seio da Santa Madre Igreja, e, isso significava comprovar que podia ser um bom cristão, o que pode ser perceptível no pronunciamento das orações.

Perguntado sobre a doutrina, Simão Roiz “benzeu-se, persignou-se e disse a doutrina cristã” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.632, fl., 7v). Do mesmo modo, procedeu Lázaro da Cunha,<sup>36</sup> acrescentando que sempre “teve a fé de Cristo no coração e que dela nunca se apartou e sempre em seu coração se encomendava a deus e aos santos” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.068, fl., 33).

Álvaro Rodrigues, denunciado por João Gonçalves,<sup>37</sup> tinha mais conhecimentos acerca das orações católicas. Assim, perguntado sobre a doutrina cristã, “benzeu-se, persignouse e disse o Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Rainha, Mandamentos da lei de Deus, pecados mortais e mandamentos da Santa Madre Igreja” (ANTT, IL, Proc. n.º 11.897, fl., 24). Percebemos, pois, que esses mamelucos que atuaram no sertão conheciam as orações católicas, variando a quantidade de orações.

Simão Roiz ainda evidenciou outro aspecto do seu lado católico, ao demonstrar interesse pela confissão sacerdotal. Disse ao Visitador que quando esteve no sertão no período quaresmal “não confessou por não ter lá confessor e quando veio se confessou ao Padre Antônio Fiez vigário de Sergipe do Conde donde ele é freguês ao qual ele confessou este pecado e ele o absolveu e tem cumprido a penitência que lhe deu” (ANTT, IL, Proc. n.º

<sup>36</sup> Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, companheiro de Lázaro da Cunha nas andanças ao sertão, precisou de amparo religioso: “um desejo aguilhante de ser branco suscitou-lhe crises de consciência e prostrou-se aos pés do confessor. Absolvido e reconciliado tentou ser cristão” (SIQUEIRA, 1978, p. 105).

<sup>37</sup> Após confessar suas culpas, o Visitador mandou João Gonçalves e Lázaro da Cunha irem confessar aos padres da Companhia de Jesus e que trouxessem consigo para a mesa as respectivas confissões por escrito, antes de retornar para suas casas (ANTT, IL, Proc. n.º 13.098 e n.º 11.068).

11.632, fl., 05v). Desse fragmento, observamos que o Simão Roiz não manifestou seu lado católico apenas com o advento das inquirições interpostas pela Visita do Santo Ofício.

Os mamelucos, homens comuns, constituíam uma categoria imersa em uma sociedade cristã marcada pela intolerância. Todos os habitantes da Bahia deveriam expor publicamente a crença católica, pois a Igreja Tridentina deu “uma grande importância aos aspectos visíveis da fé” (HOORNAERT, 1992, p. 155). Dessa forma, a Igreja colonial estava marcada pelo culto exterior, pelas festas, procissões e romarias, dando mais “importância aos símbolos exteriores da fé do que à mesma vivência interior” (HOORNAERT, 1992, p. 156).

Aquele que não professasse a religião católica, seria considerado herético, como foram os nativos pagãos. Havia na sociedade baiana, da segunda metade do século XVI, uma nítida distinção entre os conceitos de pagão e de cristão.

Cristã era a maneira de viver própria dos lusos; pagã, a organização social dos indígenas. Cristãs eram as tradições lusitanas; pagãos, os costumes dos gentios. Cristãos, eram os nomes portugueses, devendo os indígenas renunciarem seus nomes ‘gentílicos’ ao serem batizados (AZZI, 2001, p. 22, grifo do autor).

Da citação, entrevimos que a sociedade baiana estava polarizada entre dois lados antagônicos: o ser cristão e os “outros” (os indígenas, os negros e os judeus). Como pondera Severino Vicente Silva, “estava se travando uma luta entre as crenças das tradições nativas e a daqueles que vieram para a realização do trabalho missionário” (2002, p. 135). Ressalta o autor, que a “formação do catolicismo brasileiro é prenhe dessa disputa entre o bem e o mal, da forma definida pelo Concílio de Trento, reagindo às críticas dos reformadores” (SILVA, S., 2002, p. 135).

A religião era, na sociedade colonial, um fator de integração à medida que contribuía para reforçar as normas vigentes pelo modelo cultural português. Modelo este que raramente foi posto em prática entre os soldados sertanistas que teceram relações no sertão colonial quando para lá foram fazer os resgates dos gentios a fim de suprir os engenhos de açúcar em expansão, pois sem escravo não “se podem sustentar a terra” (GÂNDAVO, 2008, p. 53). Eles foram agentes da colonização que colaboraram para erigir uma conexão cultural entre o litoral e o sertão.

## 4 “Descedores” de índios: Mediação cultural entre o litoral e o sertão

### 4.1 O microcosmo social do Recôncavo baiano

O Recôncavo baiano do final do século XVI era uma região com, aproximadamente, “dois mil vizinhos”, como descrevera Gabriel Soares de Sousa (1987, p. 134), localizado na Bahia de Todos os Santos. Região próspera onde estavam concentrados muitos engenhos, com fazendas em seus arredores.<sup>1</sup> Apresenta-nos, o padre Fernão Cardim, as palavras de satisfação do Visitador jesuíta Cristóvão de Gouveia, ao passar pelo Recôncavo, segundo o qual fora muito bem recebido:

De uma coisa me maravilhei nesta jornada, e foi a grande facilidade que têm em agasalhar os hospedes, porque a qualquer hora da noite ou dia que chegávamos em brevíssimo espaço nos davam de comer a cinco da Companhia (afora os moços) todas as variedades de carne, galinhas, perus, patos, leitões, cabritos e outras castas e tudo tem de sua criação com todo o gênero de pescado e mariscos de toda sorte, dos quais sempre têm a casa cheia, por terem deputados certos escravos pescadores para isso, e de tudo têm a casa tão cheia, que na fartura parecem uns condes, e gastam muito (CARDIM, 1925, p. 320-322).

A recepção ao ilustre Visitador legara ao Recôncavo a referência de lugar acolhedor que sabia receber os visitantes com banquetes. Acerca da impressão descrita por Fernão Cardim, Gilberto Freyre chama atenção que por essa ostentação de hospitalidade, a fartura alimentar não deve ser generalizada entre todos os senhores de engenho, sobretudo, no que concerne à população. Em suas palavras, por mais “esquisito que pareça, faltavam à mesa da aristocracia colonial legumes frescos, carne verde e leite” (FREYRE, 1998, p. 36). Mas tal configuração Fernão Cardim não descrevera porque era sempre bem recebido, talvez, para atenuar a péssima “vida dissoluta que todos eles levavam nos engenhos de açúcar” (1998, p. 37).

Mesmo com as dificuldades alimentares, o Recôncavo atraía muitos homens simples que almejavam um trabalho e, com isso, a população expandia-se, alastrando-se, de preferência, pelo litoral onde o barco era de suma relevância, pois que os serviços dos engenhos “fazia-se todo por mar; cada engenho possuía quatro embarcações” (ABREU, 1960, p. 41).

Era uma região agrícola que prosperava devido à multiplicidade dos engenhos, os quais passaram a constituir “unidades populacionais quase autônomas e com vida social

---

<sup>1</sup> Ao descrever o Recôncavo, Gabriel Soares de Sousa avaliou a extensão, sem meter os rios de água doce, “em 53 léguas; e nessa extensão conta 39 ilhas, além de 16 do interior dos rios. A topografia do Recôncavo ainda até hoje não teve melhor” (SOUSA, 1987, comentário 105, p. 336).

própria, superando a pacatez das vilas e da própria cidade de Salvador” (AZEVEDO, 1969, p. 153).

Entre esses engenhos, destacava-se aquele que foi, no século XVII, considerado “a Rainha do Recôncavo” (SCHWARTZ, 1988, p. 393). O título adveio da sua relevância econômica na região. Estamos falando do Engenho Sergipe também denominado de Engenho Sergipe do Conde – engenho fundado por um governador; pertencente a um conde; depois aos jesuítas de Lisboa, passando por pregão público após a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759; chegando ao século XIX com a produção do açúcar com moendas a vapor, assim como observamos pela chaminé das ruínas do engenho da figura seguinte. Neste século, precisamente em 1817, o domínio do local passou às mãos de “Maria Joaquina Pereira de Andrade, uma das mais ricas proprietárias de escravos do Recôncavo” (SCHWARTZ, 1988, p. 398).

Figura 13 – Ruínas do Engenho Sergipe do Conde.<sup>2</sup>



Fonte: SCHWARTZ, 1988, p. 91

Tudo começou quando Mem de Sá dividiu grande parte das terras do Recôncavo em sesmarias, “reservando para si próprio um vasto território de três léguas e meia no sentido da costa por quatro léguas em direção ao interior, onde construiu o engenho” (SCHWARTZ, 1988, p. 89). Para adquirir esse vasto território, Mem de Sá procurou meios legais doando, em 1559, as terras a Fernão Rodrigues de Castelobranco que nunca residiu no Brasil, o qual, um

<sup>2</sup> A chaminé foi instalada no século XIX, acompanhando a introdução de moendas a vapor.

ano depois, renunciou sua sesmaria em nome de Francisco de Sá, filho único de Mem de Sá, que assim como Castelobranco morava em Portugal.

Já com a posse indireta das terras, Mem de Sá ampliou a doação original com “novas sesmarias em 1561 e 1564, e a transferência a Francisco de Sá foi posteriormente reiterada pela Coroa, em 1571” (SCHWARTZ, 1988, p. 394). A concessão teve expressa finalidade de construir um engenho, o futuro Engenho Sergipe.

O fato é que essa doação não foi tão dentro da legalidade como aparentava. O código que regulamentava a doação de sesmarias exigia que todos que recebessem terras deveriam residir na colônia. “Ademais, a carta de doação de sesmarias determinava que elas não fossem transferidas ou alienadas por três anos após a doação original” (SCHWARTZ, 1988, p. 394). Castelobranco além de não residir na colônia, transferiu as terras antes do prazo previsto, contrariando a regulamentação de doação de sesmarias.

Baseavam-se as terras de Mem de Sá, por intermédio de seu filho, na ilegalidade, o que “complicaria a história subsequente daquele que viria a tornar-se, no século XVII, o maior engenho da Bahia e talvez de todo o Brasil” (SCHWARTZ, 1988, p. 394).

Ao morrer em 1572, Mem de Sá<sup>3</sup> havia deixado todos os seus bens do Brasil, em morgado,<sup>4</sup> para seu filho mais velho, Francisco de Sá, vejamos:

[...] e falecendo os ditos meus filhos sem filhos nem netos de legítimo matrimônio se Francisco de Sá tiver algum filho de mulher solteira branca que não fosse escrava nem preta nem da índia ou do Brasil este em tal caso herdara o morgado e não tendo filho e tendo filha fêmea ávida da mesma maneira ela quero que herde este morgado e quando deus fosse servido que todos os meus herdeiros acima ditos faleçam sem filhos nem filhas nem netos e descendentes pela maneira acima dita, deixo de todos meus bens que me couberem na terça por herdeira a minha alma e mando que se vendam e se dem a terça parte a misericórdia da cidade de Salvador digo a terça parte dos bens que estiverem no Brasil e couberam a minha terça e a outra terça parte houvera o colégio de Jesus da cidade de Salvador e peço ao provincial que naquele tempo tiver cargo distribua a outra terça parte dos bens que ficam pelos mais necessitados pobres que houver então na terra e em casarem algumas órfãs desamparadas (TESTAMENTO DE MEM DE SÁ, 1569, in: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ÁLCOOL, 1963, p. 8).

Observamos que o Governador Geral manifestou preocupação com a continuidade da família. Aconteceu que Francisco de Sá morreu oito meses após o pai e, sem filhos, dona Felipa de Sá tornou-se a universal herdeira, a qual tomou conhecimento do falecimento do

<sup>3</sup> Mem de Sá foi sepultado na capela da igreja dos padres da Companhia, que ele havia ajudado a fazer (SALVADOR, 1918, p. 206). O ano de sua morte contava como o décimo quarto ano do seu governo.

<sup>4</sup> O morgado era um conjunto de bens vinculados que não podia ser alienado ou dividido e que, geralmente, por morte do possuidor passava para o filho mais velho (PRADO E SILVA, 1965).

irmão no convento dominicano de Santa Catarina de Sena, em Évora, onde foi morar aos doze anos de idade.

Contudo, o repentino acontecimento levou a herdeira a abandonar a vida religiosa e procurar um casamento para honrar os bens deixados pelos dois últimos homens de sua vida. Em um pedido especial, o pai queria que a filha fizesse um bom casamento para continuar com a linhagem da nobre família: “minha vontade é de casar minha filha sendo deus disso servido mando a meu filho assim e peço a meus testamenteiros que a casem” (TESTAMENTO DE MEM DE SÁ, 1569, in: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1963, p. 11).

A mais nova herdeira de Portugal tornara-se uma moça desejável, despertando o interesse de dom Fernando de Noronha, herdeiro do título de conde de Linhares, com quem contraiu matrimônio, em 1573. O casamento foi determinado segundo um “Contrato de dote e arras” por meio do qual marido e mulher declaravam as propriedades com que entravam para a sociedade conjugal:

[...] e a dita senhora dona Felipa entra com toda a herança que herdou do senhor governador Mem de Sá seu pai que Deus tem, e de seu irmão Francisco de Sá a saber com a parte que fica em morgado e obrigações dele conforme aos testamentos dos ditos senhores Mem de Sá e Francisco [...] (CONTRATO DE DOTE E ARRAS, in: INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ALCOOL, 1963, p. 314).

Entre os bens de dona Felipa de Sá estava o Engenho Sergipe que, segundo o inventário por morte de seu pai, possuía duzentas e oitenta e duas peças de escravaria, munição de artilharia, água, mata e uma ilha (Instituto do Açúcar e do Alcool, 1963). Localizava-se a cerca de nove quilômetros da foz do rio Sergipe e “controlava todas as terras que o separavam do mar. Na margem oposta havia muitas fazendas, além de uma igreja beneditina” (SCHWARTZ, 1979, p. 89).

Realizado o casamento, a nova Condessa de Linhares, preocupada com a situação legal do Engenho Sergipe, solicitou à Coroa, através do marido, uma confirmação régia acerca da doação das terras, obtendo êxito, em 1576. (SCHWARTZ, 1988).

Iniciava-se uma nova fase no cotidiano administrativo do outrora Engenho Sergipe, doravante denominado Sergipe do Conde em alusão ao Conde e à Condessa de Linhares. Eles nunca vieram para o Brasil administrar esse bem, foram proprietários absenteístas, ou seja, exploraram a terra à distância, designando, para tal função, administradores intermediários de sua confiança enviados de Portugal, entre os anos 1576 e 1618.

Um administrador que nos chamou atenção foi Francisco de Negreiros – um velho conhecido de Simão Roiz. Francisco de Negreiros e o Conde de Linhares acompanharam o rei

D. Sebastião à batalha de Alcácer-Quibir na “malfadada cruzada de 1578 ao Marrocos” (SCHWARTZ, 1988, p. 395).<sup>5</sup> Dessa batalha, saíra o exército português derrotado e o rei D. Sebastião desapareceu, dando origem ao mito do sebastianismo<sup>6</sup>.

Com a derrota, muitos portugueses foram feitos prisioneiros, entre eles Francisco de Negreiros, o Conde de Linhares e Gaspar Rodrigues, sobre quem falaremos adiante. O Conde de Linhares foi forçado a pagar por seu próprio resgate, sendo o de Francisco de Negreiros pago, possivelmente, por Portugal uma vez que o reino ficou gravemente empobrecido pelos resgates que foi preciso pagar para reaver os cativos.

Durante o período da prisão marroquina, que gerara incerteza na vida futura, Negreiros e o Conde devem ter estabelecido ou intensificado laços de amizade e de confiança que perduraram após o retorno a Portugal. Foram destinos que se cruzaram em momentos difíceis, fato este que mudaria a vida de Francisco de Negreiros. Seria ele, oito anos após a batalha, o novo administrador do engenho de Sergipe do Conde.

Chegou ao Recôncavo, em 1587, encontrando o engenho com alta produção de açúcar e muita mão de obra escrava. Dados, de 1572, dão-nos conta de, aproximadamente, 280 escravos adultos trabalhando, dos quais 20% eram africanos. Embora o comércio de escravos africanos estivesse se desenvolvendo, o trabalho indígena era primordial.<sup>7</sup>

Pelo Inventário do engenho de 1574, realizado para cumprimento da entrega ao Conde e à Condessa de Linhares, podemos observar que os gentios exerceram as funções de caldeireiro, escumeiro, moedor, bagaceiro, tacheiro, banqueiro, preseiro, lavrador, encaixador, serrador, ferreiro, lavadeiro, lavador de coadeiras, bareiro, pescador e farinheiro (INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ÁLCOOL, 1963).

Uma diversidade de configuração laborais aplicadas à mão-de-obra índia existia em simultâneo nos engenhos brasileiros e, embora a sua importância relativa fosse variável no tempo e no espaço, formas de trabalho remunerado começaram a substituir progressivamente a escravatura (SCHWARTZ, 2003, p. 47)

Da citação, vemos que nem todos os índios advindos dos resgates tornaram-se escravos. Alguns tiveram seu trabalho remunerado, sendo inseridos no contexto do trabalho

<sup>5</sup> D. Sebastião era um homem belicioso. Disse Frei Vicente Salvador que a guerra era “o que desejava sobre todas as cousas da vida, até que nelas a perdeu” (1918, p. 210). Enquanto estiveram cativos, os portugueses praticaram algumas cerimônias mouras (BAIÃO, 1906, p. 206)

<sup>6</sup> Com o a derrota do exército português, espalhou-se pelo reino a crença de que D. Sebastião está vivo – o sebastianismo – “força articuladora do espírito nacional” (AZZI, 2001, p. 132).

<sup>7</sup> Os africanos trouxeram para o Brasil uma herança cultural que se assemelhava às tradições europeias, tornando-os mais valiosos para o trabalho que os índios (SCHWARTZ, 2003).

européu, em detrimento dos seus costumes culturais. Passaram os indígenas a participarem, ativamente, da vida cotidiana do engenho.<sup>8</sup>

Difícilmente se acomodavam, porém, ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência social e civil (HOLANDA, 1995, p. 48).

Diferentemente dos africanos, que trouxeram para o Brasil uma herança cultural que se assemelhava às tradições europeias tornando-os valiosos para o trabalho, os indígenas não se adaptaram e assumiram formas de resistência “obstinada, ainda quando silenciosa e passiva, as imposições da raça dominante” (HOLANDA, 1995, p. 48)

Mesmo com essa conjuntura, eles figuraram, na segunda metade do século XVI como a principal mão de obra, o que levou Gaspar da Cunha, feitor do engenho, a escrever ao Conde de Linhares, em 1585, alegando-lhe que as aldeias instaladas nas proximidades protegeriam as fronteiras e ajudariam as operações do engenho. Em consequência, o Conde de Linhares solicitou à Coroa “autorização para que índios se estabelecessem próximos às suas propriedades” (SCHWARTZ, 1979, p. 54). A autorização foi obtida em 1587, no mesmo ano da chegada do novo administrador Francisco de Negreiros.

O alvará, reconhecendo os benefícios que as aldeias de índios do sertão traziam às fazendas e engenhos dos seus súditos, foi emitido pelo rei espanhol Felipe II que estava à frente do reino português. Contudo, “o controle que os jesuítas acabaram por exercer sobre esses povoados impuseram restrições a seu uso, restrições estas que os colonos não estavam dispostos a aceitar” (SCHWARTZ, 1979, p. 54).

Em contrapartida, entre 1588 e 1589, após visitar a Capitania da Bahia, cujo deslocamento era facilitado pelo transporte hidroviário,<sup>9</sup> o Visitador jesuíta “Cristóvão de Gouveia recomendou que se recusasse o sacramento da confissão a todos os que se envolvessem em resgate de índios” (SCHWARTZ, 1979, p. 59).

---

<sup>8</sup> Geralmente, os senhores de engenho não respeitavam os dogmas católicos e obrigavam os índios a trabalharem aos domingos e dias santos, como confessou João Remirão ao Visitador, em 1591 (VAINFAS, 1997, p. 301).

<sup>9</sup> O Recôncavo era entrecortado por rios de vários tamanhos, do grande Paraguaçu, sujeito a inundações periódicas, a rios de médio porte como Sergipe, Açú, Pericoara e Subaé como Cotegipe, Jacarancanga e Pitanga. Nenhum desses cursos d'água, grandes ou pequenos, era navegável para os grandes navios oceânicos, e na foz de cada um deles desenvolveu-se, quase invariavelmente, uma povoação de pescadores e barqueiros (SCHWARTZ, 1979, p. 54).

Os jesuítas tentavam, a todo custo, inibir as expedições de resgates. Entretanto, nem os religiosos e nem os colonos estavam preparados para as resistências dos indígenas ao regime do trabalho europeu que juntamente com a devastação das doenças contribuíram “para o declínio demográfico catastrófico da população índia ocorrido durante a década de 1560” (SCHWARTZ, 2003, p. 38).

Do lado oposto, Francisco de Negreiros incentivava os resgates dos negros da terra pelo sertão baiano, com expressa autorização do Conde de Linhares, a exemplo da expedição liderada por Gonçalo Álvares, lá pelos idos de 1590.<sup>10</sup> Mesmo incentivando as expedições de resgates, Francisco de Negreiros não conseguiu manter o número de escravos que tinha encontrado no engenho, contabilizando, em 1591, apenas 65 índios,<sup>11</sup> o que deve ter dificultado a produção do açúcar no engenho que atendia à demanda europeia.

Observa-se que no ano de 1591, a economia do açúcar no Nordeste expandiu-se rapidamente com a finalidade de satisfazer a procura europeia em crescimento. Nesta conjuntura, o Recôncavo da Bahia e a Zona da Mata pernambucana despontaram como centros da lavoura canavieira por possuir o solo massapé, “argiloso, escuro, de grande plasticidade, rico em húmus” (COUTO, 2011, p. 315).

Figura 14 – Terras próprias para o cultivo da cana no Recôncavo.



Fonte: SCHWARTZ, 1988, p. 80.

<sup>10</sup> Simão Roiz disse, em 09 de março de 1592, que “havera ano e meio que foi ao sertão” com Gonçalo Álvares. Pelos nossos cálculos, ele teria ido ao sertão, aproximadamente, em setembro de 1590 – meses após o final da guerra do sertão do rio Real.

<sup>11</sup> Sobre esses dados, o historiador Stuart Schwartz (1979) chama-nos a atenção de que não existiam, para o período em questão, características demográficas adequadas para uma análise da composição da população, emergindo a documentação inquisitorial, de 1591-1593, como registros imprescindíveis a esse conhecimento.

Da imagem, observamos, à distância, tabuleiros e um campo de solo massapê sendo queimado para receber o plantio da cana, monocultura que caracterizou a economia da colônia e logrou às Capitanias da Bahia e de Pernambuco o status de serem os “dois mais importantes centros açucareiros do Império Português” (COUTO, 2011, p. 315).<sup>12</sup>

Com a crescente produção açucareira, o engenho de Sergipe do Conde tornou-se um microcosmo social, em torno do qual, muitos homens simples se fixavam para obter meios de subsistência. Esta seria uma das possibilidades que levou Simão Roiz a estabelecer moradia neste lugar e ingressar nas expedições de resgates pelo sertão.

Antes de ser soldado sertanista, Simão Roiz exerceu a função de lavrador nas terras do Conde de Linhares, função da qual dependia muitos engenhos na sociedade colonial no final do século XVI. Na sociedade colonial quinhentista a expressão “lavrador” podia desinganar “simplesmente qualquer pessoa que praticava a agricultura, podendo ser usada genericamente tanto para o mais humilde dos agricultores como para um grande senhor de engenho” (SCHWARTZ, 1988, p. 248).

Como era um termo genérico, seu uso era modificado de acordo com a especificação da cultura a que o indivíduo se dedicava, e isso, por sua vez ao menos na Bahia. Quando trabalhava na lavoura da cana, o indivíduo acabava fazendo parte de uma “aristocracia rural, na qual em escala inferior, inseriam-se os lavradores de cana” (FERLINE, 1988, p. 212).

Geralmente, os lavradores de cana compunham uma espécie de elite entre os agricultores, ainda que houvesse entre eles pessoas de condições e recursos muito mais modestos. Qual seria, então, a posição social que Simão Roiz ocupava no Recôncavo baiano? Era ele um humilde lavrador ou integrava a elite dos agricultores?

Não temos, portanto, como inferir se Simão Roiz era lavrador de cana de açúcar ou de outro gênero de subsistência, isto porque seu processo não elucidada essa questão. Tendemos, pela sua rarefeita trajetória, a acreditar que ele se enquadrava no grupo de lavradores de gêneros de subsistências, pois, em momento algum de seu interrogatório, encontramos indícios de pompa ou ostentação.

Outro fator em que se sustenta nossa crença, acerca da posição social de Simão Roiz, reside nas informações dos Livros de Contas do Engenho Sergipe, de 1574. Segundo as informações, a posição de lavrador de cana “parece ter sido quase exclusivamente ocupada por brancos. No Engenho Sergipe, nenhum dos lavradores de cana arrolados é mencionado

---

<sup>12</sup> Em 1590, a Bahia tinha 50 engenhos, ao passo que Pernambuco tinha 70. As demais capitanias o máximo que chegaram foi ao número de 6, como em Ilhéus e Espírito Santo. A capitania de Itamaracá estava na berlinda com 2 engenhos (COUTO, 2011).

como preto ou pardo, designações de cores frequentemente observadas” (SCHWARTZ, 1988, p. 254). A menos que Simão Roiz tenha ocupado a função de lavrador de cana após essa data.

A situação racial dos indivíduos no período colonial era um fator preponderante. A diferenciação pela cor, oriunda dos status de pureza de sangue, recaía não apenas sobre os cristãos novos ou escravos negros e nativos, mas também sobre os mamelucos e as respectivas profissões exercidas, como se observa dos livros de registros desse engenho.

Pela ampla proporção territorial das terras do Conde de Linhares, muitos devem ter exercido a função de lavrador. Francisco Pires foi companheiro de Simão Roiz não apenas na prisão ou nas lidas do sertão, mas no arado da terra. Era mais um lavrador a serviço da economia primária daquele período. Entre os companheiros de Simão e de Francisco Pirez, encontramos Rodrigo Martins, lavrador de cana que empregou seus serviços em um engenho da freguesia de Tamararia, em Penãomerim.<sup>13</sup>

Mas no engenho do Conde, além das funções já citadas, desenvolvidas por escravos nativos/africanos ou mesmo índios remunerados, havia outros trabalhadores (homens livres) que recebiam pelos serviços prestados, como o feitor e os especialistas no fabrico de açúcar, a exemplo dos “mestres de açúcar,<sup>14</sup> o caixeiro do engenho, o purgador, os caldeireiros, os feitores do campo e da fábrica e vários outros trabalhadores (como os timoneiros dos barcos que transportavam cana, lenha e caixas de açúcar)” (SCHWARTZ, 1988, p. 262). Também destacamos:

Os artesãos como ferreiros, carpinteiros, pedreiros, mestres de estaleiro, calafates e caldeireiros prestavam serviços em base constante e periódica. Não passava uma safra sem que necessitasse de suas habilidades e, em anos de grandes expansões ou reparos, a renda anual desses artesãos podia exceder a dos empregados que recebiam soldada (SCHWARTZ, 1988, 263).<sup>15</sup>

Além das funções executadas diretamente no fabrico do açúcar ou na cultura de subsistência, havia no engenho de Sergipe do Conde alfaiates, como Pero Brasrei (mameluco, solteiro) e o já conhecido João Gonçalves, o qual foi tatuado à moda gentílica, no sertão de Sergipe “novo”, por Estácio Martins, outro alfaiate a quem deve ter conhecido,

---

<sup>13</sup> A freguesia de Tamararia localizava-se próximo a Sergipe do Conde, conforme podemos observar no mapa do Recôncavo da Bahia, na Figura 04.

<sup>14</sup> O mestre de açúcar era valorizado por sua “inteligência, atenção e experiência”, e responsável pelo processo do começo ao fim. Era o empregado mais bem pago do engenho (SCHWARTZ, 1988, p. 265).

<sup>15</sup> A soldada era uma quantia com que se pagavam os funcionários, geralmente contratados com base anual. Esse salário em dinheiro era conhecido como “soldada seca”. A remuneração “não era necessariamente paga a cada ano, e, às vezes, concendiam-se adiantamentos mensais” (SCHWARTZ, 1988, p. 262).

provavelmente, quando ainda morava em Ilhéus, terra natal de ambos ou durante as jornadas do sertão.

A par dessas funções até o momento citadas, observamos que muitas foram as relações socioculturais tecidas no microcosmo social de Sergipe do Conde, de onde, os homens que se fizeram soldados, partiram para o resgate da mão de obra nativa no sertão, tornando-se intermediários culturais entre os engenhos e os gentios.

Da teia de relacionamentos de Simão Roiz fizeram parte: Francisco Pires, João Gonçalves e Pero Brasrei, João Monje (mameluco), André Roiz, (solteiro e português), Felipe Roiz (mameluco), Manoel Castanho (português), Simão Rodrigues (mameluco, filho de Simão Roiz), Manoel Carvalho (português, feitor do engenho Sergipe do Conde, sob as ordens de Francisco de Negreiros), Lázaro de Cunha (que não tinha lugar certo de morada, mas foi indicado, por alguns companheiros, como morador de Sergipe do Conde) e Gonçalo Álvares – o capitão da expedição que solicitou expressa autorização do Conde de Linhares para levar todos eles, a fim de reabastecer o engenho com a mão de obra nativa para suprir a economia açucareira em expansão.

A notícia do envio da expedição de Gonçalo Álvares ao sertão cruzou as amplas fronteiras do engenho, de boca em boca, chegando voluntários da Freguesia de Cachoeira (Álvaro Rodrigues – fazendeiro que foi à guerra de Sergipe com Cristóvão de Barros); de Tatuapina, junto à fazenda do Morgalho, de onde veio a família do português Damião da Mota (Diogo da Mota – filho, Salvador Martins – padraсто de Damião e o amigo deles, Luíz Machado); de Pernãomerim (Pedro Francisco, feitor de Maria Varella); da Tamararia (Rodrigo Martins, Bento Machado – português que veio de Pernambuco e exerceu a função carpinteiro); da Capitania de Ilhéus (Estácio Martins, o alfaite) e da cidade do Salvador (Leonardo Gonçalves – criado do cônego Gaspar Leitão; Tristão Rodrigues - cristão novo, filho de Violante carneiro de alcunha arde-lhe o rabo).

Foram inúmeras as expedições de resgates ao sertão que assaltaram aldeias indígenas, levando inúmeros índios para os engenhos. Stuart Schwartz indicou que alguns nativos do Engenho Sergipe vieram de Sergipe devido às recorrentes expedições que para aquela localidade se dirigiam. Sobre o assunto, aventamos ainda a possibilidade de o engenho ter recebido indígenas com os aprisionamentos decorrentes da guerra liderada pelo governador Luís de Brito, em 1575, que devastou as aldeias dos jesuítas Gaspar Lourenço e João Salônio resultando na condução de “mais de 4 mil pessoas conduzidas ao Recôncavo” (SCHWARTZ, 1988, p. 53).

Informa-nos José de Anchieta que a vitória das tropas do governador implicou na morte do cacique Surubi com o “pelouro de uma espingarda” (1946, p. 45), e na condução, às igrejas da Bahia, de 1.200 almas que para lá foram levadas sob a proteção do padre Gaspar Lourenço. Na Bahia, os índios foram repartidos entre quatro igrejas sendo atingidos, após seis anos, por doenças (bexigas e sarampo) (ANCHIETA, 1946). Também há possibilidade de terem chegado índios aprisionados ao final da guerra ocorrida no sertão de Sergipe “novo” em 1590, onde os homens “mataram mil e seiscentos e cativaram e quatro mil” (SALVADOR, 1918, p. 336).

#### **4.2 De Sergipe do Conde a Sergipe “novo”**

Quando a expedição, da qual fez parte Simão Roiz foi ao sertão para apresar os gentios, aproximadamente, em setembro de 1590;<sup>16</sup> outra, meses antes, havia acabado de retornar à Cidade de Salvador, dispersando seus participantes que foram ao encontro de famílias e da vida que tinham deixando para trás. Estamos falando da expedição liderada por Cristóvão de Barros ao sertão do rio Real ou sertão de Sergipe “novo”, cujo início foi em dezembro de 1589, com finalização em janeiro do ano seguinte.

Cristóvão de Barros, antes de estar à frente da guerra do rio Real, foi Provedor-mór integrando, juntamente com o Bispo D. Antônio Barreiros e Martim Leitão (Ouvidor geral), à Junta Provisória que governou a Bahia, a partir de 1588, depois da morte do governador Manoel Teles Barreto (CARDIM, 1925). Era um senhor de engenho em Jacarandá, no Recôncavo baiano,<sup>17</sup> no qual havia canaviais e “grandes edifícios e uma igreja de Santo Antônio” (SOUSA, 1987, p. 150).

Diferentemente da expedição da qual Simão Roiz participou, que visou a persuadir o gentio a retornar com seu agrupamento para o litoral, fazendo, em alguns momentos, uso da força por meio de armas, a expedição de Cristóvão de Barros fez uso da guerra, cuja autorização data de 1588, pelo “artigo 16 do regimento de Francisco Giraldes” (SALVADOR, 1918, p. 246).<sup>18</sup>

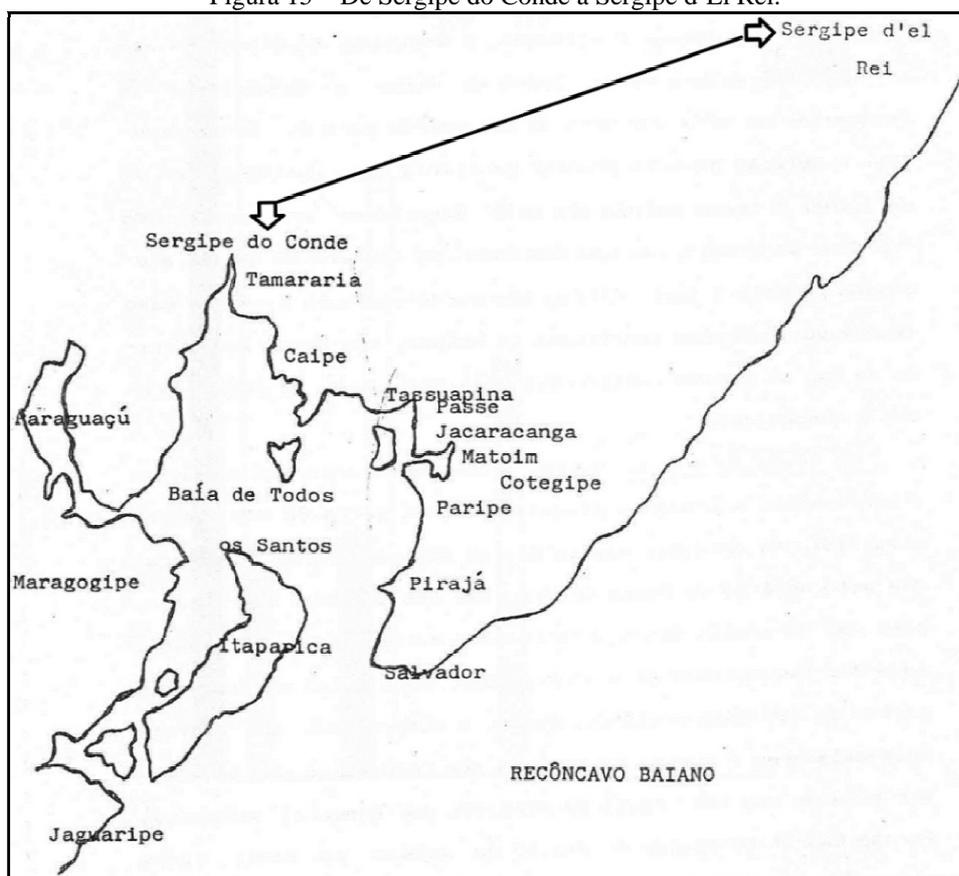
---

<sup>16</sup> As fontes inquisitoriais não revelam qual o mês que a expedição foi ao sertão. Contudo, acreditamos que tenha sido, aproximadamente, em setembro de 1590, porque Simão Roiz confessou ao Visitador em março de 1592, momento no qual disse que “haverá ano e meio” que foi ao sertão na companhia de Gonçalo Álvares.

<sup>17</sup> Observar a localização de Jacarandá no mapa do Recôncavo da Bahia, Figura 15.

<sup>18</sup> Francisco de Giraldes era filho de Lucas Giraldes – senhor de Ilhéus. Foi enviado para ser o Governador Geral da Bahia devido à morte de Manoel Teles Barreto. Mas antes de assumir foi à Paraíba e de lá para o reino, vindo a falecer. Em seu lugar assumiu Francisco de Sousa, em 1591, momento que se desfez a Junta Governativa. Com o novo governador “veio o Visitador do santo ofício Heitor Furtado de Mendonça” (SALVADOR, 1918, p. 347).

Figura 15 – De Sergipe do Conde a Sergipe d’El Rei.



Fonte: RAMINELI, 1990, p. 60.<sup>19</sup>

Ao tempo dessa autorização, o modo de como comporia o agrupamento bélico, provavelmente, começou a fervilhar na mente do Capitão. Afinal, não colecionava derrotas, a exemplo da vitória contra os franceses no Rio de Janeiro, momento em que liderou soldados indígenas e portugueses.<sup>20</sup> O que Cristóvão de Barros não sabia era quem seriam os indivíduos, não tinha como ter ciência dos seus nomes e o que tinham relegado a um segundo plano para, juntos, seguirem naquela jornada do sertão do rio Real, marcada por incertezas.

No período entre a data de autorização e os dias que antecederam os momentos da partida de Cristóvão de Barros, os comentários devem ter corrido, “à boca miúda”, pela

<sup>19</sup> Os triângulos indicam os dois espaços primordiais trabalhados no capítulo: Sergipe do Conde e Sergipe D’el-Rei, sendo este, antes da guerra finalizada em 1590, conhecido pelos soldados sertanistas como sertão de Sergipe “novo”, expressão utilizada para diferenciar ambos os espaços. Ressaltamos ainda que as localidades do lado esquerdo são, de cima para baixo, Paraguaçu, Maragogipe e Jaguaripe.

<sup>20</sup> No tempo que Antônio Salema governou o Rio de Janeiro, os franceses resgatavam com o gentio de Cabo Frio, “onde ancoravam com suas naus na baía que atrás fica declarado, e carregavam de pau de tinta à sua vontade; e vendo Antônio Salema tamanho desaforo, determinou de tirar essa ladroeira desse lugar, e fez-se prestes para ir fazer guerra ao gentio de Cabo Frio, para o que ajuntou “quatrocentos homens brancos e setecentos índios”, com os quais, por conselho de Cristóvão de Barros, foram ambos em pessoa ao Cabo Frio, que está dezoito léguas do Rio, onde acharam os tamoios com cercas muito fortes, recolhidos nelas com alguns franceses dentro, onde uns e outros se defenderam valorosamente às espingardadas e flechadas” (SOUSA, 1987, p. 107).

Cidade de Salvador e seu Recôncavo, chegando mesmo a outras Capitânicas. Os índios capturados iriam abastecer a crescente economia do Recôncavo baiano, “numa época em que o escravo africano estava altamente valorizado ante a concorrência das minas na América Espanhola” (NUNES, 1989, p. 26).

Depois de reunir todos os interessados, chegava o momento de Cristóvão de Barros “vingar a morte do pai Antônio Cardoso de Barros” (SALVADOR, 1918, p. 334).<sup>21</sup> Seu pai havia sido morto pelos índios caetés, em Cururipe a seis léguas do São Francisco, depois que sua embarcação naufragou quando estava indo para o reino com o primeiro bispo desta Bahia, D. Pero Fernandes Sardinha. Deste modo, Cristóvão de Barros viu na guerra “não somente ação justa, mas uma represália embora tardia” (WYNNE, 1970, p. 40).

Para além dos fatores pessoais de Cristóvão de Barros, Frei Vicente Salvador destacou fatores político-econômicos que envolviam a influência e o comércio dos franceses com os nativos: “E assim ficou Cristóvão de Barros não só castigando os homicidas de seu pai, mas tirando esta colheita aos franceses que ali carregam suas naus de pau-brasil, algodão e pimenta da terra” (SALVADOR, 1918, p. 336). Também ressaltou o avanço da comunicação entre os dois pólos açucareiros que antes só se fazia por mar:

[...] franqueando o caminho de Pernambuco e mais capitânicas do Norte para esta Bahia e daqui para elas, que dantes ninguém caminhava por terra que o não matassem e comessem os gentios. E o mesmo faziam os aos navegantes, porque ali começa a enseada de Vaza-barris, onde se perdem muitos navios por causa dos recifes que lança muito ao mar e os que escapavam do naufrágio não escapavam de suas mãos e dentes. Donde hoje se caminha por terra com muita facilidade e segurança e vêm e vão cada dia com suas apelações e o mais que lhes importa, sem esperarem seis meses para monção, como dantes faziam, que muitas vezes se tinha primeiro resposta de Portugal que daqui ou de Pernambuco (SALVADOR, 1918, p. 336-337).

Imbuído de motivações e com seu agrupamento formado, Cristóvão de Barros conduziu a todos para a Casa da Torre,<sup>22</sup> de propriedade de Garcia D’Ávila que estava localizada em Tatuapara – “enseada onde se mete um riacho deste nome no qual entram caravelões da costa com preamar” (SOUSA, 1987, p. 70).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Também estavam na embarcação dois cônegos, “duas mulheres honradas, muitos homens nobres e outra muita gente, que por todos eram mais de cem pessoas, os quais, posto que escaparam do naufrágio com vida, não escaparam da mão do gentio caeté que naquele tempo senhoreava aquela costa” (SALVADOR, 1918, p. 156).

<sup>22</sup> Localizada na atual praia do Forte no município de Mata do São João, norte da Bahia.

<sup>23</sup> Tatuapara ou tatuapará significa, em tupi, o tatu que se encurva, animal conhecido como tatu-bola (BANDEIRA, 20071, p. 145, nota 7).

Figura 16 – Casa da Torre de Garcia D’Ávila



Fonte: PESSOA, 2003, p. 270.

Na fazenda, havia grandes edifícios de casas de sua vivenda e “criações de vacas e éguas, e terá alguns dez currais por esta terra adiante” (SOUSA, 1987, p. 70).<sup>24</sup> E por toda estrutura arquitetônica, conforme observamos na imagem, e pela proximidade com o rio Real, tornou-se a “base da expedição – porto e abrigo” (CALMON, 1983, p. 30). Foi o lugar de apoio que centralizou “as atividades sertanistas e pastoris no rumo dos Rios Itapicuru, Real e São Francisco” (CALMON, 1939, p. 306).

Foi nesta base militar onde Cristóvão de Barros computou “3.000 soldados, entre brancos, mamelucos e índios frecheiros tapuais, sendo 400 fornecidos pelas aldeias de jesuítas da Bahia e muitos colonos da Bahia e de Pernambuco” (NUNES, 1989, p. 26). Pires Wynne escreveu sobre um exército com “mais de cinco mil combatentes” (1970, p. 47). Entre os brancos, estavam Diogo Lopes Ulhoa, João de Ávila e Bernardo de Andrade, destacando-se ainda:

‘Damião da Mota’, Calixto da Costa, Jorge Coelho, Estevão Gomes de Aguiar, Gaspar de Menezes, Antônio Gonçalves de Santana, Sebastião Dias Fragoso, Braz de Abreu, João Dias, Pero de Lomba, João Martins, Afonso Pereira, Francisco Fernandes, João Felipe, Duarte Muniz Barreto, Cristóvão Dias, Manuel Fonseca,

<sup>24</sup> Tinha a povoação uma igreja de Nossa Senhora, muito “ornada, toda de abóbada, na qual tem um capelão que lhe ministra os sacramentos” (SOUSA, 1987, p. 70).

Francisco da Silveira, Belchior Dias Moreia, Gaspar de Abreu Ferraz, Antônio Vaz Jaboatão, Armador Aguiar, Garcia d'Ávila (WYNNE, 1970, p. 47, grifo nosso).

A essas pessoas Maria Thetis Nunes se referenciou como “representativas da vida baiana” (NUNES, 1989, p. 26). Entre eles, urge realçar que, da teia de Simão Roiz fez parte Damião da Mota, companheiro da expedição de Gonçalo Álvares que partiu após essa guerra ao sertão de Sergipe “novo”. Era um português “híbrido no espírito” que, assim como os sertanistas mamelucos, comeu carne durante os dias no sertão.

Com o auxílio de nobres portugueses, mamelucos e índios, Cristóvão de Barros conseguiu reunir um expressivo “aparato bélico, inclusive peças de artilharia” (NUNES, 1989, p. 26). Estando com tudo pronto, é chegado o momento de continuar a jornada e de delegar as responsabilidades.

A vitória não dependia apenas do Capitão, cuja figura emblemática aparece na historiografia sergipana como o “colonizador de Sergipe”. A vitória dependia do desempenho de todos os envolvidos. Deve ter sido por isso que ele dividiu sua expedição em agrupamentos:

Fez capitão da vanguarda a Antônio Fernandes e da retaguarda a Sebastião de Faria e, determinando ir ao longo do mar, mandou primeiro pelo sertão “Rodrigo Martins” com “Álvaro Rodrigues”, seu irmão, com cento e cinquenta homens brancos e mamelucos e mil índios, para que levassem todos os tapuias que de caminho pudessem em sua ajuda, como de feito levaram perto de três mil frecheiros (SALVADOR, 1918, p. 334, grifo nosso).

Esses quatro indivíduos aparecem na historiografia, relativa à guerra da forma acima mencionada. Interessa-nos, nesta conjuntura, seguir os seus passos para compreendermos quem foram eles e o que teriam feito para conseguir um cargo de confiança que foi primordial ao alcance da vitória sob os indígenas, colaborando no avanço da ocupação dessa parte norte do sertão da Bahia colonial, sendo o apresamento dos vencidos uma condição *sine quan non*. E mais, procuraremos identificar alguns soldados sertanistas que consolidaram essas linhas de frente, os quais raramente foram citados pelos cronistas e pela historiografia. O que fizeram eles nesse sertão, além de lutar contra os gentios? E quando findada a guerra, qual a recompensa recebida por tamanho desempenho?

#### **4.2.1 Dos irmãos da Cachoeira**

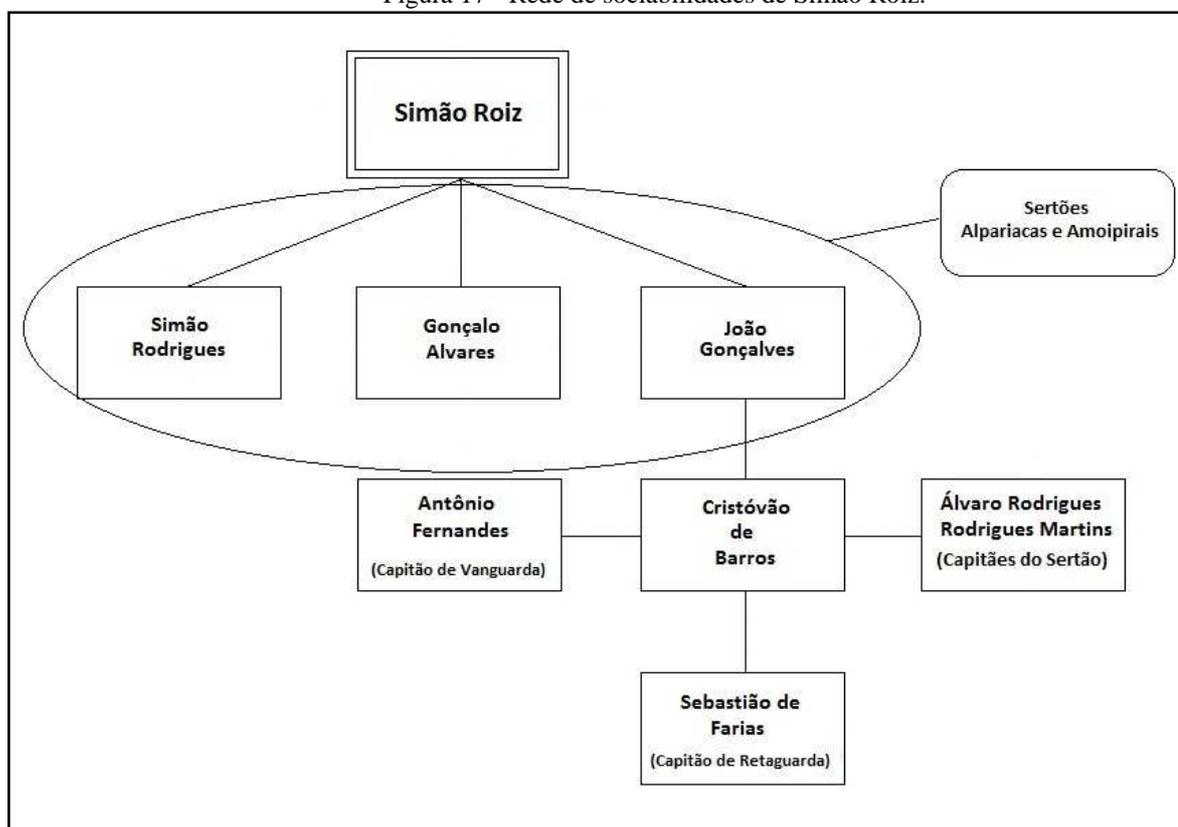
Não temos como precisar, até o momento, se Simão Roiz também agiu nos tempos de guerra no sertão do rio Real. Contudo, sua rede de interdependências aponta quais os

companheiros que com ele estiveram na expedição de Gonçalo Álvares e que, meses antes, também fizeram parte da expedição de Cristóvão de Barros, a exemplo de João Gonçalves e Damião da Mota, sobre quem ainda teceremos mais comentários.

João Gonçalves tinha, aproximadamente, vinte anos quando, em 1592, denunciou Simão Roiz e o seu filho, Simão Rodrigues, ao Visitador Heitor Furtado de Mendonça. Com eles compartilhou as vicissitudes e as incertezas que rondavam o cotidiano do sertão norte da Bahia colonial.

Logo que retornou da expedição com Cristóvão de Barros, foi com pai e filho aos sertões das Alpariacas e das Amoipirais,<sup>25</sup> na expedição comandada por Gonçalo Álvares, da qual também fizeram parte Lázaro da Cunha e Francisco Pires.

Figura 17 - Rede de sociabilidades de Simão Roiz.



Na expedição de Cristóvão Barros, João Gonçalves integrou a linha de frente dos irmãos Rodrigo Martins e Álvares Rodrigues, tornando-se um dos elos dessa rede de interdependência que se formou em prol da ocupação do sertão norte da Bahia, como podemos depreender da rede de sociabilidades ilustrada acima.

<sup>25</sup> Não conseguimos localizar o sertão das Alpariacas. Entretanto, Gabriel Soares de Sousa informa-nos que o sertão dos Amoipirais localizava-se “a 100 léguas para além da fronteira do rio São Francisco onde vivia a tribo indígena amoipirais, descendente dos Tupinambá” (SOUSA, 1987, p. 215).

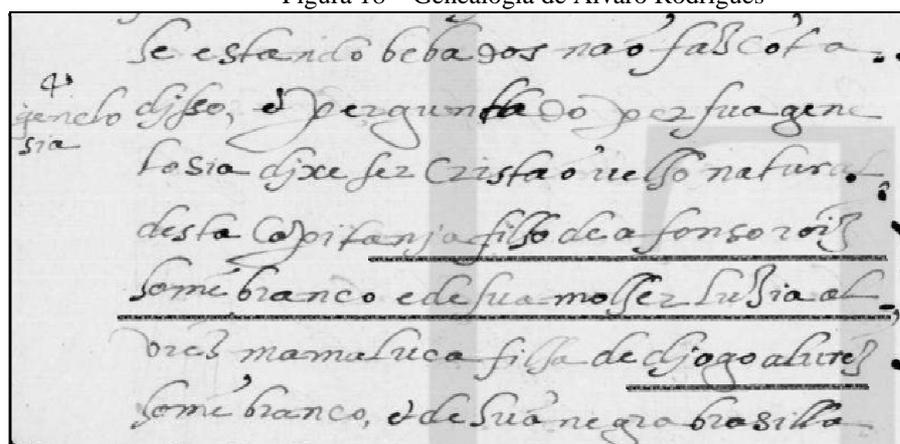
Para penetrarmos no interior da configuração que se formou em torno da conquista de Sergipe, deixaremos, nas próximas páginas, a figura de Simão Roiz abrandada, visto que sua configuração social permite-nos olhar em várias direções a fim de continuarmos trilhando pelos caminhos interpostos pelo objeto dessa pesquisa.

Começamos, então. As informações, de cunho pessoal, dos irmãos da Cachoeira, Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues, são observadas no processo inquisitorial movido contra o segundo porque não encontramos a confissão de Rodrigo Martins ou o processo contra ele arrolado, se é que o houve. No livro “Confissões da Bahia”, organizado por Capistrano de Abreu (1935) e depois reformulado por Ronaldo Vainfas (1997), há uma confissão pertencente a um Rodrigo Martins que, por sua vez, não é o irmão de Álvaro Rodrigues.

O Rodrigo Martins processado pela Inquisição e por nós já citado, trata-se também de um mameluco sertanista que, assim como Simão Roiz, integrou a expedição de Gonçalo Álvares, sendo por este denunciado, originando o processo inquisitorial de nº 12.229.<sup>26</sup> Não é, portanto, o irmão de Álvaro Rodrigues.

Os irmãos eram cristãos velhos, naturais da Capitania da Bahia. Homens que não tiveram a oportunidade de conhecer seus avós. Ao traçarmos a genealogia dos irmãos da Cachoeira, deparamo-nos com informações desfocadas no que concerne ao lado materno. Álvaro Rodrigues falou para o Visitador, conforme observamos na parte negritada da imagem abaixo, que era filho de “Afonso Rodrigues, homem branco e de sua mulher Luzia Álvares, mameluca [...]” (ANTT, IL, Proc. nº 16.897, fl., 23).

Figura 18 – Genealogia de Álvaro Rodrigues



Fonte: ANTT, IL, Proc. nº 16.897, fl., 23.

<sup>26</sup> Era filho de Francisco Martins, homem branco, e de sua escrava negra deste Brasil chamada Isabel, ambos defuntos. Tinha trinta e oito anos, casado com Isabel Rodrigues, mameluca, que morava na freguesia de Tamararia, em Pernãoemerim. (ANTT, IL, Proc. nº 12.229, fl., 05). Falamos sobre ele no tópico anterior ao tratarmos dos companheiros de Simão Roiz que, assim como ele, exerciam a função de lavrador.

Ele informou que era neto de Diogo Álvares (Caramuru). Entretanto, Frei Jaboatão informou, no seu Catálogo Genealógico, que Afonso Rodrigues, homem branco, tinha casado no ano de 1534, na igrejinha da Ajuda, com “Madalena Alvares, filha bastarda de Caramuru” (JABOATÃO, 1889, p. 140). E que desse elasse havia três filhos: “Álvaro Rodrigues, Rodrigues Martins e Gaspar Rodrigues” (JABOATÃO, 1889, p. 140).

Esbarramos nesse obstáculo de difícil superação. O fato é que Álvaro Rodrigues confirma que é neto de Diogo Álvares, o Caramuru. E, embora soubesse o nome do avô, não teve a oportunidade de conhecê-lo, nem aos tios por parte do seu pai. Em contrapartida, conviveu com os tios do lado materno, ou seja, os nativos. Sobre o irmão, Gaspar Rodrigues<sup>27</sup>, teceu poucas informações.

Os dois irmãos da Cachoeira seguiram com João Gonçalves e com outros “cento e tantos homens” (ANTT, IL, Proc. nº 11. 632, fl., 01v). Pelo caminho, enfrentaram grandes perigos ao combater os gentios. Saíram na frente, pelo sertão e não esperaram por Cristóvão de Barros. Foi então que:

Cometeram as aldeias dos inimigos que tinham por aquela parte do sertão, os quais foram fugindo até se ajuntarem todos e fazerem um corpo com que lhe resistiram e puseram em cerco mui estreito, donde mandaram quatro índios dar conta a Cristóvão de Barros do perigo em que estavam (SALVADOR, 1918, p. 334).

Ao tomar ciência do perigo que afligira o agrupamento, Cristóvão de Barros ordenou aos que o seguiam apertarem o passo, chegando ao local “véspera da véspera do Natal, às duas horas depois do meio-dia” (SALVADOR, 1918, p. 335). Ao perceberem que os reforços haviam chegado, os índios fugiram, e no conflito, 600 foram mortos contra 6 soldados do agrupamento de Barros (SALVADOR, 1918).

Ao término de todo o conflito, na madrugada do ano novo de 1590, os soldados permaneceram na região. O ano novo trouxera mudança. A fronteira daquele espaço que antes era chamado pelos soldados sertanistas como sertão de Sergipe “novo” ou sertão do Rio Real, passou a ser chamado somente o “Arraial de Sergipe”, para João Gonçalves (ANTT, IL, Proc. nº 13.098); o “Forte de Sergipe”, para Lázaro da Cunha; e “Cidade de São Cristóvão”, nome dado por Cristóvão de Barros “em honra ao santo de seu nome” (FREIRE, 1995, p. 23).

Observamos, portanto, que o conceito de sertão no final do século XVI variava segundo o posicionamento social/espacial e interesse do observador, conforme vimos no

---

<sup>27</sup> Esse irmão de Álvaro Rodrigues e Rodrigo Martins não é o mesmo sobre quem falamos no início desse capítulo quando nos referimos ao homem (Gaspar Rodrigues) que foi feito cativo dos mouros, juntamente com Francisco de Negreiros e o Conde de Linhares, em consequência da derrota de Portugal na batalha Alcácer Quibir, no Marrocos.

segundo capítulo, tornando-se uma categoria cultural de sentido polissêmico. Nessa conjuntura, a fronteira entre o que era compreendido como litoral (áreas ocupadas) ou sertão (interior ainda não ocupado), avançou para áreas ainda não ocupadas refletindo a instabilidade cultural que permeava o final do século XVI.<sup>28</sup>

Estando naquelas paragens, além dos índios que já haviam capturados, João Gonçalves e os outros foram para o sertão próximo para “descer gentio com paz” – essa foi a ordem dada por Cristóvão de Barros a Álvaro Rodrigues (ANTT, IL, Proc. nº 13.098, fl., 03v).

Quando retornou para Bahia, Cristóvão de Barros deu ordem semelhante a Rodrigo Martins, solicitando-lhe que continuasse seguindo pelo sertão para apresar, com paz, os índios que fugiram durante o conflito, muitos dos quais passaram “para a outra parte do rio de S. Francisco, que é da capitania de Pernambuco” (SALVADOR, 1918, p. 339).

Rodrigo Martins, em obediência à ordem recebida, partiu. Mas não foi sozinho. Em sua companhia seguiu Cristóvão da Rocha “que veio com quarenta homens em um caravelão” (SALVADOR, 1918, p. 339). A autorização dada ao companheiro de Rodrigo Martins foi emitida pelo novo capitão do arraial recém conquistado, Thomé da Rocha – fazendeiro opulento e que antes do término da guerra auxiliou Cristóvão de Barros levando “homens e mantimentos”, sendo por ele nomeado para povoar a região (WYNNE, 1970, p. 49).

Todavia, Rodrigo Martins e Thomé da Rocha não sabiam que o novo companheiro havia dissimulado seu real interesse na empreitada, deixando para revelá-lo depois de alguns dias de viagem, quando estavam alojados na casa de um índio chamado Tuman (WYNNE, 1970, p. 49). Na casa do índio, Cristóvão da Rocha disse que não intencionava levar todos os índios com Rodrigo Martins para o arraial de Sergipe ou para a Bahia, mas que iria conduzir muitos deles para a Capitania vizinha, pois estava a serviço dos “Albuquerque de Pernambuco” (SALVADOR, 1918, p. 340).<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Acerca da instabilidade cultural, Luíz Mott cita as diferentes formas que os homens do século XVI se referiram a Sergipe, originado do tupi “SI’RI Û PE”, que significa “curso do rio siris”. Antes de se fixar como Sergipe, o nome foi grafado de diferentes formas: “Serigipe, Serygipe, Seregipe, Serigp, Sergi, Sirigipe, Serjipe, Cirijsi, Cyrigipe, Cirizipe, Cerigipe, Seregippe, Sarazipi, Serzipe” (MOTT, 2006, p. 110).

<sup>29</sup> Ao citar os “Albuquerque de Pernambuco”, Cristóvão da Rocha se referiu à família do donatário de Pernambuco Duarte de Albuquerque Coelho. Após seu governo, quem assumiu foi o filho Duarte Coelho de Albuquerque (1560) que obteve vitórias contra os índios. Jerônimo de Albuquerque, irmão da mulher do donatário Duarte Coelho, relacionou-se com a filha de chefe indígena Arcoverde e com outras índias “de quem teve larga descendência, fato que lhe valeu o epíteto de Adão pernambucano” (COUTO, 2011, p. 348). É comparado a Diogo Álvares (Caramuru) e João Ramalho como “pioneiros da miscigenação” na colônia (COUTO, 2011, p. 348). Jerônimo de Albuquerque participou, juntamente com Manuel Mascarenhas Homem, da conquista do Rio Grande (1597-1598) onde fundaram “o forte dos Reis Magos” (WEHLING, 1999, p. 78). A família Albuquerque desempenhou papel relevante na colonização e desenvolvimento da capitania de Pernambuco, tendo sua genealogia estudada por Frei Antônio de Santa Maria Jabotão, no “Catálogo genealógico

Por não concordar com as intenções de Cristóvão da Rocha e, por estar em menor número, Rodrigo Martins resolveu abandonar a missão, ficando os engenhos do Recôncavo sem o novo abastecimento da mão de obra nativa. O soldado dissimulado seguiu viagem com alguns indígenas aprisionados e encontrou com outro membro de seu grupo, o mameluco pernambucano Domingos Fernandes Nobre – o Tomacaúna, que levou a Santidade do sertão para o engenho de Fernão Cabral de Ataíde, em Jaguaripe, região na qual Simão Rois andara quando ganhou o livro Diana, como mencionamos no início do capítulo.

Esse Tomacaúna, pernambucano que morava na Cidade de Salvador, era desafeto de Álvaro Rodrigues, o qual foi ao sertão de Jaguaripe, em 1585, com ordem do governador Manoel Teles Barreto por capitão de uma companhia para prender “Domingos Fernandes Tomacaúna e trazê-lo preso, porque andava com os mantenedores da idolatria no dito sertão” (DIOGO DIAS, 1591, in: DENUNCIÇÕES DA BAIÁ, 1925, p. 474). Isso aconteceu antes de Tomacaúna conseguir conduzir a Santidade para Jaguaripe, o que lhe foi permitido porque Álvaro Rodrigues não cumpriu sua missão, uma vez que chegara ao sertão, uma “provisão do Governo Geral, havida a instância do dito Fernão Cabral de Ataíde, que mandava ao dito capitão se retornasse, pelo que se tornou” (DIOGO DIAS, 1591, in: DENUNCIÇÕES DA BAIÁ, 1925, p. 475).<sup>30</sup>

Álvaro Rodrigues e Rodrigo Martins não eram soldados circunstanciais como o fora Simão Roiz. Tinham larga experiência no apresamento dos gentios pelo sertão, como acima expusemos. Até 1592, a última expedição dos irmãos tinha sido ao sertão de Sergipe “novo”. No retorno, devem ter continuado suas vidas cuidando da fazenda onde moravam, na Cachoeira (Peroabuçu), com o irmão Gaspar Rodrigues e a tia Felipa Álvares – “filha de Caramuru, bastarda” (JABOATÃO, 1889, p. 139). No entanto, o cotidiano dessa família seria abalado com a chegada da I Visita do Santo Ofício, à Bahia, em meados de 1591.

Com toda a vivência no sertão, os dois irmãos acumularam práticas híbrido-culturais que contradisseram o catolicismo, ultrapassando a prática de comer carne em dias proibidos, motivo pelo qual Simão Roiz foi julgado.

Pesava sobre Álvaro Rodrigues e Rodrigo Martins, além da desobediência alimentar, a relação com duas mulheres, o que feria o sacramento do casamento. Essa denúncia partiu do

---

das principais famílias que procederam de Albuquerque e Cavalcantes em Pernambuco e Caramurus na Bahia ...”, publicado na “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro” (1889).

<sup>30</sup> Com o retorno de Álvaro Rodrigues, Tomacaúna ficou sozinho no sertão com a Santidade.

jesuíta Baltazar Miranda,<sup>31</sup> o mesmo que também delatou Paula de Siqueira pela leitura do livro Diana. O jesuíta também denunciou que “ouviu dizer geralmente que dois irmãos mamelucos moradores na cachoeira de Perabosu tinham mais de uma mulher e assim o consentiam fazer aos seus índios da terra” (ANTT, IL, Proc. n° 16.897, fl., 07v).

Continuou suas acusações, alegando que os irmãos consentiam “matarem em terreiro o fazem outras coisas semelhantes que são usos e ritos gentílicos” (ANTT, IL, Proc. n° 16.897, fl., 08).<sup>32</sup> Foram acusados ainda de ter acobertado a sodomia praticada entre os índios de sua fazenda.

Outra acusação que fugia à alçada da Inquisição, por se tratar de, na sua concepção, um desvio moral e não de um crime contra a fé, foi o roubo de índios das terras de Antônia Fogaça, filha de Diogo Jorilha<sup>33</sup> – alcaide do mar, guarda-mor dos navios e “procurador dos índios” que diligenciou a liberdade de uma índia que fugira da fazenda de Fernão Cabral de Ataíde para a aldeia jesuítica de Santo Antônio (CALASANS, 2012, p. 45).<sup>34</sup> Antônia Fogaça era viúva de Antônio Dias Adorno,<sup>35</sup> o mameluco que comandou expedições de caça ao ouro e aos índios nos sertões da Bahia colonial e com quem Álvaro Rodrigues foi, algumas vezes, a essas jornadas.

Constam, no processo de Álvaro, quatro denúncias sobre o suposto roubo dos índios, as três primeiras, respectivamente, ocorridas no tempo da graça da Cidade de Salvador e a última no tempo da graça do Recôncavo baiano, a saber: de Fernão Ribeiro de Sousa (em 6 de agosto de 1591),<sup>36</sup> do jesuíta Baltazar Miranda (18 de agosto de 1591), de Diogo Jorilha (21 de agosto de 1591) e a da própria Antônia Fogaça (11 de fevereiro de 1592).

<sup>31</sup> Era natural da capitania de Ilhéus, filho de Baltazar Dias Siqueira e de Illina Furtado, já defuntos. Em agosto de 1592, tinha vinte e cinco anos e morava no Colégio da Companhia de Jesus, na Cidade de Salvador (ANTT, IL, Proc. n° 16.897).

<sup>32</sup> Nessa passagem, o jesuíta não clareia sobre as mortes mencionadas. E percebemos que os irmãos da Cachoeira poderiam ter praticado ritos gentílicos mesmo não estando no sertão, como era comum.

<sup>33</sup> Era cristão velho, natural de das Montanhas de Laredo, no Reyno de Castella, filho de Fernão Zorilla de Rego Lis e de Maria Fernandez, com idade, em agosto de 1591, de sessenta e um anos, aproximadamente. Morava na cidade de Salvador.

<sup>34</sup> Capistrano de Abreu (1935) e Ronaldo Vainfas (1997), na organização das “Confissões da Bahia”, grafaram o nome do pai de Antônia Fogaça como “Diogo Jorilha”. Por sua vez, José Calazans, em “Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe” (2012), grafou como “Diogo Zorilha”. Rodrigo Ricupero (2009) o referenciou como “Diogo Zorilla”. A divergência deve-se à grafia do notário Manoel Francisco. Em momentos, a letra inicial assemelha-se a um “J” noutros, a um “Z”. Assim, adotaremos a grafia “Jorilha”.

<sup>35</sup> Antônio Dias Adorno ocupava uma posição social de prestígio na capitania da Bahia. Diligenciou expedições ao sertão, como a que foi a Porto Seguro, “a conquista do ouro”, em 1567, aproximadamente. (CONFISSÃO DE DOMINGOS FERNANDES NOBRE, 1592, in: VAINFAS, 1997, p. 347).

<sup>36</sup> Natural de Lisboa, filho de Antônio Luiz de Castello Branco e de Isabel Ribeira – defuntos. Casado com Caterina de Roias, de idade de quarenta e cinco anos. Morador no seu engenho de Tinharé, Capitania da Bahia (DENÚNCIA DE FERNÃO RIBEIRO DE SOUSA, 1591, in: ANTT, IL, Proc. 16.897, fl., 01).

Diogo Jorilha denunciou ao Visitador Heitor Furtado de Mendonça que há seis anos “pouco mais ou menos que ele tirou e fez publicar uma carta da excomunhão por parte de sua filha Antônia Fogaça e de sua neta Margarida Adorno sobre muitas peças de escravos e outras muitas coisas que lhe ‘furtarão e roubarão’” (DENÚNCIA DE DIOGO JORILHA, 1591, in: ANTT, IL, Proc. 16. 897, fl., 09v, grifo nosso).

O suposto roubo ou furto ocorreu após a morte Antônio Dias Adorno, marido de Antônia Fogaça, que residiu com a esposa num engenho, em Peroabusu. Dissera o preocupado pai que a carta de excomunhão foi amplamente noticiada, porquanto foi publicada na “Sé desta cidade e nas paróquias de Peroabusu e em outras muitas Igrejas e paróquias<sup>37</sup> deste Recôncavo e nunca até agora a dita excomunhão sairão Álvaro Rodrigues, Rodrigo Martins nem Gaspar Rodrigues” (DENÚNCIA DE DIOGO JORILHA, 1591, in: ANTT, IL, Proc. 16. 897, fl., 10).<sup>38</sup>

Não foram apenas acusados os irmãos. Nas palavras de Fernão Ribeiro de Sousa, a senhora Felipa Álvares, tia dos irmão, também havia participado. Dissera que “Felipa Álvares viúva mulher que foi de Paulo Dias [Adorno]<sup>39</sup> moradora em Perabusu, e mais três sobrinhos [...]” (ANTT, IL, Proc. nº 16. 897, fl., 02v).

Sobrepomos ainda que outros indivíduos integraram a lista dessa acusação: Francisco Alves, outro sobrinho de Felipa Álvares; Rondel Frances; Marçal Aragão, clérigo de Peroabusu e Getre Gebis [?],<sup>40</sup> um inglês que morava em Sergipe do Conde.

Álvaro Rodrigues, o sertanista mameluco que lutou ao lado de Cristóvão de Barros, já havia confessado, em 27 de janeiro de 1592, no período da graça do Recôncavo baiano, que andara pelo sertão e, neste tempo, tinha comido carne de bichos do mato, na Quaresma, deixando esse desvio em suas recônditas lembranças.

No interrogatório, o Visitador perguntou a Álvaro se ele sabia de “algumas pessoas, que haja mais de um ano que se deixam andar excomungado [...] perguntado se sabe de alguma carta de excomunhão que se tirasse por morte de alguém sobre algumas coisas desaparecidas [...]” (ANTT, IL, Proc. nº 16. 897, fl., 19v). As perguntas do Visitador visavam a levar o réu a fazer uma “diligência” na sua consciência, objetivo esse não alcançado de imediato porque o réu respondeu, negativamente, a todas elas.

<sup>37</sup> Foi publicada, segundo denúncia de Antônia Fogaça, na igreja de Vila Velha, de Paraguaçu e de Tinharé (ANTT, IL, Proc. nº 16.897).

<sup>38</sup> Segundo Antônia Fogaça, a carta de excomunhão estabelecia o prazo de nove dias, para os bens serem devolvidos. Caso isso não ocorresse, os responsáveis estariam excomungados (ANTT, IL, Proc. nº 16.897).

<sup>39</sup> Frei Jabotão informou que Paulo Dias Adorno era “fidalgo genovês” (1889, p. 139).

<sup>40</sup> Nome, em inglês, de difícil tradução.

No entanto, Heitor Furtado de Mendonça não se deu por satisfeito, pois fora instruído a pensar que a confissão que “não se descobre hoje, poderá alcançar-se amanhã” (FERNANDES, D., 2004, p. 61). Seguiu, por sua vez, os procedimentos regimentais e convocou o réu dez meses após a primeira audiência, em 26 de março de 1592. Continuou a indagar e obteve, naquele momento, uma confissão de Álvaro Rodrigues que revelava um detalhe que os denunciadores tentaram ocultar: a dita Felipa Álvares era a mãe de Antônio Dias Adorno, o dono dos escravos roubados e chefe de expedições ao sertão a procura de ouro.

Segundo Álvaro Rodrigues, na fazenda onde moravam, havia alguns índios que Felipa Álvares “possuía com seu filho Antônio Dias Adorno casado que foi com Antônia Fogaça entre a qual Felipa Álvares e o dito seu filho Antônio Dias nunca se fizeram partilhas da morte de seu marido dela Paulo Dias” (ANTT, IL, nº 16. 897, fl., 21).

No tempo em que Antônio Dias Adorno era vivo, todos moravam juntos. Quando ele faleceu, a mãe resolveu pegar o que lhe pertencia. Passado o tempo, Álvares Rodrigues retornou de uma jornada ao sertão e levou para a fazenda da tia “certa cópia de índios dos quais alguns eram do dito Antônio Dias [...] então houve contenda e demanda entre as ditas sogra e nora Felipa Álvares e Antônia Fogaça sobre a divisão das ditas peças” (ANTT, IL, Proc. nº 16. 897, fl., 21v).<sup>41</sup>

Sobre a carta de excomunhão, declarou que:

[...] se tirou depois da morte do dito Antônio Dias devia de ser por outras coisas e não por estas que claramente se via estarem em poder da dita Felipa Álvares e que assim nem a dita Felipa Álvares nem ele réu nem seus irmãos estão compreendidos na dita excomunhão a qual ele réu não ouviu publicar nem nunca ouviu dizer que se publicasse (ANTT, IL, Proc. nº 16. 897, fls., 22-22v).

Continuando seu interrogatório, acerca da excomunhão, o Visitador perguntou a respeito de uma suposta declaração que o réu teria feito: “que não tinha de ver com a dita excomunhão porque não furava tripa nem a barriga” (ANTT, IL, Proc. nº 16. 897, fl., 22v). Álvaro Rodrigues respondeu que nunca disse tais palavras, mas que tem “muitos inimigos os quais lhe poderão levantar falsidade” (ANTT, IL, Proc. nº 16. 897, fl., 22v).

Devido à escrita do documento cuja compreensão é difícil, não temos como elucidar o teor da carta de excomunhão, inclusa no processo de Álvaro Rodrigues. Entretanto, encontramos algo interessante na confissão de Antônia Fogaça que se coaduna com o que dissera Álvaro sobre a carta de excomunhão ter sido tirada por outros motivos.

<sup>41</sup> De acordo com o Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos, “contenda” significa bate boca, discussão, questionamentos, sendo um sinônimo de “demanda” (1965, p. 838).

Antônia Fogaça disse, não na denúncia, mas na confissão, que pelo Bispo Dom Antônio Barreiros, “lhe foi posta pena de excomunhão *ipso facto incurrenda*,<sup>42</sup> que ela não falasse nem tivesse comunicação, nem por escritos nem por recados, nem por interposta pessoa com Fernão Ribeiro de Souza, cunhado dela confessante” (1592, in: VAINFAS, 1997, p. 212). A proibição deveu-se porque o Bispo tentava cessar os escândalos em torno do suposto envolvimento entre eles, posto que usavam “palavras afeiçoadas e amorosas” (1592, in: VAINFAS, 1997, p. 212).

A par das informações que até aqui examinamos, acreditamos que as duas cartas deveriam ter existido, mas tanto Álvaro Rodrigues quanto Maria Fogaça tentaram negar aquela que lhe dizia respeito, apontando sempre a publicação da carta pertencente ao adversário, fato que nos leva a crer que se configuram, na mesa inquisitorial, maneiras de urdir uma teia de intrigas com finalidade de reaver ou manter a posse dos índios.

Das preocupações iniciais de Maria Fogaça que foram eclipsadas nas denúncias, julgamos que há probabilidade de Diogo Jorilha ter estado à frente dos interesses da filha, que só apareceu para reforçar as denúncias contra os irmãos da Cachoeira seis meses após a acusação do pai – momento no qual informou ao Visitador que ele já havia falecido.

O fato é que Álvaro Rodrigues foi absolvido dessa acusação por não ter contra ele provas concretas. Na sentença, consta que:

[...] o que tudo visto e o mais que destes autos consta visto como o réu “não publicado por excomungado nomeadamente” Mandão que se não proceda contra ele e visto outrossim como no tempo da graça veio confessar as ditas culpas do sertão comer nele carne e com as demais [sic] culpas de que nestes autos se trata não há contra ele prova bastante [...] (ANTT, IL, Proc. nº 16.897, fls., 39v- 40, grifo nosso).

Lançando o olhar sobre essa questão, vemos que o Visitador não julgou o réu culpado pelo fato de o seu nome não estar na excomunhão, o que significou ausência de provas. De repente, pode ter levado em consideração que Álvaro Rodrigues, juntamente com os irmãos, apropriaram-se dos índios para entregá-los a sua tia pelo direito que lhe era devido, uma vez que ela não fizera a partilha dos bens com Antônio Dias Adorno (seu filho), por não haver necessidade, porque com ele morava, resolvendo fazê-lo quando de sua morte. Essas são conjecturas.

De concreto, Heitor Furtado de Mendonça considerou apenas os delitos que envolveram as práticas gentílicas (comer a carne de bicho do mato em dias proibidos, como

---

<sup>42</sup> Pena privativa de direito em que o condenado que se tornava infamado e humilhado. Conferir em Reg. 1640, L. III, Tit. XXVI, 5.

faziam os gentios) e proibiu o réu de retornar ao sertão, acrescentando à sentença repreensão na mesa.

Depois de cumprir as penitências espirituais, Álvaro Rodrigues deve ter retomado sua rotina, permanecendo longe das fontes, ressurgindo em 1599, quando o encontramos a travar novas batalhas. Dessa vez não era contra os indígenas. Os holandeses que invadiram a Bahia eram seus novos alvos. Ele e André Fernandes Morgalho “mataram cinquenta e fizeram embarcar os mais e recolherem-se a sua armada, que também logo se fez à vela e despejou o porto, que havia cinquenta e cinco dias tinha ocupado” (SALVADOR, 1918, p. 376).

Foram essas algumas das vicissitudes sociais dos dois homens da linha de frente da expedição de Cristóvão de Barros ao sertão de Sergipe “novo”, nos momentos precedentes e posteriores à guerra que solucionou o problema da continuidade territorial entre Pernambuco da Bahia – avançava a ocupação do sertão norte desta Capitania com a contribuição de sujeitos que foram, superficialmente, reconhecidos pela historiografia, assim como o foram os outros dois capitães Antônio Fernandes e Sebastião de Farias.

#### **4.2.2 Do capitão “desconhecido” e do vizinho de Jacarangá<sup>43</sup>**

O desconhecido ao qual nos referimos é uma maneira de falar de Antônio Fernandes, o capitão da expedição de Cristóvão de Barros a quem coube a responsabilidade de seguir pela vanguarda em direção ao rio Real. Sobre ele não localizamos precisas informações. Não há registros de processo movido contra ele, nem confissão ou denúncia. Entre as cartas de sesmarias, não aparece sua solicitação. Os cronistas (Gabriel Soares de Souza e Fernão Cardim) devem ter silenciado sua relevância nessa ocupação do sertão norte da Bahia e no apresamento de índios por meio da guerra. Se não fosse pela preciosa citação de Frei Vicente Salvador – “Fez capitão da vanguarda a Antônio Fernandes e da retaguarda a Sebastião de Farias [...]” (1918, p. 334) – sua identidade ficaria mascarada.

Encontramos uma pista na confissão de Roque Garcia, soldado mameluco que participou da guerra de Sergipe “novo”, que nos leva a crer que o Antônio Fernandes citado por ele seja o mesmo capitão da vanguarda. Roque Garcia confessou, perante o Visitador, que quando estivera em Sergipe, ouviu uns negros falarem “que os gentios tinham mortos os quatro ou cinco homens que estavam em um barco em o rio São Francisco e que queimaram ao barco” (CONFISSÃO DE ROQUE GARCIA, 1591 in: VAINFAS, 1997, p. 91). Diante das palavras, blasfemou dizendo que “tanto cria ele no que diziam aqueles negros como nos

---

<sup>43</sup> A palavra também é grafada como Jacarandá.

Evangelhos de São João” (CONFISSÃO DE ROQUE GARCIA, 1591 in: VAINFAS, 1997, p. 91). Disse que a tudo Antônio Fernandes ouviu e o repreendeu.

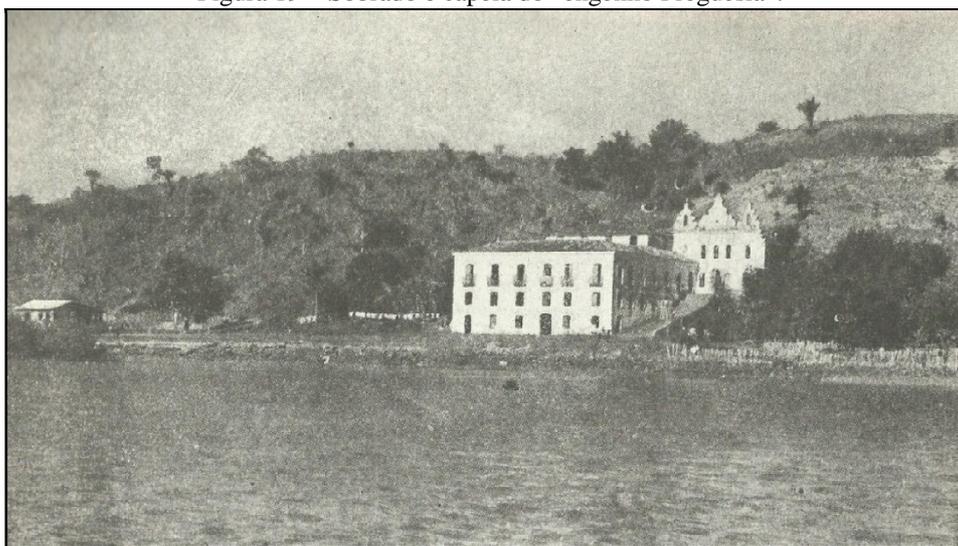
Dessas palavras, acreditamos que Antônio Fernandes permaneceu no “Arraial de Sergipe”, após a guerra ajudando o capitão Tomé da Rocha. Como não houve menção à sua origem, ele pode ter sido português, uma vez que Roque Garcia informou que ele era casado na Ilha Terceira, uma das nove ilhas dos Açores que teve papel relevante para Portugal por sua posição geoestratégica.

Seguindo nosso caminho, vamos nos deparar com capitão da retaguarda, Sebastião de Faria que, diferentemente dos irmãos da Cachoeira (mamelucos), era filho dos nobres portugueses Sebastião Álvares, dono do título de “Oficial da Fazenda Real”, e de Inês Álvares.

Sebastião de Faria era proprietário de dois engenhos. Um estava localizado em Matoim, no Recôncavo da Bahia, sendo muito bem estruturado cujo aparato visto “do mar que parece uma vila” (SOUSA, 1987, p. 149). Produzia, essencialmente, açúcar com “duas moendas que lavram com bois, o qual tem grandes edifícios, assim do engenho como de casas de purgar, de vivenda e de outras” (SOUSA, 1987, p. 149).

Esta é a descrição do Engenho Freguesia ou Novo Caboto. Da imagem que segue, observamos a fachada sul onde, ao fundo, há a igreja de Nossa Senhora Piedade com o acesso pela lateral facilitado por uma rampa e depois por uma escadaria. No sobrado, havia “cachorros sob as janelas em sacadas do andar nobre” (PINHO, 1982, p. 48).

Figura 19 – Sobrado e capela do “engenho Freguesia”.



Fonte: PINHO, 1982, p. 48.

Sebastião de Farias residiu em Matoim, onde recebeu amigos simples e outros nobres que passavam pela Bahia. Frei Vicente Salvador (1918) destacou o modo pelo qual o espanhol Diogo Flores de Valdez foi muito bem recebido pelo governador Luís de Brito, pelo Bispo Dom Antônio Barreiros, e, sobretudo, por Sebastião de Farias, que preparou um banquete para ele e para seus familiares.

O outro engenho desse capitão da retaguarda localizava-se abaixo do engenho Cotegipe, na ribeira do Aratu onde estava “um soberbo engenho de água, com grandes edifícios de casas de purgar e de vivenda, e uma igreja de São Jerônimo, tudo de pedra e cal, no que gastou mais de doze mil cruzados” (SOUSA, 1987, p.149).

Terras que ele talvez tivesse obtido após o casamento com Beatriz Antunes (nascida no reino), filha de Heitor Antunes<sup>44</sup> e Ana Roiz,<sup>45</sup> cristãos novos, que vieram para Bahia como membros integrantes “da tripulação da viagem que traria Sá [Mem] ao Brasil” (ASSIS, 2012, p. 116).

Julgamos necessário abordar aspectos das vivências de Antônio Fernandes e de Sebastião de Farias, para ouvirmos as mais variadas vozes que nos falam das relações socioculturais enredadas no processo de ocupação do sertão colonial. Relações essas que cruzam os fios dos destinos de Simão Roiz e Sebastião de Farias.

O liame entre esses destinos é Nicolau Faleiro de Vasconcelos, aquele que entregara o livro Diana a Simão Roiz, em Jaguaripe. Ao comparecer perante o Visitador no primeiro dia do tempo da graça da Cidade de Salvador, Nicolau Faleiro denunciou sua esposa por práticas judaicas, Ana Alcoforado – “uma das netas de Ana Rodrigues” (ASSIS, 2012, p. 161).

As revelações de Nicolau Faleiro tiveram consequências distintas para Simão Roiz e Sebastião de Farias – genro de Ana Rodrigues. O primeiro não tivera sua vida abalada, visto que Faleiro omitiu que possuía um livro defeso e o havia entregue a outra pessoa, como já vimos. Em sentido oposto, a vida de Sebastião de Farias foi fortemente sacudida, pois a “matriarca de Matoim e seus descendentes seriam acusados de criptojudaísmo” (ASSIS, 2012, p. 160).

---

<sup>44</sup> Heitor Antunes era amigo pessoal do governador Mem de Sá, rendeiro dos dízimos e fiscal das obras públicas, mercador e senhor de engenho, cavaleiro d’El Rey, afamado e “enobrecido” como descendente dos Macabeus, sendo apontado como “proprietário e responsável pelo funcionamento de uma sinagoga improvisada, aumento seu prestígio – agora, como rabi clandestino – entre os criptojudeus da Bahia” (ASSIS, 2012, p. 142).

<sup>45</sup> Ana Roiz, a “mulher rabi”, foi uma das responsáveis pela manutenção da fé judaica entre a “gente de Matuim” e do seu clã. Ela e suas filhas eram chamadas, pejorativamente, de Macabeias pela suspeita pública de que judaizavam. Mas o tom de ofensa era recebido “como música pelos ouvidos das Macabeias” (ASSIS, 2012, p. 157). Ana Roiz foi presa por Heitor Furtado de Mendonça, em 1593, e mandada para Lisboa. Condenada por práticas judaicas, foi “relaxada ao braço secular” (morte na fogueira) após anos de cárcere. Morreu na prisão e foi queimada em effigie por sentença de 9 de maio de 1604, a qual amaldiçoada sua memória e ordena que seus ossos sejam desenterrados e feitos em pó (VAINFAS, 1997, p. 282, nota 159).

Esse senhor de engenho viu sua família ser devassada pelo Visitador da Inquisição, aproximadamente um ano e meio após ter retornado com Cristóvão de Barros da guerra que se deu no sertão de Sergipe “novo”. Eles se conheciam de outras batalhas, sendo, ainda, vizinhos.

O engenho de Cristóvão de Barros, em Jacarandá (Recôncavo da Bahia), era bem próximo ao de Sebastião de Farias, em Matuim. O convite para assumir a linha de frente na guerra não deve ter sido novidade para Sebastião de Farias, isto porque ele já havia lutado com o amigo-vizinho e vencido a batalha contra duas naus de ingleses que aportaram na Bahia e “começaram as bombardadas à cidade tão fortemente que, desanimados e cheios de medo, os moradores fugiram dela para os matos” (SALVADOR, 1918, p. 331).

Sebastião de Farias partiu com Cristóvão de Barros na nova empreitada ao sertão do rio Real ou Sergipe “novo”, colaborando, assim como todos os outros soldados, no alcance da vitória. Após o embate, Barros:

[...] armou alguns cavaleiros como fazem em África, por provisão de el-rei que para isso tinha, e fez repartição dos cativos e das terras, ficando-lhe de uma cousa e outra muito boa porção, com que fez ali uma grande fazenda de currais de gado, e outros a seu exemplo fizeram o mesmo, com que veio a crescer tanto pela bondade dos pastos que dali se provêm de bois os engenhos da Bahia e Pernambuco e os açougues de carne (SALVADOR, 1918, p. 336).

Ao final da guerra, Cristóvão de Barros iniciou a partilha das terras por meio das cartas de sesmarias, publicadas por Felisbelo Freire, em História de Sergipe, cuja edição inicial foi de 1891. Em 1602 (12 anos após a guerra), Sebastião Álvares, pai de Sebastião de Faria, recebeu uma sesmaria no sítio de Guararema “com 1.200 braças de terras com as matas e águas e o mais que pede em sua petição” (FREIRE, 1995, 286, nota 4). Wanderley Pinho comentou que “teria seus motivos o conquistador para preferir fosse o pai e não ele [Sebastião de Farias] premiado com terras em Sergipe” (PINHO, 1982, p. 53).

Entre as cartas de sesmarias, não constam os nomes dos quatro auxiliares que assumiram a linha de frente. As informações sobre a partilha dos índios também são imprecisas. O que dizer, então, do que recebera os soldados sertanistas que integraram essa jornada?

### 4.2.3 Dos soldados camuflados

Ao ouvir os rumores de que Cristóvão de Barros iria combater os gentios do sertão de Sergipe “novo”, o mameluco João Gonçalves decidiu partir com a expedição em direção àquelas paragens cujos perigos eram iminentes. Deixou, em Sergipe do Conde, a família que ficava sem a certeza de que o veria novamente. Mas esse jovem de 20 anos estava ansioso por auferir recompensas.

O mesmo desejo aguilhoava uma ampla parcela dos homens da sociedade que variou entre “pessoas com posses”, como Sebastião Álvares, Damião da Mota e muitos outros já citados; e aquelas pertencentes às “camadas mais simples”, como alfaiates, lavradores, carpinteiros, mestre de açúcares, entre outras profissões.

É comum encontrarmos pessoas do primeiro grupo nas solicitações das cartas de sesmarias publicadas por Felisbelo Freire ou mesmo citadas na “História do Brasil” (1918) de Frei Vicente Salvador, em “Sergipe Colonial I” (1989) por Maria Thetis Nunes e “História de Sergipe” (1970) de Pires Wynne, entre outros pesquisadores que se dedicaram a essa temática.

Entretanto, as pessoas que compuseram o segundo grupo são mais difíceis de serem localizadas. Pouquíssimas aparecem, *an passant*, quando há referências às ações inquisitoriais, cujos realces residem nas obras de Sônia Siqueira – “A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial” (1978) e do antropólogo Luíz Mott – “Inquisição em Sergipe” (1989). Do mesmo autor, destacamos ainda o artigo “Aventuras e Desventuras dos primeiros moradores de Sergipe Del Rey mencionados nas visitas do Santo Ofício e nas cartas de sesmarias (1591-1623)”, publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, em 2006.

Diferentemente do que ocorrera com João Gonçalves, por meio do qual pudemos visualizar parte da rede sociabilidades de Simão Roiz, os raros indícios que permeiam os demais sujeitos identificados não nos permitem seguir os fios de seus relacionamentos para que possamos compreender como as experiências vivenciadas se interpenetraram na dinâmica da ocupação do sertão de Sergipe “novo”. Esta lacuna dificulta nossa análise porque “só podemos compreender muitos aspectos do comportamento ou das ações das pessoas individuais se começarmos pelo estudo do tipo da sua interdependência” (ELIAS, 1979, p. 79).

Diante da dificuldade de visualizarmos a rede de sociabilidades dos soldados sertanistas, apontaremos os indivíduos a partir de sua relação com a Inquisição, ou seja, como eles foram citados nos interrogatórios diante do Visitador Heitor Furtado de Mendonça.

Naquela sala, no Colégio da Companhia de Jesus, os nomes de alguns indivíduos que participaram das ações no sertão de Sergipe “novo” emergiram, dando-lhes identidade.

Entre eles estava Gaspar Martins, lavrador e morador em Tassuapina, casado com Isabel da Fonseca, filha de Catarina Fróes,<sup>46</sup> meia cristã-velha, e Francisco de Moraes, cristão-velho, que serviu na cidade Salvador como escrivão e meirinho.<sup>47</sup> Nosso conhecimento acerca da identidade de Gaspar Martins deve-se ao fato de sua sogra ter encomendado um feitiço.

Ela confessou ao Visitador ter contratado os serviços de Maria Gonçalves, de alcunha Arde-lhe-o-rabo,<sup>48</sup> para fazer um feitiço através do qual seu genro “morresse ou o matassem ou não retornasse da guerra de Sergipe, sertão desta capitania” (CONFISSÃO DE CATARINA FRÓES, 1591, in: VAINFAS, 1997, p. 120).

A mãe da esposa de Gaspar Martins justificou que foi a filha que havia pedido os ditos feitiços por não gostar do marido e que ele não dava “boa vida à sua mulher moça, filha dela confessante” (CONFISSÃO DE CATARINA FRÓES, 1591, in: VAINFAS, 1997, p. 120).<sup>49</sup> Contudo, se esse desejo se realizou é uma incógnita, visto que Luiz Mott ressaltou que não se sabe o que aconteceu com o soldado, “se morreu em campanha, se retornou ou não da guerra de Sergipe” (2006, p. 122).

Outro soldado é Roque Garcia, identificado por blasfemar. Confessou que estando no arraial de Sergipe, após a guerra, ouviu uns “negros que os gentios tinham mortos os quatro ou cinco homens que estavam em um barco em o rio São Francisco e que queimaram ao barco” (CONFISSÃO DE ROQUE GARCIA, 1591, in: VAINFAS, 1997, p. 91). Diante das informações, o capitão [Tomé da Rocha] falou que era mentira, e, então, Roque Garcia blasfemou dizendo que “tanto cria ele no que diziam aqueles negros como nos Evangelhos de São João” (CONFISSÃO DE ROQUE GARCIA, 1591, in: VAINFAS, 1997, p. 91). A blasfêmia contra o “quarto Evangelho não foi considerada suficientemente grave pelo Visitador para merecer punição” (MOTT, 1989, p. 15; 2006, p. 122).

Ao confessar suas práticas híbrido-culturais no sertão, Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, contou que viu o mameluco Pedro Álvares, morador ora em Sergipe “novo”, mandar “dar uma espada aos ditos gentios por três peças” (CONFISSÃO DE DOMINGOS FERNANDES NOBRE, 1592, in: VAINFAS, 1997, p. 357).

---

<sup>46</sup> É referenciada por ser cristã nova, filha de Simão Rodrigues Fróes, cristão velho, e Mécia Rodrigues, cristã nova.

<sup>47</sup> Funcionário encarregado de auxiliar ouvidores e juízes nas funções de Justiça (VAINFAS, 1997, nota 68, p. 119).

<sup>48</sup> Maria Gonçalves (Arde-lhe-o-rabo) foi descrita como uma mulher não casada e vagabunda (VAINFAS, 1997, p. 119).

<sup>49</sup> Por essas culpas, Catarina Fróes pediu perdão e deixou claro que os feitiços não foram realizados.

Pedro Álvares lutou na guerra, mas não conseguiu sesmarias assim como a grande maioria dos homens simples que àquela ocupação se dedicaram. Por outro lado, Domingos Fernandes Nobre, embora não tenha emprestado seus serviços, foi recompensado, em 1596, pelo capitão de Sergipe, Diogo Quadros, com “duas mil braças de terras no rio de tãomytiaiaia<sup>50</sup>, braço do rio Piauí, que corre para a banda do norte” (CARTA DE SESMARIA DE DOMINGOS FERNANDES NOBRE, 1596, in: FREIRE, 2009, p. 256). Talvez tivesse sido reconhecido por todos os outros feitos, e, ainda, por ser um homem com bens que teria condições de cultivar a terra.

A negociação, com armas de fogo, que fizera Pedro Álvares, era uma prática comum que permeava o universo cultural dos homens que andavam pelo sertão. Negociavam com os nativos, sendo tais armas um instrumento muito cobiçado pelo seu poder destrutivo, da qual muitos indígenas se utilizavam para deter as próprias expedições apresadoras. Pelas armas, os soldados receberam, entre outros bens, escravos nativos.

Dissera o soldado Antônio Luiz Loureiro que procurou Heitor Furtado e “lhe contou que na guerra em Sergipe, Domingos Ribeiro trocou uma escrava por uma espingarda. A transação realizou-se com os gentios que, a partir de então, aprenderam a manejar as armas de fogo” (RAMINELI, 1990, p. 37).

A entrega de armas poderia incorrer em excomunhão, conforme ressaltamos no segundo capítulo. Contudo, o Visitador não enquadrou os soldados em tal penalidade. Preocupou-se com as desobediências às práticas alimentares católicas, o que conferiu identidade a Paulo Adorno – homem de trinta e nove anos, morador em Matuim.

Paulo confessou, entre outros desvios, que foi “ao sertão de Sergipe na companhia de Cristóvão de Barros, onde também comeu carne por muitas vezes” (CONFISSÃO DE PAULO ADORNO, in: VAINFAS, 1997, p. 341). Ele era filho de Francisco Rodrigues, homem branco, defunto, cristão novo e de sua mulher Catarina Dias Adorno, mameluca, fato que nos leva à possibilidade de considerar que ele fosse sobrinho de Antônio Dias Adorno e primo de Álvaro Rodrigues.

E como o ato de confessar também acarretava denúncias, Paulo Adorno “disse que na dita jornada de Cristóvão de Barros, comeu também carne João Ribeiro, seu camarada e morador em Paripe, [...]” (CONFISSÃO DE PAULO ADORNO, 1592, in: VAINFAS, 1997, p. 341).

---

<sup>50</sup> Felisbelo Freire ressaltou que “taymitiaia” é um nome indígena do rio chamado hoje jacaré, afluente do Piauí (2009, nota 266, p. 256).

As práticas híbrido-culturais não se materializaram apenas no espaço do sertão. Elas acompanharam alguns soldados, quando eles retornaram para as áreas povoadas, a exemplo do que ocorreu com Domingos de Coimbra, sobre quem falamos no segundo capítulo, ao tratarmos da prática de comer carne de bichos de mato em dias de preceitos. E comeu carne quando retornou da guerra de Sergipe “novo”, na casa da sua prima Esperança Batista, casada com João Remirão, o senhor de engenho na Freguesia de Passé, no Recôncavo baiano, a oito léguas da cidade de Salvador. Foi Esperança Batista quem compareceu para delatar Domingos de Coimbra e, ao fazê-lo, acabara por denunciar o próprio irmão, Bernardo Batista, homem que também foi à guerra e era casado com uma criada de Cristóvão de Barros.

Em nossas pesquisas, deparamo-nos com outros sujeitos cujos indícios não nos dizem se eles lutaram na guerra ou se atuaram como soldados após a conquista, o que não retira o mérito de terem contribuído na ocupação desse espaço, pois, em 1593, Sergipe não “passava de um acampamento de soldados e índios prisioneiros, comandados por Tomé da Rocha, em pé de guerra contra os franceses e tribos insubmissas” (MOTT, 1989, p. 16).

Entre esses sujeitos, destacamos Gaspar Rodrigues, figura interesse que merece, posteriormente, uma abordagem mais aprofundada. Ele não era o irmão de Álvaro Rodrigues, citado no episódio do roubo dos indígenas. Gaspar Rodrigues era um português, “homem baixo do corpo e magro” (MOTT, 2006, p. 139). Foi denunciado pelo cônego Bartolomeu de Vasconcelos por praticar a sodomia com o escravo Matias, negro da Guiné.<sup>51</sup>

Ao ser descoberto, Gaspar Rodrigues foi despedido da fazenda de Manuel de Miranda, local onde era feitor. Para finalizar, o cônego informou que, em 1591, ele estava “ora feito soldado na cidade de São Cristóvão de Sergipe” (CONFISSÃO DE BARTOLOMEU DE VASCONCELOS, 1592, in: VAINFAS, 1997, p. 124).

Contra Gaspar Rodrigues foi desencadeado um processo extenso, tendo o padre Baltazar Lopes figurado também nesse episódio. O padre proferiu que era “vigário da Igreja da Invocação de Nossa Senhora da Vitória da cidade de São Cristóvão dessa Capitania e ouvidor da vara e jurisdição eclesiástica da mesma cidade” (ANTT, IL, Proc. nº 11.061, fl., 09v).

Em sua denúncia, disse que ouviu dizer publicamente “a Pero de Mendonça soldado e a Pero Raz castelhano também soldado e João da Costa meirinho do eclesiástico que Gaspar

---

<sup>51</sup> Faz-se imperioso ressaltar que antes de ir à mesa inquisitorial, o Cônego já havia denunciado o “pecado da carne” da sodomia aos padres da Companhia de Jesus. Após a conclusão dos autos, Gaspar Rodrigues pagou dez cruzados, para queimá-los, ao escrivão Pero de Vila Nova, francês que morava em Sergipe do Conde.

Rodrigues que lá era soldado usava o pecado nefando servindo de mulher” (ANTT, IL, Proc. nº 11.061, fl., 11).<sup>52</sup>

Gaspar Rodrigues foi um soldado que viera para Sergipe depois de ter participado da batalha de Alcácer Quibir com Dom Sebastião (1578), assim como o foram Francisco de Negreiros e o Conde de Linhares. Durante a batalha, foi capturado tornando-se cativo de mouro e:

daí foi vendido para as galés de turcos de Argel [sic] e durante todo o seu cativeiro perto de quatro anos até que ele por si adquiriu cento e tantos escudos de ouro espanhóis com que se resgatou e se tornou para Portugal e de Portugal tornou a ilha terceira na armada de Marques de santa cruz e depois se veio de Lisboa para este Brasil (ANTT, IL, Proc. nº 11.061, fl., 35).

Durante o cativeiro, esse morador de Sergipe também esteve em Constantinopla e Grécia, chegando a passar pelo reino de “Aragão e Castela quando veio do cativeiro caminhando para Lisboa” (ANTT, IL, Proc. nº 11.061, fl., 35v). Ele era próximo a Cristóvão de Barros, chegando mesmo a frequentar seu domicílio na Cidade de Salvador, como afirmou o padre da Igreja de Nossa senhora da Vitória, Baltazar Lopes.

Continuemos seguindo os passos de outros soldados que estiveram em “Sergipe fortaleza de São Cristóvão”, a exemplo de Afonso Pereira (de alcunha Marigui que quer dizer mosquito). Ele foi denunciado por Marçal Aragão por renegar a “Deus dizendo que não cria nele e chamara pelos demônios que o viesse buscar que estava bêbado” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 5).

Pero de Noronha, “natural de Ylhas que ora está na fortaleza de Sergipe” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 12v), foi citado por Bastião Madeira quando este falou que os gentios capturaram alguns cristãos no sertão, sendo Pero de Noronha um dos capturados.

Manoel Miranda, “residente no forte de Sergipe” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 31), foi denunciado por Lázaro da Cunha por fazer pregações aos gentios contra os interesses dos jesuítas. Lázaro da Cunha é um personagem intrigante, conhecido na historiografia por colecionar práticas híbrido-culturais. Foi um homem que informou ao Visitador que não tinha lugar certo de morada, tendo passando alguns momentos em Sergipe do Conde.

Lázaro vivia de suas jornadas, chegando a morar com os Tupinambá por cinco anos. Foi ao sertão com Gonçalo Álvares, período em que conviveu com Simão Roiz. Embora Luíz Mott aponte-o como “colono de Sergipe”, que assumiu a sodomia (2006, p. 142), não

---

<sup>52</sup> Quando o padre fez a denúncia, brindou-nos com nomes de outros soldados que estavam em Sergipe nesses primeiros anos da colonização em que a igreja de Nossa Senhora da Vitória já fazia parte do cotidiano religioso dos seus moradores.

encontramos, em seu processo, indícios que nos leve a acreditar na possibilidade de ele ter morado por um tempo em Sergipe.

Lázaro da Cunha salientou que esteve em “Sergipe dessa capitania”, termo utilizado em muitos outros processos para aludir a Sergipe do Conde e não Sergipe “novo” (ANTT, IL, Proc. nº 11.068, fl., 25), do mesmo modo como Simão Roiz e João Gonçalves se referiram. Se assim o fosse, poderíamos também afirmar que Simão Roiz andou por essas paragens, algo em que não acreditamos.

Ao denunciar o envolvimento do soldado mameluco Simão Dias com a Santidade indígena, o mameluco Paulo Dias revelou que era “morador e soldado no forte de São Cristóvão de Sergipe” (ANTT, IL, Proc. nº 13.090, fl., 14v). Concluída a sessão, o denunciante informou ao Visitador que estava retornando para sua casa, momento em que foi ordenado a não sair de Sergipe sem licença prévia.

Esses são alguns soldados que tiveram suas identidades divulgadas nos autos inquisitoriais. Embora não saibamos qual tipo de relações foram estabelecidas entre esses indivíduos, a dinâmica da guerra e do povoamento os uniu em torno de expectativas de um futuro melhor.

E por esse ideal de recompensa, todos arriscaram suas vidas seguindo “caminhos e estradas pontes por ribeiros e entulhando brejos e lagos por onde passou a artilharia e munições” (CARTA DE SESMARIA DE DAMIÃO DA MOTA, 1596 in: FREIRE, 2006, p. 251). Durante a guerra, alguns foram alcançados por eventos fatídicos, ficando pelo caminho, ao passo que outros conseguiram retornar para o local que tinham deixando a lhe esperar.

A realidade daqueles que voltaram do sertão foi se emoldurando de formas desiguais onde uns ganharam terras e participaram da partilha dos índios resgatados e outros não. Caso interessante é o do português Damião da Mota que participou da expedição a Sergipe “novo” (1590) e, em seguida, foi com Simão Roiz, João Gonçalves e tantos outros aos sertões das Alpariacas e Amoipiras.

O fato é que Damião da Mota foi denunciado por comer carne na Quaresma e nos demais dias proibidos pela Igreja Católica, por Simão Roiz, João Gonçalves e pelo capitão Gonçalo Álvares. No entanto, nenhum processo foi contra a ele movido pelo Visitador Heitor Furtado de Mendonça. Ao contrário, recebera uma sesmaria, em 1596, depois de alegar que doou “armas e cavalos e escravos tudo a sua custa onde na dita batalha lhe matarão o seu cavalo e quatro escravos seus” (CARTA DE SESMARIA DE DAMIÃO DA MOTA, 1596, in: FREIRE, 2006, p. 251).

Em contrapartida, João Gonçalves, que praticara o mesmo desvio que Damião da Mota, foi recompensado com um processo inquisitorial, sendo obrigado a fazer penitências espirituais. Já Simão Roiz foi recompensado pelo destino por sua atuação no sertão norte da Bahia, por meio dos resgates, com um sorriso falso, escarnecido: foi processado e preso nos cárceres da Cidade da Salvador cuja penitência pública macularia sua imagem. Esse foi o “prêmio” que recebeu por sua atuação como “descedor” de índios, atividade realizada por almejar uma condição de vida melhor na sociedade colonial quinhentista.

### **4.3 O “descedor” de índios e expectativas sociais**

Ser sertanista era considerado um não-ofício no meio urbano da Cidade de Salvador, onde tomara corpo o processo inquisitorial de Simão Roiz que o identificou como um lavrador, mameluco, que foi descer índios no sertão. Os lavradores formavam uma categoria profissional própria do meio rural, assim como os mestre-de-açúcares, o caixeiro do engenho, o purgador, os caldeireiros, os feitores do campo e da fábrica e vários outros trabalhadores, como os timoneiros dos barcos que transportavam cana, lenha e caixas de açúcar.

O termo soldado não foi a Simão Roiz associado em seu processo, pois ser soldado na sociedade colonial dos idos do século XVI era compor as tropas da Coroa. O Estado interferia nos núcleos urbanos estabelecendo “seus aparelhos burocráticos, instrumentos de controle social, [...], tornando-os repressivos por excelência” (SILVA, K., 2000, p. 06).

Entre esses aparelhos, destacou-se o militar que recrutava para serem soldados aqueles sujeitos que não eram absorvidos pela empresa açucareira. Pelo Regimento do Governador Francisco de Giraldes, de 8 de março de 1588, chegaram à Cidade de Salvador “cento e cinquenta soldados” cujas funções, entre outras, eram de guardar e defender a cidade (DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DO AÇÚCAR, 1954, p. 360).

Também havia o recrutamento dos soldados entre os grupos marginalizados pela economia açucareira. Ressaltamos que isso não significava ostracismo, pelo contrário, significava uma “função ativa no meio social” (SILVA, K., 2000, p. 06). Contudo, nem todos manifestavam interesse por essa profissão. Havia relutâncias com as quais não iremos nos ocupar.

Os mecanismos de controle utilizados pela Coroa eram circunscritos ao meio urbano, não interferindo nas relações sociais que se estabeleciam no meio rural (SILVA, K., 2000). Dentro dessa conjuntura, os homens livres que para os engenhos se dirigiam, tornavam-se agregados sob a proteção dos senhores da terra. Foi o que aconteceu a Simão Roiz que saiu, em data imprecisa, da Capitania de Ilhéus e foi morar nas terras do engenho Sergipe do

Conde. Neste local, além de trabalhar como lavrador engrossou as forças da expedição de Gonçalo Álvares, tornando-se um “descedor” de índios a quem nós denominamos soldado sertanista.

Não foi um soldado oficial incorporado pela Coroa. Foi um soldado circunstancial que exerceu a função de sertanista, voluntariamente, visando a atender as necessidades do engenho onde morava num tempo em que, embora houvesse o uso do trabalho escravo africano, a mão de obra indígena se configurava como primordial, uma vez que os nativos realizavam tanto trabalho escravo quanto trabalho remunerado, porque alguns índios que foram contratados pelo engenho Sergipe (do Conde), em 1561, prestaram “serviços remunerados” (SCHWARTZ, 2003, p. 35-36).

O que teria movido Simão Roiz a exercer o ofício de “descedor” de índios? Acreditamos que ele tenha tentado driblar os limites da mobilidade social. Desígnio este que não estava apenas circunscrito aos mamelucos sertanistas, dilatava-se, do mesmo modo, aos europeus. Assim sendo, a aventura colonial era para esses homens um “estímulo a mais para o enriquecimento e a libertação das rígidas cadeias sociais” (WEHLING, 1999, p. 55).

Ao tentar driblar a realidade que se emoldurava em sua volta, Simão Roiz buscou os pagamentos pelos serviços prestados pela atuação de sertanista. Pagamentos não por meio dos soldos<sup>53</sup>, como ocorria com os soldados regulares, mas por meio de índios advindos dos resgates. O pagamento em dinheiro deve ter se concretizado pela sua atuação como lavrador. Entretanto, o índio era “a tábua de salvação”. Ter índios era um meio de garantir a subsistência, de auferir status naquela sociedade açucareira de difícil mobilidade onde a estratificação social determinava “legalmente o valor de cada indivíduo, seus privilégios e as penalidades” (SILVA, K., 2000, p. 36). Penalidades que poderiam ser impostas a partir da camada estamental a que ele pertencia.

Aqueles grupos de colonos que, em razão da escassez de capital ou de escolha de uma base geográfica inadequada, encontraram maiores dificuldades para consolidar economicamente tiveram de empenhar-se por todas as formas na captura dos homens da terra (FURTADO, 2004, p. 48).

Uma vez que não dispunha de capital para investir no açúcar, Simão Roiz, a exemplo dos demais sertanistas aqui retratados, dedicou-se aos apresamentos. Em tempos de guerra, como a ocorrida no sertão de Sergipe “novo”, em 1590, muitos dos seus companheiros

---

<sup>53</sup> O soldo era uma quantia com que se pagavam os funcionários, geralmente contratados com base anual (soldada).

almejaram lutar para auferir nativos, enfim, era uma guerra considerada justa, “dada com licença de El-Rei” (SALVADOR, 1918, p. 334).

Outra recompensa advinda da guerra de Sergipe seria obter terras para ocupá-las, possivelmente, com “excelentes pastagens para atender à expansão dos rebanhos” (NUNES, 1989, p. 26). A pecuária foi impulsionada para o interior devido a “impraticabilidade de criar gado na faixa litorânea, isto é, dentro das próprias unidades produtoras de açúcar” (FURTADO, 2004, p. 63).<sup>54</sup>

A multiplicação dos rebanhos desdobrava e retalhava o povoamento em famílias de vaqueiros que se instalavam à beira-rio. Exigiam eles poucos braços e muito campo: era a colonização deslocável e expansiva. As “entradas” em busca das cobiçadas minas não deixavam vestígios: quando muito abriam caminhos. Mas a invasão dos gados foi lenta, decisiva e profícua (CALMON, 1939, p. 306, grifo do autor).

A criação de gado era uma grande possibilidade para os sertanistas mudarem seu padrão de vida, sendo mesmo analisada por Pedro Calmon com uma relevância superior em detrimento das expedições que objetivaram encontrar minas. Entretanto, ressaltamos que as expedições de caça ao ouro foram incentivadas pela Coroa, que alimentava “esperanças de distribuir mercês em retribuição de seus trabalhos e despesas, se não morressem pelo caminho, como aconteceu com Gabriel Soares de Sousa nos finais do século XVI” (SILVA, M., 2005, p. 93).

Muitos sertanistas dedicaram-se tanto às expedições de caça aos índios quanto às de caça ao ouro, como o fez Álvaro Rodrigues que foi com Antônio Dias Adorno ao sertão de Porto Seguro, “a conquista do ouro”, em 1567, aproximadamente (CONFISSÃO DE DOMINGOS FERNANDES NOBRE, 1592, in: VAINFAS, 1997, p. 347). A expedição não logrou êxito com seu intento inicial, parece que “Adorno desviou do seu objetivo, que eram as minas, pois regressou para o litoral com 7 mil índios cativos” (WELFFORT, 2012, p. 117).

Em outra expedição, Antônio Dias Adorno encontrou, em uma serra na banda norte, esmeraldas e safiras e as trouxe “algumas muito grandes, mas todas baixas; mas presume-se que debaixo da terra as deve de haver finas, porque estas estavam à flor da terra” (SOUSA, 1987, p. 90)

Simão Roiz não procedeu como Álvaro Rodrigues e Antônio Dias Adorno. Talvez, a oportunidade de desempenhar tais feitos tivesse passado distante de sua realidade. Preferiu desfrutar, até 1590, da hospitalidade do próspero engenho pertencente a um nobre português,

---

<sup>54</sup> O destaque dessa penetração territorial para o interior pelas terras além do rio Real vai para Garcia d’Ávila que “teria importância fundamental na expansão pecuarista dos séculos seguintes” (WEHLING, 1999, p.77).

o que significava gravitar em torno do prestígio. Estava sob a “capa benfeitora” do proprietário absenteísta Conde de Linhares, representado no engenho pelos administradores por ele nomeados, ajudando-lhe no projeto de consolidação econômica interessado, muito provavelmente, em ser reconhecido pelos seus esforços.

Não encontramos indícios de Simão Roiz ter possuído escravos da terra, embora essa possibilidade seja pujante. Entretanto, por mais que os possuísse não significava que chegaria a ser nobre, condição a que se alcançava com uma mercê distribuída por El-Rei.

Sua tez acobreada também anunciava que ele era um descendente dos gentios. A cor indicava a condição social. Como dissera Loreto Couto, em relação a Pernambuco, não era “fácil determinar nestas províncias quais sejam os homens da plebe, porque todo aquele que é branco na cor, entende estar fora da esfera vulgar” (COUTO, 1904 apud SILVA, M., 2005, p. 19).

Acerca desse assunto, acrescentamos o exemplo observado no caso do ferreiro ou do sapateiro citado por Maria Beatriz Nizza da Silva, em “Ser Nobre na Colônia” (2005). Em suas palavras, mesmo que possuísse escravos e não realizasse trabalhos manuais, isso não significava que o “ferreiro ou sapateiro deixasse de ser considerado plebeu na Colônia” (SILVA, M., 2005, p. 19).

Pelas considerações, acreditamos que esses profissionais não fossem “brancos na cor”. As distinções sociais foram transferidas de Portugal, sendo nas terras coloniais, alicerçadas pela raça e pela “cultura europeia, na qual o índio e, mais tarde, o africano constituíam pontos de referência para atribuição de status” (SHWARTZ, 2003, p. 235).

Para conseguir ser nobre, Simão Roiz tinha que superar a descendência dos gentios com feitos realizados em prol da Coroa. Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues, sertanistas mamelucos, são exemplos dessa superação. Eles foram recompensados, por meio da carta de El-Rei de 24 de dezembro de 1607, publicada no Catálogo Genealógico de Frei Jabotão (1889).

Na carta, o monarca concedeu mercê aos irmãos, tomando-os “por cavaleiros fidalgos de minha casa com 20-200rs de moradia cada um e que lhe dê brasão de armas da nobreza, conforme seus feitos” (JABOTÃO, 1889, p. 141). Essa foi uma forma pública de o monarca “reconhecer os feitos de seus súditos” (RAMINELLI, 2008, p. 21).

Além de cavaleiros fidalgos, os irmãos da Cachoeira foram agraciados com a “mercê do hábito da ordem de Aviz com 20-00 reis da tença a cada um e também lhe faço de quatro léguas da terra, como pareceu a dois votos do conselho da Índia os quais lhe assinará o governador do Brasil etc” (JABOTÃO, 1889, p. 141). Para dar publicidade a essa concessão

valerosa, a Carta foi despachada no Livro 4 de Serviços da Câmara da Bahia, página 37, sendo assim reconhecida pelo governador do Brasil, como determinara a carta.

Eles tinham índios em suas fazendas. Eram netos de Caramuru, mas não eram nobres. Na colônia, havia dois tipos de nobreza: a natural que se assentava na linhagem, passando de pai para filho; e a civil ou política, “concedida pelo monarca” (OLIVEIRA, 1806 apud SILVA, M., 2005, p, 16). Eis que pela via política, os irmãos da Cachoeira obtiveram o título de nobreza.

Tornaram-se fidalgos pelos serviços prestados à Coroa: apresaram índios para abastecer os engenhos do Recôncavo; guerrearam para ocupar áreas antes habitadas por gentios, facilitando a travessia terrestre entre as Capitânicas da Bahia e Pernambuco, nas terras da futura Sergipe de El-Rei; foram à procura de pedras preciosas; travaram batalhas, em 1599, contra os holandeses que invadiram a Bahia.

Neste episódio contra os holandeses, Álvaro Rodrigues e André Fernandes Morgalho “mataram cinquenta [holandeses] e fizeram embarcar os mais e recolherem-se a sua armada, que também logo se fez à vela e despejou o porto, que havia cinquenta e cinco dias tinha ocupado” (SALVADOR, 1918, p. 376).

Embora tenha tentado, Simão Roiz não conseguiu superar o fato de ser mameluco, condição que também determinava status social, como também não acumulou, em sua trajetória, tantos feitos a exemplos dos citados. Quando não estave no sertão, exerceu serviço braçal que estava associado ao trabalho escravo, o que gerava uma “desvalorização do trabalho manual, além de uma ‘coisificação’ social e jurídica de grande parcela da população que não tinha a liberdade de dispor de si mesma” (WEHLING, 1999, p. 80, grifo do autor).

Na escala da estratificação social, estavam no topo os grandes proprietários (senhores de engenhos e os pecuaristas) e os altos funcionários do estado; abaixo, estavam os “comerciantes, funcionários médios e proprietários com menor número de escravos” (WEHLING, 1999, p. 97). Em seguida, estava o restante da população, compreendendo os homens livres, assim como o eram os artesãos, pequenos funcionários, vaqueiros e lavradores comuns.

Os lavradores comuns, a exemplo de Simão Roiz, não ocupavam as classes intermédias. Estavam, socialmente, abaixo delas e acima, somente, dos índios e negros. Já no século XVII, os trabalhos relacionados à agricultura foram considerados “uma ‘honrosa profissão’, que deveriam abrir a porta à condição nobre” (SILVA, M., 2005, p. 23, grifo do autor).

Distante dessa realidade proveniente do século XVII, estava Simão Roiz que vivenciou a segunda metade do século XVI, na Capitania da Bahia, cuja fragmentação social se manteve efervescente porque “a concentração da riqueza produzida pela atividade açucareira e a presença do governo central permitiam delinear-se um setor superior de grandes proprietários” (WEHLING, 1999, p. 97).

Com exceção de Pernambuco, que manteve características semelhantes as da Bahia, nas Capitânicas da Paraíba (região recém-conquistada), Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Vicente, “a diferenciação social era menor, por causa da baixa renda produzida limitada à agricultura de subsistência, pecuária, extração do pau-brasil e exploração menos rentável da cana” (WEHLING, 1999, p. 97).

Vivenciando a fragmentação social manifesta na Capitania da Bahia, Simão Roiz e os outros homens, muitos dos quais mamelucos, buscaram o ideal de uma vida melhor e foram tomados pelo espírito aventureiro e curioso que moveu aquele século. Fizeram-se nômades, caminhando rumo à aventura das vicissitudes do sertão dias e noites, sem parar, procurando encontrar meios para mudar suas vidas. Como bem dissera Lucien Febvre, os “homens do século XVI eram ainda homens habituados a contrastes perpétuos” (1950, p. 09).

Continuar lavrando a terra ou aventurar-se pelo indômito sertão? Eis um dos contrastes a que esses homens estavam habituados. Transitavam na fronteira cultural desses dois mundos sempre “tocados pelo poder da audição”, quando, por momentos, ficavam sabendo que tal expedição estava a partir e abandonavam a enxada à lavoura ou outra função que por ventura viessem a exercer. Eles não “sabiam das notícias, pelos jornais, lendo. Eles as sabiam de boca em boca, ouvindo. E a capacidade de escutar que tinham era verdadeiramente prodigiosa” (FEBVRE, 1950, p. 16).

Esta foi a concepção de Lucien Febvre sobre os homens franceses do século XVI, característica tal que não está distante dos nossos “descendentes” de índios, no percurso de suas relações com o sertão colonial, que ficavam atentos aos burburinhos do meio rural. Burburinhos estes que moveram algumas teias das vidas desses homens sertanistas que constituíram uma parcela decisiva do povo brasileiro que colaborou com expansão territorial, conforme observado por Gilberto Freyre ao ressaltar que índios e “mamelucos formaram a muralha movediça, viva, que foi alargando em sentido ocidental as fronteiras coloniais do Brasil” (1998, p. 95).

As ações dos mamelucos que atuaram como sertanistas nas expedições pelo sertão lograram à Bahia o papel predominante na expansão territorial nesse primeiro século, estando “São Paulo em segundo” (WELLFORT, 2012, p. 110). Contudo, em uma escala de valor, as

expedições baianas “foram minimizadas na História do Brasil quando comparadas às bandeiras paulistas” (TAVARES, 2001, p. 157).<sup>55</sup>

A historiografia do final do século XIX e início do XX foi caracterizada por forte nacionalismo suscitado a partir da criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e das instituições locais. Com os Institutos, houve o fomento de uma história nacional e local, onde cada Estado ou região abordaria sua posição e contribuição na construção do país.

Nesse contexto, em reação à exaltação dos paulistas, os historiadores baianos passaram a escrever sobre a ocupação do sertão, entre os quais se destacaram Francisco Borges de Barros,<sup>56</sup> com o livro “Bandeirantes e Sertanistas Baianos” (1919), por meio do qual o autor reuniu vários textos e documentos sobre o papel das bandeiras baianas na conquista do sertão nordestino cuja personagem principal foi a família de Garcia D’Ávila.

Com grande parte das expedições partindo do norte da Bahia, a Casa da Torre de Garcia D’Ávila, localizada em Tatuapara, passou a exercer grande domínio sobre o vasto território do nordeste do País, como se fosse um feudo, considerado um “dos maiores monumentos deixados pelos nossos antepassados” (BARROS, 1919, p. 53).

A Casa da Torre, que serviu de ponto estratégico para a guerra no sertão de Sergipe “novo”, em 1590, conforme vimos no tópico anterior, ocupou a obra de Urbino Viana, que a descreveu como “a maior que já se viu”, sendo mesmo equiparada ao sujeito da ação da colonização. Notemos: “a Casa da Torre, por seus representantes, sempre lutou, e tezamente contra o índio rebelado fazendo a entrada mais gloriosa e de efeitos mais positivos” (VIANA, 1935, p. 23). Na obra, há uma produção do discurso do sertanista, identificado por bandeirante, como um herói, sendo Garcia D’Ávila a síntese do bandeirantismo baiano – homem que precisou empreender esforços na ação civilizadora.<sup>57</sup>

Embora reconheçamos a relevância de Garcia D’Ávila, não podemos deixar empalidecer as ações dos mamelucos que se fizeram soldados sertanistas nesse processo, os quais à medida que colaboraram com a interiorização da colonização da Bahia, também se constituíram, como mencionaram o próprio Urbino Viana, num fator antropogeográfico importante porque “‘abria o caminho’, delimitava o quinhão, marcava o ponto de

---

<sup>55</sup> Chamou-se “entrada” na Bahia “a expedição militarizada que era denominada “bandeira” em São Paulo” (TAVARES, 2001, p. 157).

<sup>56</sup> Antigo Diretor do Arquivo Público da Bahia.

<sup>57</sup> Segundo o Dicionário do Brasil Colonial, de Ronaldo Vainfas, a expressão bandeirante “refere-se aos aventureiros que participaram de expedições armadas pelo interior do Brasil entre os séculos XVI e XVIII” (2001, p. 64, verbete Bandeirantes). Foi associada às expedições paulistas enquanto a expressão “entrada” foi relacionada às “expedições mais genéricas, originadas em diversas partes do Brasil, formadas por iniciativa oficial ou particular” (VAINFAS, 2001, p. 64).

estabelecimento que as correntes colonizadoras transformavam em moradias fixas, servidas por estradas imperfeitas” (1935, p. 19, grifo nosso).

De fato, Simão Roiz e seus companheiros abriram inúmeros caminhos pelo sertão norte da Bahia, em direção ao rio Real. Eles colaboraram com a ocupação do sertão, ação indicada por Pedro Calmon como base para a construção de nacionalidade brasileira da qual estava imbuído o Instituto Histórico e Geográfico Baiano:

“[...] é tempo de se deterem os escritores de história diante desses “clans”, em cuja cadeia rácica como que se percebe melhor a coesão das eras, a unidade da consangüínia do Brasil que ajudaram a formar, construindo a sua casa patriarcal, “devassando-lhes os sertões”, alargando-lhes as fronteiras ou disciplinando a sua vida coletiva, sem esquecer as boas tradições do lar português, religioso, severo e sóbrio, que não perdeu nos trópicos, nenhuma de suas características ancestrais” (CALMON, 1938, p. 5-6, grifo nosso).

Os indivíduos que teceram “a teia de Simão Roiz”, de fato, devassaram os sertões baianos. E se essas ações foram descritas como incentivadoras do sentimento de nacionalismo do povo brasileiro, presumimos que esses homens, aqui tratados, também contribuíram para fazer desabrochar esse sentimento. Sabemos, contudo, que não formaram “clans” como escrevera Calmon ao se referir à família de Garcia D’Ávila, conforme citação acima.

Entre as famílias simples, havia aquelas que se destacaram como a dos irmãos da Cachoeira que circundaram na Carta de El-Rei, o qual destacou os laços familiares: “Álvaro Rodrigues a quem chamavam também o Caramuru, à imitação de seu avô Diogo Álvares” (JABOTÃO, 1889, p. 141).<sup>58</sup>

Laços familiares que preservaram os nomes de seus ascendentes. Nosso personagem, Simão Roiz, assim foi chamado em homenagem a seu pai. Por sua vez, concedera o mesmo nome a seu filho, mantendo viva a tradição familiar em uma sociedade culturalmente híbrida, que ainda vigora nos dias atuais. Famílias de sertanistas, famílias de mamelucos, famílias de brasileiros que transformaram a tradição, no momento em que a mulher gentia deixou de ser considerada a desorganizadora da vida social, segundo as ponderações jesuítas, para ser a “base da família brasileira” (FREYRE, 1998, p. 94).

---

<sup>58</sup> Os genealogistas mencionam que era comum o neto usar os sobrenomes de avós, paternos ou maternos. Quando “havia um avô ilustre, em geral o neto adotava não só o sobrenome como o nome completo do antepassado” (SILVA, M., 2005, 29).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pisar em solo baiano, no dia 09 de julho de 1591, no domingo da Santíssima Trindade, o Visitador do Santo Ofício da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça, trouxe consigo os conhecimentos do Monitório de 1536 e do Regimento da Inquisição de 1552, que foram postos em prática, após a celebração do auto de fé que se realizou na Sé de Salvador, onde estavam os religiosos, pessoas da governança, da justiça e o povo das cercanias.

Com muita pompa, o auto de fé ocorreu no domingo Oitava de Pentecostes, em 28 daquele mês, momento em que o Visitador declarou abertos, oficialmente, os trabalhos inquisitoriais e quando teriam início os registros que, atualmente, oferecem ao historiador possibilidades investigativas. Esses processos, manuscritos pelo notário Manuel Francisco, tornaram-se essenciais ao conhecimento de aspectos sociais, econômicos e políticos dos primórdios da colonização brasileira.

As informações nos processos contidas vão para além das heresias e das manifestações do poder da Inquisição e chegam às vicissitudes cotidianas dos homens comuns. Foi por meio deles que encontramos Simão Roiz – o mameluco que se fez “descedor” de índios e por suas ações no sertão norte da Bahia foi processado e punido na Cidade de Salvador.

Embora seja aparentemente sumário, o processo de Simão Roiz, com 11 páginas (frente verso) e com uma testemunha arrolada, revelou-nos não apenas que ele tinha comido carne de bichos do mato, no sertão, contrariando os dogmas da Igreja Católica. Perscrutando os processos inquisitoriais com cartas jesuítas, cartas de sesmarias e escritos dos cronistas, tivemos informações a respeito das ações cotidianas das pessoas comuns, dos aspectos culturais, sociais e econômicos inerentes ao final do século XVI. Conhecemos os laços familiares, a expressão da religiosidade, os costumes híbrido-culturais. Enfim, essas fontes “devolveram-nos” a vida desses sujeitos históricos, donos de identidades individuais, que colaborou na ocupação do sertão colonial.

A organização para as investidas no sertão se deu nas áreas colonizadas, dentre as quais destacamos o engenho Sergipe do Conde, no Recôncavo da Bahia, que pertenceu ao Conde de Linhares, casado com dona Felipa de Sá, filha do terceiro Governador Geral Mem de Sá. Esse engenho, que estava entre os trinta e seis descritos por Gabriel Soares de Sousa, era produtor de açúcar, atendendo às demandas do comércio europeu.

Foram nessas vastas terras de canaviais de Sergipe do Conde que unimos alguns fios da teia de Simão Roiz, e que passamos a conhecer seu mundo de pertencimento: amigos, trabalho, família e aspirações sociais. Simão Roiz era um lavrador que, certo dia no ano de 1590, decidiu partir na expedição do capitão Gonçalo Álvares para resgatar índios no sertão e empregar-lhes sua mão de obra no engenho do Conde de Linhares – o microcosmo social do Recôncavo baiano.

Esse sertão norte da Bahia ao qual nos referimos estava compreendido entre os rios Real e São Francisco, região habitada por índios que dificultavam a travessia terrestre para Pernambuco, portanto, local propício aos resgates. No sertão, Simão Roiz e seus companheiros de expedição se deixaram envolver pela liberdade proporcionada por esse espaço, pois estavam distantes do controle da Igreja, e passaram a viver segundo o modo gentílico: comeram carne em dias defesos, riscaram ou se deixaram riscar o/no corpo com ferretes ou dentes de animais, desposaram várias índias, arrancaram pestanas, deixaram os cabelos capados, pintaram o corpo com jenipapo e participaram de rituais. Ao contrário do que pensaram, os olhos da Igreja se faziam presentes no sertão por meio dos jesuítas que para lá se dirigiram, a fim de catequizar os indígenas.

Nessa zona fronteira, a identidade cultural híbrida dos mamelucos que se fizeram soldados sertanistas ascendeu abruptamente, levando-os a oscilar entre “ser índio” e o “ser branco” – eram homens divididos entre duas culturas distintas. Quando assumiam o lado dos ascendentes maternos, agiam de maneira a contradizer os preceitos culturais portugueses, a exemplo das ações acima citadas. Em contrapartida, quando o lado paterno era despertado, declaravam ser cristãos, chegando a relatar ao Visitador que não se confessaram, nem comungaram durante o período em que viveram no sertão, e por essas culpas pediram perdão.

A identidade cultural híbrida dos mamelucos, que atuaram como soldados sertanistas, tem características comuns, muitas das quais relacionadas aos costumes gentílicos, outras nem tanto, como vimos. Todavia, se abrimos nosso foco óptico, veremos uma imagem produzida por um caleidoscópio, ou seja, uma multiplicidade de realidades culturais com indivíduos “donos” de características híbrido-culturais (des)semelhantes, formando um mosaico a partir da teia de relacionamentos montada em torno da figura de Simão Roiz.

Teia de relacionamentos esta que se inseriu nas relações da América portuguesa de modo a entrelaçar o cotidiano desses homens comuns com o cotidiano dos proprietários de terras, dos nativos e religiosos, o que caracterizou aspectos relevantes da sociedade colonial quinhentista em torno da ocupação e domínio do território.

Acreditamos na possibilidade de que as relações entre os soldados sertanistas que pertenceram a uma mesma expedição foram marcadas por uma rede de solidariedade, visto que não encontramos indícios de desavenças entre eles, que nutriam o mesmo objetivo – resgatar os nativos. Esses relacionamentos bem articulados não se limitaram aos mamelucos, nem aos cristãos velhos. Entre estes estavam Damião da Mota, homem branco, senhor de engenho em Paripe; e Tristão Rodrigues, mameluco e cristão-novo.

A título de exemplo, citamos uma situação que envolveu os irmãos da Cachoeira, Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues, quando estavam em apuros com seu agrupamento durante a guerra liderada por Cristóvão de Barros contra os índios do sertão do rio Real ou no Sergipe “novo” - expressão utilizada por João Gonçalves a fim de diferenciar a região das terras de Sergipe do Conde, local onde morava. Quando soube dos apuros pelos quais os membros daquele agrupamento passavam, Cristóvão de Barros apertou o passo e, logo, foi dar socorro a seus comandados.

Entretanto, essas relações de “aparente afinidade” foram desarticuladas com a chegada da comitiva inquisitorial. À medida que as denúncias e confissões iam se acumulando, os laços de amizade e parentescos foram sendo desfeitos: João Gonçalves denunciou o companheiro de expedição Simão Roiz que, por sua vez, denunciou o filho Simão Rodrigues e os outros companheiros: Lázaro da Cunha, Francisco Pires e Gonçalo Álvares. Paulatinamente, as redes de sociabilidades foram ganhando nomes, identidades, religiosidade e interesses divergentes.

Os interesses que moveram as expectativas sociais desses homens que ingressaram nos sertões acabavam esbarrando nos interesses de outros sertanistas e nos dos jesuítas, fato que conduziu as relações socioculturais a uma nova configuração caracterizada por atitudes nada harmônicas.

Quando se tratava de expedições diferentes que estavam no mesmo espaço de atuação, conforme o ocorrido com os membros do agrupamento Francisco Pires no sertão de Laripe, elas acabavam entrando em conflito direto pela posse dos gentios, os quais usaram, além do arco e flecha, armas de fogo, advindas das negociações com os próprios sertanistas.

Em algumas situações, os sertanistas entregavam espingardas e espadas aos gentios visando a adquirir sua confiança ou, simplesmente, a fazer trocas por índios cativos daquela aldeia. Com essa ação, muniam os índios, oferecendo-lhes meios para garantir vitórias nas iminentes contendas contra os outros sertanistas ou mesmo contra jesuítas. Logo, quando uma expedição ameaçava descer os índios do sertão para o litoral, os oponentes, que nutriam o

mesmo interesse, incentivavam os nativos a guerrear, culminando com a morte de cristãos – fato que inquietou o Visitador do Santo Ofício.

Nos conflitos de interesses entre sertanistas e jesuítas foi utilizada a força das palavras – instrumento que se equiparou ao poder das armas. Quando os homens do agrupamento de Gonçalo Álvares deram uma pausa para descansar, aproveitaram a oportunidade para contar suas aventuras durante expedições de outrora, como fizera Lázaro da Cunha, quando foi “por língua” na expedição. Naquele momento, Simão Roiz, Tristão Rodrigues e tantos outros ouviram Lázaro “gabar-se” por ter convencido os índios a não descenderem para o litoral com os jesuítas, quando estava no sertão de Laripe, localizado na margem direita do rio São Francisco, próximo à Capitania de Pernambuco.

Além de utilizarem o poder da palavra contra os jesuítas, os sertanistas invadiram aldeias missionárias, roubaram índios e dificultaram a expansão do catolicismo para poderem recorrer aos apresamentos e ampliar as atividades agrícolas. Tornaram-se desafetos dos jesuítas com os quais mantiveram relações conflituosas, marcadas por intrigas cujas consequências se delinearam na mesa inquisitorial.

A punição “veio por escrito” nas sentenças dos processos daqueles homens que cometeram práticas gentílicas. Ficava determinado que eles estavam proibidos de retornarem no sertão, exceto quando fossem por ordem do governador para dar socorro à guerra, descobrir minas de metais e destruir alguma abusão da Santidade indígena. Observamos que os resgates dos indígenas não estavam inclusos nas exceções. Entretanto, acreditamos na possibilidade de os soldados sertanistas terem retornado às suas atividades quando da partida da comitiva inquisitorial para Pernambuco.

O espaço do sertão colonial era a “mola propulsora” que movia as expectativas sociais desses homens que viram nas expedições um meio de galgar melhores condições de vida. Apresar índios não era uma mera distração. Ao contrário, almejavam ser recompensados com aqueles que seriam distribuídos ao fim dos resgates, ser vistos com apreço pelo senhor de engenho ao qual estava servindo ou receber terras após lutarem em guerras. Enfim, objetivavam auferir “prêmios” destinados àqueles que serviam aos avanços da colonização.

Os cargos, as terras e a posse de índios promoviam ascensão social. Embora a disposição da mão de obra nativa independesse das mercês reais, os dois primeiros só poderiam ser obtidos com a autorização do monarca. Só a ele cabia distribuir honrarias, como as que foram alcançadas por Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues – os irmãos da Cachoeira, descendentes de Caramuru. Mas não foi o grau de parentesco que lhes conferiu o título de

“cavaleiros fidalgos”. Foram suas ações por meios dos apresamentos e participações nas guerras em prol da colonização que os elevaram à condição de nobres.

Quanto aos outros soldados sertanistas que não obtiveram honrarias, o destino lhes agraciou com o escárnio de um sorriso. Foram recompensados com os dissabores provenientes de uma abjuração pública, protagonizada por eles na Sé de Salvador, cujas lembranças vexatórias devem ter ficado avivadas na mente de Simão Roiz, Simão Rodrigues, Francisco Pires e Domingos de Coimbra.

A teia de Simão Roiz foi tecida com os fios das vicissitudes de sujeitos diversos, de homens que andaram de pés descalços, à maneira dos índios e enfrentaram as dificuldades inerentes ao sertão que lhes eram apresentadas à medida que o Sol raiava dia a dia. Superaram as dificuldades e seguiram rumo ao norte, por meio dos resgates dos indígenas, tanto através da paz, quanto por meio da guerra contra eles deflagrada.

Do que fora até o momento exposto, vimos que a penetração no norte da Bahia vai para além da relevância de homens proeminentes e chega a cada um dos homens simples que tiveram oportunidade de realçar aspectos de suas trajetórias individuais nessa pesquisa, permitindo-nos, em uma escala macro, visualizar a dinâmica de trabalho e recompensa entre os sertanistas e senhores de engenho, entre a Colônia e a Coroa.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### MANUSCRITAS

##### a) Processos Inquisitoriais:

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processos:  
3.307 (Paula Siqueira)  
10.776 (Domingos Fernandes Nobre)  
10.874 (Domingos de Coimbra);  
11.061 (Gaspar Rodrigues);  
11.068 (Lázaro da Cunha);  
11.632 (Simão Roiz);  
11.666 (Simão Rodrigues);  
12.229 (Rodrigo Martins);  
12.231 (Pero de Carvalhais);  
13.090 (Simão Dias);  
13.098 (João Gonçalves);  
16.897 (Álvaro Rodrigues);  
17.762 (Gonçalo Fernandes);  
17.809 (Francisco Pires).

##### b) Cartas:

###### - Jesuíticas:

Carta do Provincial Inácio de Tolosa. 41.532, fl., 164. doc. 2.909.

### IMPRESSAS:

#### a) Fontes Inquisitoriais

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Comentários de Francisco de La Pena. Tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993. 253p.

“Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça”. In: ABREU, Capistrano de (Org.). *Confissões da Bahia, 1591 – 1592*. Rio de Janeiro: F. Briguiet & C., 1935. 195p.

“Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça”. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia: 1591 – 1592*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 362p.

“Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil”. In: GARCIA, Rodolfo (Org.). *Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*”. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1920, Coleção Pernambucana, 2a fase, vol. XIV.

“Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil”. In: MELLO, José Antônio Gonsalves (Org.). *Confissões de Pernambuco 1594-1995*”. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970. 157p.

“Regimento da Santa Inquisição de 1552”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Atualização da ortografia e introdução de Sônia Aparecida Siqueira, nº 392 (jul./set. 1996). Rio de Janeiro, p. 573-613.

#### **b) Fontes Jesuíticas**

ACADEMIA BRASILEIRA. *Cartas Avulsas 1550-1558*. Cartas Jesuíticas II. Oficina Industrial Gráfica: Rio de Janeiro, 1931. 536p. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00381620#page/1/mode/1up>. Acesso em 10 de nov. de 2013.

“Carta do Pe. Inácio de Tolosa ao Pe. Geral da Cia. de Jesus, 1575”. In: FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977, p. 71-76.

HUE, Sheila Moura (Org.). *Cartas do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 147p.

SENADO FEDERAL. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>. Acesso em 10 de nov. de 2013.

#### **C) Literatura, crônicas de viagem e genealogista**

ANCHIETA, Joseph de. *Primeiros Aldeamentos na Bahia*. Coleção Brasileira de Divulgação. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional: [s.d.]. Ministério da Educação e Saúde, 1946. Série IV. História, nº 1, p. 03-90.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925. 433p.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.158p.

JABOTÃO, Frei Antônio de Santa Maria. “Catálogo genealógico das principais famílias que procederam de Albuquerque e Cavalcantes em Pernambuco e Caramurus na Bahia...” (1768). In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: 1889. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 52. 509p.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Editora Melhoramento de São Paulo, 1918.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil (1587)*. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987. 398p. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me003015.pdf>. Acesso em 04 de out. de 2013.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brazil*. Tomo II. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857. 484p.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3ª Ed. Vol. II. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. 216p.

**d) Diversas:**

“A carta de pero vaz de caminha”. In: CUNHA, A. G.; CAMBRAIA, C. N.; MEGALE, H. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 1999. 91p.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. 116 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.

INSTITUTO DO AÇÚCAR E DO ÁLCOOL (Org.) *Documentos para a História do Açúcar*. 3v. Legislação. Rio de Janeiro: Serviço Especial de Documentação Histórica, 1963.

“Regimento do Rei D. Sebastião, 1563”. In: ANCHIETA, Joseph de. *Primeiros Aldeamentos na Bahia*. Coleção Brasileira de Divulgação. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional: 1946. Ministério da Educação e Saúde. Série IV. História, nº 1. p. 18-19.

**OBRAS DE REFERÊNCIA**

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023: informação e documentação – referências – elaboração*. Rio de Janeiro, 2002. 24p.

\_\_\_\_\_. *NBR 10520: informação e documentação – citações em documento – apresentação*. Rio de Janeiro, 2002. 7p.

\_\_\_\_\_. *NBR 6023: Informação e documentação - Referências – Elaboração*. Rio de Janeiro, 2002. 24p.

\_\_\_\_\_. *NBR 6024: Informação e documentação Numeração progressiva das sessões de um documento*. Rio de Janeiro, 2002. 8p

\_\_\_\_\_. *NBR 6027: Informação e documentação – Sumário – Apresentação*. Rio de Janeiro, 2012. 7p.

\_\_\_\_\_. *NBR 14724: informação e documentação – trabalhos acadêmicos – apresentação*. 3 ed. Rio de Janeiro, 2011. 15p.

BOAVENTURA, Edivaldo M. *Como Ordenar as Ideias*. 6 ed. São Paulo: Ática, 1999. 59p.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 1 v. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002, p. 337-351.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda (Org.). *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 11 ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1971. [n.p.]. Verbete: têmpera.

GONÇALVES, Hortência de Abreu. *Manual de Monografia, Dissertação e Tese*. São Paulo: Avercamp, 2004.124p.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. *A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia*. 4 ed. São Paulo: Rêspel, 2013. 312p.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Paleografia e fontes do período colonial*. São Paulo:

Humanitas, 2005. 87p.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille (Org.). *Dicionário Litúrgico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 111-117; 306-339; 580-587; 811-812; 921-989.

SILVA, Adalberto Prado e (Org.). *Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos*. 3 ed. 1v. A-C/J-P. São Paulo, 1965.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

### **ARTIGOS DE PERIÓDICOS E ENSAIOS DE COLETÂNEAS:**

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n.15, 1995, p. 145-151.

Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/1990>. (Acesso em 16 de nov. 2013).

BARRETO, Raylane Andreza Dias Navarro. Índícios da Educação Jesuítica na capitania de Sergipe (1575-1579). In: \_\_\_\_; SANTOS, Claudefranklin Monteiro. (Org.). *Temas de História e Educação Católica em Sergipe*. Recife: Editora da Universidade da UFPE, 2013, p. 21-46.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *A propósito do Brasil dos Viajantes*. *Revista USP*. São Paulo, p.10-19, jun./ago. 1996.

Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/30/01-beluzzo.pdf>. Acesso em 16 de nov. 2013

CARDOSO, Jamille Oliveira Santos Bastos. Circularidade cultural no espaço colonial: a Santidade de Jaguaripe e o processo de reinvenção identitária. *História.com*. ano 1, nº 1. 2013. *Revista eletrônica discente história.com*. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Centro de Artes, Humanidades e Letras.

CERTEAU, Michel de. Etnografia - A oralidade ou o Espaço do Outro: Léry. In: \_\_\_\_\_. *A Escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 211-230.

CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In: Jacques Revel (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

DUBY, Georges. O historiador, hoje. In: LE GOFF, J., ARIÈS, P., LADURIE, E. *História e nova história*. Trad. Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70, 1986.

FEBVRE, Lucien. O homem do século XVI. *Revista de História*. Ano 1.. São Paulo: Reimpressão, p. 03-17, jan./mar. 1961.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor Como Antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A Micro-História e Outros Ensaios: Memória e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, 202-212.

\_\_\_\_\_. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 143-179.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana*. Rio de Janeiro, 3 v, nº 1. 1997. 27p. Disponível em: <[http://www. Scielo.br](http://www.Scielo.br). Acesso em: 19 de junho de 2014.

HERMAN, Jaqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Ciro Flamarion (Org.). *Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 329-352.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Índios e mamalucos. In: *Caminhos e Fronteiras*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 19-53.

REIS, José Carlos. Sobre a “compreensão” em História: Dilthey (1833-1911) versus (e vice-versa) Weber (1864-1920). In: *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. ARAÚJO, Valdeci Lopes de (Org.). Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 63-80.

SILVA, Kalina Vanderlei. O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII). *Estudos Ibero-Americanos*. vol. XXXII, nº 2, dezembro. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006, p. 43-63. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134618635004>. Acesso em 07 de out. de 2013.

LE GOFF, Jacques. Documento/ Monumento. In: \_\_\_\_\_. *História e Memória*. 4 ed. São Paulo: Unicamp, 1996, p. 535-549.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998, p. 145-151.

MEIRINHOS, J. F. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI. *A coleção de impressos Portugueses da BPMP*. Tradução de Alphatrad. Porto: 2006, p.17034. Disponível em: [http://web.lettras.up.pt/meirinhos/studia/Meirinhos Editores\\_livros\\_%26\\_leitores\\_Portugal\\_Seculo\\_XVI.pdf](http://web.lettras.up.pt/meirinhos/studia/Meirinhos Editores_livros_%26_leitores_Portugal_Seculo_XVI.pdf)

MOTT, Luíz . Aventuras e Desventuras dos primeiros moradores de Sergipe Del Rey mencionados nas visitas do Santo Ofício e nas cartas de sesmarias (1591-1623). *Revista do IHGS*. Aracaju, 2006, nº 35, p. 105-150.

PIMENTEL, Hellen Ulchoa. Sob a lente do Santo Ofício: Um visitante na berlinda. *Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UNB*, 14v. 14, nº 1-2. 2006. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/textos/article/viewArticle/6054>. (Acesso em 01 de maio de 2013).

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Jogos de escalas: e experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 15-38.

\_\_\_\_\_. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. In: *Revista Brasileira de Educação*. V. 15, nº 45, p. 434-444, set./dez. 2010.

SILVA, Severino Vicente da. As Religiões no Brasil – Trilhas antigas e novas. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2002, p. 131-149.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder. *Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, nº 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História*. 2008. Disponível em: [www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/09%20Sonia%20Siqueira.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/09%20Sonia%20Siqueira.pdf). (Acesso em: 17 de maio de 2013).

TITIEV, Mischa. Consanguinidade e Afinidade. In: \_\_\_\_\_. *Introdução à Antropologia cultural*. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulnkiane, 2002, p. 240-243.

VAINFAS, Ronaldo. História Cultural e Historiografia Brasileira. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n.º 50. Editora UFPR, p. 217-235, jan/jun. 2009.

WEBER, Max. Método da Ciência Social. In: *Ensaio de Sociologia*. 5 ed. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Livros Técnicos Científicos. Editora S. A, 1982. p. 73-80.

#### **LIVROS, TESES, DISSERTAÇÕES E MONOGRAFIAS**

ABREU, Capistrano. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1960.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. 560p.

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio. 373p.

ARÓSTEGUI, J. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru-SP: Edusc, 2006, p. 290-345.

ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. *João Nunes. Um rabi escatológico na Nova Luzitância – Sociedade colonial e Inquisição no nordeste quinhentista*. São Paulo: Alameda, 2011. 304p.

\_\_\_\_\_. *Macabeias da Colônia: criptojudáismo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012. 410p.

AURELL, Jaúme. *A escrita da História: Dos positivismos aos pós-modernismos*. Tradução Rafael Ruiz. São Paulo: Sita-Brasil, 2010. 247p.

AZEVEDO, Thales de. *O Povoamento da Cidade do Salvador*, Salvador, Editora Itapoã, Coleção Baiana, 1969.

AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia (1551-2001)*. Período Colonial. 1 v. Petrópolis, RJ : Vozes, 2001. p. 15-370.

\_\_\_\_\_. *Razão e fé: o discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001. 301p.

BAIÃO, Antônio. *A Inquisição em Portugal e no Brasil: Subsídios para sua história*. Lisboa: Calçada do Cabra, 1906. 362p.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O Feudo. A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à Independência do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

BARROS, Francisco Borges de. *Bandeirantes e sertanistas baianos*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, XV – XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 09-319.

BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOXER, C. R. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. 1ª Ed. São Paulo. Martins Fontes, 1969, p. 224-262.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

\_\_\_\_\_. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 115p.

CALASANS, José. *Fernão Cabral de Ataíde e a santidade de Jaguaripe*. Salvador: EDUNEB, 2011. 69p.

CALMON, Pedro. *História do Brasil: Com mais de 940 ilustrações*. 4 ed. 6v. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981, p. 300-410.

\_\_\_\_\_. *História Social do Brasil: Espírito da Sociedade Colonial*. 1v. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 237p.

\_\_\_\_\_. *História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros*. 3 ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983, p. 23-57.

\_\_\_\_\_. *História do Brasil – As origens*. 1v. Série 5. São Paulo: Companhia da Editora Nacional. 1939. 406p. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/historia-do-brasil-as-origens-1500-1600/pagina/9/texto>, Acesso em: 02 de maio de 2014.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1999. 693p.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 201-203.

CORTESÃO, Jaime. *Teoria Geral dos Descobrimentos Portugueses. A geografia e a economia da restauração*. Lisboa: Seara Nova, 1940. 86p. Disponível em: <https://archive.org/stream/TeoriaGeralDosDescobrimentosPortugueses1940/JaimeCorteso->

[TeoriaGeralDosDescobrimentosPortugueses1940#page/n13/mode/2up](#). Acesso em 04 de out. de 2013.

COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil: Ameríndios, portugueses e africanos do início do povoamento a finais de Quinhentos*. 3 ed. Rio de Janeiro: 2011. 406p.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 185p.

DAVIDOFF, Carlos Henrique. *Bandeirantismo: Verso e Reverso*. Coleção Tudo é História. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. 98p.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. 440p.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. De Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1994. 201p.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Sociologia*. 4 ed. Lisboa: Edições 70, 2008. 105p.

FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 115-147.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Terra, Trabalho e Poder: O mundo dos engenhos no Nordeste Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1988. 271p.

FERNANDES, Dirce Lorimier. *A Inquisição na América durante a União Ibérica (1580-1640)*. São Paulo: Arké, 2004. 199p.

FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial: 1989. 312p.

FREIRE, Felisbello Firmo de O. *História de Sergipe*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977, p. 67-87.

\_\_\_\_\_. *História territorial do Brasil*. 1. ed. 1906. Edição fac-similar. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998.

\_\_\_\_\_. *História Territorial de Sergipe*. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe/Secretaria de Estad da Cultura/FUNDEPAH, 1995. 118p.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 34 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. 569p.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Tradução de Luíz Claudio de Castro e Costa. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. 210p.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 33 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004. 256p.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 255p.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 398p.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11 ed. RJ: DP&A, 2006.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja no Brasil. Ensaio da interpretação a partir do povo*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1992. 442p.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas e Carlos A. Pereira. RJ: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 13-18; 97-118.

LACERDA, Daniel Silva Cireno de. *O Santo Ofício e o Crime de “Gentilidades” em Sergipe no Século XVI*. 2005. 33f. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2005.

LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2000. 266p.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil, século XVI – O estabelecimento*. Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p.3-16; 439-450.

LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Editora Contexto. 1977. 280p.

MATTOS, Andreza Silva. *Híbrido na Carne e no Espírito: O processo inquisitorial de Simão Rodrigues 1591 – 1593*. 2006. 118f. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2006.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 363p.

MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição & Sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. 294p.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição em Sergipe: do século XVI ao XIX*. Aracaju: Sercore Artes Gráficas, 1989. 256p.

\_\_\_\_\_. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993. 750p.

MONTEMOR, Jorge. *Diana*. Trad. Nuno Júdice. Lisboa: Editora Teorema, 2001. 244p.

NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Colonial I*. Universidade Federal de Sergipe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989. 307p.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. 274p.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donidas. São Leopoldo. RS: Editora Unisinos; Bauru, SP: EDUSC, 2004. 582p.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Vozes e Contrastes: discurso na cidade e no campo*. São Paulo: Cortez, 1989. 151p.

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. “*As Ruínas da Tradição: A casa da Torre de Garcia D’Ávila, família e propriedade no nordeste colonial*”. 2003. Tese (Doutorado em História Social). Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

PINHO, Wanderley. *História de um engenho do Recôncavo: Matoim, Novo Caboto, Freguesia (1552-1994)*. 2 ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, Fundação Pró-Memória, 1982, p. 11-80.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 15-31; 199-220.

RAMINELLI, Ronald. *Tempo de Visitações-Cultura e Sociedade em Pernambuco e Bahia: 1591-1620*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo, 1990. 244p.

\_\_\_\_\_. *Viagens ultramarinas: monarcas, vassalos e governos à distância*. São Paulo: Alameda, 2008. 312p.

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A inovação em História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A inovação em História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 23-79.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995a, p. 29-274.

\_\_\_\_\_. *O Brasil como Problema*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1995b, p. 85-120.

RIBEIRO, João. *História do Brasil*. 16 ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957, p. 98-103; 177-200.

RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial. Brasil (c. 1530 - c. 1630)*. São Paulo: Alameda, 2009, 394 p.

ROMEIRO, Adriana. *Um Visionário na Corte de D. João V: Revolta e milenarismo nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001. 290p.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 212p.

SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: A suprema corte da Bahia e seus juízes (1609-1751)*. São Paulo: Editora Perspectiva. Estudos n.50, 1979. 354p.

\_\_\_\_\_. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 474p.

\_\_\_\_\_. *Da América Portuguesa ao Brasil – Estudos Históricos*, Lisboa, Difel, 2003. 324p.

SAMPAIO, Theodoro. *História da fundação da cidade de Salvador*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949. 295p.

SILVA, Antônio Williams da. *A Sentença de Simão Rodrigues e Aspectos da Inquisição em Sergipe*. 2006. 56f. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2006.

SILVA, Kalina Vanderlei P. da Silva. *O Miserável Soldo & a Boa Ordem da Sociedade Colonial: Militarização e Marginalidade na Capitania de Pernambuco dos Séculos XVII e XVIII*. 2000. Dissertação (Dissertação em História). Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2000. Disponível em: [http://www1.capes.gov.br/teses/pt/2000\\_mest\\_ufpe\\_kalina\\_vanderlei\\_paiva\\_da\\_silva.PDF](http://www1.capes.gov.br/teses/pt/2000_mest_ufpe_kalina_vanderlei_paiva_da_silva.PDF)

SILVA, Maria Betriz Nizza da Silva. *Ser Nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 341p.

SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ática, 1978. 397p.

\_\_\_\_\_. *O Momento da Inquisição*. Coleção Videlicet. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. 706p.

TAVARES, Luíz Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo: Unesp: Salvador: EDUFBA, 2001. 542p.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 4 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. 387p.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: Concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 214p.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. 275p.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. 446p.

\_\_\_\_\_. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandes processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 383p.

VIANNA, Urbino. *Bandeiras e sertanistas baianos*. 48v. 1 ed. São Paulo: Nacional, 1935; Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/32/Bandeiras-e-sertanistas-baianos>. (Acesso em 01 de janeiro de 2014).

WEFFORT, Francisco C. *Espada, Cobiça e Fé: as origens do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 239.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 401p.

WYNNE, Pires. *História de Sergipe (1575-1930)*. Rio de Janeiro: Editora Pongetti, 1970, p.08-56