



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ
MESTRADO EM LETRAS: LINGUAGENS E REPRESENTAÇÕES

**JOGOS DE IDENTIDADE(S) EM *O SANTO INQUÉRITO*, DE
DIAS GOMES**

ROSANA RAMOS CHAVES

Itabuna – Bahia

2011



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ

**JOGOS DE IDENTIDADE(S) EM *O SANTO INQUÉRITO*, DE
DIAS GOMES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do curso de Letras da Universidade Estadual de Santa Cruz, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras: Linguagem e Representação, tendo como orientadora a professora doutora Carla Milani Damiano, e como coorientador o professor doutor André Luís Mitidieri.

C512

Chaves, Rosana Ramos.

Jogos de identidade(s) em o Santo Inquérito, de
Dias Gomes / Rosana Ramos Chaves. – Ilhéus, BA:
UESC, 2011.

140f.

Orientadora: Carla Milani Damião.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual
de Santa Cruz. Programa de Pós-Graduação em
Letras: Linguagens e Representações.

Inclui bibliografia.

1. Linguagem e Línguas. 2. Identidade de gê-
nero na literatura. 3. Cristãos-novos. 4. Inquisição
na arte. I. Título.

CDD 400

ROSANA RAMOS CHAVES

JOGOS DE IDENTIDADE(S) EM O SANTO INQUÉRITO, DE DIAS GOMES

Dissertação apresentada, para obtenção do título de Mestre em Letras: Linguagens e Representações, à Universidade Estadual de Santa Cruz.

Área de Concentração: Estudos da Linguagem

Orientadora: Profa. Dra. Carla Milani Damião

Ilhéus – BA, 02/04/2012

Carla Milani Damião – Profa. Dra.

UESC-BA

Fábio Akcelrud Durão – Prof. Dr.

UNICAMP-SP

André Luís Mitidieri Pereira – Prof. Dr.

UESC-BA

AGRADECIMENTOS

Ao Eterno. Obrigada. Sua bondade e misericórdia me seguem.

Aos meus pais, Nilton e Junildes, e aos meus irmãos, por sempre me incentivarem a estudar, e por compreender que os períodos de ausência eram necessários nesse momento.

Ao Centro de Adoração (Itabuna-Salvador) que, juntamente comigo, estudou sobre Branca Dias e os cristãos-novos. Em cada Festa do Senhor que comemorávamos, éramos gratos pela oportunidade de conhecer mais da história do povo de Yeshua. Agradeço ao pastor Melquisedeque Oliveira, por me mostrar porque eu poderia amar Israel.

Aos professores do Mestrado. Cada um de vocês contribuiu para que meu objeto de estudo ficasse definido. Em especial, agradeço às professoras Vânia Torga e Sandra Sacramento. Vocês ouviram minhas dúvidas e informações sobre essa “judia”, e me ajudaram a encontrar um caminho, com suas perguntas e observações, sem arrefecer minha paixão pelo assunto. Obrigada.

Aos colegas da turma de mestrandos de 2010. Cada brincadeira sobre os cristãos-novos foi importante para mim. Obrigada pelos sorrisos ao me chamarem de Branca Dias. Quem terá certeza de não ter um ascendente cristãos-novo na família?

Aos meus orientadores, Carla Milani e André Mitidieri. Onde eu estaria sem vocês? Vocês conseguiram me orientar sem me desanimar, me corrigir sem me oprimir. Vocês são um exemplo de que o trabalho do mestrando e seus orientadores é um trabalho de parceria. Carla, você enriqueceu meu trabalho ao me propor pesquisar as três personagens. André, seus comentários me fizeram crescer, e sua simpatia alegrou minha caminhada pela obra literária *O santo inquérito*. Obrigada.

RESUMO

Este trabalho dedica-se a estudar a questão da identidade na obra literária *O santo inquérito*, do dramaturgo baiano Dias Gomes. A peça conta a saga da cristã-nova Branca Dias e sua família, perseguidos pela Inquisição, no ano de 1750, na Paraíba. Embora haja numerosos detalhes da vida de Branca, famosa judaizante do século XVI, Dias Gomes (re)criou sua personagem a partir de lendas e das narrativas históricas sobre o sujeito real que a inspirou. Assim, a Branca Dias aqui analisada será a de fonte ficcional, e não a histórica. O objetivo primeiro deste trabalho será o de estudar a(s) identidade(s) que cada uma das três personagens que compoem a família Dias – avô, pai e filha – assumiu perante o Santo Ofício, num contexto de perseguição político-religiosa. Será analisado o jogo do esconder-desconhecer a identidade judia/cristã-nova dos mesmos, bem como a posição étnico-religiosa vivenciada por eles. Sob o ponto de vista da ipseidade, a pesquisa pretende verificar se houve manifestações de criptojudáismo nas personagens em questão, ou se de fato ocorre real conversão ao catolicismo. Observar-se-á ainda se e de que forma o conhecimento-desconhecimento das tradições judaicas por parte das personagens Simão e Branca conflita com a identidade conferida pela autoridade estabelecida. Será averiguado, ainda, porque o cristianismo vivido pela protagonista não foi aceito pelos inquisidores. Embora a pesquisa esteja focada nas questões de identidade, a peça também será lida como expressão literária utilizada por Dias Gomes para driblar a censura militar. A abordagem histórica, ao longo da pesquisa, será feita de modo a contextualizar a situação dos cristãos-novos no século XVIII, assim como para melhor explicar as ações das personagens envolvidas na trama. A metodologia utilizada tem como principal recurso a pesquisa bibliográfica, tanto em relação aos aspectos teóricos quanto aos históricos.

Palavras-chave: Cristãos-novos; Criptojudáismo; Identidade; Inquisição.

ABSTRACT

This paper aims to analyze the issue of identity in The play *O santo inquirido* (The Holy Inquisition) by Dias Gomes, a Brazilian writer from Bahia State. The play describes the saga of a New Christian Branca Dias and her family accused of Judaism and persecuted by the Inquisition in 1750, in Paraíba. Even based on a real life person, a well-known sixteenth century jew, the author recreated the character of Branca using legends and historical narratives only inspired by the real Dias family. Therefore, Branca Dias will be presented by the author as a fiction character, not a real person. Also this paper has an objective of identifying the identities of each character – Branca`s grandfather, her father and herself – and the reactions before the Holy Office, in a political and religious context. Christians and the enormous power of the Church appear in the play, however Branca Dias wished to be a Christian, while the historical character dies as a Crypto-Jewish, according to historical researchers. Also, this study must point out the game of pretending and hiding identities of being a Jewish or a New Christian, as well as the ethno-religious position of each. Based on ipseity this paper aims to investigate if there were evidences of crypto-judaism or a real conversion to Catholicism. Furthermore, it will be observed whether and “how” the knowledge-unknowledge of the Jewish traditions are in conflict with the kind of identity imposed by the inquisitors to the characters Simão and Branca. Moreover, this study will investigate about why Christianity was not accepted at that time. Although this research is focused on the issues of identity, the play will also be read as literary expression used by Dias Gomes to avoid the military censorship. A historical approach underlies this research and will be done in order to contextualize the situation of the New Christians on the eighteenth century and also to give better explanation about the actions of the characters involved in the plot. The Literature research will be the main methodology for this study and the theoretical aspects such as the historical one, should be taken in consideration.

Key-words: New Christians; Crypto-judaism; Identity; Inquisition

SUMÁRIO

1. OS JUDEUS E <i>O SANTO INQUÉRITO</i>	8
1.1 Judeu, agente de Satã.....	8
1.2 O judeu/cristão-novo e sua(s) identidade(s).....	11
1.3 Objeto de estudo: <i>O santo inquerito</i>	12
2. IMPUROS NO SANGUE, IMPUROS NO NOME: CRISTÃOS-NOVOS	17
2.1 Rota de migração para o Brasil: Espanha e Portugal.....	17
2.2 Tribunal do Santo Inquerito: a caça aos judeus.....	23
2.3 Judeus no século XVIII.....	27
2.4 Uma judia quinhentista: Branca Dias.....	32
3. BRANCA DIAS, UMA HISTÓRIA, MUITAS LENDAS	36
3.1 Branca Dias, uma cristã-nova.....	36
3.2 Branca Dias, uma herege cristã.....	43
4. DUPLICIDADE E NEGAÇÃO EM <i>O SANTO INQUÉRITO</i>	51
4.1 O avô de Branca Dias: uma identidade híbrida.....	51
4.2 Simão Dias: nem criptojudeu nem cristão.....	57
4.3 Cristão-novo: uma identidade.....	64
5. REPRESENTAÇÃO TEATRAL: JOGO DE IDENTIDADES, SÍMBOLOS E ALEGORIAS	70
5.1 Ficção e História	70
5.2 Dias Gomes, um dramaturgo: representação teatral.....	86
5.3 Alegoria <i>versus</i> censura.....	97
5.4 Branca Dias: uma heroína.....	111
6. DIAS GOMES E BRANCA DIAS	126
6.1 Além da problemática judaica.....	126
6.2 <i>Bnei anussim</i> , filhos dos forçados.....	129
6.3 Uma família entre dois mundos.....	131
REFERÊNCIA	134

1. OS JUDEUS E O SANTO INQUÉRITO

1. 1 JUDEU, AGENTE DE SATÃ

Durante três séculos, a sociedade colonial implantada no Brasil discriminou, pelo nascimento, grupos étnicos, como o dos cristãos-novos. Antes do século XV, todavia, o preconceito já se manifestava, entre a população medieval, fomentado por divergências religiosas. De um lado havia os cristãos, e do outro, os infiéis ao cristianismo. Contudo, o processo de colonização alterou esse dois pólos, incluindo neles novos indivíduos, como mouriscos, índios, negros, mulatos e ciganos. O grupo em maior número afetado pela perseguição implantada pelo Santo Ofício, no entanto, foi o dos cristãos-novos. Em relação a esses, etnia e religião se imbricaram para sustentar a discriminação (Cf. DELUMEAU, 1989; SARAIVA, 1994).

O que embasa uma teoria discriminatória ligada a questões raciais é a pressuposição da existência de um grupo inferior e outro superior, analisa Carneiro (1983). Assim, quem pertencesse a algum desses grupos inferiores não tinha os mesmos direitos que os demais membros da sociedade, pertencentes ao grupo superior. O preconceito veio junto com os primeiros portugueses, e a cor da pele e a ascendência étnica passaram a definir quem poderia ocupar lugares na hierarquia social. Todavia, o processo de miscigenação que também acompanhou a colonização brasileira dificultou, em alguns casos, determinar quem era do grupo superior e quem era do grupo inferior (Cf. CARNEIRO, 1983; MELLO, 2009; NOVINSKY, 1994; PRADO JUNIOR, 2007).

Em relação aos negros ou mestiços, por exemplo, a cor da pele era suficiente para barrar o acesso a certas posições sociais, pondera Novinsky (1994). Um cristão-novo ou um cigano, no entanto, poderia ter a mesma cor da pele de um cristão-velho ou simplesmente de um branco. Havia também a possibilidade de algum ascendente longínquo ser propositadamente escondido ou retirado da genealogia de um indivíduo, caso a presença desse familiar fosse causar algum problema para o descendente. Daí a grande importância, durante muito tempo, da pesquisa genealógica.¹

¹ Segundo o dicionário *Larousse*, o termo genealogia está relacionado à estirpe, linhagem, origem. Diz respeito, assim, à lista de membros de uma família, que estabelece uma linha de filiação. Buscar os antepassados de um indivíduo pode parecer tarefa de pouca importância nos nossos dias. Todavia, por cerca de três séculos, desde o

Os valores para aqui transplantados com os colonizadores estavam, portanto, marcados por racismos² étnicos, religiosos e sociais, afirma Carneiro (1983). Logo, conhecer a genealogia era “um saber crucial, pois classificava ou desclassificava o indivíduo e sua parentela aos olhos dos seus desiguais, reproduzindo assim os sistemas de dominação” (MELLO, 2009, p. 11). Nos séculos XVII e XVIII, no Brasil, houve uma sistemática exclusão legal e barreiras teóricas foram erguidas, pela Igreja e monarquia, contra os grupos considerados inferiores.

Carneiro (1983), explica que o racismo se manifesta como um conjunto de crenças populares ou como forma de antagonismo coletivo, sustentado e alimentado por diversas crenças. Crê-se, por exemplo, nas diferenças imutáveis de ordem física e intelectual explicadas pela Biologia e pela hereditariedade. Crê-se na predisposição do indivíduo a adquirir hábitos, atitudes, comportamentos e a obter reações antes do nascimento. Crê-se nas diferenças entre a maioria e a minoria, essa última sempre considerada como indício de inferioridade e, crê-se também, na degeneração biológica da raça através da miscigenação.

Assim, conceitos científicos e religiosos sustentaram ideias políticas e econômicas que materializaram o preconceito, através da estratificação social, da separação entre maioria e minoria, superiores e inferiores, os do bem e os do mal, os puros e os impuros. Para Maia (1995) e Novinsky (1972), ainda que antigos conceitos científicos hoje não passem de preconceitos, tais ideias continuam a embasar diversas formas de discriminação. Toda vez que certas características individuais são aplicadas a todos os indivíduos, os estereótipos contribuem para a prática da segregação social, comenta Oliveira (2004). Isso aconteceu, por exemplo, com os negros, apresentados como brutais e estúpidos, sujos e imorais e com os judeus, vistos como exploradores, impuros ou desonestos.

Joffe (1998) nos lembra que uma das maneiras pela qual a sociedade dominante exerce o controle é através da degradação do *outro*. Esse processo de degradação pode ser conseguido “através da desumanização, que implica usar categorias de criaturas sub-humanas, tais como animais, ou utilizar categorias de criaturas valorizadas negativamente, como os

início da colonização brasileira, coube aos Tribunais do Santo Ofício averiguar, através de demoradas e extensas pesquisas, a linhagem de muitas pessoas, a fim de impedir a ascensão social dos considerados impuros (Cf. GORENSTEIN, 2005; MELLO, 2009; NOVINSKY, 1994).

² A historiadora Maria Luisa Tucci Carneiro (1983), em seu livro **Preconceito racial no Brasil colônia: os cristãos-novos**, propõe que o preconceito e a perseguição aos judeus e cristão-novos sejam chamados e entendidos como racismo. Tal posicionamento é amparado pela historiadora Anita Novinsky, que orientou e prefaciou o livro de Carneiro. As historiadoras denominam de racismo o fenômeno que, por séculos, discriminou pelo nascimento grupos étnicos como o dos cristãos-novos. O termo, ainda que moderno é amplamente usado por outros historiadores, como Lina Gorenstein, em referência à questão judaica, no site <<http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/>>.

demônios” (JOFFE, 1998, p. 110). O *outro* pode ainda ser representado como o mal. Nesse caso, o “banimento permite a eliminação simbólica dessa força profana” (Id., p. 111).

Assim como a mulher, na modernidade, tornou-se o *outro* do masculino, a partir do século XV, o judeu tornou-se o *outro* do cristão, o que não poderia ser suprimido, todavia, poderia ser queimado. O temor ao judeu, visto como um racismo religioso, foi experimentado pela Igreja entre os séculos XIV e XVIII, afirma Maia (1995). Esse racismo não só exacerbou como “legitimou e generalizou os sentimentos hostis em relação aos judeus das coletividades locais, provocando ainda fenômenos de rejeição que, sem essa incitação ideológica, sem dúvida não se teriam produzido” (DELUMEAU, 1989, p. 278). A Igreja é apontada por Delumeau (1989) como principal responsável pelo sofrimento infligido aos judeus no decorrer da Idade Média. Conhecidos como usurários ferozes, sanguessugas dos pobres, envenenadores das águas bebidas pelos cristãos, os judeus eram vistos sempre como a imagem do *outro*, e por isso, bodes expiatórios em tempos de crises.³

“Por que os judeus são esses perpétuos bodes expiatórios?” – pergunta Delumeau (1989) – “Somos então remetidos a um problema de mentalidade, e no presente caso, à ação de um discurso teológico sobre os espíritos” (p. 283). Vainfas e Hermann (2005) concordam que, embora alguns ataques a judeus tenham ocorrido por volta do século X, foi a primeira Cruzada que marcou o corte decisivo e inaugurou os grandes massacres contra esse povo. Após o século XI, com a propaganda das Cruzadas, o medo e a hostilidade aos judeus apenas cresceram. “Judeu, mal absoluto” tornou-se o lema de vasta literatura cristã, juntamente com a acusação de povo deicida, isto é, matador de Deus.

A hostilidade à “Gente da nação”, diz Niskier (2006), “provinha, em muitos casos, da ignorância dos cristãos, que, por desconhecimento e receio, passaram a inventar as mais estapafúrdias histórias sobre judeus” (p. 30). Como consequência de todo esse medo, alimentado principalmente pelo teatro religioso, houve a multiplicação dos escritos antijudaicos, levando a consequências como:

confinamentos, as expulsões, a recusa de deixar os próprios conversos em postos de responsabilidade. Entre o século XIII e XVII, uma vontade crescente de cristianizar foi acompanhada de uma denúncia continua mais vigorosa do ‘povo deicida’. Por

³ “As representações do ‘outro’ em tempos de crise refletem uma profunda divisão entre um ‘nós’ correto e um ‘eles’ desordenado, como parte de um processo de classificação que carrega todas as qualidades da defesa da comunidade contra o caos. Uma aparência de ordem é criada exagerando as diferenças, como aquelas entre os transgressores da harmonia e os corretos – Douglas, 1966. A construção do ‘outro’ como poluído e poluidor, fora do controle e perverso, é motivada pela necessidade de manter o sentimento de ‘retidão’, de ordem e controle” (JOFFE, 1998, p. 124).

fim, a catequese difundiu o antijudaísmo e o desprezo por Israel (DELUMEAU, 1989, p. 283).

Delumeau (1989) pondera que o judeu foi odiado porque temido. E como não seria temido já que matou Deus? E se matou Deus, o que não faria à Igreja e ao cristão? Nas palavras de Carneiro (1983), o homem não nasce com preconceito, e podemos acrescentar, também não nasce com medo. Tal sentimento, assim como o preconceito, é construído no ser humano. O temor ao judeu “deicida”, segundo propõe Delumeau (1989), aliado às necessidades e interesses econômicos dos monarcas e da Igreja, como propõe Novinsky (1994), resultaram numa intensa perseguição que atingiu gerações inteiras, judeus e descendentes, tanto os convertidos à força quanto os sinceramente convertidos.

Isso porque a perseguição aos judeus se transformou numa doutrina, criada na Espanha durante o século XV, cuja pregação enfatizava que “a infidelidade dos antepassados judeus havia maculado o sangue de seus descendentes” (CARNEIRO, 1983, p. 18). Ou seja, mesmo sendo um cristão convicto, um descendente de judeu era portador de sangue impuro, raça infecta, hereditariamente viciado. Um descendente de deicida era, em qualquer época, por mais longínqua que fosse sua ascendência judia, um herege em potencial. Assim, para fugir a esse destino, o judeu procurava sempre uma nova pátria. Daí a importância do Brasil, aponta Grinberg (2005), lugar que possibilitaria uma nova vida, sem discriminações, sem perseguição, sem intolerância, onde pudesse livremente assumir sua judeidade, ou mesmo esquecer quem era. Por isso, para o Brasil vieram judeus praticantes de judaísmo e também aqueles que desejavam ser, de fato, cristãos.

1. 2 O JUDEU/CRISTÃO-NOVO E SUA(S) IDENTIDADE(S)

Lipiner (1969) nos conta que, devido às perseguições implantadas na Espanha dos Reis Católicos, centenas de judeus fugiram para Portugal. Em tal nação, pensaram encontrar tempos de paz. O casamento de Dom Manuel com a filha dos reis espanhóis, contudo, implicou em rígidas discriminações para com o povo hebreu. A recusa da noiva em pisar o solo português enquanto ali existissem hereges, inimigos do cristianismo, fez com que Dom Manuel obrigasse todos os judeus do Reino a se converterem à religião oficial. Esta conversão forçada, debaixo de confiscos, torturas, seqüestros dos filhos menores de 14 anos, alterou de modo brutal a identidade de um povo. A partir de 1496, em Portugal, conforme aponta o

historiador Saraiva (1994), nasceram os cristãos-novos, ou seja, judeus convertidos à força. Daí em diante, todos os descendentes desses judeus seriam também cristãos-novos, herdeiros do sangue infecto, impuros, hereges em potencial.

Centenas de cristãos-novos vieram para o Brasil. Para Vainfas e Souza (2000), devido à extensão do território, afrouxamento das leis, pouca força do clero aqui residente, a relação entre os antigos seguidores da lei de Moisés e os também recém-criados cristãos-velhos se deu de modo amistoso. Houve casamentos mistos, apadrinhamentos, relações de amizade, de modo geral. Judaísmo, catolicismo e as religiões negras e indígenas se amalgamaram, acrescenta Vainfas e Souza (2000). Com o passar do tempo, décadas afastados da conversão forçada, e sem acesso ao judaísmo letrado, muitos cristãos-novos já não tinham realidade ética ou religiosa ligada a seus ascendentes, anota Goresntein (2005). Ou seja, no século XVIII, muitos cristãos-novos eram, de fato, cristãos.

Contudo, a máquina de caçar hereges, o Santo Inquérito, espalhou-se por todo o Reino português, comenta Novinsky (1994), assombrando, apavorando, investigando, vigiando, denunciando, prendendo, torturando, matando. Os cristãos-novos, no século XVIII, foram alvo de intensa perseguição por parte do Santo Ofício. Os exames de *genere* buscavam na linhagem familiar a presença de algum ascendente de sangue impuro; os Monitórios descreviam quais eram os costumes judeus; a Mesa Inquisitorial inquiria o réu, de antemão culpado, quanto às suas práticas judaicas. Assim, dezenas de cristãos-novos, após torturas e confisco de seus bens, admitiam ser praticantes de lei de Moisés, apenas para salvar a vida, ainda que, de fato, fossem cristãos. O cristão-novo tornou-se, assim, um ser dividido. Conforme propoe Novinsky (1972), ele não pertencia ao mundo judaico e não foi aceito pelo mundo cristão.

1. 3 OBJETO DE ESTUDO: *O SANTO INQUÉRITO*

Na década de sessenta, Dias Gomes⁴ escreveu *O santo inquérito*, peça que teve várias edições e montagens teatrais. Nessa obra literária, Dias Gomes (1995) conta que a protagonista, Branca Dias, salva o padre Bernardo de um afogamento. A partir de então, o

⁴ Alfredo de Freitas Dias Gomes nasceu em Salvador, Bahia, a 19 de outubro de 1922 e faleceu em 18 de maio de 1999, aos 76 anos, num acidente de carro em São Paulo. Sua obra literária é bastante vasta, incluindo textos teatrais e novelas. Um pouco mais sobre o dramaturgo e a época em que escreveu *O santo inquérito* será dito no último capítulo.

jesuíta procura salvá-la dos perigos que, segundo ele, a cercavam. Apaixonado pela jovem, tentando purificar-se das tentações da carne, padre Bernardo lança suspeitas sobre a conversão da família ao catolicismo, com base na conversão forçada do avô de Branca, pai de Simão Dias. A personagem não percebe a paixão que o jesuíta sente por ela e, considerando-se uma boa cristã, parece também não entender sua condição de cristã-nova. Denunciados pelo Santo Ofício, Simão consegue salvar-se, todavia Branca é condenada à morte, acusada de heresias. Dessa obra literária,⁵ destacamos as três personagens que marcam cada uma das gerações da família Dias. Branca Dias, seu pai e seu avô serão os representantes dessa família judia, aqui estudados.

Na peça, Dias Gomes reinventa, sem cair em estereótipos, a vida dessa família cristã-nova, na época em que o Brasil-colônia era continuamente vigiado pelo Santo Inquérito, e em que o simples fato de ser um cristão-novo, um descendente de judeu, ainda que cristão sincero, representava um perigo para a sociedade. Branca Dias, na obra literária *O santo inquérito*, é neta de um converso, porém fora criada no catolicismo. A protagonista poderia ser um exemplo dos descendentes de judeus que já não conheciam os costumes judaicos por estarem há muito distante da conversão forçada.

As fontes bibliográficas para o estudo da personalidade histórica Branca Dias, a famosa judaizante do século XVI, são inúmeras, conforme nos relata Niskier (2006). Contudo, o objetivo de Dias Gomes, registrado pelo próprio autor em *O que sabemos e o que pensamos das personagens* (1995), não foi documentar a vida dessa criptojudia. Ou seja, *O santo inquérito* não é um documento histórico. A personagem foi (re)criada pelo dramaturgo a partir de lendas e das narrativas históricas sobre o sujeito real que a inspirou. Portanto, nessa obra literária, história e ficção se misturam. Desse amálgama, surge nossa protagonista, Branca Dias, filha de Simão Dias, noiva de Augusto. Uma cristã-nova que se identificava como “uma boa cristã, temente a Deus” (GOMES, 1995, 33).

A personagem Branca Dias, ainda que nos encaminhe ao ser humano, de modo geral, também nos remete aos textos bíblicos, pois a leitura desses nos permite conhecer a trajetória do povo judeu, a partir de seu primeiro patriarca, Abraão, até o momento da grande Dispersão, como a destruição de Jerusalém, pelos romanos. As dispersões desse povo, ao longo da história, foram muitas. Segundo a Bíblia, houve o cativo no Egito, por mais de

⁵ A edição da obra literária *O santo inquérito*, utilizada para a análise desse trabalho é a de 1995. A primeira edição, de 1966, será usada apenas no último capítulo. Assim, todas as citações retiradas da edição de 1995 trarão apenas a indicação da página, enquanto as citações da edição de 1966 trarão a indicação autor, ano, página.

quatrocentos anos, o exílio na Babilônia, na Assíria, os anos sofrendo a dominação grega, e logo após, a romana. Sob o jugo desse último império, os judeus foram espalhados pelo mundo – O retorno para o/um Estado judeu só aconteceu em 1948, quando Israel foi reconhecido como nação.

Keila Grinberg, na apresentação do livro *Os judeus no Brasil* (2005), salienta que a ausência de movimentos antissemitas perenes ou práticas discriminatórias significativas no Brasil foram de extrema importância para que os laços étnicos judaicos, antes definidos por elementos como religião, cultura, língua, fossem aos poucos sendo substituídos por outra identificação. No Brasil, afirma a historiadora, “os judeus redefiniram as bases de sua identidade, a ponto de não poderem mais ser dissociados do país onde nasceram ou para o qual imigraram” (p. 10). Contudo, como até há bem pouco tempo, o ser judeu era motivo para perseguição, adotar uma outra identidade era estratégia de sobrevivência, não apenas processo natural de assimilação.

Falar de judeus e/ou cristãos-novos, portanto, é falar de identidade. Assim, a escolha dessa obra literária como objeto de estudo ocorreu devido a duas razões. Primeiro, o interesse que a personagem Branca Dias nos despertou, por sua ascendência étnica, seu enlaçamento com o povo de Israel, seu desconhecimento quanto às suas raízes semitas, por fugir ao estereótipo do judeu usurário tão marcado na literatura brasileira.⁶ Segundo, pela possibilidade de relacionar a peça de Dias Gomes às discussões sobre identidade(s). A identidade da protagonista não cabe num conceito essencialista. Branca é uma judia no sentido étnico, que se tornou cristã-nova devido à conversão forçada, imposta ao seu avô, que se identifica e vive como cristã, porém é acusada de criptojudaísmo. A protagonista está enredada, portanto, num jogo de identidades.

Daí a importância do estudo da obra literária *O Santo Inquirido*, de Dias Gomes. Através da trajetória de uma família, perseguida pelo Santo Ofício, poderemos perceber esse jogo de identidades que marca cada personagem. Assim, num momento em que a noção de identidade única e biológica é colocada sob rasura (Cf. SARAIVA 1994; SILVA, 2003). investigar as diversas formas de identificação adotadas pela família de Branca Dias, no texto *O santo inquirido*, se torna relevante.

Assim, neste trabalho, nossa proposta é investigar a posição étnico-religiosa das três personagens da família Dias – Branca, seu pai e seu avô – com base em sua condição de

⁶ Cf. IGEL, Regina. **Imigrantes judeus/escritores brasileiros**: o componente judaico na literatura brasileira. São Paulo: Perspectiva, 1997.

cristãos-novos e na dualidade conhecimento-desconhecimento de suas identidades. Também é nosso objetivo identificar se e quais estratégias foram utilizadas nas três gerações, a fim de esconder a identidade judia e/ou cristã-nova da família, destacando se houve e qual o nível de criptojudáísmo, de sincretismo religioso, de assimilação sincera ao cristianismo e apagamento da identidade étnica e/ou religiosa. Procuraremos entender por que o cristianismo vivenciado por Branca Dias entrava em choque com o cristianismo oficial. Buscaremos ainda comparar especificamente o comportamento das personagens Simão e Branca Dias quanto à consciência de sua condição de cristãos-novos, investigando como o conhecimento-desconhecimento histórico sobre seu povo, funcionamento do Santo Ofício e nível de assimilação do catolicismo lhes favoreceram ou desfavoreceram perante os inquisidores. A metodologia utilizada tem como principal recurso a pesquisa bibliográfica.

O texto constará de seis capítulos. Além deste, introdutório, e do sexto, conclusivo, mais quatro capítulos. Assim, em 2 “*Impuros no sangue, impuros no nome: cristãos-novos*”, subitem 2.1, “Rota de migração para o Brasil: Espanha e Portugal”, apresentaremos o contexto histórico, traçando a rota de migração dos judeus e cristãos-novos para o Brasil, através dos países ibéricos, rememorando o episódio da conversão forçada. Em 2.2, “Tribunal do Santo Inquérito: a caça aos judeus”, discorreremos sobre a implantação do Tribunal do Santo Ofício, e seu funcionamento. Também contextualizaremos a situação dos cristãos-novos no Brasil, em 1750, no subitem 2.3, “Judeus no século XVIII”. Em 2.4, “Uma judia quinhentista: Branca Dias”, faremos breve incursão na vida da personalidade histórica e famosa judaizante do século XVI. Vários historiadores serão utilizados como fonte bibliográfica, como Anita Novinsky (1994, 1972); Antônio Saraiva (1995); Arnaldo Niskier (2006); Arnold Wiznitzer, (1966); Evaldo Cabral de Mello (2008); Elias Lipiner (1969); Jean Delumeau (1989); Lina Goresntein (1994, 2005); Ronaldo Vainfas e Beatriz de Souza (2000), dentre outros.

No capítulo 3, “*Branca Dias, uma história, muitas lendas*”, analisaremos a personagem (re)criada pelo dramaturgo Dias Gomes, na obra literária *O santo inquérito*. No subitem 3.1, “Branca Dias, uma cristã-nova”, analisaremos o olhar da Santa Inquisição sobre a protagonista, identificando-a como cristã-nova, herege em potencial, em contraponto com o olhar da personagem sobre si mesma, e sua identidade de cristã. No subitem 3.2, “Branca Dias, uma herege cristã”, discutiremos por que o cristianismo de Branca Dias não foi aceito pela Igreja. Também analisaremos questões ligadas ao “ser mulher”, ao “ser leitora”, ao ocupar um espaço que estava, na época, destinado ao homem.

No capítulo 4, “*Duplicidade e negação em O santo inquirido*”, estudaremos as outras duas personagens da família Dias. Em 4.1, “O avô de Branca Dias: uma identidade híbrida”, discutiremos questões ligadas à identidade criptojudia. Em 4.2, “Simão Dias: nem criptojudeu nem cristão”, pesquisaremos sobre essa personagem, que busca sua salvação a qualquer preço. Por fim, no subitem 4.3, “Cristão-novo: uma identidade”, seguiremos as pegadas de Anita Novinsky (1972), ao propor que, com o tempo, a conversão forçada tenha de fato criado uma nova identidade para os convertidos à força. Teóricos como Ricardo Forster (2006), Kathryn Woodward (2003), Manuel Castells (2006), Stuart Hall (2003) e Tomaz Tadeu da Silva (2003), dentre outros, serão utilizados para a discussão sobre questões de identidade.

No quinto capítulo, “*Representação teatral: jogo de identidades, símbolos e alegorias*”, em sua primeira divisão, 5.1, “Ficção e História”, trataremos desses dois assuntos, destacando a distância e aproximação entre o historiador e o ficcionista, amparados em teóricos como Antonio Candido (2007), Carlo Ginzburg (2007), Luiz Costa Lima (1989), dentre outros. Já em 5.2, “Dias Gomes, um dramaturgo: representação teatral”, faremos rápido inventário do trabalho desse autor baiano, realçando sua preocupação social, seu desejo de fazer um teatro voltado para o povo. Destacaremos ainda a importância do teatro como expressão literária, sua utilização política dentro do contexto da ditadura militar, como veículo capaz de driblar a censura através dos recursos cênicos adotados. No subitem 5.3, “Alegoria versus censura”, discutiremos a importância da alegoria como modo privilegiado de interpretação, representação do outro, ligação entre passado e presente. Essa discussão será amparada em autores como Jeanne Marie Gagnebin (1994), Celso Favaretto (1996) e Orlando Fonseca (1997), dentre outros. O subitem 5.4, “Branca Dias: uma heroína”, será amparado em autores como Albin Lesky (1996) e Franklin de Mattos (2004), dentre outros. Aqui traçaremos um paralelo entre as personagens Branca Dias e Zé-do-Burro, enquanto heróis, enquanto seres puros e inocentes.

O capítulo 6, “*Dias Gomes e Branca Dias*”, último e conclusivo, trará três subitens. Em 6.1, “Além da problemática judaica”, destacaremos a importância da figura do judeu ou cristão-novo para o embate acerca das questões de identidade(s). Em 6.2, “Bnei anussim, filhos do forçados”, trataremos da presença de judeus e descendentes dos conversos, no Brasil, após a extinção da lei que distinguia cristãos-velhos e novos. Por fim, em 6.3, “Uma família entre dois mundos”, retomaremos a discussão central desse trabalho, ou seja, o estudo quanto aos jogos de identidades que emergem da obra literária *O santo inquirido*.

2. IMPUROS NO SANGUE, IMPUROS NO NOME: CRISTÃOS-NOVOS

2.1 ROTA DE MIGRAÇÃO PARA O BRASIL: ESPANHA E PORTUGAL

Na Espanha, em 1449, entrou em vigor a primeira lei de limpeza de sangue proibindo o acesso de descendentes de judeus a diversos cargos e profissões. Quando os Reis Católicos subiram ao poder encontram muitos judeus convertidos – os cristãos-novos – e muitos judeus públicos – praticantes do judaísmo. Nessa parte da península Ibérica,⁷ havia cerca de 300 mil judeus, dentre os quais vários eram financistas dos reis e elite urbana e intelectual. Esse era um local de convivência e tolerância das três religiões que se respeitavam mutuamente: a cristã, a muçulmana e a judia. Havia amizade entre judeus e cristãos, a ponto de o século XIII ser considerado o apogeu, a Idade de Ouro, para os judeus, embora nesta época a Espanha já fosse cristã.

Vainfas e Hermann (2005) afirmam que, no séculos XII e XIII, houve importante fluxo migratório de comunidades sefarditas⁸ para as terras de domínio cristão. Em terras da cristandade ibérica, os judeus passaram a gozar de segurança e proteção dos reis. Em Toledo, na baixa Idade Média, a população judaica alcançou cerca de 5 mil indivíduos, no final do século XIII. No entanto, a partir de século XIV, as coisas começaram a mudar, e judeus passaram a ser perseguidos. Razões como:

A ascensão – tardia – da burguesia cristã, a tomada de consciência religiosa que acabou por criar a conquista, as responsabilidades missionárias que a descoberta da América deu à Espanha, os progressos do Islão transformaram uma terra acolhedora num país fechado, intransigente e xenófobo (DELUMEAU, 1989, p. 281).

Delumeau (1989) acentua que há sempre relação entre conjuntura econômica, demográfica e as perseguições, massacres, expulsões e conversões forçadas. Foi a centralização do poder, no final do século XV, que “fez cair definitivamente as paredes da judaria e das *aljamas*, à medida que se hasteava a bandeira de um só território, uma só lei, uma só religião”, diz Novinsky (1994, p. 22). Segundo a historiadora, o confronto da burguesia cristã com a burguesia judaica foi explorado principalmente pela Igreja, que

⁷ A Espanha, nos séculos XVI e XVII, tornou-se a nação mais intolerante da época, embora antes esse país fora o que melhor acolhera os judeus, a ponto de ser denominada pelos tais chamada de Sefarad, a terra prometida (Cf. NISKIER, 2006).

⁸ Descendentes de judeus originários de Portugal e Espanha.

procurava liderar uma intensiva propaganda antijudaica. À medida que a Igreja responsabilizava os judeus por todos os males que afligiam a nação, desenvolvia-se uma política racista, que tentava justificar a pobreza e a miséria acusando os judeus convertidos de serem falsos cristãos e, por isso, atraírem a ira de Deus.

Ainda segundo Novinsky (1994), o conflito aparentemente religioso era eminentemente um conflito entre a burguesia cristã-velha e a burguesia cristã-nova. Carneiro (1983) acrescenta que a religião foi usada como argumento para encobrir os interesses econômicos da Coroa. Os desejos do rei, aliados às queixas da população contra os conversos, fizeram desses o inimigo. Faltava apenas a máquina para caçá-los. Assim, no início da época moderna, fim do século XV, foi criado na Espanha o Tribunal do Santo Ofício. Esse Tribunal buscava, principalmente, os conversos.

A unidade religiosa iria garantir a unidade nacional. Com a união da Igreja e monarquia, em 31 de março de 1492, os Reis Católicos decretaram a expulsão de todos os judeus que não fossem conversos. Por conseguinte, muitos se converteram ao catolicismo, ficando em Espanha, e muitos foram para Portugal. Outros já haviam fugido antes dessa data (Cf. CARNEIRO, 1983; NOVINSKY, 1994; SARAIVA, 1994). Os conversos, contudo,

foram se adaptando aos novos tempos, assim como os judeus. Há registros variados da sociabilidade entre judeus e marranos, matrimônios e decerto apostasias. Muitos conversos retornariam ao judaísmo. Outros o praticariam secretamente ou semiclandestinamente, quando não abertamente, vivendo autêntica ambivalência religiosa (VAINFAS; HERMANN, 2005, p. 24).

A presença de judeus na região ibérica, especificamente em Portugal, por sua vez, é antiga, remonta a Afonso Henrique, primeiro rei português. Delumeau (1989) registra que, à época desse rei, direitos foram concedidos aos judeus, em troca de sua ajuda na luta contra os mouros, assim como também para conquistar o espaço e firmar a soberania portuguesa. Portanto, até esse momento, eram relações amistosas. Contudo, houve momentos de oscilações entre paz e leis discriminatórias. Carneiro (1983) analisa que, se as leis discriminatórias se repetiam, era porque tais leis não conseguiam impedir o relacionamento entre cristãos e judeus.

Novisky (1972) relata que, na Idade Média, Portugal foi o país da Europa que primeiro reconheceu os direitos dos judeus. Também foi em Portugal que a propaganda antijudaica penetrou mais tarde. De acordo com a referida pesquisadora,

Os judeus do Reino gozaram assim da proteção régia e desfrutaram de liberdade um século a mais do que seus correligionários na Espanha, que, desde os massacres de 1391, experimentaram forte abalo em sua estrutura social e religiosa interna. Foi

possível assim a Portugal oferecer as condições necessárias para se tornar o país de asilo por excelência, quando os judeus do reino vizinho se viram expostos a situação verdadeiramente crítica (NOVINSKY, 1972, p. 24-25).

Com a entrada dos judeus de Espanha em Portugal, no entanto, aliado à superlotação nas Judiarias, superstições, pestes, epidemias, fome, problemas econômicos, concorrência profissional e por fim, a Inquisição, tudo mudou nas terras lusas. Carneiro (1983) registra que cerca de 120 mil judeus espanhóis podem ter entrado no país. A grande quantidade de imigrantes, mais as crises de epidemias, no reinado de D. João II, geraram nesse período muitos levantes populares, com grande perseguição aos judeus, principalmente àqueles vindos de Espanha. A situação foi agravada quando, em março de 1492, os Reis Católicos expulsaram definitivamente os judeus de seu território. Esse novo surto migratório acompanhou-se do epidêmico, reforçando a ideia de que os refugiados traziam a peste para o Reino (Cf. DELUMEAU, 1989; VAINFAS; HERMANN, 2005).

A entrada de judeus em Portugal, contudo, era interessante para os cofres reais, pondera Novinsky (1972). D. João II, mediante pagamento de taxas, autorizou a entrada dos judeus de Espanha em seu país. Famílias abastadas entraram no Reino e os que não tinham dinheiro tornavam-se cativos da fazenda real. Também houve leis que privilegiaram os judeus, fato que desagradou aos cristãos. Foram muitos os casos de conversão, fato que igualava judeus e cristãos, tirando o emprego e posição desses últimos.

Por fim, a frágil liberdade dos judeus e conversos em solo português foi abalada de modo radical. O contrato matrimonial firmado entre Dom Manuel, sucessor de D. João II, e a filha dos Reis Católicos, a qual se recusava a pisar em solo onde houvesse praticantes do judaísmo, forçou o rei português a adotar a política de “eliminação dos seguidores da Lei Velha, decretando, em 24 de dezembro de 1496, a expulsão de mouros e judeus até outubro do ano seguinte, sob pena de confisco de bens e pena de morte, ficando sua permanência condicionada à conversão à fé cristã” (VAINFAS; HERMANN, 2005, p. 34).

Dom Manuel, aparentemente, não desejava que os judeus partissem de Portugal e, por isso, tomou algumas medidas para que se convertessem ao catolicismo, e não deixassem o país. Para Vainfas e Hermann (2005), esse monarca não queria perder o dinheiro e as habilidades dos hebreus. Pressionado pelos Reis Católicos, D. Manuel decretou que os filhos menores de 14 anos fossem tomados dos judeus e levados para serem criados por famílias cristãs. Depois houve a ordem para que os menores de 25 anos também fossem tirados dos pais. Além disso, dos três portos de onde os judeus partiriam em navios licenciados pelo governo português, apenas o de Lisboa foi liberado. Os navios não apareceram e, como

conseqüência, centenas de famílias judias ficaram no porto aglomeradas. Nesse momento, acuados, os judeus foram obrigados a se converter, sendo batizados ali mesmo, no porto. As razões por que Portugal fez isso são discutíveis. Todavia, D. Manuel “criou para os judeus convertidos uma situação total de insegurança, apesar de ter tentado remediá-la concedendo aos convertidos uma série de privilégios” (CARNEIRO, 1983, p. 70-71).

Nas palavras de Saraiva (1994), com a conversão forçada, “acabaram em Portugal os Judeus e nasceram os Cristãos-Novos” (p. 35). O termo cristão-novo passou a designar todo indivíduo que foi convertido à força, ou que tinha em sua linhagem, próxima ou remota, algum ascendente nessa situação. Em contraponto a esse grupo, nasceram também os cristãos-velhos.

No verbete *Apelidos dos judeus em Portugal*, Lipiner (1977) registra o seguinte:

Desde a conversão violenta de todos os judeus de Portugal ordenada por Dom Manuel em 1497, terminou a existência oficial da nação judaica no país e seus membros passaram a ser designados nos documentos por meio de vários apelidos: cristãos-novos (para diferenciá-los dos cristãos autênticos, chamados velhos ou lindos), marranos, os da (de) nação hebréia ou, por elipse, homens da (de) nação, gente da nação, gente nova, os da nação portuguesa, homens de negócios de Portugal, confessos, conversos, e depreciativamente, também de judeus e batizados em pé (LIPINER, 1977, p. 25).

No verbete *batizados em pé*, temos a definição:

assim se designava o judeu convertido, que recebeu o batismo quando adulto, tornando-se por isso cristão-novo, em oposição ao cristão-velho, que recebia o mesmo sacramento sempre *ab infantia*, nos braços de padrinhos (LIPINER, 1977, p. 32).

Criptojuudeu é definido como

judeus que, impelidos de terror, aceitaram o batismo e tornaram-se pseudo-cristãos, vivendo como católicos, mas prestando culto no seu íntimo à Lei velha (LIPINER, 1977, p. 53).

O termo judaizante, em Lipiner (1977) faz referência ao cristão-novo cuja conversão era fingida. Ou seja, judaizante seria sinônimo de criptojuudeu. Porém, havia praticantes da religião judaica que, por não descenderem de cristãos-novos, estavam livres para expressar sua fé. Esses eram chamados de judeus públicos ou de sinal. David Gonzalo Maeso (1977), em seu ensaio *A respeito da etimologia do vocábulo marrano (criptojuudeu)*, assim define o termo:

O vocábulo ‘marrano’, de acepção específica para designar o criptojuudeu e de curiosa coincidência sinonímica com o nome do porco, relação semântica que

complicou ainda mais a sua etimologia, é um dos tantos que esperam a completa elucidação do seu significado, seu registro de nascimento. Com ele iniciou-se a designação, desde a primeira metade do século XV e provavelmente antes, dos falsos convertidos do judaísmo à religião cristã na Espanha, os quais praticavam em segredo a sua antiga religião. Isto quer dizer que os marranos são os que modernamente recebem a designação de ‘criptojudeus’ (MAESO, 1977, p. 9).

Neste trabalho, usaremos os termos cristão-novo e converso para designar os judeus convertidos ao catolicismo, independentemente da sinceridade da conversão. Os termos judaizante, marrano e criptojudeu serão sempre usados referindo-se ao judeu convertido ao catolicismo, porém praticante em secreto da religião judaica. Quando necessário referir-se ao que praticava o judaísmo abertamente, sem fingir-se cristão, usaremos o termo judeu de sinal ou público. O termo judeu fará referência a todo o indivíduo de etnia judaica, e não apenas aos praticantes da Lei de Moisés. Lembramos ainda que “costumes judeus” se tornavam “costumes judaizantes” quando praticados pelos convertidos ao catolicismo.

Muitos judeus, cristãos-novos, criptojudeus ou não, vieram para o Brasil, ainda que as leis de imigração, às vezes, dificultassem a saída de famílias judias.⁹ Foi o sucessor de D. Manuel no trono, D. João III quem, influenciado pela Espanha, inaugurou as intensas perseguições contra a comunidade judia em Portugal. Sob a alegação de que os judeus convertidos e batizados à força e seus descendentes não eram cristãos verdadeiros, D. João III solicitou ao papa autorização para introduzir em Portugal o Tribunal do Santo Ofício (Cf. LIPINER, 1969; NOVINSKY, 1994; VAINFAS; ASSIS, 2005). Perseguidos em Portugal como o foram na Espanha, judeus e conversos portugueses procuraram fugir da Inquisição, espalhando-se pelos quatro cantos do mundo, levando seus costumes, religião, língua, alimentação, folclore, literatura que preservaram durante quatro séculos. Segundo Grinberg (2005), o Brasil foi o destino de milhares de judeus e cristãos-novos que aqui chegaram vindos principalmente de Portugal, porém, também de outros lugares. Desejavam encontrar um lugar seguro contra o preconceito que sofriam.

Apesar de todas as restrições impostas pelos monarcas portugueses, o êxodo dos judeus de Portugal para o Brasil foi intenso. As proibições eram geralmente contornadas, nos períodos em que não o conseguiam oficialmente, através das contribuições de vulto. Para os judeus perseguidos, comenta Niskier (2006, p. 33), “o Brasil aparece no horizonte como uma

⁹ Carneiro (1983) analisa que o preconceito já estava enraizado na época final de D. Manuel, a ponto de causar repercussões no fluxo migratório do país. Quanto maior fosse a emigração dos cristãos-novos para fora do Reino, maiores seriam as dificuldades financeiras geradas na economia interna portuguesa.

terra prometida, um Paraíso atingível para todos aqueles que ousarem se aventurar em mais uma longa travessia, desta vez no grande deserto aquático do oceano Atlântico”.

Determinar o total da população judia e/ou cristã-nova que veio para o Brasil não é tarefa fácil. Nem sempre há consenso entre os historiadores com relação a um número, seja ele aproximado ou exato. Para Niskier (2006, p. 39), “a grande maioria dos degredados foi expulsa de Portugal por praticar judaísmo. Nada menos que 25% da população lusa tinha fortes razões e ansiava por emigrar do Reino para outras terras mais amenas”. Wiznitzer, em *Os judeus no Brasil colonial* (1966), fala em aproximadamente 190.000 judeus residentes em Portugal, quase 20% da população total do país, à época de Dom Manuel. É com esse historiador que encontramos ainda uma análise de dados quanto ao censo judaico no Brasil do século XVII. Diz ele:

o relatório mais interessante sobre os cristãos-novos no Brasil em começo do século XVII está num livro de viagens do Frances Pyard de Laval, que depois de uma estada de dois meses partiu da Bahia (7 de outubro de 1610). Conta Pyard que a Bahia tinha muitos cristãos-novos ‘que eram judeus ou de raça judia, e que se tornaram cristãos’ (WIZNITZER, 1966, p. 29).

A época do Brasil holandês foi um momento ímpar para a comunidade judaica. Serebrenick (1962) chamam o intervalo compreendido entre 1630 a 1654 de “período de exuberante desenvolvimento, sob o domínio holandês, verdadeiro apogeu da organização coletiva dos judeus do Brasil” (p. 40). Contudo, para Wiznitzer (1966), a informação de que, em 1654, mais de cinco mil judeus residiam no Brasil holandês, informação registrada pelo historiador português D. Luis de Meneses, Conde de Ericeira (1632-90), seria incorreta, pois num total de população branca civil de 2.899, não poderia haver cinco mil ou mais judeus no ano de 1645. Para ele, a estimativa de 1450 judeus, cerca de metade da população branca civil, seria provavelmente mais verdadeira e, ainda, que “pode-se calcular não ter excedido de 720 pessoas a população judaica total do Brasil-holandês, em 1648” (p. 115). Wiznitzer registra um dado encontrado num manuscrito do período de 1654-60, com a declaração de um contemporâneo, informando que, na época da capitulação, havia no Brasil mais de 600 judeus, a totalidade dos quais voltou em segurança para Amsterdã. Para esse historiador, a conclusão é óbvia:

Na base dos citados documentos, o número de judeus no Brasil-Holandês aumentou ininterruptamente de 1630 em diante, e em 1645 chegava à altura de 1450. Esse número veio a diminuir para 720 em 1648, e para 650 aproximadamente em 1654. No entanto, em se tratando do século XVII, tais números compunham uma grande comunidade judaica. A de Amsterdã contava não mais de mil e oitocentos judeus

em 1655, depois que ali chegaram os refugiados brasileiros (WIZNITZER, 1966, p. 115).

Novinsky (1972) cita que, “entre 1635 e 1645, os cristãos-novos identificados deveriam representar de 10 a 20% da população branca livre da cidade de Salvador” (p. 67). Em 1624, quando os holandeses invadiram e conquistaram a cidade de Salvador, então capital do Brasil, a população judia na Bahia era mais numerosa do que em qualquer outra cidade do país, e cerca de 200 cristãos-novos teriam aderido desde logo ao jugo holandês. Segundo Gorenstein (2005), na primeira metade do século XVII, no Rio de Janeiro, havia no mínimo 180 cristãos-novos; na segunda metade, havia 480, “quantia que representa um aumento da população cristã-nova da cidade de cerca de 266%. Nas três primeiras décadas do século XVIII, encontramos cerca de 1116 cristãos-novos no Rio de Janeiro. Estudos demográficos indicam que eles representavam aproximadamente 24% da população livre da região” (p. 145).

Serebrenick (1962) nos lembra que o ambiente de tolerância do Brasil contrastava com “a onda de ódio e discriminação que varria Portugal, onde crepitavam ininterruptamente as fogueiras dos autos de fé” (p. 39). Por isso, seria compreensível que os judeus e cristãos-novos portugueses, ao ouvirem notícias sobre as possibilidades de se viver sem perseguição no Brasil, para cá desejassem vir. O início da colonização brasileira, devido à extensão territorial, dificuldades com indígenas, e afrouxamento das regras religiosas e sociais permitia boa convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos (Cf. MAIA, 1985; VAINFAS; SOUZA, 2000). Todavia, a vida dos cristãos-novos e dos judeus mudaria radicalmente com a introdução do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

2.2 SANTA INQUISIÇÃO

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, no Reino, foi o instrumento usado tanto pelas monarquias quanto pela Igreja para caçar hereges e encher os cofres. Criado na Espanha no fim do século XV, inspirado em modelos medievais, o Tribunal da Inquisição foi introduzido em Portugal, no século XVI, e sua ação estendeu-se sobre todo o império (Cf. CARNEIRO, 1983; NOVINSKY, 1994; VAINFAS; HERMANN, 2005). De início, o papel da Inquisição era o de vigiar os cristãos, os fiéis da Igreja, os batizados que porventura se afastassem da fé professando heresias. A jurisdição do Santo Ofício, assim,

seria exclusivamente sobre as pessoas batizadas, vivas ou mortas, e seus descendentes, escapando à sua alçada os judeus públicos. Todavia, depois da expulsão dos judeus de Espanha, em 1492, e da conversão forçada de todos os judeus de Portugal, em 1497, admitia-se a presunção de que todas as pessoas procedentes da península eram batizados e sujeitas, portanto, indistintamente, à ação do tribunal (LIPINER, 1977, p. 95).

Vemos assim que a Igreja, agora, entendia que todo português estava sujeito ao seu julgamento, a não ser os judeus públicos. O ideal da Igreja, segundo Novinsky (1994), era manter a unidade da doutrina, que “nesse tempo ainda se encontrava fraca para enfrentar as dissidências” (p. 18). Para tanto, a heresia precisava ser extirpada, ou seja, toda opinião ou doutrina contrária ou ainda ato contrário à fé católica seriam punidos pelo Santo Ofício. Segundo a historiadora, na língua grega, a palavra heresia servia para designar qualquer doutrina particular, sem nenhuma conotação pejorativa, mas para os escritores católicos, a palavra designava qualquer opinião contrária à fé da Igreja.

Os crimes julgados pelo Tribunal do Santo Ofício eram de duas naturezas, analisa Novinsky (1994). Havia os delitos contra a fé, como o judaísmo, protestantismo, críticas aos dogmas; e os contra a moral e os costumes, como bigamia, sodomia, feitiçaria. Esses dois tipos se diferenciavam no seguinte:

Os crimes contra a fé eram considerados mais graves do que os crimes contra os costumes e a moral, e as suas penas eram muito mais severas. Os réus acusados de crimes contra fé tinham quase sempre seus bens confiscados, enquanto os infratores dos costumes recebiam sentenças leves e raramente pena de morte (NOVINSKY, 1994, p. 56).

O processo do Santo Ofício, diz Saraiva (1994), não era apenas um “processo especial, porém, mais do que isso, um simulacro de processo, um conjunto de formas ambíguas e ilusórias que permitia ao julgador uma decisão puramente arbitrária. Essa é a sua característica fundamental” (p. 74). Assim, de nada valia o lema Misericórdia e Justiça escrito no emblema do Santo Ofício, “duas divisas sobrepostas, respectivamente, ao ramo de oliveira, e à espada, para destacar, segundo diziam os inquisidores, o papel misericordioso e suasório da igreja” (LIPINER, 1977, p. 101). A misericórdia oferecida ao réu arrependido, e a justiça para o réu pertinaz na heresia, dependia unicamente da vontade da Mesa Inquisitorial. Daí se dizer que, quando o réu chegava à mesma, já estava condenado.

Durante o processo, o réu era interrogado a fim de averiguar-se a prática de algum rito ou ato judaico, ou de qualquer outra religião. Essa era a chamada sessão *in genere*. Na chamada sessão *in specie*, o interrogatório versava sobre as culpas atribuídas ao réu pelas testemunhas que o denunciavam. Nos autos-de-fé, enormes festas populares, os réus eram

apresentados ao público, e seus crimes e sentenças, lidos. O primeiro auto-de-fé de que se tem conhecimento foi realizado em Lisboa, em 20 de setembro de 1540, e os últimos em Lisboa, Coimbra e Évora, no ano de 1781 (Cf. GORENSTEIN, 2005; LIPINER, 1969; MELLO, 2009; SARAIVA, 1994).

Em 1540, começou o funcionamento efetivo da Inquisição em Portugal. Em Salvador, seu funcionamento se deu no ano 1573, quando instalado o primeiro auto-de-fé do Brasil, cuja primeira vítima não era um judeu, mas um francês acusado de heresia. As visitas do Santo Ofício, nesse período, se limitavam ao Nordeste. Foram duas comissões da Inquisição de Portugal, em 1591-95 e 1618-19. Até à visitação na Bahia, em 1591-1595, cristãos novos e velhos conviviam muito bem no Brasil, não raro, unidos pelo matrimônio. Eram todos colonos, sujeitos aos mesmos problemas. A Visitação de 1591, contudo, deteriorou alianças que até então pareciam sólidas (Cf. CARNEIRO, 1983; LIPINER, 1969; VAINFAS; HERMANN, 2005).

Nessa época, Portugal estava debaixo da dominação hispânica, sob o reinado de Felipe II. Segundo Lipiner (1969), no período da primeira Visitação, cristãos-velhos e novos já se achavam fortemente entrelaçados pelos matrimônios, fato que apontava para uma assimilação harmônica, marcada pelo afrouxamento das diferenças raciais. Todavia, a presença de Heitor Furtado de Mendonça, com seu séquito de fogueiras, cadafalsos, denúncias, perseguições, “editos de graça afixados nas portas das igrejas brasileiras, assinando um prazo fatal, sob penas severíssimas, para virem os moradores confessar as próprias culpas contra a religião e denunciar as alheias” (LIPINER, 1969, p. 34), veio quebrar a tranqüilidade existente.¹⁰

Assis (2008) comenta que o Santo Ofício funcionava muito mais como um local “para a resolução de afrontas e desentendimentos públicos ou ocultos, de modo que o seu significado original - a pureza religiosa - nem sempre ordenava os interesses que estavam em jogo nas acusações feitas” (p. 18). À Mesa da Inquisição, vinham tanto os que desejavam uma religião verdadeira, de acordo com os preceitos da Igreja, quanto os que percebiam “nas perseguições do Santo Ofício a chance de se livrarem de desafetos com o respaldo popular e institucional” (ASSIS, 2008, p. 18).

¹⁰ A perseguição foi bastante rigorosa, principalmente nos períodos de 1707 a 1711 e 1729 a 1739. A Santa Inquisição, na metade do século XVIII, “caçou os judeus brasileiros, principalmente no Rio de Janeiro e na Paraíba, e fez mais de 500 pessoas prisioneiras, levadas para a Inquisição de Lisboa” (SEREBRENICK, 1962, p. 83). Para Novinsky (1972), as razões que trouxeram à Bahia os inquisidores foram as mesmas que impulsionaram a perseguição em Portugal: desequilíbrio econômico profundo, revestido de caráter religioso. A historiadora afirma que havia fraca convicção religiosa apesar da grande massa popular crer firmemente que lutava em prol de um ideal cristão.

A Inquisição durou cerca de três séculos no Brasil. Apesar da caça às bruxas e a infiéis em geral, seu alvo principal foram os cristãos-novos. Contudo, para Saraiva (1994), os casamentos mistos que aqui havia apontariam para o processo de assimilação dos antigos judeus pela população portuguesa. Além do casamento com cristãos-velhos, continua ele em sua análise, muitos cristãos-novos tentavam escapar da discriminação utilizando o dinheiro e mudando de nome e de lugar, quando era preciso e possível. Todavia, nem assim os cristãos-novos conseguiram romper, antes de meados do século XVIII, a espécie de ghetto social a que estavam reduzidos. Para o Santo Ofício, vale lembrar, herege e judaizante eram sinônimos. Todo converso era um judaizante, um herege em potencial. Evidentemente que “as primeiras vítimas da conversão forçada não o fizeram de coração sincero. Todavia, um ritual que se pratica ao longo dos anos e das gerações não pode manter-se indefinidamente como uma atitude hipócrita ou forçada”, afirma Saraiva (1994, p. 38).

Contudo, cristãos sinceros ou não, judaizantes ou não, de nada adiantava a posição assumida pelos cristãos-novos. Itzhak Baer, em seu ensaio *Os judeus e o problema do converso* (1977), analisa que a grande maioria dos convertidos estava sempre sob suspeita, e era odiada pelos cristãos. Os cristãos-velhos, alimentados pelo ensino da Igreja e da burguesia, acreditavam que a maior parte dos conversos tinha abraçado a religião católica sob coação e que, secretamente, continuava a praticar o judaísmo.¹¹

Apenas sob o governo do Marquês de Pombal a Inquisição foi legalmente atacada. Em 1º de outubro de 1774, um decreto estabelecia a sujeição dos vereditos do Santo Ofício à sanção real. Todavia, o “processo de integração não se fez de pronto, nem de maneira cabal, pois que não desaparecera a desconfiança com relação às reviravoltas políticas da coroa portuguesa” (SEREBRENIKY, 1962, p. 90). Uma importante medida tomada por Pombal em seu governo, ainda que com uma visão mais política do que humanitária, foi a lei de 1773, “eliminando a discriminação racista que havia contra os cristãos-novos, ficando-lhes desde então facultados todos os cargos públicos, como também aos filhos e netos de condenados”, afirma Novinsky (1994, p. 48).

A Inquisição foi extinta gradualmente ao longo do século XVIII, mantida como mero braço da Coroa, para que a essa servisse sem a interferência de Roma. O irmão de Pombal,

¹¹ Vozes como a do padre Antônio Vieira surgiram, na História, criticando e denunciando o Santo Ofício e sua intensa perseguição aos judeus e cristãos-novos. Para Vieira, as perversidades, abominações e escândalos de que eram acusados nunca foram praticados pelos cristãos-novos; os maiores Santos da Igreja eram hebreus e não gentis; as denúncias contra os conversos eram falsas e, quando os tais eram presos pela Inquisição, só afirmavam ter feito o que não fizeram devido às torturas (Cf. CARNEIRO, 1983; WIZNITZER, 1960).

Paulo de Carvalho, nomeado inquisidor-mor, por alvará de 1769, declarou a Inquisição tribunal régio. O último Regimento da Inquisição portuguesa foi o de 1774, que acabou com os autos-de-fé, aboliu a tortura e a pena de morte. No início do século XIX, os ideais libertários e a ascensão da burguesia transformaram a Inquisição portuguesa em instituição anacrônica, sendo ela extinta em sessão de 31 de março de 1821, pelas Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa (Cf. LIPINER, 1969; MAIA, 1995).

2.3 JUDEUS NO SÉCULO XVIII

O principal objetivo da Inquisição era zelar pela obediência aos dogmas da Igreja. Daí a perseguição a todos os infiéis, aos que se diziam cristãos, mas quebravam regras do catolicismo. Contudo, segundo Saraiva (1994), a Inquisição operou um fenômeno contrário ao seu objetivo, ou ainda, talvez – aponta o historiador – a Inquisição tenha criado os infiéis de que necessitava a fim de continuar sendo útil. Saraiva (1994) chamou a Inquisição de “fábrica de judeus”. Para ele, os judeus e cristãos-novos já estavam em processo avançado de assimilação dentro do cristianismo, quando a perseguição inquisitorial veio procurar os hereges judaizantes. Na opinião desse historiador, não havia mais judaizantes, por isso, a Inquisição precisou fabricá-los.

Wiznitzer (1966), contudo, alega que os judeus e os cristãos-novos vindos para o Brasil eram, acima de tudo, judeus que praticavam o judaísmo. Ou seja, todo judeu étnico e/ou todo cristão-novo seria um marrano ou criptojudeu.¹² Também o historiador Elias Lipiner, no livro *Os judaizantes nas capitanias de cima* (1969), ao falar dos cristãos-novos do Brasil quinhentista, refere-se a esses como se todos fossem judaizantes. A opinião encontra apoio no historiador I. S. Revah (1977). No ensaio *Os marranos* (1977), Revah afirma a existência de cristãos-novos sinceramente convertidos e, principalmente, de muitas famílias de cristãos-novos que voltaram ao judaísmo assim que puderam, isso mesmo no século XVII.

De modo geral, para Revah (1977), o criptojudaísmo foi conservado com notável homogeneidade racial, ainda que vários cristãos-novos estivessem sinceramente convertidos ao catolicismo; fossem aliados a cristãos-velhos através do casamento; outro tanto de

¹² Wiznitzer (1966) não fala aqui dos judeus públicos, aqueles livres para praticar o judaísmo, visto não serem conversos nem descendentes de conversos. O autor defende que todos os conversos ou descendentes desses seriam praticantes de judaísmo em oculto.

judeus não possuíssem em absoluto convicções religiosas bem definidas ou ainda subordinassem suas profissões de fé a seus interesses econômicos. Todavia, o historiador fecha seu raciocínio afirmando que “numerosos cristãos-novos praticavam aquilo que se poderia chamar de religião marrânica” (REVAH, 1977, p. 120), ou seja, não abandonaram completamente o judaísmo, apenas o praticavam de modo não ortodoxo.

Polemizando diretamente com o historiador I. S. Revah (1994), Saraiva (1994) analisa que os cristãos-novos, em Portugal, ao longo do tempo, perderam sua realidade étnica e religiosa. Seu comportamento seria resultado da pressão das leis, dos costumes e dos preconceitos (Cf. GORENSTEIN, 2005; NOVINSKY, 1972; VAINFAS; SOUZA, 2000). Esses novos cristãos, por conseguinte, não possuiriam realidade religiosa judaica e não dariam motivos para perseguições. Na Espanha, onde a conversão se deu de forma sucessiva, os que não desejavam se converter saíram do país. Em Portugal, todavia, não houve escolha. Dom Manuel decretou o fim dos judeus e o nascimento dos cristãos-novos. A conversão, além de forçada, foi em bloco: toda a população hebraica de vez.

De início, sem a pressão da Inquisição, sem leis e exigências que diferenciavam cristãos-velhos de cristãos-novos, o cristianismo vivido por esses judeus convertidos à força, em suas primeiras gerações era, por conseguinte, apenas externo. Ou seja, não houve conversão sincera. Por isso, o número de criptojudeus, nessa época, analisa Goresntein (2005), deveria ser grande. Quanto mais próximo da conversão forçada, menos cristianismo sincero e mais criptojudaísmo seriam encontrados, tanto em Portugal quanto no Brasil. Todavia, à medida que avançamos no tempo, alguns fatores vão modificando essa identidade religiosa (Cf. MELLO, 2009; NOVINSKY, 1994; VAINFAS; ASSIS, 2005).

Vainfas e Souza (2000) analisam que um primeiro fator teria sido a degradação do culto hebraico. A religião hebraica, ortodoxa, era um culto público com sinagogas, livros sagrados, rabinos, regras dietéticas. Com a clandestinidade, o culto judaico degradou-se, enfraqueceu, perdeu o sentido religioso e passou a meros costumes domésticos praticados principalmente pelas mulheres. Outro fator importante, enfatizado por Goresntein (2005) e Saraiva (1994), foram os casamentos mistos. Os filhos resultantes dessa união eram criados na religião católica.¹³ Logo, a antiga cultura hebraica deve ter subsistido através de usos e costumes que, “justamente por terem perdido o significado religioso, não eram obstáculo aos casamentos entre descendentes de antigos judeus e descendentes de antigos cristãos e podiam

¹³ Saraiva (1994) chega a questionar se os casamentos mistos podem ser realmente chamados de mistos, já que os contraentes praticavam a mesma religião. Aprendendo desde pequenos a se comportarem como cristãos, os filhos eram ainda mais católicos que seus pais, e assim sucessivamente.

inclusivamente transmitir-se a estes últimos” (SARAIVA, 1994, p. 150), que poderiam praticar algum rito judaico sem sequer se dar conta disso.

Para Mello (2009), o processo de assimilação seguiria normalmente seu curso. Em sua grande maioria, havia judeus apenas no sentido étnico, quando a Inquisição foi implantada. Ou seja, a “antiga comunidade hebraica portuguesa ia a caminho da desintegração quando em 1536 o estabelecimento da Inquisição veio interromper esse processo”, diz Saraiva (1994, p. 38). A conversão forçada teria sido, assim,

O ponto de partida de uma assimilação progressiva. Mas nas primeiras gerações, que por ela foram *directamente* atingidas, causou uma ruptura ideológica e psicológica cujas conseqüências não é fácil medir. Por um lado, uma duplicidade. Houve certamente uma minoria que sob a exterioridade do culto cristão se manteve fiel pelo coração a religião da infância e dos antepassados, minoria que tende a extinguir-se quer pela morte natural, quer pela emigração (SARAIVA, 1994, p. 150).

Do século XVI, quando os judeus começaram a vir para o Brasil, até o século XVIII, portanto, vários fatores contribuíram para que diminuísse o número de judaizantes. A assimilação teria sido um processo gradual, que a Inquisição interrompeu. Segundo Gorenstein (2005), descendentes de judeus, distantes da conversão forçada, nem sabiam o que era judaizar, não conheciam ritos nem costumes. Além disso, o judaísmo, a essa altura, estava bastante distante do judaísmo ortodoxo. Para a historiadora, o que era chamado de judaísmo não passava, muitas vezes, de um punhado de superstições e mistura de religiões populares. Vainfas e Assis (2005) afirmam que:

já no século XVII, no Brasil, boa parte da comunidade cristã-nova só era judaica pela ascendência [...] Em Portugal, nos anos de 1540, temos um judaísmo de leitura e discussão de livros sagrados, da Tora e dos Salmos. Um judaísmo letrado e praticado fundamentalmente por homens. O judaísmo que mais aparece nos processos inquisitoriais a partir do fim do século XVI é um judaísmo ritual, ligado a cultos funerários, interdições alimentares e formas de benzer heterodoxas, e neles as mulheres parecem desempenhar papel fundamental (p. 50-51).

Da polêmica entre Antônio Saraiva (1994) e I. S. Revah (1994), os pesquisadores Anita Novinsky (1972), Ângela Maia (1995), Lina Gorenstein (2005), Ronaldo Vainfas e Ângelo Assis (2005) concluem que houve criptojudaísmo, assim como houve conversão sincera e assimilação, ao longo do tempo. Lipiner (1969) cita, por exemplo, o famoso caso de Ana Rodrigues e família, possíveis judaizantes aqui no Brasil quinhentista. A matriarca e algumas de suas filhas e netas, conhecidas como “as macabéias”, foram acusadas de participar de “cerimônias judaicas, de guardar o sábado, de fazer bênçãos e orações judaicas, de seguir as

interdições alimentares do judaísmo, de proferir juramentos, de observar ritos funerários judaicos, de fazer regularmente ‘esnoga’ com ‘toura’ (Tora)” (LIPINER, 1969, p. 54).

Para Vainfa e Assis (2005) é perfeitamente possível que Ana Rodrigues e sua família fossem judaizantes, devido principalmente à proximidade com a conversão forçada, já que a família chegou ao Brasil ainda no século XVI. Eles anotam que, além dos que guardavam lembranças do judaísmo e por isso judaizavam, houve também casos de cristãos-novos, os quais mesmo depois de assimilados, por razões como a vinda de judeus praticantes da Holanda para o Brasil, na época do Brasil holandês, retornaram ao judaísmo. No entanto, Novinsky (1972) observa que, mesmo com a liberdade oferecida pelo governo holandês no Brasil, muitos cristãos-novos permaneceram católicos. Daí, conclui a historiadora, não é necessário polarizar o assunto, pois, possivelmente, tanto Antônio Saraiva (1994) quanto I. S. Revah (1994) estão de certo modo corretos.

Assim, Novinsky (1972) e Gorenstein (2005) concordam que o termo cristão-novo não é sinônimo de criptojudeu. Sônia Siqueira explica que

O nascimento gera o primeiro, a vontade o segundo. O cristão-novo esforçava-se por ser igual aos demais: tentava vencer as barreiras do meio e do seu íntimo e ajustar-se. O criptojudeu contentava-se em parecer igual aos demais. Reservava-se o direito de continuar sendo judeu, de permanecer, às vezes, heroicamente fiel a si mesmo, à religião herdada. Por isso tinha duas religiões: uma externa, social, outra a religião da sua consciência, interior, feita de práticas secretas. Odiava a sociedade que o compelia a uma vida de simulações que lhe tolhia a liberdade de crença, mas guardava certa atitude precavida, cômico de ser o lado mais débil (SIQUEIRA *apud* ASSIS, 2008).

Portanto, sempre houve criptojudeus, assim como também judeus convertidos sinceramente ao cristianismo, ao longo das gerações. Segundo Gorenstein (2005), no século XVIII, os judeus estavam distantes demais da conversão forçada. Criados no cristianismo, os descendentes dos chamados batizados em pé se tornavam cristãos, sem terem contato com o judaísmo, e os filhos dos casamentos mistos eram criados na religião católica. O número de judeus cristãos, portanto, era grande.

Gorenstein (2005) enfatiza que as dificuldades de comunicação, a proibição da manutenção de escolas, do ensino da Bíblia e do hebraico, e principalmente o perigo mortal de ser descoberto pela Inquisição, limitaram as práticas judaicas. Dessas, restaram poucas leis mantidas na memória. Como já foi afirmado, o judaísmo praticado não era ortodoxo, de religião letrada, passou a ter transmissão oral, vinda daqueles que ainda tinham conhecimento das tradições. Vainfas e Souza (2000) lembram que a religião judaica, assim como o próprio cristianismo, foi-se mesclando às religiões populares. Os cristãos-novos do século XVIII já

eram cristãos há mais de dois séculos, desde a conversão forçada e, portanto, não exatamente “novos”, comentam eles. Logo, eram perseguidos não porque hereges da religião católica, mas principalmente porque tinham sangue judeu.

Essa perseguição, por conseguinte, tinha antes de tudo um caráter racista, conforme afirmam Maia (1995) e Novinsky (1994). Os cristãos-novos eram perseguidos, presos, penitenciados, devido à ascendência judaica. O judaísmo havia sido transmitido a eles pelo sangue, e não pela crença, pela fé, pela escola. A religião, agora, se tornara um fator genético. Por isso, várias pessoas eram vistas pela população e, no caso, pelo Santo Ofício, como judias ou cristãs-novas, analisa Fleiter (2005). Isso devido aos estatutos de sangue, que sustentavam a crença de que o judaísmo era transmitido pelo sangue e que ter qualquer parente judeu ou cristão-novo, mesmo se longínquo, transformava a pessoa num judeu, e conseqüentemente, num judaizante.

Em suma, fatores como o processo de assimilação, os casamentos mistos que proporcionavam a criação dos filhos no catolicismo, a falta de escolas, de rabinos, de livros, o medo de ser preso pela Inquisição, de perder os bens e a vida fizeram com que o judaísmo de fato caísse no esquecimento e, por fim, no desconhecimento. Ana Rodrigues, a possível judaizante do Brasil quinhentista, conforme a análise de Vainfas e Assis (2005), admitiu diversos erros considerados coisas de judeu, a exemplo do modo de preparar alimentos, ritos funerários, formas de benzer os filhos e netos. Confirmou ter ensinado tais costumes a suas filhas, porém, também insistiu em que “não sabia serem tais costumes ritos judaicos e que, no seu coração, era boa católica temente a Deus (p. 59). Em defesa da mãe Ana Rodrigues, suas filhas afirmaram que “era boa cristã, e que tudo fizera sem conhecimento de ser cerimônia judaica [...] e que somente soubera que esses costumes eram cerimônias judaicas com o início da Visitação, após a publicação do edito da fé da Santa Inquisição” (VAINFAS; ASSIS 2005, p. 56).

Segundo Lipiner (1969), o estudo do julgamento de Ana Rodrigues e suas filhas mostra que a defesa por elas feita, assumindo serem boas cristãs e desconhecarem certos hábitos judaicos, foi apenas a fim de escapar à fogueira. O Santo Ofício não acreditou na inocência dessas mulheres, todavia, em momento algum elas assumiram a culpa. Também para Ângelo Assis (2008), Ana Rodrigues e suas filhas possivelmente sabiam que praticavam judaísmo, devido à proximidade da conversão forçada. Elas poderiam sim ser criptojudias, mas, netos, bisnetos e tataranetos de Ana Rodrigues, por exemplo, gerações distantes daqueles que outrora viveram o judaísmo livremente, distante dos batizados em pé, descendentes de

judeus e cristãos-novos criados no cristianismo, no século XVIII, já não reconheceriam costumes judeus.

2.4 UMA JUDIA QUINHENTISTA: BRANCA DIAS

A personalidade histórica Branca Dias, famosa judaizante do século XVI, teve sua vida contada – e representada – de várias maneiras. A personagem Branca Dias dos Apipucos foi uma das primeiras representações literárias dessa criptojudia. Segundo Arnaldo Niskier (2006), Joana Maria de Freitas Gamboa é a autora desse drama histórico, de 1879, hoje perdido. A história foi ambientada por volta de 1710, época em que eclodiu a Guerra dos Mascates, em Pernambuco, opondo proprietários de terras de Olinda e comerciantes do Recife. Na ficção de Gamboa, Branca é uma “judia rica que, ao receber o aviso de prisão do Santo Ofício, joga toda a sua prataria num afluente do Camaragibe, depois conhecido como riacho da Prata” (NISKIER, 2006, p. 14). Lipiner (1969), ao falar sobre as lendas que envolvem Branca Dias em Pernambuco, diz:

O povo da região parece não ter aceito a versão tranqüila da morte de Branca Dias. Preferindo ornar-lhe o fim da vida terrena com a auréola do martírio, confundiu precipitadamente essa figura histórica do século XVI com uma sua homônima do século XVII ou XVIII, cujo imaginário sacrifício é ligado aos soberbos panoramas dos arredores do Recife, onde corre o Riacho da Prata. As nascenças do riacho, tomando logo depois do início de sua trajetória, um curso volumoso, entre exuberante vegetação, formam o grande Açude do Prata. Esse açude – esclarece um historiador pernambucano – tira seu nome de uma lenda que circula na região: ‘Branca Dias, rica senhora de engenho em Apipucos, tendo sido denunciada ao Tribunal do Santo Ofício pelo crime de judaísmo, na ocasião de lhe ser intimada a ordem de prisão, arremessou no açude que por ali corria toda a sua baixela e mais objetos de prata que possuía, vindo daí o nome que se da a esse riacho’ (LIPINER, 1969, p. 174).

Mello (2009) conta que, depois de atirar suas joias ao riacho, a personagem sumiu de Pernambuco “para reaparecer na Paraíba, onde vivera até ser queimada em auto-de-fé lisboeta, sacrifício representado em painel que existiu no convento de São Francisco, daquela capitania, e glosado por escritores da terra como Carlos Dias Fernandes” (p. 81). Segundo Niskier (2006), a figura de Branca Dias aparece ainda n’*O livro de Branca Dias*, de 1905, numa “biografia psicografada”, de autoria de José Joaquim de Abreu e também no estudo *A Inquisição na Paraíba* – o suplício de Branca Dias, do padre Nicodemus Neves. Em 1922, Carlos Dias Fernandes publicou o romance *O algoz de Branca Dias*. Em 1930, Honório

Rivereto lançou a peça *Branca Dias*, de fundo espírita e ambientada no Brasil holandês. Em 1950, Ademar Vidal editou seu livro *Lendas e superstições* que, de acordo com Niskier, é um texto “fantasioso e açucarado” (2006, p. 15).

Outras importantes referências à personagem Branca Dias, na literatura, ficam por conta do escritor português Miguel Real, em seu livro *Memórias de Branca Dias* (2003), e do poema de Carlos Drummond de Andrade, intitulado “Branca Dias”, do livro *Discurso de primavera e algumas sombras* (1994). Miriam Halfim, por sua vez, publicou em 2005 *Senhora de engenho*, recriando uma “Branca Dias que não sabe do passado judaico da sua família” (ASSIS, 2007, p. 61).

Todavia, seguindo pistas históricas, Novinsky é categórica ao separar o fato da ficção:

A Branca Dias da Paraíba não existiu. Não há nenhum documento confiável que comprove a sua existência. Quando estive em Portugal, estudando o assunto, encontrei 30 nomes Branca Dias. Em qual deles acreditar? Segui a melhor pista: existiu no século XVI uma Branca Dias, que veio de Portugal para Pernambuco, provavelmente já penitenciada. Esta seria a verdadeira. Casou com Diogo Fernandes, deixou filhos que foram presos pela Inquisição. Voltando à Branca Dias paraibana, ela teria sido queimada aos 40 anos de idade e deixou oito filhos. Mas, na minha opinião, de acordo com meus estudos, seria uma outra pessoa, igualmente sacrificada (NOVINSKY *apud* NISKIER, 2006, p. 12).

Lipiner (1969) afirma não haver dúvidas de que Diogo Fernandes e sua mulher Branca Dias existiram. O historiador conta que, segundo denúncia tomada a 8 de outubro de 1591, soube-se que, “na capitania de Pernambuco, João Dias e seu pai Manoel Dias, Branca Dias e seu marido Diogo Fernandes vieram degredados e penitenciados pelo Santo Ofício de Portugal, tendo Diogo Fernandes morrido na lei de Moisés” (LIPINER, 1969, p. 16). Mello (2009) nos dá detalhes sobre a Branca Dias histórica:

A Branca Dias histórica, que é a que interessa aqui, ficou por conta de J. A. Gonsalves de Mello, que reconstituiu cuidadosa e exaustivamente sua história. Como tantos dos nossos colonos quinhentistas, Branca Dias fora natural de Viana da foz do Lima, onde, pela década de 1520, casara com Diogo Fernandes, também cristão-novo, comerciante de tecidos. Por volta de 1540, fugindo a algum problema com o recém-criado tribunal do Santo Ofício, Diogo estabeleceu-se em Pernambuco, obtendo uma data de terra na várzea do Capibaribe. No Reino, Branca Dias, denunciada pela mãe e pela irmã, foi presa, mas tendo abjurado, viu-se livre sob a condição de permanecer em Portugal, de onde veio a fugir com a filharada ao encontro do marido, a menos que tenha sido degredada, segundo a versão corrente no século XVI. Havendo um levante de índios destruído o engenho de Diogo, se é que ele chegou a montá-lo, o casal instalou-se em Olinda, onde Branca Dias abriu o pensionato para as filhas dos colonos. Várias de suas alunas é que, já adultas, denunciaram à Inquisição os ritos que haviam visto serem praticados outrora na casa da rua dos Palhais. Branca Dias faleceu depois de Diogo, em 1588 ou 1589. Quatro anos depois o Visitador chegava a Pernambuco, ordenando a prisão de membros da família, embarcados para Lisboa, para onde teriam sido despachados igualmente os ossos da matriarca, a fim de serem queimados (MELLO, 2009, p. 82).

Wiznitzer (1966) registra que Diogo Fernandes veio para Pernambuco, onde teria construído um engenho. Branca Dias teria vindo depois, possivelmente já julgada pela Inquisição. O casal manteria clandestinamente a prática da religião judaica, a ponto de serem responsáveis pela Sinagoga de Camaragibe. Seus vários filhos teriam seus nomes registrados pela História, tendo sido também eles acusados de judaizantes. Quando o visitador Heitor Furtado de Mendonça chegou a Pernambuco em 1593, Branca Dias já havia morrido, contudo, isso não impediu que fosse denunciada. Segundo Hermann,

As denúncias referiam-se a possíveis erros de fé cometidos 35 anos antes da chegada da Visitação [...] A esnoga de camarajibe é como ficou conhecida a morada de Diogo Fernandes e Branca Dias, citada como lugar de encontro de cristãos-novos, até pelo menos 1560-97. [...]. O pior destino da família coube à filha mais velha do casal, Brites Fernandes, enviada aos cárceres de Lisboa em 1596 (HERMANN, 2005, p. 97-98).

Lipiner (1969) analisou as denúncias feitas na época do Visitador Heitor Furtado, durante a primeira visita do Santo Ofício ao Brasil. Num dos processos registrados em *Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-1595)*, prefaciado por José Antônio Gonsalves de Mello, o historiador encontrou a denúncia feita por um neto de Branca Dias, anos depois da morte dessa. De acordo com testemunhas da época, e conforme assegurou o neto da judaizante, esse, quando menino, aos quatro anos de idade, contava a todos que:

sua avó tinha em casa uma *toura* que adorava nas sexta-feiras e sábado, ou ainda que os Santos que sua avó tinha não eram como os que estavam na igreja, mas sim de feição de paca. Confirmando essa informação do menor, uma denunciante revelou que na casa de Branca Dias e de seu marido Diogo Fernandes de quem se dizia 'terem vindo do reino por culpas do Santo Ofício', em todos os sábados estava sobre a cama deles uma cabeça de boi feita de 'pau aleonado escuro', figura essa que aos domingos era recolhida e guardada em sua arca. Por outro lado, em várias denúncias se dizia de Branca Dias que ela 'adorava uma *toura*', numa demonstração clara de que se tratava de um só e mesmo objeto (LIPINER, 1969, p. 87).

Kaufman (2006) anota que, no roteiro criado a fim de rememorar a história judaica de Recife, destacam-se como marcos dos passos perdidos dos judeus em Pernambuco, dentre outros lugares, o Engenho Camaragibe, organizado por Diogo Fernandes e Branca Dias em terras pertencentes a Bento Dias Santiago, cidadão identificado como um rico cristão-novo do século XVI. Kaufman (2006) destaca nesse roteiro a inclusão da casa de Branca Dias, em Olinda, onde a judaizante vivera grande parte do tempo.

Contudo, Niskier (2006) pondera que, embora haja muito mais detalhes sobre a personalidade histórica Branca Dias, pernambucana, do século XVI, foi a lendária Branca

Dias paraibana, do século XVIII, quem “arrebatoou a imaginação popular e se eternizou como um dos maiores mitos femininos do imaginário brasileiro” (p. 12-13). O autor Dias Gomes, todavia, parece não se importar com a precisão histórica quanto à reconstituição que faz de Branca Dias, em sua obra literária *O santo inquérito* (1995). “A mim, dramaturgo”, diz ele, “o que interessa é que Branca existiu, foi perseguida e virou lenda (p.13).

Talvez na Branca Dias real repouse “a origem da lenda, o emblema da intolerância inquisitorial e a possibilidade concreta de que os cristãos-novos ‘judaizavam’ de fato, agindo como criptojudéus” (VAINFAS; SOUZA, 2000, p. 27). Todavia, embora a obra literária de Dias Gomes chame a atenção pelo fato de “o tempo ficcional da trama localizar-se no Brasil colonial; mas no tempo da enunciação, o seu significado político reverberar nos tempos da Ditadura, quando o texto foi produzido” (ASSIS, 2007, p. 51), temos por objetivo não o estudo do sujeito histórico, repetimos. Importa-nos aqui a personagem da peça teatral, a filha de Simão Dias, a noiva de Augusto, moradora da Paraíba no século XVIII. Falaremos de Branca Dias a partir da obra literária de Dias Gomes, sem restringir a personagem à personalidade histórica.

3. BRANCA DIAS, UMA HISTÓRIA, MUITAS LENDAS

3.1 BRANCA DIAS, UMA CRISTÃ-NOVA

Façamos a seguinte pergunta: do que Branca Dias é acusada? A resposta nos será dada pelo Santo Ofício, o olhar hegemônico, o olhar masculino e religioso – que também é masculino. Os inquisidores dizem que:

PADRE BERNARDO - É muito fácil apresentar esta moça como um anjo de candura e a nós como bestas sanguinárias. Nós que tudo fizemos para salvá-la, para arrancar o Demônio de seu corpo. E se não conseguimos, se ela não quis separar-se dele, de Satanás, temos ou não o direito de castigá-la? Devemos deixar que continue a propagar heresias, perturbando a ordem pública e semeando os germes da anarquia, minando os alicerces da civilização que construímos, a civilização cristã? Não vamos esquecer que, se as heresias triunfassem, seríamos todos varridos! Todos! Eles não teriam conosco a piedade que reclamam de nós! E é a piedade que nos move a abrir este inquérito contra ela e a indiciá-la. Apresentaremos inúmeras provas que temos contra a acusada. Mas uma é evidente, está à vista de todos: ela está nua! (p. 31).

Assim, vejamos. Branca estava perdida, com o demônio no corpo, propagava heresias, perturbava a ordem pública e semeava anarquia. Se seu comportamento não fosse imediatamente cerceado, ela destruiria a civilização cristã. Para tanto, bastava ser descendente de judeus convertidos, ou seja, cristã-nova. A personagem, portanto, se enquadrava no perfil dos que poderiam ser perseguidos pelo Santo Ofício. A visita dos inquisidores ao Brasil tinha por objetivo buscar aqueles que ameaçavam a pureza da religião católica, num extenso rol de heresias possíveis, como: “ofensas aos objetos sagrados, desrespeito aos dias santos, ausência das missas, críticas feitas aos ideais e conceitos balizadores da fé, feitiçarias, fornicções, bigamias, sodomias, tentativa de introdução de outras crenças que não a católica nos domínios portugueses, como o judaísmo, além de outras tantas” (ASSIS, 2008, p.16-17).

Aos olhos da Inquisição, a personagem Branca Dias “cometeu” dois tipos de heresia: contra a religião e contra a moral. A acusação de prática de judaísmo pesa sobre ela de forma direta, já que a personagem fizera a “confissão” ao padre Bernardo. Num diálogo, a protagonista diz que: “se somos sinceros em nossos sentimentos – isso é que Deus deve considerar em primeiro lugar” (p. 56). Tal afirmação sincera e desarmada dá ao padre Bernardo a chance de perguntar: “Mas os judeus e os mouros também são sinceros em sua lei e em sua religião. Acha você que eles podem se salvar, como os cristãos? [...] Responda,

Branca, os judeus e os mouros podem salvar-se?” (p. 56). Após a pergunta, sabedor da ascendência cristã-nova de Branca, o jesuíta começou a procurar práticas criptojudais na família:

BRANCA - *(Timidamente)* O senhor também se julga em perigo? Ele não responde. Cerra os olhos, como se procurasse recompor-se intimamente. Por fim, avança para ela e põe-lhe a mão sobre a cabeça, escorregando-a depois, lentamente, pelo rosto, como fazem os judeus para abençoar as crianças. Branca ri.

PADRE - Por que se riu?

BRANCA - O senhor agora me fez lembrar o meu avô. Quando eu era pequena, ele costumava pôr a mão na minha cabeça e escorregá-la pelo meu rosto, como o senhor fez agora.

PADRE - Seu avô, fale-me dele.

BRANCA - Oh, era um bom homem. Me levava para chupar cajus na roça, depois fazia um enorme colar com as castanhas, pendurava no meu pescoço e dizia: “Branca, és mais rica do que a rainha de Sabá!” *(Ri)* Eu não sabia quem era essa rainha de Sabá, e só a imaginava então cheia de colares de castanhas de caju em volta do pescoço.

PADRE - *(Olha-a com tristeza e preocupação)* Que mais?

BRANCA - Não me lembro de muitas coisas mais. Eu tinha seis anos quando ele morreu.

PADRE - Lembra-se desse dia?

BRANCA - Não gosto de me lembrar. Foi o meu primeiro encontro com a morte. Toda vez que me recordo, sinto a mesma coisa...

PADRE - Quê?

BRANCA - Um cheiro ativo de azeitonas e um frio aqui acima do estômago. Mas nunca vou poder esquecer... Era um velho cheio de manias. Pediu que botassem uma moeda na sua boca, quando morresse.

PADRE - E cumpriram a sua vontade?

BRANCA - Sim, meu pai me deu uma pataca e eu coloquei sobre seus lábios (p. 58-59).

Branca Dias compartilha com o padre Bernardo suas lembranças de infância, ligadas ao seu avô, sem saber que estava falando de costumes judaicos. Para o Santo Ofício, ela estava admitindo ter praticado judaísmo, independentemente de não saber que tais práticas eram coisas de judeu. Foi o jesuíta quem disse a Branca que a bênção que seu avô lhe deitara era bênção judaica e que comer azeitonas no enterro, assim como colocar uma moeda na boca do defunto, faziam parte do costume judeu.

No século XVIII, no entanto, muitos costumes, como os praticados pela personagem Branca Dias, eram feitos sem consciência religiosa alguma. Por isso, Hermann (2005) destaca a importância do Monitório para o conhecimento e definição de quais práticas seriam consideradas “coisas de judeu”. O documento consistia numa “lista desenvolvida dos fatos considerados delituosos pela Inquisição e dos indícios de judaísmo, destinada a esclarecer as culpas próprias a serem confessadas ou as alheias a serem denunciadas. Destacam-se entre tais culpas, em primeiro lugar, os ritos e as cerimônias judaicas” (LIPINER, 1977, p. 101). Ou seja, graças ao Monitório é que se ficava sabendo o que era costume judeu.

Segundo Lipiner (1977) e Saraiva (1994), possivelmente, fomentava-se o judaísmo em Portugal através da repetição da leitura pública das cerimônias. A leitura do Monitório tanto era feita nas igrejas, a fim de orientar os delatores, quanto nas sessões do tribunal. A Mesa Inquisitorial lia preceitos da lei de Moisés, perante os presos, para em seguida perguntar-lhes se os praticaram. “Tanto a comunidade cristã-velha, como a cristã-nova, sabia perfeitamente ‘como reconhecer um judaizante’, seguindo as instruções dos Monitórios Inquisitoriais,¹⁴ desde a primeira Visitação afixados às portas das igrejas da Colônia”, diz Gorenstein (1994, p. 119).

Por desconhecer quais eram os costumes de judeus,¹⁵ na obra literária, Branca Dias não se defende de qualquer suspeita lançada sobre si mesma e sobre sua família. Por exemplo, quando os inquisidores repararam, numa visita de investigação, que ela e Simão não trocaram a mecha do candeeiro na sexta-feira, a protagonista diz que “se querem, podemos por mecha nova” (p. 63). Percebemos, assim, que a personagem desconhecia que a troca de mecha do candeeiro, às sextas-feiras, caracterizava um costume judaico. Tal fato parece encontrar um referente numa pergunta de Gorenstein (1994): “No século XVIII, a memória do judaísmo tradicional estava cada vez mais distante; as práticas e conceitos do judaísmo sincrético, presentes; mas até que ponto esse sincretismo era internalizado? No que acreditavam esses cristãos-novos setecentistas? (p. 123).¹⁶

Na obra literária, após a denúncia feita pelo jesuíta, os inquisidores foram à casa de Simão Dias proceder às investigações. As perguntas feitas visavam descobrir indícios de criptojudaísmo. A Branca Dias, perguntaram:

¹⁴ De acordo com o Monitório Inquisitorial de 1570, segundo Hermann (2005), a Visitação ensinava que costumes como: guardar o sábado sem trabalhar e usando traje de festa; limpar a casa sexta-feira; banhar e amortilhar os defuntos; celebrar datas judaicas e circuncidar os filhos, por exemplo, eram práticas judaicas. Assim como acontecia em Portugal, a Inquisição aqui no Brasil “concentrava-se em alguns aspectos externos e ritualísticos para identificar eventuais conluios criptojudaios na colônia, indícios muitas vezes isolados, mas capazes de apontar a sobrevivência de elementos da tradição judaica na América Portuguesa” (HERMANN, 2005, p. 90).

¹⁵ O hábito de derramar a água dos cântaros e potes, depois de um velório, por exemplo, era considerado um costume judeu. No entanto, devido à repetição, e falta de consciência religiosa, até mesmo cristãos-velhos o praticavam (Cf. LIPINER, 1969; Niskier 2006).

¹⁶ O historiador Egon Wolf afirma: “Existe uma cruel ironia no rigor dos castigos aplicados pelo Visitador aos cristãos-novos do Brasil, pois os judeus convertidos e deslocados de sua cultura, nos trópicos remotos, haviam perdido o contato com as raízes de sua religião, embora persistissem no que os perseguidores chamavam de praticas judaizantes [...] o fato de terem passado quase cem anos desde o batismo forçado até a chegada do primeiro Visitador e a falta de rabinos e conhecedores das leis judaicas – nem existiam mais livros a respeito – explica que o conhecimento de cerimônias e práticas de judaísmo se tornavam bastante rudimentares. Sabia-se algo sobre o shabat, sobre feriados, proibição de comer carne de porco, peixes sem escamas, mas a maior parte dos preceitos já era esquecida ou observada ate erradamente” (WOLF *apud* NISKIER, 2006, p. 68).

VISITADOR - Come carne em dias de preceito?
BRANCA - Não...
VISITADOR - Mata galinhas com o cutelo?
BRANCA - Não, torcendo o pescoço.
VISITADOR - Come toicinho, lebre, coelho, polvo, arraia, aves afogadas?
BRANCA - Como...
VISITADOR - Toma banho às sextas-feiras?
BRANCA - Todos os dias...
VISITADOR - E se enfeita?
BRANCA - Também...
VISITADOR - Quanto tempo leva enfeitando-se?
NOTÁRIO - Quanto tempo?
TODOS - Quanto tempo? Quanto tempo? (p. 32).

As perguntas feitas pelos inquisidores à Branca, no início da peça, estão elencadas no Monitório do inquisidor geral. Aos representantes da Igreja não interessava se os atos praticados pela personagem eram sem consciência religiosa e, por conseguinte, sem o desejo de manter vivo o judaísmo. As perguntas dos inquisidores tinham o principal objetivo de comprovar o criptojudaísmo da protagonista. Contudo, tal afirmativa fazia sentido apenas a partir de uma visão essencialista, que relacionava o religioso ao biológico.

O criptojudeu seria o cristão-novo que conscientemente, em secreto, mantinha a prática da religião judaica. Ou seja, alguém interiormente fiel à Lei de Moisés, ainda que externamente praticando o cristianismo. Tal situação, portanto, não se aplicaria à personagem Branca Dias. Embora tivesse “praticado judaísmo”, conforme acusação do Santo Ofício, ela não tinha consciência disso, ou seja, não tinha intenção de praticar a religião mosaica. Lembremos que, no século XVIII, havia dificuldade de comunicação entre os judeus, as escolas do ensino da *Bíblia* e do hebraico eram proibidas e, principalmente, existia o medo de ser descoberto pela Inquisição (Cf. VAINFAS; SOUZA, 2000).

Razões assim fizeram com que a prática do judaísmo se limitasse às poucas leis mantidas na memória. Com o passar dos séculos, o judaísmo se foi enfraquecendo, perdendo até mesmo o sentido religioso, reduzindo-se a poucas cerimônias domésticas (Cf. FLEITER, 2005; GORENSTEIN, 2005; NOVINSKY, 1972). De religião eminentemente letrada, “passou a ser um conjunto de ritos superficiais, um pouco como era o próprio ‘catolicismo popular’ naquele tempo. Até o judaísmo acabou se ‘cristianizando’ à moda católica nessa época” (VAINFAS; SOUZA, 2000, p. 31). Daí a afirmação da historiadora Novinsky (1972), de que todo o trabalho do Santo Ofício era baseado no mito do judaizante, assim como no mito do “sangue puro”.

Não foi difícil para o Santo Ofício, na obra literária, identificar Branca Dias como criptojudia. Além de ser neta de conversos, logo uma herege em potencial, a personagem

também “praticara” os ritos hebraicos. Percebemos, assim, o jogo de identidades estabelecido na obra literária em questão. A personagem é cristã-nova, mais ainda, criptojudia para os inquisidores, e boa cristã para si mesma. Há, portanto, a identidade a ela conferida pelo *outro*, e a própria identidade, atribuída por si mesma.

Manuel Castells, em *O poder da identidade* (2006), traz algumas contribuições sobre o assunto, ao entender a identidade de modo não essencialista. Para ele, a identidade seria um processo de “construção de significação com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significados” (p. 22). Falando sobre a construção da identidade ou identificações, o autor reflete ainda que mesmo as identidades formadas a partir de instituições dominantes somente assumem essa condição quando e se internalizadas pelos atores sociais. O significado de tal identidade, portanto, seria construído com base nessa internalização. Castells (2006) explica que todo o material histórico, geográfico, biológico, cultural, religioso, fantasias pessoais e memórias coletivas, em suma, a matéria-prima oferecida por instituições produtivas e reprodutivas seria processada pelo indivíduo, ou pelos grupos sociais, que reorganizariam seu significado.

Kathryn Woodward, em *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual* (2003), acrescenta que “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar” (p. 17). Assim, a partir dessas formulações, podemos dizer que, embora as identidades possam ser construídas a partir de instituições dominantes, como a Igreja, como o Santo Ofício, essas identidades precisariam ser internalizadas e ter significado para o indivíduo. Tal fato, no entanto, não se deu com a personagem Branca Dias. Durante todo o julgamento, os inquisidores insistiram para que ela admitisse ser uma judaizante, uma criptojudia. Insistiam na culpa da protagonista, tanto a de ordem religiosa quanto a de ordem moral.

Questionada por ter praticado o hábito judaico de por uma moeda na boca do defunto, Branca responde: “Eu era uma criança... Faria tudo que me mandassem... Agora mesmo eu o faria, se alguém me pedisse!”, e “Acho que é uma coisa idiota alguém querer que lhe ponham uma moeda sobre os lábios quando morrer, mas todo desejo de um moribundo é um desejo sagrado!” (p. 78-9). O desconhecimento quanto aos ritos judaicos não ajudou a provar a inocência da protagonista. Ao contrário, tornou-a ainda mais culpada aos olhos do Santo Ofício, que enxergou na jovem todo o potencial herege herdado geneticamente. Branca diz

não saber “aonde os senhores querem chegar com essa estória de meu avô, patacas e azeitonas” (p. 79).

Além disso, após ser informada pelos inquisidores de que as práticas relatadas eram atos judaicos, a personagem não demonstra constrangimento, não vê heresia, nem se arrepende. Ou seja, Branca não se assume culpada, assim como não vê culpa em seu avô. Os inquisidores, porém, não desistem de tentar provar o judaísmo da protagonista:

PADRE - (*Volta a um tom mais brando, mais humano*) Branca, seu pai costuma banhar-se às sextas-feiras?

BRANCA - Ora, senhores, sou uma moça e não fica bem estar observando quais os dias em que meu pai toma ou não toma banho.

PADRE - E você? Costuma banhar-se às sextas-feiras?

BRANCA - Costumo banhar-me todos os dias; acho que é assim que deve fazer uma pessoa asseada.

PADRE - Também às sextas-feiras?

BRANCA - E por que não?

PADRE - E tem por costume vestir roupa nova nesse dia, ou enfeitar-se com joias?

BRANCA - Não uso joias. A única que tenho é este anel que meu noivo me deu no dia em que me pediu em casamento. E nunca o tiro do dedo, nem mesmo quando tomo banho (p. 80).

Banhar-se às sextas-feiras, vestir roupa nova nesse dia, enfeitar-se com joias são outros hábitos judaicos, segundo a classificação dos inquisidores (Cf. LIPINER, 1977; MAIA, 1995; SOARES, 2001). A prática de tais hábitos mostraria a culpa do réu. A todas essas questões, Branca responde com naturalidade e com a sinceridade de quem se considera e deseja ser uma boa cristã. Contudo, ao ver o sofrimento de Augusto, seu noivo, Branca começa a questionar a possibilidade de ter errado, sejam quais erros forem: “E tudo isso [...] é por minha causa. Vocês estão pagando pelos meus erros” (p. 89). Para a protagonista, a esta altura do julgamento, ela deve sim ter cometido algum erro, já que os inquisidores parecem tão certos de sua culpa. A personagem pergunta-se se seu erro seria o não entender, ou o não querer entender. De fato, Branca Dias parece não entender sua posição de cristã-nova, de herege em potencial, de possível criptojudia. Desconhecendo o funcionamento do Santo Ofício, desconhecendo os hábitos judaicos¹⁷, a jovem se torna cada vez mais refém dos inquisidores.

Por fim, diante do sofrimento de Augusto e da iminência da fogueira, a personagem vê-se obrigada a admitir qualquer culpa que o Santo Ofício lhe atribuir.

¹⁷ Embora o Monitório fosse fixado em lugares públicos, desde a primeira Visitação, e lido nas igrejas e na Mesa Inquisitorial, revelando a todos quais costumes eram considerados judaizantes, em *O santo inquérito*, Branca desconhece tais costumes, assim como parece também desconhecer o próprio documento. Apesar de saber ler e ter acesso a livros, assim como ser noiva de Augusto, jovem que estudou em Portugal, a protagonista ignora práticas judaicas facilmente identificáveis na época.

BRANCA - (*Apavora-se*) À fogueira?!

PADRE - É bom que você saiba o perigo que corre.

BRANCA - (*Cai em pânico*) Não! Não podem fazer isso comigo! Eu não mereço! É uma maldade! E o senhor que tudo prometeu fazer para salvar-me.

PADRE - Já nada mais posso fazer por você, Branca. E desde o princípio seu destino dependeu sempre de você mesma. Você escolherá.

BRANCA - Mas que posso escolher? É claro que não quero ser queimada viva!

PADRE - Está disposta a arrepender-se?

BRANCA - Estou disposta a tudo. Entrego-me em suas mãos e nas mãos do Santo Ofício.

PADRE - Entregue-se sinceramente arrependida, Branca?

BRANCA - Que importa? Os senhores venceram. Vá, diga ao visitador que reconheço os meus pecados e que estou disposta a arrepender-me e cumprir a penitência que me for imposta (p. 94-5).

De início, Branca Dias tinha convicção de seu cristianismo, de sua relação com Deus, do seu modo de viver a experiência religiosa. Não via problema algum em como transitava pelo mundo cristão, já que, para ela, não existia o mundo judeu nem cristão-novo, não havia judaísmo. O contato com padre Bernardo, no entanto, provocou-lhe dúvidas. Durante o julgamento, a todo instante, os inquisidores tentaram mostrar à personagem que ela não era cristã, como pensava. Tentavam fazê-la aceitar a identidade por eles conferida, fazê-la ocupar esse lugar que lhe era destinado. Queriam que ela aceitasse e se submetesse a essa interpelação, por eles feita.¹⁸ A protagonista, contudo, se recusava a aceitar a identidade conferida pelos inquisidores.

Embora disposta a admitir as culpas contidas na denúncia, Branca Dias, em momento algum na obra literária, internaliza a identidade conferida pelo *outro*. Ou seja, a personagem não se reconhece como criptojudia, e não por causa do medo da morte, porém, devido à falta do desejo de manter a religião judaica. Apesar do risco da fogueira, Branca manteve-se firme, assumindo ser quem acreditava ser, assumindo a identificação que ela mesma construía e internalizara: “Sou uma boa moça cristã, temente a Deus” (p. 33), era o que dizia aos inquisidores. Ou seja, ela não atendeu à interpelação feita, não ocupou o lugar de sujeito que fora destinado a ela pelo Santo Ofício.

Para o Tribunal, herege e judeu eram sinônimos, por isso, de nada adiantou à personagem Branca Dias afirmar ser “uma boa moça, cristã, temente a Deus. Meu pai me ensinou a doutrina e eu procuro segui-la” (p.33). Lembremos que o chamado “Estatutos de Pureza de Sangue” consistia numa legislação de origem econômica e racista, nas palavras de Carneiro (1983). Esse documento deixava claro que os cristãos-novos não eram iguais aos cristãos-velhos, independentemente de quanto tempo houvesse transcorrido desde a conversão

¹⁸ “Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida” (HALL, 1998, p. 21).

forçada ou não de um ancestral distante. Ainda que cristãos há mais de dois séculos, os cristãos-novos eram perseguidos por terem sangue judeu, mesmo que fossem católicos sinceros (Cf. GORENSTEIN, 1994; MELLO, 2009; NOVINSKY, 1994; SARAIVA, 1994).

Assim, para punir aquela que lhe “despertara” a paixão, o jesuíta acusou-a de criptojudaísmo. À medida que o jesuíta tentava salvá-la dos perigos que a cercavam, imputava a ela as fraquezas que eram dele, o tormento sexual que ele sentia. Tal atitude fez com que a protagonista duvidasse da própria sinceridade de seu cristianismo, da pureza de seu coração, da firmeza de suas convicções religiosas. Ao atribuir à personagem seus conflitos pessoais, ao ver no *outro* suas fraquezas, o padre Bernardo, representante da Igreja, acentuou a relação antagônica entre *o uno e o outro*. O *outro* é o fraco, o sexualmente vulnerável, o falso, o mentiroso, o dominado pelo mal, pelo demônio. Apenas no julgamento, Branca Dias voltou a pensar de si o que pensava antes, enxergando-se novamente como uma boa cristã. A morte de Augusto e a fraqueza de caráter de Simão Dias deram coragem à protagonista para assumir a identidade que fora por ela mesma construída, e não assumir a identidade que o *outro*, o Santo Ofício quisera lhe imputar.

Padre Bernardo olha a protagonista, no julgamento, e explica porque ela está sendo punida: por causa “da tentação que está em você, do pecado que está em você, da obstinação demoníaca que está em você” (p. 91), diz ele. Aos olhos da justiça inquisitorial, a personagem era culpada. Ao insistir em sua inocência, Branca Dias tornou-se uma ré negativa, isto é, alguém que, apesar das provas, continuava negando sua culpa. Declarar inocência, como fez a personagem, era um problema porque os inquisidores nunca acreditavam, já que, para eles, todo réu era culpado; todo cristão-novo, herege. Simão Dias confessou ser judaizante e foi reconciliado. Branca Dias, porém, não concordou com a atitude do pai, e rejeitou sobreviver a qualquer preço, negociar sua dignidade, assumir a culpa que lhe imputavam.

3.2 - BRANCA DIAS, UMA HEREGE CRISTÃ

A personagem Branca Dias também foi acusada de cometer crime contra a moral, porém, nas palavras de Joan Sott (2002), diríamos apenas que a protagonista assumiu seu lugar no mundo. Segundo essa teórica do feminino, cada pessoa seria um ser único. A noção de unicidade implicaria, assim, numa diferenciação de pessoa para pessoa. O que a espécie humana teria em comum, conforme essa definição, seria o fato de cada um ser dessemelhante

de todos os outros. Portanto, uma relação de contraste estabeleceria a individualidade. No entanto, afirma Scott, “essa noção entrava em choque com a ideia política do indivíduo abstrato, que procurava articular algo comum ao ser humano que fosse de ordem mais essencial” (2002, p. 30).

A busca de uma base para a comunidade política tornou intolerável o tipo de diferença dessa maneira articulado. Ora, se cada pessoa é única, todos são diferentes e estão incluídos em várias categorias. A ideia de diferenciação infinita, desse modo, não sustenta a ideia política de indivíduo. Assim, segundo Scott (2002) esse indivíduo é abstraído, as categorias de diferenciação são deixadas de lado, e algumas características específicas são a ele atribuídas. A biologia, a ciência, e, principalmente a religião, ajudaram a definir quem é e quem não é indivíduo. Ele será masculino, branco, cristão, heterossexual (Cf. OLIVEIRA, 2004).

Logo, a personagem Branca Dias não poderia ser enquadrada em tal definição, pois além da condição feminina, é de etnia judia. O historiador Prado Junior (2007) explica que, nos dois primeiros séculos de colonização, “o critério português na seleção de colonos era antes religioso do que nacional; a condição de cristão bastava; a nacionalidade, considerava-se secundária. Acreditava-se mais na unidade de crença que de sangue” (p. 86). Um cristão-novo, herege em potencial, portanto, não preencheria o espaço de indivíduo. Nem mesmo Simão Dias, o pai da personagem, poderia ser considerado indivíduo, já que, devido à ascendência judaica, ele não atendia ao ideal de masculinidade traçado pela burguesia, afinal, o judeu não era um/o homem.

Segundo Scott (2002), a partir de diferenças orgânicas, esse conceito funcionou para excluir aqueles que, aos olhos do poder hegemônico, não possuíam as características exigidas, seres incompletos, como a mulher, dirá ela, como os judeus, acrescentamos nós. As diferenças foram reduzidas à diferença biológica e a masculinidade se igualou à individualidade. Coube ao feminino, assim como ao judeu, ser o *outro* do masculino. O masculino simbolizava a ordem e o progresso, auto-controle, força, disciplina, iniciativa, coragem, razão, objetividade, comenta Oliveira (2004). O homem pensava, como então a protagonista Branca Dias poderia também pensar? O feminino deveria representar a castidade, a pureza, o comedimento público, a delicadeza, fragilidade, insegurança, instabilidade, beleza e outras características que mantivessem a mulher em submissão às figuras masculinas. As figuras não masculinas, ameaçadas em momentos de crise e toleradas em momentos de paz, eram sempre alvo de deprecições.

Em *O santo inquérito*, a protagonista contraria o padrão masculino ditado para o feminino. Com suas ideias e crenças diferentes, ela naturalmente, e sem consciência disso, confronta a Igreja, os homens da Igreja, o ideal de masculinidade, pois pensa o que eles não autorizam. Ao dizer que não precisa se confessar, não precisa do padre, nem da Igreja, Branca manifesta essa independência em relação ao masculino, tornando-se, portanto, um perigo para a estabilidade e manutenção do poder da Igreja, encaixando-se nas “figuras não-masculinas que deveriam ser vigiadas e isoladas das pessoas comuns, normais” (OLIVEIRA, 2004, p. 80). O diálogo sobre o colégio dos jesuítas é esclarecedor nesse aspecto:

PADRE - O Colégio dos Jesuítas. Sou o Padre Bernardo.

BRANCA - Lá aceitam moças?

PADRE - Não... Só meninos, rapazes.

BRANCA - Por que nunca aceitam moças nos colégios?

PADRE - Porque moças não precisam estudar.

BRANCA - Nem mesmo ler e escrever?

PADRE - Isso se aprende em casa, quando se quer e os pais consentem.

BRANCA - (*Com certo orgulho*) Eu aprendi. Sei ler e escrever. E Augusto diz que faço ambas as coisas melhor do que qualquer escrivão de ofício.

PADRE - Quem é Augusto?

BRANCA - Meu noivo. Foi ele quem me ensinou. Mas foi preciso que eu insistisse muito e quase brigasse com meu pai. É tão bom.

PADRE - Ler?

BRANCA - Sim. Sabe as coisas que mais me divertem? Ler estórias e acompanhar procissão de formigas. (*O Padre ri*) Sério. Tanto nos livros como nas formigas a gente descobre o mundo. (*Ri*) Quando eu era menina, conhecia todos os formigueiros do engenho. O capataz botava veneno na boca dos buracos e eu saía de noite, de panela em panela, limpando tudo. Depois ia dormir satisfeita por ter salvo milhares de vidas (p. 37).

Branca Dias contou ao padre Bernardo que insistiu para que seu pai a deixasse aprender a ler e escrever, a ponto de quase brigarem. O direito à leitura lhe pareceu tão natural que era difícil entender por que ela não poderia ler. Segundo Perrot (2005), aos homens estava destinado o espaço público, cujo centro é a política. Às mulheres, o privado, cujo coração é formado pelo doméstico e a casa. À personagem, portanto, estava destinado o espaço privado, sem livros, sem leitura, sem diversão, sem prazer. A leitura pertencia ao espaço público, do homem, do ser político. Uma cena na peça chama a atenção, em relação ao perigo da leitura. O notário e o visitante vão à casa de Simão e Branca “investigar” se eles são de fato cristãos. O notário encontra alguns livros, e age “como se encontrasse uma bomba: Livros!”. Ao exclamar que são “Meus livros! São meus! Que vai fazer com eles?”, Branca deixa os inquisidores surpresos: “Sabe ler?” (p. 64).

A pergunta agora feita pelo visitante, na obra literária, é a pergunta do indivíduo: Por que você sabe ler? Para que você sabe ler? Quem cometeu o erro de lhe ensinar a ler? Quem lhe autorizou a entrar no espaço público? Todavia, o problema vai se agravar, pois todos os

livros encontrados pelo notário são proibidos pela Igreja. Inclusive a *Bíblia* em língua vernácula. A fala de Simão Dias é crucial: “Eu bem lhe disse... eu bem que me opus sempre... Esses livros — para quê? Uma moça aprender a ler — para quê? Que ganhamos com isso? Estamos agora marcados” (p. 65).

O saber ler não é a única surpresa que a personagem causa nos inquisidores. Mais do que isso, o acesso à leitura e os títulos proibidos tornam-se um grande problema. Novinsky (1994) registra que, durante todo o período de censura imposta pelo Santo Ofício, muitos livros fizeram parte do *Índex*, leituras proibidas pela Igreja. No *Monitório do Inquisidor Geral*, documento que deveria ser seguido pelo Visitador no Brasil, constavam dois itens sobre o assunto: “um dedicado aos livros proibidos em geral, e outro à ‘bíblia em linguagem’” (LIPINER, 1969, p. 107). Vemos, portanto que, na obra literária de Dias Gomes (1995), a personagem traz grande “perturbação” aos inquisidores. Numa gradação, a sequencia seria: uma mulher que lê. Uma mulher que lê livros proibidos. Uma cristã-nova que lê livros proibidos.¹⁹

Em *O queijo e os vermes*, publicado originalmente em 1976, o historiador Carlo Ginzburg retrata o cotidiano do moleiro Domenico Scandella, torturado e acusado de heresia pela Inquisição. Tal reconstituição histórica, que envolve o problema da leitura, nos ajuda a entender a gravidade dos atos da personagem Branca Dias. No trabalho feito por Ginzburg, Menocchio, como era conhecido o moleiro, um italiano do século XVI, desafiou os poderes da Inquisição afirmando que a origem do mundo estava na putrefação. Durante o interrogatório, Menocchio revelou suas ideias sobre Deus e sobre a criação do mundo.

Eu disse que segundo meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos, e todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os anjos, e entre todos aqueles anjos estava Deus, ele também criado daquela mesma massa, naquele mesmo momento, e foi feito com quatro capitães: Lúcifer, Miguel, Gabriel e Rafael (GINZBURG, 1987, p. 40).

Graças a uma farta documentação, Ginzburg (1987) trouxe à tona o perfil de Menocchio, seus pensamentos, suas leituras e discussões, suas relações com amigos e

¹⁹ Todo livro que supostamente abordasse “coisas lascivas e desonestas, livros sobre feitiçarias, astrologia, assim como qualquer escrito contra a Santa Fé Católica e os bons costumes” (NOVINSKY, 1994, p. 53) deveria ser apreendido. O destaque para o perigo da leitura da Bíblia em linguagem corrente era enorme. Muitos colonos brasileiros foram denunciados por possuírem tal livro. O cuidado era para garantir que povo recebesse a mensagem do Evangelho apenas através de interpretações do clero. A censura a livros, portanto, era um ponto altamente importante para a Igreja (Cf. DELUMEAU, 1989, LIPINER, 1969).

vizinhos. O historiador analisa as influências que o moleiro poderia ter recebido através dos livros que leu, e mostra como essas leituras moldaram seu pensamento, como foram absorvidas e transformadas, gerando no moleiro sua própria teoria para o surgimento do universo. Domenico Scandela representava um perigo para a Igreja. Seu cristianismo não oficial, portanto herege, poderia se espalhar entre a comunidade. O fato de ter sido “absolvido” do cárcere pela Inquisição uma vez não impediu Menocchio de fazer seus comentários considerados heréticos. Preso novamente, tornou-se um réu reincidente e acabou por ser executado pelo Santo Ofício. O moleiro perdeu a vida devido às suas leituras e às suas ideias.

A personagem Branca Dias, em *O santo inquirido*, lê livros proibidos pela Igreja, pensa e vive um cristianismo que destoava do oficial, e também perde a vida nas mãos dos inquisidores. Diferente do histórico moleiro, contudo, Branca não percebe a gravidade de seus atos. A protagonista expõe suas ideias com muita naturalidade, sem se dar conta de que fere a ortodoxia católica da época. Padre Bernardo não pode ignorar que Branca tem voz e ideias diferentes das ideias hegemônicas. Ela pensa por si, seu pensamento não é uma repetição do discurso vigente, por isso, o silêncio deve lhe ser imposto:

BRANCA - Não é fácil. Acho que as boas ações só valem quando não são calculadas. E Deus não deve levar em conta aqueles que praticam o bem só com a intenção de agradar-Lhe. Estou ou não estou certa?

PADRE BERNARDO - Bem...

BRANCA - Não foi querendo agradar a Deus que eu me atirei ao rio para salvá-lo. Foi porque isso me deixaria satisfeita comigo mesma. Porque era um gesto de amor ao meu semelhante. E é no amor que a gente se encontra com Deus. No amor, no prazer e na alegria de viver. (*Ela nota que o Padre se mostra um pouco perturbado com as suas palavras*) Estou dizendo alguma tolice? (p. 35-6).

A protagonista não se dá conta de como suas ideias perturbam o jesuíta. Daí o comentário e a pergunta do religioso, ao dizer que ela, talvez, não tenha falado tolice, “mas a sua maneira de falar... Quem é o seu confessor?” (p. 36). Ou seja, quem legitima sua fala? Ou quem comete o erro de deixar você falar assim, pensar assim? Branca Dias não possui a intenção de questionar a Igreja, nem de ser subversiva, transgredir. Ao contrário, o tempo todo, na peça, a personagem insiste em sua adesão sincera ao cristianismo, em seu desejo de ser boa cristã. Todavia, além de ler livros proibidos pela Santa Inquisição, o cristianismo vivenciado pela protagonista lembra o panteísmo,²⁰ já que a personagem sente a presença de Deus em tudo que lhe dá prazer:

²⁰ Panteísmo: 1- Doutrina ou crença segundo a qual tudo que existe é identificado com Deus. 2- Forma de sensibilidade que vê Deus manifesto em toda a natureza. 3- Doutrina ou sistema filosófico que só admite como

BRANCA - Eu sou uma boa moça, cristã, temente a Deus. Meu pai me ensinou a doutrina e eu procuro segui-la. Mas acho que isso não é o mais importante. O mais importante é que eu sinto a presença de Deus em todas as coisas que me dão prazer. No vento que me fustiga os cabelos, quando ando a cavalo. Na água do rio, que me acaricia o corpo, quando vou me banhar. No corpo de Augusto, quando roça no meu, como sem querer. Ou num bom prato de carne-seca, bem apimentado, com muita farofa, desses que fazem a gente chorar de gosto. Pois Deus está em tudo isso. E amar a Deus é amar as coisas que Ele fez para o nosso prazer. É verdade que Deus também fez coisas para o nosso sofrimento. Mas foi para que também o temêssemos e aprendêssemos a dar valor às coisas boas. Deus deve passar muito mais tempo na minha roça, entre as minhas cabras e o canavial batido pelo sol e pelo vento, do que nos corredores sombrios do Colégio dos Jesuítas. Deus deve estar onde há mais claridade, penso eu. E deve gostar de ver as criaturas livres como Ele as fez, usando e gozando essa liberdade, porque foi assim que nasceram e assim devem viver (p. 33).

Contudo, ser panteísta não parece intenção da personagem, pois sua fala é sempre acompanhada da afirmação: sou cristã. Embora as ideias de Branca Dias destoem do cristianismo oficial, seu exemplo é diferente do relato histórico, feito por Lipiner em *O sapateiro de Trancoso & o alfaiate de Setubal* (1993). Nesse livro, o historiador narra a saga de Gonçalo Anes, de alcunha Bandarra, autor de trovas alegóricas e proféticas, no século XVI. Embora não se tenha provado se ele era cristão-novo ou não, suas trovas eram lidas por muitos cristãos-novos e também por cristãos-velhos que, a partir delas, alimentavam suas esperanças messiânicas e sebastianistas. Suas trovas proféticas apoiavam-se em textos do Antigo Testamento e “a crença dos cristãos-novos era alimentada pelas metáforas, imagens e figuras bíblicas, tão apreciadas por eles, de que lançara mão o sapateiro para compor suas trovas e fundamentar suas predições” (LIPINER, 1993, p. 43).

A inquisição considerou-o “amigo de novidades com as quais causava alvoroço entre os cristãos-novos, por escrever trovas de interpretação duvidosa” (LIPINER, 1993, p.43). A Igreja mandou que o sapateiro de Trancoso parasse de escrever suas trovas, responder cartas, perguntas, não falar coisa nenhuma da Sagrada Escritura, e que todas as trovas já escritas fossem recolhidas. Contudo, a esta altura, a escrita do sapateiro já havia se espalhado, servindo também de base para que Luis Dias, cristão-novo confesso, morador da vila de Setubal, conhecido como o alfaiate de Setubal, “fosse considerado por alguns entusiastas como o próprio Messias” (LIPINER, 1993, p. 52) anunciado por Bandarra, o profeta.

Deus o todo, a universalidade dos seres (Larousse, Ática: Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo, 2001. “Doutrina filosófica caracterizada por uma extrema aproximação ou identificação total entre Deus e o universo, concebidos como realidades diretamente conexas ou como uma única realidade integrada, em antagonismo ao tradicional postulado teológico segundo o qual a divindade transcende absolutamente a realidade material e a condição humana” (HOUAISS, 2001, p. 2119).

A influência dos escritos do sapateiro de Trancoso nos dá uma ideia da dimensão, da força da leitura, das novas ideias que podem vir através dos livros. Daí o controle rígido exercido pelo Santo Ofício.²¹ Domenico Scandella e o sapateiro de Trancoso sofreram por não se coadunarem com a visão hegemônica de suas épocas. A personagem Branca Dias tem suas culpas aumentadas por ler livros proibidos, por pensar de modo diferente, por viver um cristianismo não oficial. O olhar hegemônico vê na protagonista alguém que contraria o estabelecido, saindo do limite imposto.

Por fim, o Santo Ofício acusa Branca Dias de imoralidade naquilo que lhe fora tão natural: o banho no rio, sozinha, despida, numa noite de grande calor e a respiração boca a boca feita no padre Bernardo, após o afogamento²². O banho tomado pela personagem é mencionado três vezes ao longo do livro. Notamos, assim, que os inquisidores demonizam o corpo da mulher. O interrogatório, durante o julgamento, é:

PADRE - Que traje costuma usar quando vai banhar-se no rio?

BRANCA - O traje comum...

PADRE - (*Interrompe*) Mas naquela noite você não estava com o traje comum. Estava nua.

NOTÁRIO - Nua!?! (*Reação dos padres*)

BRANCA - Eu já expliquei, padre, foi uma noite somente e ninguém viu...

VISITADOR - Que foi que a levou a proceder assim, Branca?

BRANCA - O calor...

PADRE - Seu corpo queimava...

VISITADOR - Não ouviu alguma voz?

BRANCA - Como?...

VISITADOR - Uma voz incentivando-a a despir-se...

BRANCA - Não, senhor, não ouvi voz nenhuma. Em minha casa todos dormiam.

PADRE - O fato de não ter ouvido não quer dizer que não estivesse possuída pelo Demônio.

BRANCA - Pelo Demônio!

PADRE - Sim, o Demônio pode não falar, mas é ele quem a empurra para o rio e a obriga a despir-se!

NOTÁRIO - (*Gravemente*) Há casos...

²¹ Livros sobre “judaísmo ou textos escritos em hebraico, como o *Talmud*, eram queimados nos autos-de-fé. Todo livro publicado sofria a censura de três órgãos: primeiro da Inquisição, em segundo lugar do Ordinário (o bispo da diocese) e por fim do rei, através do Desembargo do Paco” (NOVINSKY, 1994, p. 54). O medo da influência do protestantismo e do judaísmo reforçou a censura aos livros, e os que veiculavam textos proibidos recebiam a sentença de morte ou tinham todos os seus bens confiscados.

²² Embora a protagonista tenha feito a respiração boca a boca no padre Bernardo, tal prática se tornara popular apenas a partir de 1960. Segundo o artigo “Uma breve história da ressuscitação cardiopulmonar” (GUIMARAES, 2009), o primeiro relato de ressuscitação pelo método da ventilação boca a boca é atribuído a William Tossach, em 1732. No entanto, foi no início do século XX que um médico chamado Schafer, na Inglaterra, desenvolveu a técnica de compressão com o paciente em decúbito ventral. A partir da década de 1950, foram publicados resultados de investigações sobre ventilação do tipo boca-máscara e boca-cânula traqueal, feitas em pacientes paralisados. Os estudos dos médicos Safar, Elam e Gordon foram publicados em 1958, no *Journal of the American Medical Association* “*Symposium on Mouth-to-Mouth Resuscitation*. Nessas pesquisas e em outras feitas posteriormente, Safar e seus colegas demonstraram a superioridade da ventilação boca a boca sobre todas as manobras manuais em adultos. No início dos anos 1960, as técnicas de ressuscitação começaram a se tornar evidência científica robusta e prática clínica diária.

BRANCA - Padre, lembre-se de que eu mergulhei uma vez no rio para salvá-lo. Foi também o Diabo quem me empurrou?

PADRE - Já não sei se foi realmente para salvar-me...

BRANCA - Como, padre?!

PADRE - Naquele dia também você estava quase nua!

BRANCA - Eu?!

PADRE - E me disse que devia ter salvo o cofre, em vez do crucifixo. Isso prova que era Satanás quem falava por você.

BRANCA - Não, padre, não!

PADRE - (*Chegando ao máximo da exacerbação*) Se não estava possuída pelo Demônio, por que aproveitou-se do meu desmaio para beijar-me na boca?!

VISITADOR - Jesus!

NOTÁRIO - Na boca! E seminua!

BRANCA - Fiz isso para que não sufocasse, para que não morresse!

PADRE - (*Grita*) Cínica! Foi esse o pretexto que Satanás arranhou para o seu pecado! (p. 81-2).

A atração que Branca despertou no padre exige punição. Punição para ela. A personagem morre também porque seu corpo foi desejado, porque sabia ler, porque tinha voz, tinha ideias, as quais não repetiam a fala masculina, porque pensou poder transitar pelo espaço público. O olhar da moralidade católica, por muito tempo, estigmatizou a sexualidade feminina, taxada de bestial, e nunca a dos próprios religiosos (Cf. OLIVIERA, 2004; PERROT, 2005). Ao corpo feminino, culpado e demoníaco, restava apenas “o véu, o antigo véu imposto às religiosas no século IV pelos Doutores da Igreja tomados pela angústia das tentações da carne, o substituto do impossível enclausuramento (PERROT, 2005, p. 471). A morte representa o véu imposto a Branca Dias, o afastamento de seu corpo.

O temor ao judeu/cristão-novo e à mulher, fomentado pela Igreja durante séculos, através do teatro, de livros e de sermões pregados pelo baixo clero, custou a vida de centenas de pessoas. As mulheres, demonizadas, fonte de pecado com seu apelo sexual e sua índole perversa, queriam destruir os homens. Os judeus, deicidas, sangradores de hóstias, praticantes de assassinatos rituais, desejavam destruir os cristãos (Cf. DELUMEAU, 1989; PERROT, 2005). O imaginário que transformou mulheres em bruxas e devassas também transformou judeus em bodes e usurários, ambos inimigos do masculino e da ordem, imorais e pecadores. Elas foram silenciadas, confinadas, banidas da visão pública, da possibilidade de serem desejadas. Eles foram expulsos, errantes, hostilizados por ricos e pobres, sempre sob suspeita. Mulher e judeu, agentes de Satã, deveriam ser vigiados e punidos para que não destruíssem a civilização cristã. A morte é a sentença de muitos cristãos-novos, assim como de muitas mulheres. A morte foi a sentença da personagem Branca Dias, punida por causa de sua etnia, de sua religião, de suas ideias.

4. DUPLICIDADE E NEGAÇÃO EM *O SANTO INQUÉRITO*

4.1 O AVÔ DE BRANCA DIAS: UMA IDENTIDADE HÍBRIDA

Embora o avô da personagem Branca Dias seja apenas citado em diálogos, na obra literária *O santo inquérito*, ele é de suma importância para o desenrolar da história. Simão conta à filha que seu pai fora convertido à força, em Lisboa, numa chacina que “custou a vida de dois mil cristãos-novos” (p. 49). Branca se lembra que: “ele costumava por a mão na minha cabeça, e escorregá-la pelo meu rosto”, ou então que ele dizia: “Branca, és mais rica que a rainha de Sabá” (p. 58). Também o cheiro ativo de azeitonas lembra-lhe da morte do avô. Ele “pediu que botassem uma moeda na sua boca quando morresse”, promessa que foi cumprida pela menina aos seis anos de idade (p. 59).

Desses exemplos, depreendemos que o avô da personagem Branca Dias era um criptojudeu. Lembremos que, com a conversão forçada, os judeus não deixaram de imediato sua antiga fé judaica para abraçar o cristianismo. O que eles queriam era salvar a vida, e, para isso, precisavam assumir a identidade cristã (Cf. MELLO, 2009; WIZNITZER, 1966). Convertido à força, o criptojudeu mascara sua identidade judaica. Por isso, o avô da personagem Branca Dias praticava ritos judaicos como se fossem atos do cotidiano de qualquer cristão. Ricardo Forster, em seu livro *A ficção marrana – Uma antecipação das estéticas pós-modernas* (2006), problematiza essa figura. Para Forster, o criptojudeu revela-se como:

uma figura dúbia e esquiva que, em sua entrada em cena, enfrenta esse *logos* cuja extensão estará diretamente ligada com a tendência homogeneizante que girará em torno de um determinado pressuposto de identidade. O marrano, sua personalidade, entrará em colisão com o projeto de uma modernidade articulada em torno de práticas unificadoras, cuja preocupação principal será silenciar as vozes da diferença. Dito de outro modo, a ficção marrana faz resistência a essa outra ficção que constitui a linha mestra da modernidade (FORSTER, 2006, p. 10).

Ou seja, num contexto em que se busca a homogeneização, criar uma identidade única, centrada, estável, e em que o *outro*, o diferente deve ser apagado ou anulado, a figura do marrano traz instabilidade. O criptojudeu é uma figura dúbia por duas razões: de antemão, ele não é quem pensam que ele é, ou seja, ele não é um cristão. Por outro lado, o criptojudeu também não é quem ele mesmo pensa ser. Ele não é *o judeu*, numa identidade única, centrada

e estável. O olhar do *outro* e seu próprio olhar estão marcados pela busca de uma essencialidade que não há. Na visão de Forster, o marrano é dúbio e esquivo, um simulacro, profundamente modificado por sua exterioridade, ainda que não se dê conta disso. E, em seu “incansável esforço para manter sua judeidade, para continuar sendo judeu em sua mais recôndita interioridade”, acaba por “delinear os traços fascinantes de uma identidade sempre descentrada, itinerante, fugidia, esfacelada” (FORSTER, 2005, p. 11).

Segundo Silva, no ensaio *A produção social da identidade e da diferença* (2003), a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. Tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, continua ele, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. É instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada, está ligada a estruturas discursivas e narrativas, a sistemas de representação.

Embora Silva (2003) não se refira ao criptojudeu, especificamente, as definições por ele apresentadas bem podem ser aplicadas a esse, cuja identidade é fragmentada e até mesmo antagônica. Ao rebater a concepção de identidade única e determinada, seja por via biológica ou cultural, esse autor põe em xeque a visão essencialista da identidade, como a do Santo Ofício sobre os cristão-novos. Para Woodward (2003), uma das formas pelas quais grupos tentam afirmar suas identidades nacionais e/ou étnicas ocorre por meio do apelo a antecedentes históricos. Contudo, nessa tentativa de reafirmar suas identidades, supostamente perdidas, buscando-as no passado, os grupos podem estar produzindo novas identidades. Isso foi, pois, o que fez o Santo Ofício, em Portugal, e o que também fizeram os criptojudeus.

A conversão forçada, levada a cabo por Dom Manuel, e a perseguição por parte dos inquisidores, acabaram por construir novas identidades: o cristão-novo, o criptojudeu, o falso católico, e também o cristão-velho. É importante lembrar que a identificação cristão-velho, vista como normal, natural, nasceu do processo de classificação, para marcar a diferença com o cristão-novo. Ou seja, o cristão-velho surgiu também em 1496, junto com os cristãos-novos (Cf. NOVINSKY, 1972; SARAIVA, 1994). Ao tentar recuperar as identidades judia e cristã-nova, via religião, apelo histórico ou biológico, tanto os judeus quanto os inquisidores caíram num essencialismo. Buscando uma verdade histórica, biológica e/ou religiosa, eles não perceberam que recriavam e recontavam a verdade que buscavam (Cf. HALL, 2003; WOODWARD, 2003).

O binarismo cristão-velho/cristão-novo não fugiu à concepção de identidade como elemento dado, por isso, natural, embora fosse, de fato, uma identificação criada num

determinado tempo cultural e histórico. Conforme apontado por historiadores como Saraiva (1994), Gorenstein (2005) e Mello (2009), nem todo cristão-novo poderia ser considerado um criptojudeu, ainda que “herege judaizante” tenha sido a designação dada pela Inquisição, a todo descendente de judeu, cuja conversão fora forçada por Dom Manuel. Possivelmente, como já assinalado, apenas as primeiras gerações praticaram o judaísmo em secreto, ocupando a posição de criptojudeus. Saraiva (1994) analisa:

Antes do século XVIII a Inquisição apenas fez ali três ou quatro breves investidas. Se estes Cristãos-Novos emigrados praticassem, de *facto*, o Judaísmo, o Brasil ter-se-ia tornado terras de judaizante ou de fortes tradições marranicas. Ora isto não aconteceu neste país onde, todavia, o encontro das culturas cristãs, ameríndias e africana deu lugar a movimentos heréticos, e onde ainda hoje florescem ritos de origem africana. Não há uma tradição marranica brasileira. [...] O que na realidade sucedia é que não existia ainda uma burguesia brasileira bastante considerável para interessar os inquisidores Houve-a mais tarde, no começo do século XVIII, e é então que a Inquisição começa a descobrir judaizantes numerosos entre os senhores de engenho e outros burgueses brasileiros (p. 149).

Para Saraiva (1994), portanto, a caça aos criptojudeus, levada a cabo pela Inquisição, seria infundada nos séculos XVII e XVIII, se levarmos em conta a provável não existência, ou reduzido número de marranos. Todavia, essa caça se torna, segundo o historiador, “justificável” se levarmos em conta o interesse dos inquisidores pelo confisco de bens, principalmente, entre senhores de engenho e outros burgueses brasileiros. Por isso, relembremos, Saraiva (1994) afirma que a Inquisição fabricava judeus. Ainda que houvesse sim a prática do criptojudaísmo, essa não seria na intensidade alardeada pela Igreja, comenta ele.

O historiador relata diversos casos de suspeitos de heresias que eram, de fato, católicos. Esses cristãos-novos sinceramente convertidos, acusados de serem judaizantes, por não conseguirem provar sua inocência, acabavam por assumir uma identidade criptojudia que não tinham. Assumiam praticar uma religião da qual apenas ouviram falar pelas leituras de outros processos nos autos-de-fé. Portanto, acusar a personagem Branca Dias de ser criptojudia é uma denúncia infundada, devido à distância em relação à conversão forçada, e à não intenção da protagonista de praticar o judaísmo. Seu avô, por sua vez, praticava conscientemente o que pensava ser sua antiga religião.

Em relação à prática de um judaísmo não ortodoxo, o historiador Lipiner (1977) comenta que, longe a conversão forçada, e com a proibição contra os livros hebraicos, era muito difícil manter a pureza das tradições judaicas. Portanto, mesmo os criptojudeus “mais cultos e ousados entre os cristãos-novos, quando presos, davam como fonte doutrinária de seu judaísmo exclusivamente a Bíblia” (p. 22). Muitos judaizantes, continua o historiador,

sustentavam a opinião de que era possível, ao mesmo tempo, praticar os ritos cristãos e ser judeu. Tal afirmação tem sentido principalmente quando observamos que os ritos praticados no século XVII e no século XVIII eram um misto de judaísmo e catolicismo, ambos degenerados (Cf. VAINFAS; SOUZA, 2000).

Ronaldo Vaifas e Beatriz de Souza, no livro *Brasil de todos os santos* (2000), examinam o sincretismo religioso acontecido no Brasil desde o início da colonização. Segundo eles, houve sim sincretismo entre as religiões indígenas, negras e o cristianismo.²³ As feitiçarias negras foram toleradas. O clero era pouco rigoroso; os senhores de escravos não queriam perder sua mão-de-obra para a Inquisição; também muitos colonos brancos praticavam a feitiçaria. De modo geral, segundo Vainfas e Souza (2000), a Igreja deu pouca atenção ao culto negro, o que favoreceu sua existência. Tal não se deu com os descendentes de judeus convertidos à força ao catolicismo.

Em relação ao avô da personagem Branca Dias, que vivia a duplicidade própria do criptojudeu, a religião por ele praticada fora um judaísmo não ortodoxo, marcado pelo sincretismo. A moeda na boca do morto, por exemplo, não era um costume do judaísmo letrado (Cf. NISKIER, 2006; SOARES, 2001). Devido a essa mistura religiosa, não era fácil, na prática, distinguir um cristão-novo sinceramente convertido de um cristão-novo praticante de judaísmo. Por isso, a necessidade de se criar o Monitório, como já foi dito. Através dele, os denunciadores poderiam e deveriam guiar suas ações de espionagem, ajudando no reconhecimento dos judaizantes (Cf. GORENSTEIN, 1994; LIPINER, 1977; VAINFAS; SOUZA, 2000).

O sincretismo na prática do judaísmo era tal que muitos cristãos-velhos praticavam também costumes judeus sem o saberem. Ou ainda, quando denunciados, cristãos-velhos ficavam tão aterrorizados que se comportavam “como os cristãos-novos, inventavam ter judaizado, faziam confissões falsas, falavam tudo o que os inquisidores queriam ouvir” (LIPINER, 1977, p. 55) e assim conseguiam salvar a vida. Entendemos, por conseguinte, que embora a perseguição aos judaizantes estivesse alicerçada na manutenção de alguns costumes hebraicos, é fato que, comenta Assis (2008), foram vários os casos de “denunciadores que relatavam certos hábitos, identificando-os como costumes familiares herdados dos

²³ Num exemplo, a chamada bolsa de mandiga foi a forma mais típica de feitiçaria colonial. Era popular e extensivamente usada. “Nela se congregava a tradição européia dos amuletos, o fetichismo ameríndio e costumes africanos, sendo também tipicamente setecentista. Assim, o seu tempo de difusão teria sido o mesmo da formação de uma mentalidade colonial, mestiça como as bolsas de mandiga” (VAINFAS; SOUZA, 2000, p. 24).

antecessores [...] afirmando desconhecerem deles a condenável origem” (p. 5). Muitos desses denunciadores eram cristãos-velhos.

A dificuldade para se definir o que era judaísmo a esta altura se deve a vários fatores, como por exemplo, à circularidade cultural que implicava no fortalecimento de uma religião popular, híbrida, que humanizava a divindade. Também os diversos grupos formadores da sociedade colonial, longe da rigidez que marcava o catolicismo em Portugal, se influenciavam mutuamente. Além disso, a estrutura da Igreja na colônia era fraca e muitos padres, despreparados (Cf. ASSIS, 2008; VAINFAS; SOUZA, 2000).

O fato de o judaísmo praticado nos séculos XVII e XVIII ser sincrético não anula, contudo, o desejo de alguns cristãos-novos em continuar a ser secretamente judaizantes, ponderam Novinsky (1972) e Gorenstein, (1994). O sincretismo revelado nas práticas judaizantes do avô da personagem Branca Dias não invalida o desejo desse em manter viva sua antiga religião. De modo consciente, planejado, escondido, o pai de Simão Dias praticara e ensinara o que ele entendia como judaísmo. Por isso, podemos identificá-lo como criptojudeu e relacioná-lo à identidade de resistência. Ao falar sobre a construção da identidade, Castells (2006) enfatiza que essa se dá sempre num contexto marcado por relações de poder e, por isso, pode ser classificada da seguinte forma:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais [...]. **Identidade de resistência:** criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade [...]. **Identidade de projeto:** quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade, e ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social (CASTELLS, 2006, p. 24).

Em condição desvalorizada, estigmatizado pelo Santo Ofício, pelos cristãos-velhos, perseguido, observado, o avô da protagonista Branca Dias tentou resistir à dominação da Igreja, tentou sobreviver com base em princípios religiosos e culturais diferentes. A prática clandestina do judaísmo por ele executada foi uma trincheira de resistência, sua forma de não permitir que o poder lhe dissesse quem ele era. Ser criptojudeu constituiu-se numa estratégia para não perder a identidade construída ao longo da vida. Todavia, conforme vimos, ao apegar-se a aspectos históricos, culturais, religiosos e biológicos, uma outra identidade fora criada, só que esfacelada, descentrada. Kaufmann (2006) afirma que

Os marranos estavam ligados à sua própria identidade pela consciência ou pelo auto conhecimento, atribuindo valor à imagem que tinham de si mesmo. A preocupação

com essa imagem leva-os a desobedecer, a revoltar-se, mas também, leva-os a obedecer ainda mais, mesmo que apenas no domínio público. Assim, na intimidade da casa assumiam a identidade judaica e perante a sociedade geral buscavam apenas a identidade social que lhes permitia a inclusão na situação colonial (KAUFMANN, 2006, s/p).

O pai de Simão Dias, na obra literária *O santo inquérito*, é um criptojudeu que obedecia e desobedecia, a seu modo, a depender de onde estava, se no espaço público ou privado. Lipiner (1969) chama essa duplicidade de “reserva mental”, isto é, atitudes de dissimulação, como por exemplo, murmurar frases restritivas durante a missa, a fim de não concordar com a religião imposta, guardar domingos e dias santos, porém no sábado não trabalhar, usar frases ambíguas ligadas à religião. Segundo o historiador, a resistência oferecida pelos criptojudeus em relação ao credo oficial se manifestava “segundo as mais diversas maneiras: desde a velada e sutilíssima reserva mental, em todas as suas engenhosas ramificações, até à rude e simples propaganda anti-cristã” (LIPINER, 1969, p. 46). Para o historiador, o sincretismo seria, assim, uma forma de resistência.

Vainfas e Souza (2000), contudo, veem o sincretismo religioso como um processo natural. Para eles, o contexto brasileiro, durante os anos de colonização, acima de tudo, propiciava o amálgama das religiões aqui praticadas. A diferença se daria no que se refere à tolerância. Repetindo, a prática da religião negra ou indígena foi “permitida”, enquanto a prática do judaísmo, não. Saraiva (1994) concorda que, quanto mais próximo à conversão forçada, o sincretismo até poderia ter sido uma forma de resistência, todavia, à medida que as novas gerações foram sendo criadas no catolicismo, o sincretismo tornou-se um processo tão natural quanto a assimilação.

Para Kaufmann (2006), ainda que muitos criptojudeus encontrassem na “reserva mental” uma forma de fugir à vigilância dos inquisidores e dos vizinhos, a fim de manter ativos alguns costumes judeus, com o tempo, ao incluírem tais hábitos no cotidiano das famílias, esses se consolidavam como hábitos e costume desprovidos de caráter religioso. Isso porque eram incorporados progressivamente pela repetição e, de forma “inconsciente”, às normas, instituições reguladoras das relações sociais, aos saberes, valores e crenças da população em geral.

Em relação a Branca Dias e seu avô, personagens de *O santo inquérito*, podemos fazer a seguinte análise: esse criptojudeu manteve clandestinamente certos hábitos judaizantes, ensinando-os à neta, que os pratica sem qualquer consciência religiosa. As palavras de Vainfas e Souza (2000) bem podem ser aplicadas à protagonista da peça: Branca mal sabe o que é ser judeu. Contudo, o pai de Simão Dias sabia e desejava manter sua judeidade. No

cotidiano, e na hora da morte, a personagem deixa transparecer sua relação com o judaísmo. Ao pedir à neta que coloque uma moeda em sua boca, ele assume que nunca abandonara, interiormente, a prática da religião judaica.

Transformar a todos em cristãos assim como transformar judeus convertidos em cristãos-novos concorre para a tendência homogeneizante de que fala Forster (2006), a qual gravita em torno de um determinado pressuposto essencialista de identidade. No entanto, diz ele, assim como a homogeneidade é uma ficção, o criptojudeu busca sua identidade também numa ficção, visto que o essencialismo identitário procura a identidade verdadeira, unificada, primeira, pura. O “sangue puro”, desejado e alegado pelo cristão-velho, também é sonhado pelo criptojudeu.

Todavia, para Forster (2006) o cristão-novo, que supostamente conseguiu manter fidelidade à tradição mosaica, foi profundamente modificado por sua aparência externa. A identidade cristã teria se infiltrado nessa “outra identidade judaica até modificar tanto a primeira como a segunda, convertendo, assim, o portador dessa experiência em alguém marcado pela *hybris*” (p. 13), pela ambiguidade. Assim, lentamente, a suposta essencialidade judaica, a identidade que o criptojudeu tentava preservar incontaminada, se modificaria através do sincretismo. Conforme apresenta Silva (2003), a identidade que se forma por meio do hibridismo, como é o caso do criptojudeu, não é mais totalmente nenhuma das identidades supostas como originais. Portanto, o avô da personagem Branca Dias, vivendo uma duplicidade, não seria mais nem judaizante nem cristão, guardando, ao mesmo tempo, traços de ambos.

4.2 SIMÃO DIAS: NEM CRIPTOJUDEU NEM CRISTÃO

Embora o Tribunal do Santo Ofício identificasse os cristãos-novos como prováveis judaizantes, o fato é que, segundo Novinsky (1972), muitos descendentes de judeus não estavam interessados em praticar a religião judaica. Muitos desses desejavam crescer socialmente, integrar-se ao meio, por isso, era vital esconder a ascendência cristã-nova. Como a identificação religiosa estava atrelada à étnica, fazia-se necessário evitar qualquer suspeita de sangue infecto na família (Cf. GORENSTEIN, 2005; MELLO, 2009; NOVINSKY, 1972; SARAIVA, 1994).

Além de não serem criptojudéus, alguns réus da Inquisição também não eram católicos. Portanto, judeus no sentido étnico, porém nem católicos, nem judaizantes. Em meio aos descendentes de cristãos-novos havia muitos intelectuais, que não buscavam fé alguma. Em seu ensaio *Os judeus e o problema do converso*, Itzhak Baer (1977, p. 41) registra que:

a grande maioria dos conversos – em todas as suas categorias e subcategorias – eram suspeitos e odiados pelos cristãos. Esses entendiam que a maioria dos conversos tinha abraçado a cristandade sob coação e que continuavam a crer e a participar como judeus, com toda sua sabedoria e habilidade. Entendiam também os cristãos que os conversos mais cultos das classes superiores compadeciam-se com seus velhos parentes e camaradas, assim como o faziam com relação ao seu povo e às tradições de seus ancestrais. Tais conversos eram intensamente odiados pelos cristãos, especialmente quando se tornava evidente que não tinham adotado religião alguma e que tinham se tornado tão-somente intelectuais filosóficos, averroístas, niilistas, em quem a fé se ofuscara sob o lema corrente, segundo o qual bastava ‘nascer e morrer; tudo o mais não passa de armadilha e ilusão’.

Baer destaca, portanto, a existência de descendentes de cristãos-novos que apenas poderiam ser considerados judeus por razões étnicas, mas não religiosas. Diferente dos criptojudéus, cuja identificação com o cristianismo era uma estratégia de sobrevivência, havia esse grupo que nem era judaizante nem cristão, em meio aos que, assimilando-se ao país onde estavam, e à religião na qual eram criados, sinceramente abraçavam o cristianismo.

No Brasil, a conversão sincera aconteceu por várias razões: negócios; casamentos mistos; relações de amizade entre cristãos-novos e cristãos-velhos num país de tão grande extensão, onde a força das leis tendia a afrouxar-se. O próprio processo de miscigenação e sincretismo religioso, que tão profundamente marcou o Brasil, levou os descendentes de cristãos-novos a se identificarem como católicos, já que a unidade religiosa dava o tom da unidade nacional.

Ao passo que a nação ia se desenhando, e com ela, a brasilidade, esses descendentes dos conversos foram se identificando como brasileiros, e não como judeus étnicos, muito menos criptojudéus, comenta Grinberg (2005). Assim, voltemos a uma questão anterior. À medida que o judaísmo ia deixando de ser praticado, ou era praticado de modo sincrético, surgia o seguinte problema: como identificar quem era judeu ou não através da religião? Como acusar um cristão-novo de criptojudaísmo? Saraiva (1994) aponta para o fato de a Inquisição ter abandonado a noção religiosa quanto ao judaísmo, para entender a prática religiosa através da questão étnica. Isto é, os inquisidores criaram a ideia de que o judaísmo não dependia de uma prática ou de uma adoção. Se não havia, portanto, a prática de um judaísmo ortodoxo, e muitos hábitos judaicos, em meio ao sincretismo, eram destituídos de valor religioso, a definição de quem era judaizante ou não dependia do entendimento dos

inquisidores e da noção, por eles aceita, do sangue infecto (Cf. GORENSTEIN, 2000; MELLO, 2009; NOVINSKY, 1994).

Como a identidade religiosa vinha atrelada à étnica, e vice-versa, trazendo embutida uma noção essencialista de identidade, comenta Mello (2009), os Estatutos de Pureza de Sangue e do chamado “exame de *genere*” se faziam cada vez mais importantes. Justamente essa noção essencialista de identidade dificultava a constatação, por parte dos inquisidores, de que muitos cristãos-novos, embora não fossem cristãos sinceramente convertidos, pondera Novinsky (1972), também não eram criptojudeus.

O comportamento da personagem Simão Dias, representante da segunda geração da família refratada na obra literária *O santo inquérito*, revelou sua preocupação em esconder a ascendência judia da família, evitando qualquer ato que lembrasse as práticas judaizantes:

SIMÃO - Meu caminho é o da fé cristã, caminho abraçado por meus antepassados.
PADRE - Não por todos os seus antepassados. Seus avós não eram cristãos, seguiam a lei mosaica.
SIMÃO - Sim, mas os meus pais se converteram.
PADRE - Sei disso. Vieram para o Brasil em fins do século passado.
SIMÃO - Já eram cristãos quando aqui chegaram.
PADRE - Cristãos-novos. Chegaram pobres e logo enriqueceram.
SIMÃO - Honestamente.
PADRE - E aqui geraram um filho a quem chamaram Simão.
SIMÃO - A quem batizaram e crismaram (p. 46-47).

Padre Bernardo realça a existência de antepassados, na família de Simão Dias, que praticavam o judaísmo. De pronto, o jesuíta atribui a esses *outros* as características preconceituosas, disseminadas na sociedade, que diziam respeito ao apego ao dinheiro e enriquecimento ilícito do judeu usurário (Cf. CARNEIRO, 1983; DELUMEAU, 1989; OLIVEIRA, 2004). A personagem Simão, por sua vez, como defesa, enfatizou a própria identidade cristã, e a conversão dos seus ascendentes judeus, tentando evitar qualquer suspeita de judaísmo. Afirma que seu caminho é o da fé cristã, caminho abraçado por seus pais, embora a personagem reconheça para si própria que o ódio não convertia ninguém, numa lembrança do que acontecera ao avô de Branca Dias. Durante a inspeção promovida pelos inquisidores, Simão Dias demonstra conhecer os hábitos judaicos, ao passo que a nossa protagonista, não:

VISITADOR - Que é isso?
NOTÁRIO - Uma bacia.
BRANCA - É pecado ter em casa uma bacia?
NOTÁRIO - A bacia contém um líquido.
SIMÃO - É água!
NOTÁRIO - Estou vendo que é água... Mas a cor da água...
(O Visitador examina detidamente a água, molha as pontas dos dedos)

NOTÁRIO - Vossa Reverendíssima se arrisca... Ninguém sabe o que há nessa água!

VISITADOR - (*Enxuga a mão*) Sim, a cor indica que a água levou algum preparado...

NOTÁRIO - Algum pó mirífico para invocação do Diabo!

SIMÃO - Vossas Excelências me perdoem, mas o único pó que há aí é o pó das estradas, de vinte léguas no lombo dum burro.

VISITADOR - Como?

SIMÃO - Acabei de tomar banho nessa bacia...

VISITADOR - Acabou de tomar banho... Hoje, sexta-feira?

SIMÃO - Cheguei de viagem, empoeirado...

VISITADOR - Também trocou de roupa?

SIMÃO - Também; a outra estava imunda.

VISITADOR - Hoje, sexta-feira.

NOTÁRIO - Hoje, sexta-feira.

VISITADOR - (*Para o Notário*) Leve daqui esta bacia.

(*O Notário e os guardas saem com a bacia*)

SIMÃO - Foi uma coincidência!

VISITADOR - Estranha.

SIMÃO - Cheguei suado, cheio de poeira...

BRANCA - Há alguma lei que proíba alguém de tomar banho?

(*Notário entra com um candeeiro*)

VISITADOR - Mudaram a mecha?

NOTÁRIO - Não, parece que não mudaram.

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

NOTÁRIO - Quase seis.

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

(*Notário sai com o candeeiro*)

BRANCA - Se querem, podemos pôr mecha nova...

SIMÃO - (*Apressadamente*) Não, não! Nunca mudamos a mecha do candeeiro às sexta-feiras. Vossa Reverendíssima viu, a mecha está velha, estragada, há um mês que não mudamos. Também não jejuamos aos sábados, nem trabalhamos aos domingos. Somos conhecidos em toda essa região e todos podem dizer quem somos. Tudo não deve passar de um mal-entendido, ou maldade de alguém que quer nos prejudicar (p. 61-63).

A denúncia, na peça, de que a família Dias não seria, de fato, cristã, porém criptojudia, é suficiente para que a personagem fique alerta. Simão insiste, diante das insinuações dos inquisidores, que tomou banho na sexta-feira apenas porque chegara de viagem; na água, havia apenas poeira da estrada; trocara de roupa na sexta-feira unicamente porque a outra estava imunda; o candeeiro estava apagado e a mecha não fora trocada, embora já fossem quase seis horas da tarde; a troca da mecha do candeeiro possivelmente não acontecia há cerca de um mês; não jejuavam aos sábados, e o domingo era sagrado. Ou seja, Simão argumenta que não é um criptojudeu, já que um judaizante tomaria banho todas as sextas-feiras e colocaria roupa nova, mudaria a mecha do candeeiro e o acenderia a fim de iniciar o shabat, assim como não respeitaria o domingo e jejuaria no sábado.

Simão Dias também marca de modo enfático a dicotomia estabelecida pelos inquisidores:

BRANCA - Por quê? O senhor parece preocupado. Teme alguma coisa?

SIMÃO - O temor é um legado de nossa raça.

BRANCA - Somos cristãos.

SIMÃO - Cristãos-novos, ele frisou bem.

BRANCA - Que tem isso? Jesus nunca fez distinção entre os velhos e os novos discípulos.

SIMÃO - Eles não confiam em nós, em nossa sinceridade. Estamos sempre sob suspeita.

BRANCA - Não é suspeita, pai, é que eles têm o dever de ser vigilantes. É essa vigilância que nos defende e nos protege.

SIMÃO - Essa proteção custou a vida a dois mil dos nossos, em Lisboa, numa chacina que durou três dias.

BRANCA - Dois mil?

SIMÃO - Sim, dois mil cristãos-novos. Poucos conseguiram escapar, como seu avô, convertido à força e despojado de todos os seus bens.

BRANCA - Meu avô não era um cristão convicto?

SIMÃO - O ódio não converte ninguém. Uma coisa é um Deus que se teme, outra coisa é um Deus que se ama. E não há nada mais próximo do ódio que o amor dos humildes pelos poderosos, o culto dos oprimidos pelos opressores (p. 49).

Ele diz: “O temor é um legado de nossa raça”, “Eles não confiam em nós”, “Essa proteção custou a vida a dois mil dos nossos” (p. 49). Nessas falas, vemos que o “eles” faz referência aos cristãos-velhos, enquanto o “nossa”, “nós”, “nossos” diz respeito aos cristãos-novos. Ou seja, Simão parece saber exatamente como é visto pelo Santo Ofício, ou seja, qual a identidade que o olhar hegemônico lhe confere. Ele não é um cristão, diz-lhe o padre Bernardo, e sim um cristão-novo.

Branca Dias, desconhecendo as práticas judaicas, não percebe o perigo da visita dos inquisidores à sua casa. A protagonista acredita nas boas intenções desses defensores da fé. Para ela, não se trata de o Santo Ofício suspeitar da família. “Eles tem o dever de ser vigilantes. É essa vigilância que nos defende e nos protege” (p. 49). Simão Dias, contudo, é conhecedor da saga dos chamados batizados em pé, judeus convertidos à força, no porto de Lisboa, e do confisco dos seus bens. O conhecimento histórico em relação ao povo judeu e ao procedimento do Santo Ofício, aliados à desconfiança da personagem em relação aos detentores do poder, permitem a Simão Dias estar alerta diante da acusação de criptojudaísmo lançada sobre a família. Por saber o que acontecera ao seu pai, que fora forçado a se converter e ainda despojado dos bens, a personagem não confia nos inquisidores.

A palavra usada por Simão Dias, na peça, a fim de referir-se ao que aconteceu a cerca de dois mil judeus em Lisboa, é chacina. A personagem, portanto, não apenas conhece os fatos históricos em relação a “dois mil dos nossos”, como também questiona e rejeita o procedimento do Santo Ofício. Os inquisidores dizem conversão, Simão diz chacina. Seu pai não é cristão convicto, afinal “o ódio não converte ninguém. Uma coisa é um Deus que se teme, outra coisa é um Deus que se ama. E não há nada mais próximo do ódio que o amor dos

humildes pelos poderosos, o culto dos oprimidos pelos opressores”, diz Simão (p. 49). Por mais que, no século XVIII, os cristãos-novos estivessem inseridos na sociedade colonial, assemelhando-se em tudo aos cristãos-velhos, com eles convivendo e freqüentando suas casas, ainda assim eram diferentes, pondera Gorenstein (2005). Simão sabia disso, do contrário, não seria tão cauteloso.

Branca Dias deseja e pensa ser apenas uma boa cristã. O avô da protagonista, por sua vez, demonstrou ser cristão na exterioridade, porém, mantinha-se fiel ao judaísmo na interioridade, vivendo a duplicidade do criptojudaísmo. Simão Dias, diferente das duas outras personagens, opta por negar sua identidade judia étnica, não praticar em oculto o judaísmo e, ao mesmo tempo, assumir-se cristão a fim de não ter problema com a Inquisição, e bem conviver na sociedade. Parecer um cristão, sem ser criptojudeu, é, pois, a estratégia usada pela personagem.

Contudo, tal posicionamento não impede que Simão continue a viver o que Forster (2006) chama de uma vida de sobressaltos e ocultamentos, o tempo todo se esforçando para simular o que ele não é, convivendo com a sensação de já não estar em nenhum lugar. Mesmo sem praticar o judaísmo em oculto, ainda assim a personagem sabe que representa, em sua exterioridade, o que não é. Simão corre o risco de os inquisidores descobrirem que ele, de fato, não se tornara um cristão. Lembremos que, para o Santo Ofício, pouco importava se o cristão-novo fosse judaizante ou não, na prática, já que, para eles, o judaísmo era genético. O réu que chegava à Mesa Inquisitorial era culpado antes mesmo de ser julgado (Cf. GORENSTEIN, 2005; NOVINSKY, 1994; SARAIVA, 1994).

O pai de Branca Dias tem, portanto, de conviver com esse jogo de identidades, negando/escondendo o que etnicamente é – judeu; negando/escondendo o que geneticamente não herdara – o judaísmo; afirmando e temendo ser o cristão-novo, identidade que lhe fora dada; fingindo ser o que não era – cristão sincero. Simão Dias estava à mercê do olhar do Santo Ofício, num contexto em que a identidade de um indivíduo – não identidades – era determinada por uma concepção cartesiana, acabada, estável, centrada, inata, unificada, e, principalmente, neste caso, biológica (Cf. HALL, 1998; WOODWARD, 2003).

Simão Dias transita, pois, entre a incredulidade e a negação. É incrédulo ante a religião que fora forçado a adotar, ante a suposta defesa da fé por parte dos inquisidores. “A incredulidade era também possível como resultado da duplicidade, do formalismo, do sentimento da precariedade dos ritos”, diz Saraiva (1994), fossem os ritos judaicos ou os cristãos. Simão parece não acreditar em nenhum deles, quer apenas salvar sua vida, e para isso assume o que for preciso, nega o que for preciso, respondendo a qualquer interpelação

feita pelos inquisidores. O importante é não parecer judaizante, não parecer nem mesmo um cristão-novo.

Algumas personalidades históricas também tentaram, a todo custo, esconder ou negar a ascendência cristã-nova. Goresntein (1994), em sua pesquisa sobre os judeus no Rio de Janeiro, no século XVIII, relata que:

Mateus de Moura Fogaça, outro cristão-novo fluminense, insistiu em provar que era fiel católico, que pertencia à Irmandade dos Passos, que apurava severamente a 'limpeza de sangue' de seus irmãos, comia toucinho e dava donativos para a construção de uma igreja em Jacarepaguá. Fogaça era conhecido no Rio de Janeiro como fiel praticante do catolicismo. Tudo isso de nada lhe valeu. Corriam 'rumores' de que era cristão-novo por parte de sua avó paterna. Levado para os cárceres de Lisboa, foi queimado (p. 12-13).

O historiador Mello (2009), por sua vez, conta a história de Miguel Ferreira Rebelo, sargento-mor do terço dos Palmares em começo do século XVIII. Decorridos sete anos após seu pedido por uma honraria, ele viajou para Lisboa, onde foi informado de sua rejeição, visto que, possivelmente, haveria cristão-novo na família de sua mãe. Miguel resolveu fazer a própria investigação. Descobriu que seu avô “casara-se em Olinda com Isabel Cardoso, de cujo irmão, Manuel Cardoso, apelidado de ‘Arrevessa Toucinho’ procedia a nomeada” (p. 108). Num banquete, conta Mello (2009), Manuel Cardoso comera demais, a ponto de vomitar um pedaço de toucinho. Assim, começou-se a divulgar que ele era cristão-novo. No imaginário cristão-velho, quem preferia a carne de porco era puro de sangue, e quem não estava acostumado à mesma, possuía sangue impuro. Por isso, a família de Miguel Ferreira Rabelo ficara marcada mediante um simples apelido. Vemos, portanto, que a fama de converso, mesmo imerecida, era o bastante para que um candidato fosse rejeitado.²⁴

Durante o julgamento, na obra literária, Simão Dias presencia as torturas sofridas por Augusto, o noivo de Branca Dias, e nada faz para ajudá-lo. A morte do rapaz também não o abala. “Você preferiria que eu morresse também, que tivéssemos todos os nossos bens confiscados ou que fôssemos punidos com uma declaração de injúria até a terceira geração? Se nada disso aconteceu, foi porque eu agi com inteligência e bom senso”, diz ele à filha (p. 98). Simão considera “uma loucura pensar, que num momento desses, se possa salvar alguma

²⁴ O patriarca da família Antônio de Barros, também estudado por Gorenstein (1994), é mais um exemplo histórico de judeus tentando esconder a ascendência cristã-nova. O enterro do referido patriarca foi usado pela família como ocasião oportuna para deixar claro que não queriam contato com cristãos-novos. Ao encomendar o enterro ao padre, a família recomendou que o corpo do defunto fosse carregado por quatro advogados, comprovadamente cristãos-velhos. Com tal atitude, a família Barros se preparava para, em caso de prisão, alegar que não judaizavam, não eram amigos de cristãos-novos, não tinha contato com esses, nem era com os tais aparentada.

coisa além da vida. Desde o primeiro momento compreendi que devia aceitar tudo, confessar tudo, declarar-me arrependido de tudo”, afinal, “o homem tem obrigação de sobreviver a qualquer preço; depois é que vem a dignidade”. (p. 96). Após admitir o que os inquisidores querem, ou seja, assumir-se culpado de judaísmo, a pena imputada à personagem é usar o sambenito, descrito por Lipiner (1977) como traje de penitência, sem mangas, usado pelos réus condenados na Inquisição, que traz no peito e nas costas uma grande cruz de pano amarelo.

As conseqüências sociais ligadas à sentença dada pelos inquisidores, na época, “estendiam-se além da pessoa que cometia o delito, atingindo seus descendentes para inibi-los de exercer ofícios públicos, e marcá-los genealogicamente como suspeitos de sangue, expostos, portanto, à infâmia pública por gerações” (LIPINER, 1977, p. 126). Portanto, não há escapatória para Simão Dias. A fim de salvar-se, ele assume e é condenado por ser o que não é, ou seja, criptojudeu. Por outro lado, podemos dizer que a personagem também é acusada e assume a culpa de ser o que de fato é, cristão não sincero. Assim como acontece com Branca Dias, na obra literária, Simão também tem sua identidade cristã-nova exposta e seu cristianismo, questionado.

4.3 CRISTÃO-NOVO: UMA IDENTIDADE

O que é, afinal, um cristão-novo? Como identificá-lo? Quais suas características? Segundo Gorenstein (1994), no decorrer do século XVII, no Nordeste brasileiro, onde a Inquisição continuou a agir, a memória do judaísmo talvez já estivesse substituída pelo “sincretismo das duas religiões (ou talvez os inquisidores tenham transmitido esse sincretismo aos cristãos-novos)” (p. 123). É certo que havia descendentes de judeus ou cristãos-novos céticos, descrentes, ou criptojudeus, os homens divididos, como Simão Dias e seu pai. Contudo, a pergunta fica: quem eram os cristãos-novos?

É a historiadora Anita Novinsky quem, no livro *Cristãos-novos na Bahia* (1972), reelabora o conceito de cristão-novo como identidade. O descendente dos batizados em pé, dos convertidos à força, não seria cristão nem judeu. Ou seja, cristão para os judeus, e judeu para os cristãos, sempre sob suspeita e sem pertencer a lugar nenhum. Nisso, o cristão-novo seria diferente do criptojudeu. Esse último assumia clandestinamente sua judeidade, e por isso não se adaptava ao mundo cristão, embora o mundo cristão o influenciasse e modificasse sua judeidade (Cf. FORSTER, 2003). O marrano se torna um duplo sem perceber, sendo influenciado mutuamente pelas duas identidades. Porém, o cristão novo,

analisa Novinsky (1972), não queria ser um clandestino no mundo cristão, embora fosse assim tratado. E ao mesmo tempo, no mundo judeu, já não havia lugar para ele.

A indefinição na identidade, ou identidade hifenizada, como nomeia Hall (1997), aparece num dos apelidos dos cristãos-novos, derivado das palavras árabes *alboraycos*. Segundo Lipiner (1977), *Al Borak* é a forma como os muçulmanos designavam o animal indefinido que seu profeta Maomé cavalgava, e que segundo a lenda, não era nem cavalo, nem mula, nem macho, nem fêmea. O termo, portanto, faz uma referência satírica aos conversos, que não eram, por conseguinte, cristãos e também não eram judeus. De fato, continua Lipiner, o conceito de judaísmo em curso entre marranos e conversos era muito confuso, uma mistura entre preceitos bíblicos e ritos católicos.

Conforme destacam Vainfas e Souza (2000), a influência mútua entre judaísmo e catolicismo era conseqüência natural do afastamento da época da conversão forçada, da proibição aos livros hebraicos, da vigilância constante da Inquisição. Tais fatores tornavam difícil manter a pureza das tradições judaicas. Por conseguinte, os conversos não eram nem judeus judaizantes nem católicos. No Brasil holandês, por exemplo, era fácil cruzar as fronteiras religiosas, afirma Lipiner (1977). Embora protestantes, os holandeses permitiam, a seu modo, que cada pessoa escolhesse a própria religião.

Dessa forma, muitos cristãos-novos, católicos sinceros ou não, puderam experimentar o judaísmo, tendo o que Fleiter (2005) chama de experiência judaica. Novinsky (1972) pondera que, apesar da liberdade concedida no período holandês, muitos descendentes de conversos não quiseram assumir que praticavam judaísmo, antes preferiram permanecer católicos, mesmo praticando ritos judaicos em oculto. Outros, depois de optar abertamente pela prática do judaísmo, voltaram à situação anterior, abandonando o modo de vida judaico e retornando ao catolicismo. Esse tipo de conflito de identidades “repetiu-se várias vezes durante o período, com as conseqüentes conversões e reconversões de cristãos-novos entre judaísmo e catolicismo” (FLEITER, 2005, p. 80).

Novinsky (1972) analisa se, de fato, o cristão-novo é um judaizante,²⁵ um criptojudeu. Para ela, os cristãos-novos que vieram para o Brasil eram homens bastante assimilados e separados por mais de um século da cultura judaica. O cristão-novo, aqui, vivia dividido entre duas realidades. De um lado, a cristã, da qual fazia parte embora não tivesse

²⁵ Segundo Novinsky (1972, p. 6-7): “quando atingimos o século XVII, a Inquisição lutava contra uma realidade que não era a religião judaica concebida no seu sentido tradicional ortodoxo, era sim uma força de oposição; não devemos nos esquecer que nos encontramos há um século e meio da conversão forçada. A inquisição criou o ‘mito judaizante’, recriou-o continuamente, mas o ‘judaizante’ foi uma realidade que também se revitalizou, na maior parte, não como participante consciente da comunidade religiosa judaica, mas enquanto homem condicionado por uma ‘situação’ que o identificava com os judeus através da ‘exclusão’”.

tradição cultural ou familiar que o ligasse a ela. Do outro lado, havia a realidade judaica, da qual seus antepassados desligaram-se. Ou seja, não era uma coisa nem outra. Assim, os que não eram nem cristãos nem judeus tornaram-se cristãos-novos.

O cristão-novo vivia no mundo católico sem ser aceito por esse, pondera Novinsky (1972), ao mesmo tempo em que era identificado com o mundo judeu sem o conhecer. “O dúbio equilíbrio em que se situavam fazia com que se enquadrassem na desconfortável posição de cristãos-novos – o que eram e sentiam ser, antes de tudo” (ASSIS, 2008, p. 4). Era do interesse do Santo Ofício e da monarquia manter a diferença de classes, originada na conversão forçada, analisa Mello (2009). Os Estatutos de Pureza ajudavam a impedir que judeus ou seus descendentes, judaizantes ou sinceramente católicos, ocupassem cargos ou ofícios. A concorrência, portanto, diminuía favoravelmente aos cristãos-velhos que formavam a burguesia da época. Muitos desses, sem ter como minimizar as causas de sua miséria, aceitavam a explicação que a aristocracia lhes dava, voltando-se contra os supostos responsáveis por ela, no caso, os cristãos-novos.

Os cristãos-novos do Brasil vivenciaram duas crises psicológicas, escreve Gorenstein (1994): uma religiosa e outra ligada a sua identidade. Embora o processo de assimilação tenha seguido seu curso natural até à implantação da Inquisição, bem cedo os judeus e cristãos-novos entenderam que esse processo se tornava impossível devido aos métodos de fiscalização utilizados pela Inquisição, métodos tais que “criaram barreiras sociais intransponíveis e que não permitiam sua integração plena na sociedade cristã”, afirma Saraiva (1994, p. 12).

A ideia de pureza de sangue – pureza apontada por Novinsky (1972) como mito – permitiu que, em Portugal, fosse criada uma “rede de espionagem” para descobrir vestígios de judaísmo em todos os cristãos-novos. Com esse pretexto, segundo a historiadora, foi estabelecida uma nova ideologia de purificação que agiria para preservar a estrutura social por mais de duzentos anos. Embora a Inquisição não tenha criado os Estatutos de Pureza de Sangue, ela os sancionou através do direito canônico. Para Novinsky (1972), esses Estatutos são o primeiro exemplo de um racismo organizado, na História. Essa discriminação provocava tanto em cristãos-novos quanto em cristãos-velhos permanente insegurança, visto que ninguém tinha certeza de efetivamente não existir, em sua linhagem, algum familiar de sangue judeu.

Para Gorenstein (1994), “os cristãos-novos incorporaram um novo ‘eu’ no seu inconsciente, um ‘eu’ que assumiram, mas que lhes foi conferido ‘de fora’. Muitos cristãos-novos quiseram abandonar o judaísmo, mas nem sempre isso era possível” (p. 13). Novinsky

(1972) é categórica ao afirmar que os inquisidores criaram um novo conceito de identidade, sem prática religiosa, como indício de judaísmo. Com esse conceito elaborado pelo Santo Ofício, o cristão-novo, sempre suspeito de praticar heresia judaica, poderia ser reconhecido: a) pelo comportamento – nesse caso existiria a prática de algum ritual religioso ou de algum costume judeu; b) via ascendência familiar, pois bastava ter algum ancestral judeu na familiar – provado pelos exames de *genere* – para ser identificado como possível herege; c) via identidade, isto é, através da identificação conferida arbitrariamente pela Inquisição.

Amparando a identidade cristã-nova, sustentando-a, tornando-a uma realidade, um dado “natural”, havia seu contraponto, seu reverso: a identidade cristã-velha, criada também em 1496, durante a conversão forçada – e em decorrência dessa – para marcar o lugar do cristão-novo. Para Novinsky (1972, p. 20):

A fim de alcançar esse cristão novo serve-se a inquisição do cristão velho. Este será o instrumento principal que lhe fornecerá o material procurado através das denúncias. Oferece ao cristão velho, em troca desse trabalho, uma participação na ideologia aristocrática dominante, permitindo-lhe participar dos conceitos de ‘honra’, ‘fidalguia’, ‘nobreza’. Assim o cristão velho desprivilegiado, em toda a sua miséria, sente-se superior ao cristão novo, este quase sempre generalizado como o próspero comerciante ou homem de negócios. Identificando-se com a ideologia da classe dominante, o cristão velho serve-a com orgulho.

Como ocorre no jogo das identidades binárias, ao cristão-novo coube o lugar inferior, do sujo, do feio, do errado, eternamente o *outro*, o dividido, o desprezado até mesmo pelos mais desprivilegiados entre os cristãos-velhos, rejeitado pelo mundo cristão, e inadaptado ao mundo judeu. Vainfas e Souza (2000) sustentam que “os cristãos-novos do Brasil, em sua maioria, não sabiam, na verdade, o que eram em termos de religião” (p. 32), se católicos, se judaizantes. Eram judeus apóstatas, para os católicos, e católicos renegados, para os judeus, confirma Saraiva (1994). Visto que a religião definia a identidade individual, os cristãos-novos eram homens divididos, fragmentados entre dois mundos, como bem coloca Novinsky (1972).

A identidade dos judeus convertidos à força, conferida pelo catolicismo, é, de fato, relacional e excludente. Consciente de suas limitações e do conjunto de leis proibitivas e inferiorizantes que os cercavam, os cristãos-novos viviam divididos entre a vida por eles construída desde a infância, assimilados e inseridos na sociedade brasileira, e ao mesmo tempo, inseguros, contornando situações criadas por essas leis cerceadoras e discriminatórias, vivendo sob disfarces e simulações, desconfiados e inseguros em relação à situação e ao lugar que efetivamente ocupavam no meio em que vivam (Cf. FORSTER, 2004; SARAIVA, 1994; SILVA, 2003). Ou seja, por mais adaptados à sociedade, o tempo todo eram lembrados de

que, sendo cristãos-novos, não eram iguais aos cristãos-velhos. Nas palavras de Novinsky (1972, p. 59): “a primeira estratificação social na colônia brasileira se fundou na cor da pele. Pela cor da pele se distinguiram os senhores dos escravos. À estratificação étnica correspondia exatamente a estratificação social”.

Seguindo o raciocínio de Woodward (2003), podemos dizer que a “existência” dos cristãos-novos dependia de algo fora dela: a saber, de outra identidade – a cristã-velha, assim como a identidade cristã-velha, para existir, também dependia da afirmação da cristã-nova. Ou seja, ser cristão-novo, além de ser o *outro*, em relação ao cristão-velho, também era condição determinante para a existência desse último. Ser um cristão-velho, portanto, era não ser um cristão-novo. A identidade, assim, marcava-se pela diferença e se sustentava pela exclusão. Todavia, aponta Woodward (2003, p. 11): “parece que algumas diferenças – neste caso entre grupos étnicos – são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares”. Branca Dias, nossa protagonista, ainda que também acusada por agir fora do padrão estabelecido às mulheres, foi, antes de tudo, penalizada por ser cristã-nova, herege em potencial. Ou seja, o peso do ser descendente de converso foi maior que o peso do ser mulher, aos olhos do Santo Ofício.

Para Woodward (2003), a perspectiva essencialista da identidade apela a um conjunto supostamente autêntico de características que todos de um determinado grupo étnico partilhariam, e que não se alteraria ao longo do tempo. A visão essencialista, praticada e ensinada pela Inquisição, fundamentou suas afirmações e atos tanto na história quanto na biologia, alegando verdades fixas de um passado comum. Esse suposto passado comum da identidade cristã-nova seria o dos “deicidas”, dos matadores de crianças em cerimônias rituais na Páscoa, dos envenenadores de água, dos destruidores da fé cristã, dos que cheiram a bode, dos exploradores de cristãos-velhos (Cf. DELUMEAU, 1989; MAIA, 1995; NISKIER, 2006).

Ao reclamar a supremacia da identidade cristã-velha sobre a cristã-nova, essa última foi desvalorizada como se ambas não tivessem sido criadas juntas. A Inquisição não se dava conta de que só existia o cristão-velho porque foi criado o cristão-novo e, por conseguinte, a identidade de cristão-velho não poderia ser fixa, imutável, nem existir ao longo dos séculos. As reivindicações de identidade baseadas na autenticidade da natureza, etnia, raça, parentescos, história, cultura desprezam as diferenças, assim como as características comuns ou partilhadas entre os diversos grupos; nega as mudanças ocorridas ao longo dos séculos.

Novinsky (1972), analisando a situação do cristão-novo na Bahia, pondera que:

Mesmo fora do cárcere, como diz Saraiva, o elemento cristão novo encontra-se numa situação kafkiana, emparedado dentro de olhares que o seguem e

interrogam, culpando-o em silêncio. ‘procura disfarçar-se, muda de nome e de estado, ganha brasões de fidalgo ou ordens de clérigo, mas este mesmo disfarce acentua a sua consciência de uma situação particular na sociedade’. [...] o cristão novo na Bahia conseguiu integrar-se na sociedade, alcança um status superior, iguala-se em prestígio ao nobre de origem mas tem a consciência de que não pertence a esta sociedade. Esta situação o fez ver o mundo de maneira diferente da massa da sociedade cristã velha. Põe em dúvida todos os valores dessa sociedade, principalmente os valores religiosos, que eram naqueles tempos os delineadores de todo comportamento (NOVINSKY, 1972, p. 159).

As palavras da historiadora em relação ao cristão-novo da Bahia podem ser aplicadas ao cristão-novo, de modo geral. Podem ser aplicadas à personagem Branca Dias e seu pai, Simão. Essas personagens de *O santo inquérito* estão aparentemente integradas à sociedade. Branca, por exemplo, está de casamento marcado com Augusto, um cristão-velho. Simão é dono de um engenho. Contudo, é ele quem tem consciência de não pertencer a essa sociedade, quem vê o mundo de maneira diferente de como o veem os cristãos-velhos. É também ele quem duvida dos valores religiosos, da justiça e misericórdia da Santa Inquisição. É Simão quem vive de modo consciente o dilema de ser cristão-novo, o peso dessa identidade. Novinsky (1972) anota ainda que o cristão-novo:

É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus. Integrado na Bahia do ponto de vista prático, interiormente conhece a fragilidade de sua situação. Põe em dúvida os valores da sociedade, os dogmas da religião católica, a moral que esta impoe. Internamente é um homem dividido, rompido que, para se equilibrar, se apóia no mito de honra que herdou da sociedade ibérica e que se reflete na frequência com que repete que ‘não trocaria todas as honras do mundo para deixar de ser cristão novo’. Exatamente nisso se exprime a essência do que ele é: nem judeu, nem cristão, mas ‘cristão novo com a graça de Deus’ (NOVINSKY, 1972, p. 162).

Branca Dias, não assumindo a identidade cristã-nova, não vivendo os conflitos e insegurança dela advindos, sofre e morre como “ser humano” e não como neta de converso. A protagonista não vive conscientemente entre dois mundos: o judeu e o cristão, embora a acusação feita sobre ela, pelos inquisidores, tenha sido a de criptojudaísmo. Branca vive seu próprio cristianismo, com forma peculiar de sentir Deus e com ele relacionar-se. Seu pai, no entanto, é sabedor de que vive a identidade cristã-nova. Nem judeu público, nem criptojudeu, nem católico, Simão é um cristão-novo, um homem desconfiado, inseguro, dissimulado. A religião judaica não é praticada pela personagem, enquanto a religião católica se torna fonte de seus tormentos. Simão Dias não aceita o catolicismo nem se integra ao judaísmo. E quanto menos desconfiam de sua condição de descendente de um converso, melhor para ele. Assim, Simão não diria nem diz “sou cristão-novo com a graça de Deus”.

5. REPRESENTAÇÃO TEATRAL: JOGO DE IDENTIDADES, SÍMBOLOS E ALEGORIAS

BRANCA DIAS

*Branca Dias
paixão de frade
em seu engenho
da Paraíba
repele o amor
pecaminoso.
O amor se vingá:
É acusada
de judaísmo
Já vão prendê-la.
Atira joias e prataria
na correnteza.
A água vira
Riacho da Prata.
Morre queimada
no santo lume
da Inquisição
em Portugal.
Reaparece
na Paraíba
em Pernambuco
sob o luar
toda de branco
sandálias brancas
cinto azul-ouro.
Branca Dias
- garantem livros -
nunca existiu,
é lenda pura
de lua cheia.
E a Inquisição
Provavelmente
outra ilusão.*

(ANDRADE, Carlos Drummond)

5.1 FICCÃO E HISTÓRIA

A Branca Dias histórica serviu de inspiração para muitas outras Brancas Dias. A famosa judaizante do século XVI deixou suas marcas em Pernambuco. Contudo, a partir dela, vieram diversas personagens, cada uma na sua versão, conforme o imaginário. No poema “Branca Dias”, temos a versão criada por Carlos Drummond de Andrade. O poema começa fazendo referência ao livro *O santo inquérito*, de Dias Gomes. O padre Bernardo apaixonou-se por

Branca Dias e, para purificar-se de tal paixão, tornou-se seu algoz. O poema, contudo, identifica o religioso como frade, e diz que Branca repeliu o amor pecaminoso.

Encontramos, portanto, não mais a Branca Dias da obra literária *O santo inquirido*, visto que, na peça, Branca não sabe do amor que despertara no jesuíta. No poema, Branca mantém-se fiel à sua pureza, pois não aceita ser maculada por um amor impuro. A acusação de judaísmo, por sua vez, é uma constante nas várias versões. Como vai ser presa, a criptojudia atira suas joias e prataria num riacho. Drummond se apropria aqui da versão escrita por Joana Maria de Freitas Gamboa, mencionada anteriormente (Cf. MELLO, 2008; NISKIER, 2006).

Em algumas versões, segundo Lipiner (1969), esta é a Branca Dias dos Apipucos, judia rica que, no começo do século XVIII, por temor à Inquisição, atirou sua prata num riacho – essa versão, embora bastante popular, traz implícita a ideia do judeu apegado ao dinheiro. Contudo, independentemente da versão de Gamboa ou da versão de Dias Gomes, o poema conclui que: Branca Dias foi queimada pela Santa Inquisição, em Portugal, conforme registrado num painel que teria existido no “convento de São Francisco, da vizinha cidade de Paraíba, representando a vítima com os pés de cabra, em alusão ao seu delito” (LIPINER, 1969, p. 175).

Vemos, portanto, que não é preocupação do poeta Carlos Drummond o fato de a Branca Dias histórica já estar morta ao ser sentenciada pela Inquisição. Até porque, depois de queimada em fogueira, ela “surge” tanto na Paraíba quanto em Pernambuco, estados que dividem as aparições da moça. Ela (re)surge na condição de “aparição” sob o luar, toda de branco, sandálias brancas, cinto azul-ouro. Pode ser a Branca de Dias Gomes. Pode ser outra. “Diz a lenda que, em noites de plenilúnio, quando o nordeste sopra na copa das árvores, Branca desliza pelas ruas silenciosas da capital paraibana e vai visitar o noivo prisioneiro e torturado nos subterrâneos do Convento de São Francisco” (p. 17)

“Branca Dias - garantem livros - nunca existiu. É lenda pura”. Lipiner (1969) cunhou o termo *genealocídio*, neologismo criado para “designar a omissão intencional de nomes judeus ou cristãos-novos nos registros nobiliárquicos ou genealógicos e, por conseguinte, nas páginas da História do Brasil” (p. 183).²⁶ Assim, pura lenda, dizem alguns. Ilusão provocada pela lua

²⁶ Segundo o historiador, frei Antônio da Santa Maria Jaboatã e Antônio José Victoriano Borges da Fonseca são os dois mais importantes linhagistas entre 1695 e 1786. Todavia, “com seus registros errados e omissos quanto à participação dos cristãos-novos no sucessivo entrelaçamento havido entre as famílias dos primeiros colonizadores, legou Jaboatão à posteridade um quadro deformado acerca da formação e evolução étnica das primitivas populações da Bahia”, enquanto o linhagista Borges da Fonseca, autor da Nobiliarquia de Pernambuco, “negou insistentemente que Branca Dias tivesse deixado descendência em Pernambuco” (LIPINER, 1969, p. 183).

cheia. E a Inquisição, provavelmente, também seria ilusão, encerra crítica e ironicamente o poeta.

Dias Gomes, em *O santo inquerito*, também joga com as versões de Branca Dias. Já na sua apresentação a essa obra literária, lembremos que o dramaturgo afirma: “parece fora de qualquer dúvida que Branca Dias, realmente, existiu e foi vítima da Inquisição” (p. 13), embora, admita ele, a história não seja tão precisa. Há divergências quanto à nacionalidade de Branca, já que alguns a dão por portuguesa, enquanto outros a dão por paraibana; alguns, como o escritor Ademar Vidal, chegam a citar datas precisas para o nascimento e morte da jovem; há controvérsias quanto à sua morte, se por velhice ou queimada em fogueira; também não há consenso quanto ao lugar da sua execução, se Portugal ou Brasil.

A personagem Branca Dias foi construída por Dias Gomes após seu ingresso na Rádio Nacional, onde permaneceu até 1964. Graças à pesquisa folclórica para o programa *Todos cantam sua terra*, o dramaturgo teve acesso à(s) lenda(s) sobre a cristã-nova perseguida pela Inquisição. Conhecedor, portanto, das diversas posições históricas e versões lendárias, e, principalmente, a partir delas, afirma ainda Dias Gomes:

Enfim, História e estória entram em choque e esta é uma briga para historiadores e folcloristas. A mim, como dramaturgo, o que interessa é que Branca existiu, foi perseguida e virou lenda. A verdade histórica, em si, no caso, é secundária; o que importa é a verdade humana e as ilações que dela podemos tirar. Se isto não aconteceu como aqui vai contado, podia ter acontecido (p. 13).

Dias Gomes, em sua primeira versão da peça *O santo inquerito*,²⁷ de 1966, abre o espetáculo com o seguinte poema em forma de diálogo:

Menino - Mãe, que ruído é esse,
esse ruído vem do mar?

Mãe - É a moça, filho, a moça que passa
em seu passar.

Menino - Não será o vento, mãe
o vento em seu soprar?

Mãe - É não, filho, é a moça que chora
em seu chorar.

Menino - E esse clarão, mãe,
Toda essa luz a derramar?

²⁷ A edição de *O santo inquerito*, usada neste trabalho, é a de 1995, conforme já mencionado noutra nota. Comparando-a com a primeira edição, a de 1966, notamos algumas poucas diferenças. Essas pequenas diferenças, todavia, são significativas para a compreensão de algumas análises. Por isso, quando necessário, usaremos aqui algumas falas da 1ª edição, transcrevendo apenas os trechos suprimidos na edição de 1995.

*Mãe - É a pureza da moça que clama
em seu clamar*

*Menino - Não será a lua, mãe
a lua em seu luar?*

*Mãe - É não, filho, é a moça que nua
se vai banhar.*

*Menino - E essas trevas, mãe
que de repente nos vem cegar?*

*Mãe - É a maldade dos homens, dos homens
que a vão matar.*

*Menino (grita) - É a cabra cabriola!
É ela que nos vem pegar!*

*Mãe - É não, filho, é a moça que nua
se vai banhar. (Sai com o menino) (GOMES, 1966, p 17-19).*

Niskier (2006) comenta que, dentre tantas vítimas perseguidas e condenadas pelo Santo Ofício, durante todo o período colonial, não se sabe ao certo por que Branca Dias foi a que cativou o imaginário popular. O mito começou a ganhar proporções no início do século XIX, quando circulou “em Recife o rumor de que os ossos de Branca Dias teriam sido levados de Pernambuco, por ordem do Santo Ofício, e queimados” (p. 13), comenta o escritor. A partir de então, Branca Dias teria se tornado a moça que vagueia pelas ruas, à procura de seu noivo desaparecido; ou a moça que caminha para o convento, a fim de visitar seu noivo que lá está; ou ainda, a moça que chora e geme por seu noivo que morreu nos cárceres da Inquisição. O poema de Dias Gomes traz à cena, portanto, a(s) lenda(s) de Branca Dias.

O clima de irrealidade, na peça, conforme orientações das didascálias, deve ser intensificado pelo jogo de luz, pelo som do vento que geme na copa das árvores; pelo som das vozes que sussurram; pelo vento que agita os cabelos da atriz que faz o papel da protagonista; pelo contraste entre o cabelo comprido, negro e o camisolão branco, a lembrar uma mortalha; pelo medo do menino, que tenta entender os fenômenos que acontecem; pela fala da mãe, explicando que a aparição de Branca Dias mexe com a natureza. No poema, Branca Dias aparece acompanhada de ruídos, ventos, choro, clamor, clarão, pureza. Tudo isso a contrastar com a escuridão, as trevas, a maldade dos homens que a mataram.

A moça passa, e seu passar é como o ruído do mar. Seu choro é como o vento a soprar. A luz que se derrama é a pureza da moça que se derrama. A moça nua é como a lua em seu luar. A moça que, numa noite de muito calor, banhou-se despida, e por isso foi acusada de ter o demônio no corpo. Quando uma luz do palco se apaga, são as trevas chegando, as trevas dos homens, dos inquisidores, do padre Bernardo, representante da Igreja. Na cena, com o palco

novamente iluminado, a atriz/Branca Dias surge envolvida por um jato de luz. As roupas, o cabelo solto, o vento dão o clima de aparição. Em cena, o menino grita e tem medo da assombração, da cabra cabriola “que vem nos pegar”. A mãe, consciente da presença da moça, é quem acalma o menino. No final da peça, quando Branca Dias é queimada, a cena se repete. Diz a rubrica: “Muda a luz, voltamos ao efeito do início. A cabeleira e o vestido de Branca, tangidos pelo vento, ela como que solta no espaço, num jato de luz. Ouve-se o canto” (GOMES, 1966, p. 151). Novamente, o poema é declamado.

Lenda e história se mesclam na peça *O santo inquerito*. Isso porque Dias Gomes não é um historiador. É um dramaturgo, e nesse sentido, poderíamos supor que se guie de maneira geral pelo critério de verossimilhança que encontramos na *Poética* de Aristóteles:

Pelo que atrás fica dito, fica evidente que não compete ao poeta narrar exatamente o que aconteceu; mas sim o que poderia ter acontecido, o possível, segundo a verossimilhança ou a necessidade. O historiador e o poeta não se distinguem um do outro, pelo fato de o primeiro escrever em prosa e o segundo em verso [...] diferem entre si porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido (ARISTÓTELES, s/a, p. 252).

Ao poeta cabe representar, portanto, não o que aconteceu, porém o que poderia acontecer, isto é, o possível, na ordem do verossímil e do necessário. Assim, a diferença entre o poeta e o historiador estaria não no meio que empregam para escrever, e sim no conteúdo daquilo que dizem. Ainda que o poeta apresente fatos passados, “nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que a existência de alguns dos acontecimentos ocorridos seja verossímil ou possível, e por isso o poeta seja o criador deles” (ARISTÓTELES, s/a, p. 252). De fato, se Dias Gomes tivesse que ser fiel aos fatos históricos, seu texto não seria, a bem da verdade, uma obra literária, e sim uma monografia sobre Branca Dias. Segundo Candido (1967, 2007), o mundo fictício ou *mimético*, ainda que frequentemente reflita momentos selecionados e transfigurados da realidade empírica exterior à obra, torna-se representativo para algo além dessa realidade empírica. O termo “verdade”, usado com referência a obras de arte ou de ficção, tem, portanto, significado diverso, designando com frequência qualquer coisa como a

genuinidade, sinceridade ou autenticidade (termos que em geral visam à atitude subjetiva do autor); ou a verossimilhança, isto é, na expressão de Aristóteles, não a adequação àquilo que aconteceu, mas àquilo que poderia ter acontecido; ou a coerência interna no que tange ao mundo imaginário das personagens e situações miméticas; ou mesmo a visão profunda – de ordem filosófica, psicológica ou sociológica – da realidade. Até neste último caso, porém, não se pode falar de juízos no sentido preciso (CANDIDO, 2007, p. 18-19).

História e Literatura tiveram seus conceitos mudados ao longo do tempo. Como já vimos, Aristóteles foi um dos primeiros a estabelecer a diferença entre poesia e história. Para os gregos, a história significava essencialmente “o informe de testemunhas oculares”. Ao falar de história e literatura, Mignolo (1993) analisa que as comunidades humanas precisavam conservar e transmitir o passado. No Ocidente, essas atividades giram em torno do conceito de história. Contudo, a projeção da energia criativa, em diferentes formas, ainda no Ocidente, gira em torno do conceito de poesia e de literatura.

A tese de Mignolo, em seu texto “Lógica das diferenças e política das semelhanças da Literatura que parece História ou Antropologia, e vice-versa” (1993), é a de que tanto a “literatura” quanto a “história” implicam normas e marcos discursivos que qualquer pessoa educada na tradição ocidental está em condições de compreender e diferenciar. Para esse autor, existem duas convenções no uso da linguagem empregadas para distinguir a história da literatura. A primeira é o que ele chama de convenção de veracidade e a segunda é a convenção de ficcionalidade. Mignolo (1993) define da seguinte maneira essas duas convenções:

Convenção de veracidade [...] que o falante se compromete com o ‘dito’ pelo discurso e que assume a instância de enunciação que o sustenta (por isso, o falante pode mentir ou estar exposto à desconfiança do ouvinte); e segundo, que o enunciante espera que seu discurso seja interpretado mediante uma relação ‘extensional’ com os objetos, entidades e acontecimentos dos quais fala (por isso, o falante fica exposto ao erro) [...] **Convenção de ficcionalidade** [...] que o falante não se compromete com a verdade do ‘dito’ pelo discurso (por isso, o falante não está exposto à mentira); e segundo, não espera que seu discurso seja interpretado mediante uma relação ‘extensional’ com os objetos, entidades e acontecimentos dos quais fala (por isso, o enunciante não está exposto ao erro) (MIGNOLO, 1993, p. 123)

Segundo Mignolo (1993), quando Aristóteles diferenciou “poesia” de “história”, não o fez baseado nas convenções de veracidade e de ficcionalidade, mas de imitação de ações humanas, que por sua vez se distinguem das ações humanas ocorridas. O autor ainda distingue “mentira”, “ficção” e “literatura”. A mentira consiste em utilizar a linguagem para “fazer com que o interlocutor acredite que o enunciante se enquadra na convenção de veracidade, quando esse sabe que não está. A ficção, ao contrário, consiste em empregar a linguagem diretamente e com o mútuo conhecimento, por parte dos interlocutores, das regras do jogo” (p. 122). A literatura, por sua vez, não seria sinônimo de ficção. Isto porque propriedades literárias são atribuídas a “discursos que são aceitos como ‘bem escritos’, sem que necessariamente se enquadrem na convenção de ficcionalidade, ou invoquem-na” (MIGNOLO, 1993, p. 124). Ou seja, um texto escrito de acordo com as “normas literárias”

pode ser enquadrado na convenção de ficcionalidade, contudo, não necessariamente tem que ser ficção.

Como normas historiográficas e literárias variam de acordo com lugares e épocas, as comunidades que as representam exercem função de controle em relação aos discursos que se encaixam ou não nas normas de uma e outra prática discursiva, lembra Mignolo (1993). O discurso historiográfico parece trazer implícita a convenção de veracidade como condição necessária para sustentá-lo, de modo que não seja confundido com a ficção. O discurso que se enquadra na convenção de veracidade assume, portanto, uma relação de correspondência entre o discurso e o mundo. Todavia, a convenção de ficcionalidade não parece ser uma condição necessária da literatura.

Assim, se o discurso histórico traz implícita a convenção de veracidade, e assume uma provável correspondência com o mundo, conforme discute Mignolo (1993),²⁸ o dramaturgo, como falante, está livre para criar seu discurso sem se comprometer com a “verdade” do mesmo, ou com a exatidão dos fatos históricos. Seu discurso, portanto, está isento da obrigação de ter correspondência com o mundo, no sentido de exatidão. Dias Gomes, que por diversas vezes apropriou-se do histórico para construir seus textos, escreveu em *Campeões do mundo* (1980), que embora a peça tivesse sido escrita em cima de fatos acontecidos e divulgados, as personagens eram criações, ficções, e pouca relação mantinham com os protagonistas da ação política que serviu de mote para o livro; A realidade foi manipulada e recriada para atender aos interesses do texto dramático; dados foram propositadamente alterados; a peça não deveria ser lida como obra jornalística nem histórica, pois escrever tal texto não foi intenção do autor. Por fim, afirmou Dias Gomes em sua nota, “não me considerei obrigado a reproduzir fotograficamente os fatos, o que limitaria muito o alcance da peça” (GOMES, 19--., p. 21).²⁹

A não obrigatoriedade com a exatidão dos fatos históricos permitiu que o dramaturgo construísse a Branca Dias de *O santo inquérito*, colocando a família Dias como descendente de um judeu “batizado em pé”, ou seja, de um judeu convertido à força, em Portugal. Em *O que sabemos e o que pensamos das personagens*, Dias Gomes escreveu:

²⁸ Contudo, as fronteiras entre literatura e história não são simples ou fáceis. “Há alguma dúvida de que a questão entre literatura e história é um caso de fronteiras e de configurações discursivas (ainda que não adequadamente) identificadas como ‘gêneros’?” (MIGNOLO, 1993, p. 126). O teórico analisa que o gênero chamado testemunho, romance-testemunho, literatura-testemunho, discurso-testemunho aponta para a difusa e angustiante fronteira entre ficção, história, antropologia e literatura.

²⁹ O livro foi lançado em 1979, porém não constava a data da edição na versão usada nesse trabalho.

Em Portugal e no Brasil foram os cristãos-novos as maiores vítimas desse direito de punir invocado pela Igreja no poder. Quando em 1496, Dom Manoel desposou Dona Isabel, filha dos reis católicos, esta exigiu que todos os judeus fossem expulsos de Portugal antes de ela lá pisar. Dom Manuel apressou-se em satisfazer a exigência da noiva, decretando que todos os judeus e mouros fossem se retirassem do reino. Entretanto, os navios que deveriam transportá-los à África lhes foram negados, no momento em que eles se reuniram nos portos, prontos para partir, seguindo-se então uma terrível perseguição, à qual poucos sobreviveram. Estes foram convertidos à força, constituindo-se os cristãos-novos, no íntimo fieis à sua antiga fé. Acreditando representarem permanente perigo às instituições e à civilização cristã, a Santa Inquisição os mantinha sob severa vigilância (GOMES, 1995, p. 14-15).

Dias Gomes, relata, portanto, o evento que desencadeou o processo de “criação” dos cristãos-novos, em Portugal. E data a situação: 1496, conforme os registros históricos. Contudo, a personagem Branca Dias, num diálogo, é informada de que seu avô fora um dos que sobreviveram a uma chacina que durou três dias, em Lisboa, e da qual poucos escaparam. Nesse episódio, o pai de Simão fora convertido à força e teve seus bens confiscados. A peça é ambientada em 1750 e, como a chacina mencionada por Simão, que custou a vida de mais de dois mil judeus, da qual sobrevivera seu pai, ocorreu em 1496, vemos que, de fato, o dramaturgo submeteu a história à ficção – afinal, o avô de Branca teria de ter vivido por mais de 200 anos.

Além disso, conforme o ponto de vista de historiadores como Anita Novinsky (1972), Antônio Saraiva (1994), Ronaldo Vainfas e Juliana Souza (2000), Lina Gorenstein (2005) e Evaldo Cabral de Mello (2009) dentre outros, em 1750, o processo de assimilação já estaria bastante avançado, e mesmo que ainda houvesse os que judaizavam em oculto, seria muito difícil que uma neta de criptojudeu, tendo um pai consciente da gravidade do “ser” um cristão-novo, não soubesse também da gravidade do “ser” uma cristã-nova.

Para Candido (2007), na obra de ficção, o raio da intenção detém-se em seres puramente intencionais, somente se referindo de um modo indireto a qualquer tipo de realidade extra literária. Embora a estrutura das orações ficcionais pareça ser, em geral, a mesma de outros textos, ou seja, pareça tratar-se de juízos, analisa o crítico, a diferença estaria, contudo, na intenção diversa, nos significados mais profundos por elas sugeridos, sem contudo, atravessá-las, diretamente, em direção a quaisquer objetos autônomos. Essa intenção diversa, não necessariamente visível na estrutura dos enunciados, transforma as orações de uma obra ficcional em quase-juízos. Paradoxalmente, é esta intensa aparência de realidade que revela a intenção ficcional ou mimética. O vigor dos detalhes, a “veracidade” de dados insignificantes, a coerência interna, a lógica das motivações, a causalidade dos eventos sustentam a verossimilhança no mundo imaginário. Temos, assim, um “verdadeiro ser aparential”,

baseado na convivência entre autor e leitor. “O leitor, parceiro da empresa lúdica, entra no jogo e participa da ‘não-seriedade’ dos quase-juízos e do ‘fazer de conta’” (CANDIDO, 2007, p. 21).

Costa Lima (1989) reflete sobre a narrativa ficcional enquanto meio próximo e também distinto da narrativa histórica. Para o autor, a ficção literária é dinâmica e provocadora de múltiplas respostas. Seu primeiro traço seria o realizar-se por um ato de fingir, o *como se*, já proposto por Iser. Esse ato de fingir faz referência ao mundo que o conecta ao imaginário, atualizando-o. Referência e conexão teriam, portanto, uma peculiaridade precisa: a transgressão. Ou seja, através da referência ao mundo e da conexão ao imaginário os limites de um e outro são transgredidos. O ato de fingir não repete a realidade, ao contrário, converte-a em signo, transgredindo o mundo. Assim, a representação remete ao mundo, implicando, contudo, numa relação diversa com o mesmo, sem designá-lo, lembra Costa Lima (1989). Ou seja, o mundo presente no texto, presidido pela estrutura do *como se*, é um mundo representado. Isto é:

O ato de fingir próprio ao ficcional o transgride porque a conexão com o imaginário se faz em favor de uma ‘configuração determinada’, a exposta pelo próprio texto. Sem dúvida, esse texto não nos apresenta situações ou personagens completos em si mesmos; eles necessitam da elaboração do leitor para que se concretizem. Situações e personagens, diria o mesmo Iser, são *esquemas* que só o leitor concretizará (LIMA, 1989, p. 97).

O discurso ficcional, portanto, é marcado pela ausência de estabilidade semântica, cabendo ao receptor se perguntar que significaria este mundo que se representa sem se reduplicar, sem se designar. Dizer que “tal tipo de obra não tem uma semântica estável significa que a ela não cabe uma interpretação última, que se julgasse conter seu sentido” (LIMA, 1989, p. 100). O texto ficcional seleciona, combina e redimensiona elementos da realidade empírica, transformando-os. Todavia, o autor lembra que seleção e combinação não são operações exclusivas do ficcional. Para ele, por exemplo, é possível argumentar-se que o documento colhido pelo historiador não é um dado primeiro, e sim produto de uma seleção motivada pela pergunta que norteia o pesquisador, pergunta que esse endereça ao passado.

Por conseguinte, continua Costa Lima (1989) em sua análise, o questionamento da cientificidade da história possui um interesse e um alcance além do campo acadêmico, visto que aponta para a falência do modelo da razão construído desde o cartesianismo. Ao realçar os detalhes do real, o historiador partiria da concepção de que os fatos falam por si mesmos, “que seriam suficientemente objetivos para que tivessem sentido por si [...] nos pomos a uma

suspeitosa distância dessa crença” (p. 71). Contudo, questionar a cientificidade da história não leva o referido autor a confundir o historiador com o ficcionista:

Porque enraizadas no uso da linguagem, de cuja capacidade organizativa depende a eficácia de ambas, é de se esperar que o questionamento da cientificidade da história conduza ao estudo mais acurado dos procedimentos verbais escolhidos pelo historiador. A partir daí, contudo, supor que se conduza como um ficcionista será tão desastroso quanto tem sido para este tornar-se o seu produto como um documento histórico. Próximos mas distintos tanto pela maneira como suas narrativas se relacionam com o mundo quanto pelo modo como neles atua o narrador (LIMA, 1989, p. 102).

Enquanto o historiador se situa, como enunciador real de orações, no ponto zero do sistema de coordenadas espaço-temporal, por exemplo, no ano 1750, na Paraíba, escrevendo a partir deste ponto zero, usando o pretérito plenamente real e acontecido, referindo-se ao mundo do passado histórico, ao sujeito real, empírico, “na ficção narrativa desaparece o enunciador real. Constitui-se um narrador fictício que passa a fazer parte do mundo narrado, identificando-se por vezes (ou sempre) com uma ou outra das personagens, ou tornando-se onisciente” (CANDIDO, 2007, p. 26). Ou seja, o narrador fictício não é sujeito real de orações, como historiadores ou químicos. Nas palavras de Costa Lima (1989), no caso específico da história e da ficção, temos a seguinte diferença quanto ao narrador. “A definição de que o narrador seria a figura de transmissão entre o autor e o texto não se aplica à narrativa histórica. O historiador não tem à sua disposição o elenco de possibilidades do ficcionista (LIMA, 1989, p. 103).

No teatro, contudo, a função narrativa se mantém nas rubricas, lembra Candido (2007). Aparentemente, desaparece o sujeito fictício dos enunciados, visto que as próprias personagens se manifestam diretamente através dos diálogos. De modo geral, podemos afirmar que:

Não são mais as palavras que constituem as personagens e seu ambiente. São as personagens (e o mundo fictício da cena) que ‘absorveram’ as palavras do texto e passam a constituir-las, tornado-se a fonte delas – exatamente como ocorre na realidade. Contudo, o mundo mediado no palco pelos atores e cenários é de *objectualidade* puramente intencionais. Estas não têm referência extra a qualquer realidade determinada e adquirem tamanha densidade que encobrem por inteiro a realidade histórica a que, possivelmente, dizem respeito. A ficção ou *mimesis* reveste-se de tal força que se substitui ou superpoe à realidade. É talvez devido à velha teoria da ‘ilusão’ da realidade supostamente criada na cena, portanto, ao altíssimo vigor da ficção cênica, que não se atribui ao teatro o qualitativo de ficção (CANDIDO, 2007, p. 29-30).

A *mimesis*, por sua força, sobressai-se à realidade empírica, ao mesmo tempo em que o alto vigor da ficção cênica faz o teatro parecer realidade, e não ficção. Além de Dias Gomes,

outros dramaturgos, músicos, artistas (re)contaram a história, (re)criaram personagens, representaram a realidade empírica. Na década de 70, por exemplo, Chico Buarque e Ruy Guerra utilizaram da ficção cênica para falar de, no mínimo, duas realidades históricas. Primeiro, a realidade histórica vivida por Domingos Fernandes Calabar, considerado traidor da pátria por lutar ao lado dos holandeses, no século XVII, época em que Holanda dominava Pernambuco. A representação, em cena, desse contexto, remeteu ao contexto histórico de exibição da peça, período de intensa censura por conta da ditadura militar. Ou seja, atravessando a realidade empírica do Calabar histórico e a realidade cênica da obra literária, Chico Buarque e Ruy Guerra na peça *Calabar – o elogio da traição* (1994) falaram ao ser humano, no sentido atemporal, instigando a plateia a uma reflexão.

Na peça, diante de várias circunstâncias e pelos motivos mais diversos, dos políticos aos pessoais, as personagens traem umas às outras, traem ideias, princípios, traem até a si mesmas. A oposição principal, nessa obra literária, é entre a personagem Calabar, considerado traidor por ficar ao lado dos holandeses na guerra contra Portugal e Espanha, e Mathias de Albuquerque, chefe da resistência portuguesa. Mathias, sonhando com um Brasil português, confessa ao Frei seu grande pecado: às vezes, pensar mais no Brasil do que em Portugal. No momento de mandar executar Calabar, Mathias teme se deixar levar pela tentação de libertar um homem que fez sua opção e que teve a dignidade de agir por conta própria.

A alusão à conjuntura política da época é evidente. A obra literária é uma alegoria histórica que aborda a questão da lealdade e da traição. Os conceitos de traidor e traição são discutidos e discutíveis. Traidor é Calabar, que luta a favor do Brasil ao lado dos “invasores” holandeses ou traidor seria Mathias de Albuquerque que luta ao lado dos “invasores” portugueses e/ou espanhóis? Traidor é o Frei, que luta por si mesmo? Seriam os soldados que lutavam ao lado de quem pagasse? Seria Bárbara ou Ana de Amsterdã?

Domingos Fernandes Calabar, filho de pai português e de mãe indígena, é ainda uma personalidade histórica controversa. A personagem Calabar, (re)criada por Chico Buarque e Ruy Guerra, também. As duas realidades se cruzam, a histórica e a cênica, e delas emerge a realidade ficcional que, nas palavras de Antonio Candido, graças à velha teoria da “ilusão”, não parece ficção.

O Calabar de Chico Buarque é Domingos Fernandes Calabar? Branca Dias, filha de Simão, é a criptojudia do século XVI? Dias Gomes, da história e das estórias – como diz ele – de Branca Dias, (re)criou sua personagem que, na visão de Niskier (2006), ajudou a popularizar a saga da judaizante do século XVI e também o mito. Todavia, pergunta ainda

Candido (2007): poderia uma personagem ser transplantada da realidade? É possível copiar, no romance, numa peça, um ser vivo, e assim aproveitar integralmente a sua realidade? O crítico responde: Não, pelas seguintes razões: Primeiro, porque é impossível captar a totalidade do modo de ser de uma pessoa, ou mesmo conhecê-la plenamente; segundo, porque se dispensaria, nesse caso, a criatividade artística, a criatividade do autor; terceiro, porque, ainda que fosse possível, “uma cópia dessas não permitiria aquele conhecimento específico, diferente e mais completo, que é a razão de ser, a justificativa e o encanto da ficção” (CANDIDO, 2007, p. 65). O que o autor constrói é uma interpretação da realidade empírica, ou mesmo da pessoa empírica, interpretação elaborada com sua onisciência de criador.

Seguindo o raciocínio de Candido (2007), no caso de *O santo inquerito*, podemos dizer que a história e provas usadas para a (re)criação da personagem foram modificadas pelo autor que, no processo de inventá-la, transformou a realidade para construir a ficção. Se as personagens não correspondem a pessoas vivas, porém nascem delas, o princípio que rege o “aproveitamento do real é o da modificação, seja por acréscimo, seja por deformação de pequenas sementes sugestivas” (CANDIDO, 2007, p. 66). Por selecionar, dentro da realidade empírica, o que lhe interessa, Dias Gomes criou um mundo próprio, a realidade ficcional, que está além e acima da ilusão de fidelidade.

Para Costa Lima (1989), a “verdade” não deve não ser considerada o eixo único de todos os discursos. Isto porque, ao mudar sua forma de relação com o mundo, o discurso ficcional muda também sua relação com a verdade. O verossímil, antes subalterno, passa a constituir-se num eixo próprio. Tal fato indica que os vários discursos não se orientam por um mesmo centro. “Na história, a ficção se torna um meio auxiliar, válido enquanto suscita questões a serem testadas; na ficção, o material histórico entra para que permita a revisão de seu significado, que adquire a possibilidade de se desdobrar em seu próprio questionamento” (LIMA, 1989, p. 106). Branca Dias, por conseguinte, tanto pode ser a famosa criptojudia do século XVI quanto a personagem (re)criada por Dias Gomes. “O que vale dizer: nenhum fato é histórico ou ficcional; ele assim se torna quando é selecionado por um historiador ou por um ficcionista” (LIMA, 1989, p. 109).

A distância e aproximação entre o historiador e o ficcionista foi discutida por Carlo Ginzburg, em *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício* (2007). Nesse livro, o historiador analisa o trabalho de Natalie Zemon Davis, também historiadora, que escreveu *O retorno de Martin Guerre*. Sugestivamente, o capítulo destinado a essa análise se chama “Provas e possibilidades”. Provas e possibilidades foi exatamente o que a historiadora Davis teve para contar ou (re)contar a história desse suposto bígamo, embora o termo possibilidade não seja

geralmente relacionado ao trabalho dos historiadores. Os autos processuais movidos em Toulouse contra Arnaud Du Tilh, bígamo e impostor, nas palavras de Ginzburg (2007), poderiam ser considerados provas, já que documentação “legítima”. Todavia, como esses foram perdidos, a pesquisadora foi obrigada a contentar-se com reelaborações literárias.

Embora os testemunhos preservados fossem ricos em detalhes, nota-se o pesar da historiadora com a perda da fonte judiciária. Contudo, Davis “se fez uma série de perguntas a que haviam respondido, quatro séculos antes, Jean de Coras e seus colegas do Parlamento de Toulouse” (GINZBURG, 2007, p. 314). O que vale salientarmos aqui é que, diante da insuficiência das fontes “legítimas”, a historiadora afirma que preencheu as lacunas ou reconstruiu a história da seguinte forma:

Quando não encontrava homem ou mulher que estava procurando, eu me voltava, na medida do possível, para outras fontes do mesmo tempo e do mesmo lugar, a fim de descobrir o mundo que eles deviam conhecer e as reações que podem ter tido. Se o que ofereço é, em parte, de minha invenção, está, no entanto, solidamente arraigado nas vozes do passado (GINZBURG, 2007, p. 315).

Ginzburg (2007) destaca o termo “invenção”, usado pela historiadora. Para ele, o que Davis realizou em sua pesquisa não foi opor verdade e invenção. Ao contrário, esses termos foram integrados, embora rigorosamente assinalados como “realidades” e “possibilidades” através de referências como “talvez”, “deviam”, “pode-se presumir”, “certamente”. Ao (re)construir a biografia de homens e mulheres do mesmo tempo e do mesmo lugar, “mediante fontes cartoriais, judiciárias, literárias, ‘verdadeiro’ e ‘verossímil’, ‘provas’ e ‘possibilidades’ se misturam” (GINZBURG, 2007, p. 316). O historiador lembra que o entrelaçamento de verdades e possibilidades, hoje, não mais provocam desconcerto entre os pesquisadores. “A relação entre quem narra e a realidade aparece mais incerta, mais problemática” (Id., p. 333), embora os historiadores nem sempre o admitam. Realidade e ficção, verdade e possibilidade seriam, portanto, marcas das elaborações artísticas do nosso século, embora, no caso do historiador, os termos ficção ou possibilidade não devam levar a erros. Ainda que a questão da prova continue no cerne da pesquisa histórica, “seu estatuto é inevitavelmente modificado no momento em que são enfrentados temas diferentes em relação ao passado, com a ajuda de uma documentação que também é diferente” (GINZBURG, 2007, p. 334).

O santo inquirito, de Dias Gomes, foi escrito sem intenção – e obrigação – de ser ou servir como documento histórico. Contudo, dentro da sua condição de ficção, fatos históricos podem ser encontrados. “Autos-de-fé de meados do século XVIII, em Lisboa, registram a

condenação de cerca de quarenta mulheres procedentes do Brasil” (SODRÉ *apud* GOMES, 1995, p. 13). Novinsky, por sua vez, afirma ter encontrado cerca de 30 nomes Branca Dias em suas pesquisas em documentos históricos (NOVINSKY *apud* NISKIER, 2006). Assim, Branca Dias, personalidade histórica, e tantas outras mulheres e homens ainda desconhecidos foram perseguidos e condenados pelo Tribunal da Inquisição.

No texto *O santo inquérito*, de modo geral, podemos encontrar: mulheres perseguidas pelo Santo Ofício, condenadas à fogueira; cristãos-novos que não conheciam sua história, pois foram criados e viviam como cristãos; descendentes de conversos que tentavam esconder a todo custo sua ascendência judia; o medo do confisco dos bens; a condenação do réu antes mesmo do julgado; torturas que produziam mais denúncias e mortes. Em suma, dados que poderiam vir de um texto histórico são encontrados nessa ficção de Dias Gomes, embora, repetindo as palavras do dramaturgo, “a verdade histórica, em si, no caso, é secundária. O que importa é a verdade humana e as ilações que dela possamos tirar” (p. 13). A possibilidade de encontrarmos imagens verdadeiras de usos e costumes, por exemplo, em narrativas inventadas, é o que discute ainda Ginzburg (2007). Segundo o historiador, se ao inventar uma história, com personagens humanas, o autor não as representar conforme o uso e costumes da época em que vivem ou viveram, provavelmente, tais personagens não serão críveis.

Então, é possível que informações históricas sejam extraídas de fontes ficcionais. Para Ginzburg,

Das narrações de ficção é possível extrair testemunhos mais fugidios, porem mais preciosos, justamente porque se trata de narrações de ficção [...] separar a história da poesia, a verdade e a imaginação, a realidade e a possibilidade, significava reformular implicitamente as distinções traçadas por Aristóteles na Poética (GINZBURG, 2007, p. 84).

O ficcional não afirma ou nega a verdade de algo, aponta ainda Costa Lima (1989). Contudo, coloca-se à distância do que se tem por verdade. Ao “perspectivizar a verdade, o ficcional dá condições de o receptor indagar-se criticamente sobre o conteúdo de regras que podem ser seguidas por ele próprio” (LIMA 1989, p. 110), de tal forma que o *como se* seja desnudado e tenha permissão de circular como tal. Branca Dias, em *O santo inquérito*, em alguns momentos encarna essas palavras de Costa Lima (1989), permitindo, assim, que o receptor também faça suas perguntas e busque suas respostas.

Depois de ser informada por Simão Dias de que a família é vista sempre sob suspeita, devido ao sangue judeu, e devido às palavras do padre Bernardo, a rubrica diz: “as palavras

do pai a perturbaram um pouco. A insegurança, cujos germes Padre Bernardo conseguira inculcar em seu espírito, acentua-se” (p. 50). A protagonista se sente confusa e intranquila:

AUGUSTO - *(Sorri)* E que quer você que eu faça? Que pare a Terra, como Josué parou o Sol?

BRANCA - E se Josué parou o Sol, é porque é o Sol que se move e não a Terra.

AUGUSTO - É o que dizem as Sagradas Escrituras.

BRANCA - E pode um texto sagrado mentir?

AUGUSTO - Talvez seja uma questão de interpretação. Josué não parou o Sol, mas a Terra. Estando na Terra, teve a impressão de que foi o Sol que parou. O sentido é figurado. Do mesmo modo que quando nos afastamos do porto, num navio, temos a impressão de que é a terra que foge de nós.

BRANCA - Tudo é então uma questão de interpretação. Depende da posição em que a gente se encontra. Isto me deixa ainda mais intranquã.

AUGUSTO - Por quê?

BRANCA - Se um texto da Sagrada Escritura pode ter duas interpretações opostas, então o que não estará neste mundo sujeito a interpretações diferentes? (p. 50-1).

Ao colocar-se à distância do que se tem por verdade, mesmo no texto bíblico, a personagem dá ao receptor a chance de também ele por-se à distância e questionar “verdades” estabelecidas. No início do julgamento, pelo Tribunal do Santo Ofício, a personagem é convocada a dizer “toda a verdade”:

NOTÁRIO - *(Apresenta-lhe os Evangelhos)* Jura sobre os Evangelhos dizer toda a verdade?

BRANCA - *(Hesita)* Toda a verdade? Como posso prometer dizer toda a verdade, se nem sequer sei sobre que vão interrogar-me? Não tenho a sabedoria dos padres jesuítas, sou uma pobre criatura ignorante.

NOTÁRIO - *(Tem um gesto de contrariedade)* Mas tem de jurar. É praxe.

BRANCA - Jurar o que não sei se vou poder cumprir?

NOTÁRIO - Se não jura, não tem valor o depoimento.

PADRE - Branca, só se exige que você diga a verdade que for de seu conhecimento.

BRANCA - Bem, se é assim... *(Coloca a mão sobre o livro)*

NOTÁRIO - Jura?

BRANCA - Juro (p. 73-4).

O ficcional, repetindo Costa Lima (1989), não busca a verdade-pura, mas perspectiva a verdade. O receptor, portanto, nota que a verdade buscada no julgamento da protagonista é a verdade segundo a interpretação dos inquisidores e não a de Branca. A verdade que “for do seu conhecimento”, seja do conhecimento dos inquisidores ou dos réus, é a “verdade” ou uma perspectiva da verdade? Para Costa Lima (1989), o historiador deve, portanto, estar atento ao caráter de sua linguagem e do que está sendo construído, pois não há construção sem teoria que a sustente. A pesquisa do historiador, portanto, não se justificaria pelo encontro final do que o autor chama de depósito invisível da verdade. Todavia, o reconhecimento de que, na ideia da verdade-fonte, está a base da ilusão do fato puro, não significa que:

a tarefa do historiador não se defina pela procura da verdade – da verdade verossímil, da verdade afirmada por entinemas, sempre pois permeada de elementos ideológicos [...] em vez de ser uma substância, a verdade não se afirma senão quanto ao *protocolo da verdade*, isto é, em relação a um conjunto de procedimentos a que uma certa prática discursiva se submete como condição para o seu produto ser comunitariamente legitimado [...] O discurso da história, como o da própria ciência exata é sujeito ao protocolo da verdade. O conhecimento que produz é por certo lacunoso, fundado em restos e detritos do passado. Nem por isso é menos conhecimento que se justifica enquanto comprovável; qualidade a que não aspira se as suas fontes não passarem no tríplice teste que Droysen exigia do material de trabalho do historiador: ser um material autêntico, não incorporar camadas introduzidas em um tempo posterior, ser correto, isto é, comprovar-se que houve ou pode ter havido aquilo de que se lhe toma como prova (LIMA, 1989, p. 104).

Assim, quando pensamos na criação ficcional de Branca Dias, aparentemente “tirada do real”, deveríamos reconhecer que, de modo geral, só há um tipo eficaz de personagem: a inventada. Contudo, esta invenção mantém sim vínculos necessários “com uma realidade matriz, seja a realidade individual do romancista, seja a do mundo que o cerca; e que a realidade básica pode aparecer mais ou menos elaborada, transformada, modificada, segundo a concepção do escritor, sua tendência estética, as suas possibilidades criadoras” (CANDIDO, 2007, p. 69).

Uma personagem que fosse igual a um ser vivo seria, conclui o crítico, a negação do romance. Candido (2007) fala da personagem construída “em torno de um modelo real dominante, que serve de eixo, ao qual vem juntar-se outros modelos secundários, tudo refeito e construído pela imaginação”, assim como da personagem construída em torno de um “modelo, direta ou indiretamente conhecido, mas que apenas é um pretexto básico, um estimulante para o trabalho de caracterização” (p. 72). Nesse último exemplo, o autor exploraria ao máximo os traços dela, por meio da fantasia, quando não os inventasse, de maneira que não poderiam, por conseguinte, convir ao modelo.

A personagem, portanto, é um ser ficcional. Contudo, se “é”, como pode ser?, analisa Candido (2007). A resposta está na verossimilhança, pois: “o problema da verossimilhança no romance depende desta possibilidade de um ser fictício, isto é, algo que, sendo uma criação da fantasia, comunica a impressão da mais lidima verdade existencial” (CANDIDO, 2007, p. 55). Assim, a verdade da ficção difere da verdade da ciência, cujo principal aspecto é ser universal, objetiva e afirmar juízos dessa natureza: universais e objetivos. A arte lida com o subjetivo e existencial, podendo conter ou indicar uma parcela de universalidade, mas nunca a certeza dessa. Ou seja, a existência de uma personagem pode servir de paradigma para muitas outras, sem perder sua particularidade. Isto é o que caracteriza o juízo estético ou o que o autor chama de “quase-juízo”. Tanto as personagens Calabar, de Chico Buarque e Ruy Guerra

e Branca Dias, de Dias Gomes, independentemente da existência de Domingos Fernandes Calabar e da famosa judaizante, esposa de Diogo Fernandes, quanto Simão Dias, ou Augusto, o noivo da protagonista, ou ainda o padre Bernardo, comunicam a impressão da genuína verdade existencial.

Calabar, cuja estréia se deu em 1980, e *O santo inquérito*, encenado em 1966, remetem ao contexto histórico das personalidades que inspiraram a obra literária, às lendas que surgiram após a existência dessas personalidades, até atingir o contexto da época em que as peças foram encenadas, e ainda falar ao ser humano, independentemente da época. Utilizando a matéria histórica, portanto, dramaturgos como Chico Buarque e Dias Gomes não apenas divertiram plateias, todavia, provocaram a reflexão, o questionamento político-social necessário num contexto de forte patrulhamento militar. As indagações das personagens poderiam se tornar as indagações da plateia. O diálogo, na dramaturgia, compoe-se para o público de quase-juízos, sendo apresentado em forma semelhante às condições reais. Contudo, ele é concebido de dentro das personagens, tornando-as transparentes em alto grau, reforçando mais ainda a ideia de verdade. Por isso, analisa Candido, no teatro, as personagens possuem um poder extraordinário.

Até mesmo o cenário depende inteiramente do ator-personagem; é seu “foco fictício” que faz com que o cenário deixe de ser papelão pintado. A personagem “projeta em torno de si o espaço e o tempo irreal e transforma, como por um golpe de magia, o papelão em paisagem, templo ou salão” (CANDIDO, 2007, p. 30). No teatro, portanto, temos o próprio homem, presença viva e carnal do ator, guiando o público. Sem a mediação do narrador, a história não é contada, mas mostrada como se fosse, de fato, a própria realidade. Essa é, de fato, a vantagem específica do teatro, tornando-o particularmente “persuasivo às pessoas sem imaginação suficiente para transformar idealmente, a narração em ação: frente ao palco, em confronto direto com a personagem, ela são, por assim dizer obrigadas a acreditar nesse tipo de ficção que lhes entra pelos olhos e pelos ouvidos” (CANDIDO, 2007, p. 85).

5.2 DIAS GOMES, UM DRAMATURGO: REPRESENTAÇÃO TEATRAL

O teatro, assim como a canção popular, tornou-se estratégia de resistência para escritores e artistas brasileiros. O engajamento político atravessou muito do que foi produzido nas décadas de 60 e 70, período marcado por um desejo reprimido de liberdade e valorização

do humano. Entre 1965 e 1968, aconteceram os grandes festivais de música popular brasileira, com a participação de cantores como Chico Buarque, Milton Nascimento, Geraldo Vandré, Caetano Veloso, Gilberto Gil. Surgiu o Tropicalismo e a canção protesto, válvula de escape para o sentimento de insatisfação da juventude da época:

Intensificam-se os movimentos de protesto, como a Passeata dos Cem Mil, no Rio de Janeiro. Daí novo endurecimento do regime, em dezembro de 1969 com o AI-5, que atribui ao presidente Costa e Silva a plenitude do poder ditatorial, intensificando cassações e ceifa de mandatos, dando início a um período dos mais obscuros da história da cultura brasileira (ALVES, 2010, p. 45).

O governo militar foi marcado por violência, prisões, torturas, todo um aparelho repressor instalado. A censura invadiu os teatros, a TV, o cinema, as universidades, o rádio. As possibilidades de que uma cultura crítica germinasse foram quase eliminadas. Nesse meio, muitos “dramaturgos brasileiros tentaram encontrar uma forma de manter viva a arte do teatro” (ALVES, 2010, p. 45). Dias Gomes foi um desses escritores, cuja obra é caracterizada pelo debate, pela busca da liberdade, pelo homem sempre em luta contra uma engrenagem social que visa sufocá-lo, desintegrá-lo.

Representante do teatro baiano, Dias Gomes é herdeiro de um longo processo histórico no teatro. A Bahia sediou a primeira casa de espetáculos do Brasil, erguida no século XVIII, em Salvador. O Teatro São João, por sua vez, criado em 1812, considerado o mais importante teatro baiano do século XIX, situava-se onde hoje é a Praça Castro Alves, na capital. Segundo nos relata Patrícia Cerqueira em sua dissertação *Denúncias e confissões em ritos de alteridade: O santo inquirido* de Dias Gomes (2007), o Conservatório Dramático da Bahia foi fundado no século XIX com o “propósito de incentivar e amparar escritores e grupos dramáticos na cidade” (p. 12). No século XIX, surgiram, na Bahia, importantes nomes, como Xisto Bahia e Sílio Boccanera Junior.

Sábato Magaldi, em *Panorama do teatro brasileiro* (19_?), registra que, no início do século XX, o teatro baiano contava com nomes como Eduardo Carigé Baraúna; Amélia Rodrigues; Manuel Joaquim de Souza Brito; Climetério Cardoso de Oliveira; Antônio Pedro da Silva Castro; Altamirando Requião e Affonso Ruy de Souza, historiador que publicou, em 1958, a *História do teatro na Bahia*. Dias Gomes está entre os autores baianos da segunda metade do século XX. Sua obra, contudo, tem a marca do teatro brasileiro da época, cuja dramaturgia se destaca pela profunda crítica social e pelo engajamento político. Segundo Yan Michalski, em seu prefácio para *O santo inquirido*, Dias Gomes, em suas peças, procurou uma forma teatral capaz de projetar, com mais eficiência, a sinceridade de suas preocupações

sociais. “Dias Gomes pleiteia uma sociedade justa e tolerante, na qual o indivíduo possa desfrutar livremente e em paz de todas as maravilhosas dádivas da natureza, e transmitir aos seus semelhantes o impulso da generosidade e amor que existe no fundo do coração de todos os homens de boa fé” (MICHALSKI *apud* GOMES, 1995, p. 11).

Suênio Campos de Lucena, em seu livro *21 escritores brasileiros: uma viagem entre mitos e motes* (2001), registra sua entrevista com Dias Gomes. O dramaturgo assume que, geralmente, sua personagem principal é o povo, que sempre oscila entre ser herói e anti-herói, e que a maioria de suas personagens, “engolida” pelo poder, é gente desamparada. Esse conflito entre o indivíduo e poder, essa luta pela liberdade, é uma constante na obra de Dias Gomes, que buscou seus temas na própria realidade do país. Nas palavras do dramaturgo:

Acho que uma dramaturgia brasileira só pode nascer da própria realidade do país. Então, buscando essas tradições, você encontra temas, inspiração, elementos para construir uma dramaturgia autêntica. Sempre me voltei para isso. Desde as minhas primeiras peças na quase adolescência, tinha a visão de que uma dramaturgia nacional só pode nascer de temas nacionais. E quanto mais nacionais eles forem, mais universais serão (GOMES *apud* LUCENA, 2001, p. 91).

O desejo de Dias Gomes, de fazer uma dramaturgia nacional, era compartilhado por outras figuras do cenário cultural brasileiro, como Augusto Boal, que em 1956, renovou o Teatro de Arena de São Paulo. O Centro Popular de Cultura da UNE, na década de 60, passou a montar pequenas encenações em comícios e manifestações de rua e os Movimentos de Cultura Popular utilizaram o teatro para campanhas de conscientização política, em cidades interioranas. O teatro, assim, cada vez mais se constituía num eficiente meio de denúncia social. Ao ser questionado se seu teatro era popular, Dias Gomes respondeu que poderia ser considerado um teatro político-popular:

Porque todo teatro para mim é popular. Não existe teatro apolítico. Mesmo quando ele pretende não ser, ele é. Quando você se omite, você toma posição, contra ou a favor de alguma coisa. Não existe uma posição neutra em relação à vida: ou se está de um lado ou do outro. Então meu teatro é de posição, não há dúvida nenhuma. Mas, como já disse, todo teatro é político (GOMES *apud* LUCENA, 2001, p. 91-92).

Para o dramaturgo, sua obra “procura partir do povo e pretende ser um teatro do ponto de vista do povo, ou melhor, que entenda esse ponto de vista, que respeite esse ponto de vista [...] quis que o povo fosse o grande personagem de minhas peças [...] teatro popular é teatro em favor do povo” (*apud* CAMPEDELLI, 1982, p. 103). Entretanto, reconhece Dias Gomes, uma peça popular assistida por uma plateia burguesa revela uma contradição que foge ao domínio do próprio teatro.

Em 1960, houve a estréia de *O pagador de promessas*, peça de grande sucesso e a mais encenada até hoje. Todavia, em 1º de abril de 1964, depois que o governo brasileiro passou a ser exercido por militares, Dias Gomes, assim como tantos escritores, músicos e artistas, tornou-se alvo de perseguição. A Rádio Nacional, onde trabalhava foi, “tomada”, e o dramaturgo, demitido, cassado, censurado. Voltou-se, assim, para o teatro, dando sequência a *O pagador de promessas*,³⁰ texto que, adaptado para o cinema, foi premiado com a Palma de Ouro no Festival de Cannes, França, como melhor longa-metragem de 1962, além de receber uma indicação ao Oscar, na categoria de melhor filme estrangeiro, em 1963. Após *O pagador de promessas*, vieram *A invasão*, *A revolução dos beatos*, *O bem-amado*, *O santo inquérito*.

Embora muito premiado, Dias Gomes foi também muito censurado. Muitas de suas peças foram proibidas, como *O berço do herói*, no dia da estréia, em 1965. Após o Ato institucional número 5, de 1968, o escritor aceitou o convite para trabalhar na televisão,³¹ onde fez diversos trabalhos sem trair suas convicções. Antônio Mercado observa que:

Não será por acaso que Dias Gomes é o dramaturgo brasileiro mais estudado no exterior, em artigos, ensaios, teses universitárias e até mesmo cursos monográficos. A distância geográfica e o ‘estranhamento’ cultural permitiram aos teatrólogos estrangeiros perceber algo que o calor da proximidade, dos modismos e a vivência das disputas paroquiais nem sempre nos permitiram ver com clareza: que se é impossível apontar-se um dramaturgo contemporâneo ‘típico’ no Brasil (e o ‘típico’ é sempre algo que a estética repele ou a história desmente), Dias Gomes é indiscutivelmente o mais representativo autor do que se convencionou definir como ‘o moderno teatro brasileiro’ (MERCADO *apud* GOMES, 1980, p. 7).

³⁰ Outras premiações de *O pagador de promessas* foram: Festival Internacional de São Francisco, Estados Unidos (Melhor filme) prêmio Darius Milhaud e melhor música (Golden Gate), 1962; Prêmio Sapatos Viejos, Festival de Cartagena, Colômbia, 1962; Prêmio Cabeza de Palanque, Festival de Acapulco, México, 1962; Prêmio Especial de Bucareste, Romênia, 1962; Prêmio Crític's Award, Festival Internacional de Edimburgo, Escócia (Diploma de mérito), 1962; Menção Honrosa, Festival de Sestri-Levante, Itália, 1962; Menção Especial, Festival de Locarno, Suíça, 1962; Menção Honrosa, Festival de Toronto, Canadá, 1962; Menção Honrosa, Festival de Karlovy-Vary, Tchecoslováquia, 1962; Menção Especial, Festival de Moscou, Rússia, 1962; Melhor filme, produtor (Oswaldo Massaini), ator (Leonardo Villar) e prêmio especial (Anselmo Duarte e Dias Gomes), prêmio Saci, São Paulo, 1962; Melhor filme, produtor (Oswaldo Massaini), diretor, ator (Leonardo Villar) e argumento (Dias Gomes), prêmio Governador do Estado de São Paulo, São Paulo, 1962; Melhor filme, diretor, ator (Leonardo Villar), atriz (Norma Bengell), ator secundário (Geraldo del Rey) e revelação (Glória Menezes), V Festival de Cinema de Curitiba, Paraná, 1962; Melhor diretor, ator (Leonardo Villar), atriz (Glória Menezes), ator secundário (Roberto Ferreira), menção honrosa (Norma Bengell), argumento (Dias Gomes), fotografia (H.C.Fowle), composição (Gabriel Migliori) e edição (Carlos Coimbra), prêmio Cidade de São Paulo, Júri Municipal de Cinema, São Paulo, 1962; Melhor filme, diretor, ator (Leonardo Villar) e atriz (Glória Menezes), troféu Cinelândia, Rio de Janeiro, 1962. Disponível em: <<http://www.meucinemabrasileiro.com/filmes/pagador-de-promessas/pagador-de-promessas.asp>>. Acesso em: 09 jan. 2012.

³¹ Entrevista de Dias Gomes a Edgard Ribeiro de Amorim: “Pensei em fazer novelas que espelhassem a nossa realidade e acabassem com o maniqueísmo exagerado dos personagens de televisão, os heróis com todas as virtudes e os maus com todos os defeitos. Procurei também introduzir problemas reais do país como o preconceito racial, o conflito de gerações, o fanatismo religioso, o poder de corrupção do dinheiro etc. Ao lado disso, fui acrescentando um elemento pouco freqüente nas telenovelas até então: o humor, o humor mesmo na tragédia, pois, como diz o poeta, ao lado de quem chora, há sempre alguém que ri”. Disponível em <<http://www.centrocultural.sp.gov.br/linha/idart%205/televiso.htm>>. Acesso em 17 jan. 2012.

Para Antônio Mercado (*apud* GOMES, 1980), dois motivos principais dão à dramaturgia de Dias Gomes um caráter paradigmático: a continuidade na ordem temporal e a natureza integrativa de que se reveste, tanto no plano temático e conteudístico como ao nível da expressão dramática. O crítico justifica o primeiro motivo devido à constância das produções do dramaturgo, desde a década de 40, quando iniciou sua trajetória com a publicação de *Pé de cabra*, aos dezenove anos, até *Campeões do mundo*, escrito em 1979 e encenado em 1980. Mercado lembra que, nos palcos ou nas telas, Dias Gomes soube contornar entraves de várias ordens, sem nunca abrir mão do ideário que o norteava. “Dias Gomes nem sempre pôde dizer o que quis; mas jamais se furtou a dizer o que pôde” (MERCADO *apud* GOMES, 1980, p. 8).

Quanto ao segundo motivo, a natureza integrativa da obra de Dias Gomes, Mercado (*apud* GOMES, 1980) analisa que o dramaturgo soube manter a coerência ideológica de sua produção ao mesmo tempo em que foi sensível às mudanças sócio-econômicas e políticas do país e às mudanças surgidas no campo artístico-literário e no próprio teatro.³² Apesar de censurado, Dias Gomes tentou driblar o sistema. Como o governo não permitiria a encenação de uma peça que criticasse a situação atual de repressão ao povo brasileiro, através de *O santo inquérito*, apontou indiretamente para a realidade brasileira da década de 60.

Dirigida por Ziembinski, e encenada pela primeira vez em 25 de setembro de 1966, no Teatro Jovem do Rio de Janeiro, o drama teve Branca Dias vivida por Isabel Ribeiro. Em São Paulo, em 1967, quem deu vida à personagem foi a atriz Regina Duarte. A perseguição, a morte e execução da protagonista, a prisão, tortura e morte de Augusto, a omissão de Simão Dias, o poder do Santo Ofício, com seus representantes, o padre Bernardo, representando o poder religioso e também político faziam o paralelo entre dois momentos: 1750 e 1966. A peça conseguiu transpor os mais de 200 anos que separavam as duas épocas. Do passado,

³² Mercado registra que a dramaturgia de Dias Gomes: “consubstancia o que de mais característico possui o moderno teatro brasileiro: a tentativa de por em cena o personagem autenticamente nacional, com suas particularidades, seu modo peculiar de expressão, suas contradições e incongruências; a preocupação de enfocar esse personagem não como indivíduo isolado, ao nível puramente psicológico, mas de mostrá-lo como integrante de um contexto histórico-social determinado, que o supera e delimita o âmbito de sua atuação; a utilização do personagem e do *mythos* para, através deles, promover a análise e a discussão daqueles aspectos estruturais ou conjunturais mais abrangentes; a consciência de que é preciso significar com clareza e estabelecer uma comunicação efetiva com o público, dosando adequadamente a discussão das ideias e a necessidade da diversão, e excluindo por princípio todo hermetismo ou elitismo ao nível da expressão literária; de modo mais genérico, a convicção de que o teatro não pode ser simples divertimento alienante nem, em contrapartida, uma arena real onde se travam batalhas decisivas para as mudanças sociais – é, isto sim, um importante instrumento de ampliação de consciências, que nada muda por si mas pode (ou não) levar o espectador a tornar-se um agente ou protagonista das mudanças lá onde elas efetivamente serão feitas: fora do palco, no ‘grande teatro do mundo’” (MERCADO *apud* GOMES, 1980, p. 8-9).

mostrava o terror e a opressão impetrados pelo Tribunal do Santo Ofício. Do presente, a dominação exercida pelo governo militar.

A própria disposição do palco foi fundamental para que a ação se desenrolasse em “simultaneidade narrativa, isto é, vários acontecimentos sendo apresentados ao mesmo tempo. No caso dessa peça, passado e presente vão-se confundindo: à medida que se dá o julgamento de Branca Dias, os fatos do passado recente também vão sendo esclarecidos” (CAMPEDELLI, 1982, p. 36). Esses momentos de *flashbacks* permitiram que a ação funcionasse em *zigzague*, indo ao passado e voltando ao presente, ao julgamento. Um bom exemplo do uso dessa técnica está no início da peça. O texto inicia-se com o julgamento de Branca Dias. O primeiro diálogo é entre a protagonista e o padre Bernardo, ambos se dirigindo ao público.

No julgamento, Branca é questionada pelo Visitador e pelo Notário. Atordoada com tantas perguntas, e sem chance de respondê-las, a personagem novamente se volta para a plateia, quando, fora de cena, ou melhor, já em outro plano, ouvem-se os pedidos de socorro do padre Bernardo:

PADRE BERNARDO - (*Fora de cena, gritando*) Socorro! Aqui del rei!

Branca sai correndo. Volta, amparando Padre Bernardo, que caminha com dificuldade, quase desfalecido. Ela o traz até o primeiro plano e aí o deita, de costas. Debruça-se sobre ele e põe-se a fazer exercícios, movimentando seus braços e pernas, como se costuma fazer com os afogados. Vendo que ele não se reanima, cola os lábios na sua boca, aspirando e expirando, para levar o ar aos seus pulmões.

PADRE BERNARDO - (*De olhos ainda cerrados, balbucia*) Jesus... Jesus, Maria, José...

(*Ele se vai reanimando aos poucos. Abre os olhos e vê Branca, de joelhos, a seu lado*) (p. 33-4).

Esta é a cena do encontro entre Branca e o jesuíta, encontro que, cronologicamente, precedeu ao julgamento. Contudo, na obra literária, primeiro vemos o início do julgamento de Branca para depois vermos a reconstituição da história da personagem. Na cena do afogamento do padre Bernardo, “começa o *flashback*, isto é, a reconstituição do passado, para melhor entendimento da trama” (CAMPEDELLI, 1982, p. 40).³³ Após salvar a vida do jesuíta, e com ele conversar, Branca se despede dele:

BRANCA - (*Acompanha a saída do Padre, envaidecida com as suas últimas palavras. Depois desce até a boca de cena, dirigindo-se à plateia*) Ele disse isso, sim. Disse que eu era um dos tesouros do Senhor e precisava cuidar de mim. Não

³³ Samira Campedelli (1982) afirma que, em teatro, usar o *flashback* se constitui numa técnica difícil, por isso o palco precisa ser dividido em vários planos, a fim de viabilizar a utilização desse recurso.

que eu fosse vaidosa a ponto de acreditar. Mas ele viu que eu era uma boa moça e o Demônio não era pessoa das minhas relações. Muito menos podia estar em meu corpo, pois é coisa provada que Satanás quando vê uma cruz corre mais do que o não-sei-do-que diga. Ele tinha um crucifixo e devia saber disso. Tanto que voltou, alguns dias depois.

(*Muda a luz*)

AUGUSTO - (*Entra*) Voltou?

BRANCA - Esta tarde. Pedi a ele que ficasse mais um pouco pra conhecer você. Mas ele tinha hora de chegar no colégio. Os jesuítas se submetem a uma disciplina muito rigorosa. Parecem militares (p. 38).

Ao despedir-se do jesuíta, Branca está “no passado”, como se seu diálogo com o padre acontecesse naquele momento, e não fosse uma memória. Contudo, a personagem muda de plano, desce até a “boca de cena, dirigindo-se à plateia”, e, “no presente”, continua a explicar sua história ao público, em continuação à sua fala no início da peça e do julgamento. Esta cena é rica em *flashback* porque, logo ao contar à plateia que o padre voltou “alguns dias depois”, Augusto dirige-se à protagonista não na cena do julgamento, em que a mesma fala com o público, mas novamente no “passado”, na reconstituição da história. Portanto, temos o “passado”, a reconstituição da história, o “presente”, o julgamento, e novamente o “passado”.

Outro momento em que passado e presente se alternam pode ser visto ainda após o diálogo de Branca e Augusto. Ele fala que o cabelo de Branca cheira “a capim molhado” e sai de cena. A protagonista, então, desce até o primeiro plano e se dirige à plateia:

BRANCA - Capim molhado... Vocês não acham que se eu estivesse possuída do Demônio meus cabelos deviam cheirar a enxofre? Não é uma coisa lógica, uma prova evidente da minha inocência? Mas eles não aceitam as coisas lógicas, as coisas simples e naturais. Eles só aceitam o mistério (p. 41).

Após essa fala, conforme a rubrica, a luz muda, padre Bernardo surge em cena, estende a mão à protagonista e a convida para conhecer o colégio dos jesuítas. Novamente, voltamos à reconstituição da história. Contudo, mais que o *zigzague* entre o momento do julgamento e a reconstituição da história, a técnica do *flashback* serviu para que o público percebesse que a história se passava em 1750, “no passado”, porém, estava acontecendo em 1966, “no presente”. Sacudir o público, despertando-lhe o espírito crítico, provocando nele alguma reação, e não contemplação, era o propósito de Dias Gomes. O público não deveria permanecer passivo perante a realidade política do momento.

Para o dramaturgo, todo teatro é político, e quem não está de um lado, está do outro. Quem não defende o fraco, está do lado do forte:

A convocação de pessoas para assistir a outro grupo de pessoas na recriação de um aspecto da vida humana é um ato social. E político, pois a simples escolha desse aspecto da vida humana, do tema apresentado, leva o autor a uma tomada de posição. Mesmo quando ele não tem consciência disso [...] toda escolha importa em tomar partido, mesmo quando se pretende uma posição neutra, abstratamente fora dos problemas em jogo, já que o apoliticismo é uma forma de participação pela omissão, pois favorece o mais forte, ajudando a manter o *status quo*. Toda arte é, portanto, política (GOMES, 1998, p. 210).

Nas palavras da personagem Branca Dias, quem cala, consente. O público, por conseguinte, como extensão do palco, era “obrigado” a participar do julgamento, refletir sobre a acusação do Santo Ofício e a defesa de Branca, que era a defesa do ser humano, já que *O santo inquérito* falava da perseguição aos cristãos-novos, aos hereges, aos que discordavam do poder dominante, aos que clamavam por justiça, aos que questionavam a atitude dos governantes, aos que defendiam o direito à liberdade.

No início da peça, a primeira fala é a do padre Bernardo. Desde já, notamos como Dias Gomes conclamou o público a participar das cenas, como testemunhas do que estava acontecendo:

PADRE BERNARDO - Aqui estamos, senhores, para dar início ao processo. Os que invocam os direitos do homem acabam por negar os direitos da fé e os direitos de Deus, esquecendo-se de que aqueles que trazem em si a verdade têm o dever sagrado de estendê-la a todos, eliminando os que querem subvertê-la, pois quem tem o direito de mandar tem também o direito de punir. É muito fácil apresentar esta moça como um anjo de candura e a nós como bestas sanguinárias. Nós que tudo fizemos para salvá-la, para arrancar o Demônio de seu corpo. E se não conseguimos, se ela não quis separar-se dele, de Satanás, temos ou não o direito de castigá-la? Devemos deixar que continue a propagar heresias, perturbando a ordem pública e semeando os germes da anarquia, minando os alicerces da civilização que construímos, a civilização cristã? Não vamos esquecer que, se as heresias triunfassem, seríamos todos varridos! Todos! Eles não teriam conosco a piedade que reclamam de nós! E é a piedade que nos move a abrir este inquérito contra ela e a indiciá-la. Apresentaremos inúmeras provas que temos contra a acusada. Mas uma é evidente, está à vista de todos: ela está nua! (p. 31).

PADRE BERNARDO - [...] Invocando os direitos do homem, vai o autor, com certeza, negar os direitos da fé e os direitos de Deus. Esquecendo-se de que aqueles que trazem em si a verdade têm o dever sagrado de estendê-la a todos, eliminando os que querem subvertê-la. É uma maneira fácil de conquistar a plateia apresentar esta moça como um anjo de candura e a nós como bestas feras sanguinárias, ávidas de assá-la numa fogueira [...]

(como se alguém tentasse apartá-lo)

Não, não tenteis defendê-la. Não lhe daremos o direito de defesa [...] (GOMES, 1966, p. 19-20).

BRANCA – Vejam, senhores, vejam que não é verdade. Trago as minhas roupas, como todo mundo. Ele é que não as enxerga! (p. 31).

“Aqui estamos, senhores”, diz o padre Bernardo. “Vejam, senhores”, diz Branca Dias. Podemos subentender que “senhores” refere-se ao público presente, embora todas as

personagens estejam em cena. Contudo, na primeira versão, isso está mais claro. Das personagens, apenas Branca Dias está em cena, e distante, no momento em que o jesuíta começa sua fala. Daí ser mais precisa a afirmação de que as personagens referem-se sim à plateia. Além do “senhores”, destacamos da edição de 1966: “vai o autor, com certeza, negar os direitos da fé e os direitos de Deus” e “É uma maneira fácil de conquistar a plateia”. Ainda: “Não, não tenteis defendê-la”. Notamos, portanto, que o chamado ao público é mais objetivo, mais direto na primeira versão.

A palavra “todos” também é importante para nossa compreensão, quando o padre responde que o cinismo de Branca não vai “iludir ninguém. Todos estão vendo que estás nua [...] só mesmo tu terias coragem de te apresentares assim, despida, diante deles” (GOMES, 1966, p. 20). “Deles” também aqui faz referência à plateia. E ainda: “Meu Deus, que hei de fazer para que vejam que estou vestida? Não tão bem trajada como vocês, é claro, porque vivo na roça [...] não estou nua. E vocês podem testemunhar... Oh, não, não podem, eles não permitiriam (GOMES, 1966, p. 21). A personagem parece usar o “vejam” para referir-se aos inquisidores, enquanto o “vocês” é claramente usado para a plateia. Ao sugerir que a plateia ajude, testemunhando, a personagem busca despertar nessa o espírito crítico, lembrando-lhe que, de fato, testemunha os atos inquisitoriais/militares.

A protagonista ainda avisa ao público: “[...] Tudo isso que estou lhes dizendo, é na esperança de que vocês entendam... Porque eles, eles não entendem... Vão dizer que sou uma herege e que estou possuída pelo Demônio. E isso não é verdade! Não acreditem! (p. 33). Mais uma vez, a personagem apela ao público, buscando o apoio desse, pedindo que não concordem com a opinião dos inquisidores. Ao falar diretamente com a plateia como se essa fosse uma personagem, Dias Gomes visava despertar uma reação no espectador, a fim de levá-lo “a tornar-se um agente ou protagonista das mudanças lá onde elas efetivamente serão feitas” (GOMES, 1980, p. 9). Afinal, para o dramaturgo, o teatro era também um meio para que consciências fossem ampliadas.

Antônio Mercado (*apud* GOMES, 1980) faz referência às obras conhecidas como “dramaturgia de resistência”, textos nos quais os autores tentavam driblar o sistema político da época, e dizer o que não era permitido ser dito. O engajamento político dessa geração, sem dúvida, foi alimentado pelo ideário de Bertold Brecht, cujo trabalho teórico e artístico influenciou o teatro contemporâneo mundial:

Tanto nas peças como nas teorias sobre a técnica do ator, Brecht propoe uma renovação completa da arte teatral. Os dois aspectos acham-se, aliás, intimamente ligados, e não se compreenderia uma dramaturgia revolucionária sem a correspondente modificação dos meios pelos quais ela deve atuar no público.

Simplificando as inovações de Brecht, dir-se-ia que ele lançou as bases definitivas do teatro épico, que se opõe à forma tradicional, inspirada na ‘poética’ aristotélica. Do ponto de vista do intérprete, a técnica brechtiana resume-se em criar um ‘estranhamento’ do texto, bem como em impedir a adesão ‘ilusória’ do espectador, a fim de que este possa conservar a lucidez crítica. Do ponto de vista do texto, ele mergulha nos problemas sociais, denunciando, através da preocupação didática, os erros que impossibilitam uma vida feliz, na organização do mundo burguês. O extraordinário mérito da obra de Brecht – é preciso esclarecer bem – está em que a intenção clara do proselitismo político, a qual em outras circunstâncias, amesquinha o resultado artístico, aqui não atua negativamente. (MAGALDI, 2001, p. 270).

Todavia, apenas em *Campeões do mundo* (1980), Dias Gomes deu um salto qualitativo em relação à dramaturgia de cunho político-social das décadas de 60 e 70,³⁴ revelando ter assimilado e “adaptado com perfeição à nossa estética a lição do melhor Brecht: provocar a polêmica e a discussão entre o público, estendendo e prolongando as fronteiras do fenômeno teatral para além dos limites do palco” (MERCADO *apud* GOMES, 1980, p. 15). Para o crítico, as obras literárias *O santo inquirido* e *O pagador de promessas* remetem “àquele Brecht de linguagem dramática mais tradicional e ‘realista’” (MERCADO *apud* GOMES, 1980, p. 16)

Respeitando-se a devida diferença entre o teatro de Dias Gomes e o de Bertold Brecht, podemos dizer que o dramaturgo baiano, assim como o dramaturgo alemão, mergulhou nos problemas sociais e desejou que a plateia fosse sacudida, refletisse sobre o que estava acontecendo no cenário político-social de sua época. Porém, “O dramaturgo Dias Gomes trabalha em *O santo inquirido* com a plateia como extensão do palco, o que pode ser percebido por meio das rubricas e da fala das personagens que se dirigem ao público de forma recorrente, envolvendo-lhe de forma dramática”, comenta Alves (2010, p. 84). Tal técnica gera no auditório a impressão de que

as personagens representadas são elas próprias e de que a história vivida não é ficção, mas um acontecimento real. As personagens se dirigem às testemunhas (plateia), a quem narram os eventos passados e, desta forma, as transformam em ouvintes implicados e co-responsáveis, precisamente por persistirem em ser apenas observadores mudos (ALVES, 2010, p. 85).

A plateia, portanto, é vista pelas personagens – e pelo dramaturgo – como testemunha, ouvintes implicados, já que conhecedores dos fatos, e co-responsáveis pela condenação de Branca Dias e morte de Augusto, visto que, por persistirem em serem observadores mudos,

³⁴ Para Mercado, nos “anos 60 e 70, onde o dramaturgo parecia frequentemente possuir a chave de uma verdade já de antemão compartilhada por uma plateia cúmplice, que extravasava catarticamente sua aprovação no teatro para submergir depois numa realidade feita de silêncio e omissões inglórias” (MERCADO *apud* GOMES, 1980, p. 15).

colaboraram com as injustiças cometidas pelas autoridades. Aqui, vale novamente a frase da protagonista: quem cala, colabora. No trecho final da peça, suprimido na edição de 1995, quando o guarda vem buscar a personagem para levá-la à fogueira, o público é mais veementemente confrontado:

BRANCA – É você...?

GUARDA – Que posso fazer?...

BRANCA – Eu sei, você nada pode fazer. (**Referindo-se à plateia.**) Eles também acham que nada podem fazer e que nada disso lhes diz respeito. E dentro em pouco sairão daqui em paz com suas consciências, em seus belos carros e irão cear.

GUARDA – Será justo dizer isso deles? Afinal de contas, vieram até aqui e estão sofrendo por sua causa.

BRANCA – É, talvez não seja justo. Peço desculpas por ter de fazê-los sofrer ainda um pouco mais com a minha morte, que será do maior mau gosto (GOMES, 1966, p. 150-151).

Samira Campedelli (1982) comenta que, com esse recurso, de convocar a plateia, de abertamente a personagem falar a essa, citando elementos e situações aplicáveis ao ano de 1966 – “E dentro em pouco sairão daqui em paz com suas consciências, em seus belos carros e irão cear” – Dias Gomes “desloca a situação de 1750 para hoje e questiona as atitudes da plateia frente a fatos semelhantes no presente” (CAMPEDELLI, 1982, p. 50). “Eles também acham que nada podem fazer e que nada disso lhes diz respeito”, diz a personagem. Sem dúvida, o teatro de Dias Gomes é político, e exige da assistência uma reação.

Falar com a plateia, em relação à encenação tradicional no teatro, é efeito de estranhamento – o público “acorda” como público, interrompe o processo característico de ilusão, como se, ao ser envolvido, participasse da ficção. A escolha do teatro, portanto, não foi casual. O dramaturgo escolheu um meio que, nas palavras de Candido (2007) aqui já usadas, permitisse que o próprio homem guiasse a plateia, sem outra mediação. Um meio que não contasse a história, mas a mostrasse como se fosse a própria realidade. Um meio persuasivo, que desse à personagem/ator um poder extraordinário:

O teatro é a única arte (no meu entender, a dança também é teatro) que usa a criatura humana como meio de expressão [...] Esse meio de expressão, mais poderoso que qualquer outro, torna o teatro a mais comunicativa e a mais social de todas as artes, aquela que de maneira mais íntima e reconhecível pode apresentar o homem em sua luta contra o destino [...] esse caráter de ato político-social da representação teatral, ato que se realiza *naquele* momento e *com* a participação do público, não pode ser esquecido se quisermos entender por que coube ao teatro um papel destacado na luta contra o *status quo* implantado em abril de 64. O teatro era, de todas as artes, aquela que oferecia condições para uma resposta imediata e mais comunicativa (GOMES, 1998, p. 211).

Não apenas contar uma história, porém, mostrá-la como se, de fato, fosse a própria realidade, relacionar politicamente passado e presente, era intenção de Dias Gomes. A realidade ficcional encenada no palco, embora datada em 1750, remetia à realidade de 1966. O processo executado pelo Santo Inquérito, contra a protagonista, em 1750, servia – serve – de exemplo para qualquer situação de repressão, independentemente da época ou do lugar. Todavia, devido à censura mantida pelo governo militar, que não permitia críticas ou denúncias, toda relação passado-presente era feita de modo indireto. Assim, num tempo em “que falar de árvores é quase um crime, o teatro teve que recorrer à linguagem figurada da metáfora e da alegoria para poder se comunicar” (CAMPEDELLI, 1982, p. 105).

5.3 ALEGORIA VERSUS CENSURA

Em entrevista concedida a Edgard Ribeiro de Amorim, *Um teatrólogo na TV*, Dias Gomes (GOMES *apud* AMORIM, s/p, s/a) relatou que, à sua geração “restaram duas opções: ou você se adaptava ao regime e não questionava nada ou partia para um texto de metáforas, caminho que alguns autores encontraram para continuar resistindo e denunciando”. O cuidado não era à toa, afinal, foram mais de 300 peças censuradas a partir da década de 60. Assim como outros escritores de sua geração, o dramaturgo decidiu não se calar. Para tanto, através do Teatro de Resistência, eles contestaram a realidade brasileira, utilizando fatos históricos ou situações simbólicas. Do passado, outros escritores como Glauber Rocha, Chico Buarque, Ruy Guerra, procuravam algo que representasse o presente, o momento que eles estavam vivendo:

O santo inquérito, peça nascida da minha indignação e de meu desejo (ou dever) de denunciar a repressão generalizada, em particular no campo das ideias. Tendo minha casa invadida pelo Exército à procura de livros ‘subversivos’, indiciado em vários Inquéritos Policiais Militares, os famigerados IPMs, novamente desempregado, eu vinha desenvolvendo imperiosa necessidade de revidar de alguma forma, de denunciar o barbarismo que se instalava. Um texto direto, dando nomes aos bois, era impossível. Teria que apelar para uma metáfora [...] A semelhança entre os processos da Santa Inquisição e os IPMs (a caça às bruxas, a pressuposição de culpa sem direito de defesa, a manipulação de dados e a deturpação do sentido das palavras e dos gestos) fornecia-me a metáfora de que eu necessitava [...] o que importava, sobretudo, era que Branca Dias era uma personagem emblemática, simbolizava a criatura em defesa de sua integridade e seu direito de ser. E como a peça se passava no século XVIII, a Censura não teria como

a proibir. De tal artifício já lançara mão Arthur Miller, quando escreveu *The Crucible*, visando condenar o macartismo³⁵ (GOMES, 1998, p. 212-3).

De modo indireto, portanto, alegoricamente, a personagem Branca Dias representa não apenas “o brasileiro”, ou o cristão-novo. Ela é o ser humano de todas as épocas, o indivíduo perseguido pelas autoridades. Em 1750, na Paraíba, ou em 1966, em São Paulo, a peça mostra um indivíduo perseguido, aprisionado, torturado e morto por discordar da ideologia dominante. *O santo inquérito*, portanto, pode ser lido como uma alegoria à realidade vivida das ditaduras militares pós 64.

Jeanne Marie Gagnebin (1994) comenta que a prática de “aprender uma outra leitura que busque sob as palavras do discurso seu verdadeiro pensamento” (p. 38) era chamada pelos Estóicos de *hypo-noia*, isto é, subpensamento. Etimologicamente, a palavra alegoria – do grego *allo*, outro e *agorein*, dizer – foi cunhado por Filo de Alexandria. Massaud Moisés define o termo como “um discurso que faz entender outro, numa linguagem que oculta outra”, podendo ainda ser considerada como alegoria “toda concretização, por meio de imagens, figuras e pessoas, ideias, qualidades ou entidades abstratas” (MOISÉS, 1985, p. 515). Portanto, outro discurso, numa linguagem que oculta outra.

Gagnebin em *História e narração em Walter Benjamin* (1994) analisa que a alegoria, na tradição filosófica clássica, foi depreciada devido à sua historicidade e arbitrariedade. A tradição cristã, por sua vez, deu à interpretação alegórica um lugar privilegiado. Santo Agostinho foi o “primeiro autor a fundamentar uma teoria do signo, como aquilo que faz vir à mente algo mais que a impressão causada pela própria coisa a nossos sentidos” (FONSECA, 1997, p. 39). Como, para a Igreja, apenas o clero possuía a verdadeira interpretação das Escrituras Sagradas, e logo, apenas eles poderiam guiar os que “ficam só no sentido literal ou moral da Escritura” (Id., p. 39), Lutero, através da Reforma Protestante, buscou uma volta ao literal, volta ao texto. O reformador desejou que o povo lesse a Bíblia, sem a mediação da interpretação alegórica feita pelo clero. Assim, com o advento da Reforma e logo após o triunfo do Renascimento, a alegoria se viu deslocada de seu lugar primeiro, pondera Gagnebin (1994).

A depreciação da alegoria tornou-se, mais tarde, “obrigatória” entre alguns autores do romantismo alemão, assim como do classicismo alemão, analisa Fonseca (1997). A doutrina

³⁵ “**Macartismo** – [Do antr. *MacCarthy* + *ismo*]. S. m. 1. Atitude política radicalmente infensa ao comunismo, e que se desenvolveu nos E.U.A. com a campanha desencadeada pelo Senador *Joseph Raymond MacCarthy* [1909-1957] quando presidente do *Senate’s Government Operations Committee*. 2. P. Ext. Qualquer atitude anticomunista radical” (FERREIRA, 1986, p. 1058). “2. p.ext. prática de formular acusações e fazer insinuações sem provas, comparável à que caracterizou o movimento macarthista” (HOUAISS, 2001, p. 1801).

romântica optou pelo símbolo. Legitimando essa escolha, os românticos firmaram veementemente a oposição entre o símbolo e a alegoria.³⁶ Enquanto essa foi esvaziada de seu sentido, “condenada ao papel de pura exercitação didática” (p. 51), o primeiro foi valorizado. Em Goethe:

Símbolo e alegoria são tomados, inicialmente, pelo seu caráter comum, que é a responsabilidade de, com eles, representar ou designar. No entanto, na alegoria o significante é instantaneamente contrariado pelo conhecimento do que é significado, o que lhe confere o atributo de transitiva: ‘A alegoria significa diretamente, ou seja, a sua face sensível não tem outra razão de ser além de a de transmitir um sentido’; de outro lado, no símbolo, o significante conserva o valor próprio, a opacidade, sendo, portanto, intransitivo: ‘O símbolo só significa indiretamente, de maneira secundária: ele existe em primeiro lugar por si mesmo, e só depois descobrimos que também significa’. Enquanto o símbolo dirige-se à percepção (e à inteligência) a alegoria, de fato, só se dirige à inteligência (FONSECA, 1997, p. 53).

Autores como Heinrich Meyer, Friedrich Ast, Wilhelm von Humboldt, contemporâneos de Goethe, concordaram com ele acerca da diferença entre símbolo e alegoria: “O símbolo é, a alegoria significa; o primeiro faz fundir-se significante e significado, a segunda os separa” (TODOROV *apud* GAGNEBIN, 1994, p. 41). Contudo, dentre os românticos, Friedrich Creuzer se diferenciou, pois revelando relativa independência ao ideário corrente no romantismo, embora tivesse atribuído ao símbolo várias características definidas por seus predecessores, ligou novamente ao símbolo e à alegoria a categoria do tempo, acrescentando, assim, “ao repertório romântico uma “categoria em que não se pensara antes, mas que se vai encontrar na estética do século XX (e que será reavivada particularmente por Benjamin)” (FONSECA, 1997, p. 57).

Como afirma Gagnebin (1994), a “apreciação do valor do tempo e da história estão no cerne do ‘gosto’ entre símbolo e alegoria. Por conseguinte, a reabilitação da alegoria será uma reabilitação do tempo e da história, da temporalidade e da morte na descrição da linguagem humana” (p. 41). Para Fonseca (1997), essa reabilitação, ou revalorização da alegoria, feita por Walter Benjamin, tornou-se o fundamento de toda a estética desse, não se limitando – a alegoria – “à condição de figura ocasional da retórica, mas, ao lado do símbolo, à de figura fundamental da estética literária” (FONSECA, 1997, p. 59). Ao contrapor símbolo e alegoria, Gagnebin (1994) reflete:

Se o símbolo, na sua plenitude imediata indica a utopia de uma evidência do sentido, a alegoria extrai sua vida do abismo entre expressão e significação. Ela não

³⁶ Nesse trabalho, não trataremos da longa discussão que envolve os conceitos de símbolo e alegoria. Sobre tal assunto, conferir GAGNEBIN, Jeanne Marie, em *História e narração em Walter Benjamin*, capítulo Alegoria, morte e modernidade, e *Na vertigem da alegoria: militância poética de Ferreira Gullar*, de Orlando Fonseca.

tenta fazer desaparecer a falta de imediaticidade do conhecimento humano, mas se aprofunda ao cavar esta falta, ao tirar daí imagens sempre renovadas, pois nunca acabadas. Enquanto o símbolo aponta para a eternidade da beleza, a alegoria ressalta a impossibilidade de um sentido eterno e a necessidade de perseverar na temporalidade e na historicidade para construir significações transitórias. Enquanto o símbolo, como o seu nome indica, tende a unidade do ser e da palavra, a alegoria insiste na sua não-identidade essencial porque a linguagem sempre diz outra coisa (*allo-agorein*) que aquilo que visava, porque ela nasce e renasce dessa fuga perpétua de um sentido último (GAGNEBIN, 1994, p. 45).

A alegoria, portanto, indica que não há mais o sujeito clássico, com sua identidade única, determinada, definida, acabada. Aponta, por conseguinte, para um sentido também descentrado, e não único, visto que sempre surgem sentidos novos. Ao insistir nessa não-identidade essencial da linguagem, segundo Gagnebin (1994), a alegoria desvela a ausência do sentido verdadeiro, da totalidade verdadeira, da totalidade histórica. Assim, “lemos a reabilitação da alegoria, tal como Benjamin a compreende, como uma reabilitação da temporalidade e da historicidade em oposição ao ideal de eternidade que o símbolo encarna” (GAGNEBIN, 1994, p. 37).

Para Walter Benjamin, segundo Fonseca (1997), a alegoria permanece no tempo visto que exprime algo diferente do que foi pretendido dizer com ela. É, portanto, um “modo privilegiado de interpretação, momento a momento, como tentativa de restauração da continuidade em instantes heterogêneos e desconexos”. Como representação do outro, até de vários outros, a alegoria não busca atingir diretamente o todo, porém aponta para uma diversidade, reportando-se, portanto, a este todo sempre aludindo ao outro. Fonseca anota ainda que:

Benjamin entende a obra de arte como índice da perda de uma felicidade que poderia ter sido, por isso a necessidade de volver-se ao passado. O registro dessa busca constitui as ruínas das potencialidades não construídas na História; tanto a representação alegórica do não-sido da História como a própria História constituem ruínas. Encarada assim, a obra de arte investe uma historiografia inconsciente: as obras literárias, mesmo que não pretendam ser – como está demonstrado na poética da ‘arte pela arte’ – acabam sendo também uma historiografia não-oficial. Benjamin, contudo, não toma o objeto artístico meramente como documento, pois, para ele, quanto mais o texto literário supera o seu tempo e o seu lugar de origem, mais artístico é, efetivando uma ligação genuína com o presente do leitor. Cabe ao crítico engajado, como ele mesmo se considerava, transpor a distância, a fim de que o texto recupere a sua eficácia e deixe de ser a ‘ruína’ que ele é em relação à sua origem (FONSECA, 1997, p. 65).

Assim, não sendo um documento, o texto literário, superando seu tempo e lugar, efetiva uma ligação com o leitor de cada época, com o leitor do presente. Transposta a distância temporal entre o texto e o crítico, ou o leitor, o texto adquire novos sentidos, afinal, a “alegoria ressalta a impossibilidade de um sentido eterno” (GAGNEBIN, 1994, p. 45).

Gagnebin (1994) ressalta que luto e jogo marcam a linguagem alegórica. Luto porque não há um referente último, o sentido verdadeiro, e jogo graças à possibilidade de inventar novos e efêmeros sentidos. A alegoria, portanto, rompe com a ideia do eterno, presa ao símbolo, aponta para um mundo precário, efêmero e para uma linguagem que diz outra coisa e não o que diz. Fonseca (1997) lembra que, no início do ensaio *Paris, capital do século XIX*, “Benjamin refere-se a um aspecto importante do imaginário da modernidade: a relação ambígua com a história, pois é do passado remoto que se retiram as respostas às inquietações surpreendentes do presente; impregnadas do novo apontam para a utopia do futuro” (p. 84). E Rouanet anota que “cabe ao historiador dialético ‘estabelecer entre o agora escondido no passado e o agora da reconhecibilidade uma correspondência imediata e infalsificável’” (*apud* FONSECA, 1997, p. 85).

O agora escondido no passado é para o que aponta a alegoria, afinal, ela “permite decifrar os significados em seu devir, momento a momento, na busca da restauração da continuidade em momentos heterogêneos”, comenta Fonseca (1997, p. 102). Debaixo da “aparência de distância – pois é o modo predominantemente de expressão num mundo em que as coisas se afastaram dos significados” – a alegoria “permite o afloramento do que foi escamoteado pelo discurso oficial (FONSECA, 1997, p. 102-103). O presente escondido no passado permite dizer o que o poder não permite que seja dito,³⁷ reflete Fonseca (1997) e assim pensaram Artur Miller e Dias Gomes.

A alegoria, portanto, aponta para uma ausência, permitindo que o “ausente”, aparentemente longe, aflore. “A leitura alegórica pretende compreender esse jogo em que um não elimina o outro, mas inclusive o relembra constantemente” (KOTHE, 1986, p. 75).³⁸ Esse recurso permite que haja um diálogo entre o texto no contexto e o contexto no texto. Por exemplo, em *O santo inquirido*, o contexto no texto é 1750, quando o Brasil estava sob o domínio da Santa Inquisição, apontando também para 1966, época em que o texto foi escrito. O texto no contexto, por sua vez, está ligado a 1966, quando o Brasil estava sob o domínio dos militares, embora se refira diretamente a 1750, época em que vivia a personagem.

³⁷ Flávio Kothe (1986) mostra o significado político estrito prometido por este recurso – a alegoria - no período da ditadura. Kothe analisa a alegoria como representação e repressão. Para o ele, enquanto convenção, a alegoria possui uma tendência a ser a linguagem da repressão, contudo, enquanto alteridade, visto que fala do “outro”, tende a ser a linguagem da subversão. Ou seja, aquele que não pode “aparecer” de modo direto, apenas indireto, é o “outro”, o reprimido, o marginal. Quando esse “outro” reprimido surge é disfarçado de um “outro” que pode aparecer de modo direto. Esse que pode se mostrar diretamente aparece, todavia, com as marcas da repressão. “A alegoria”, diz Kothe, “é um índice da história que poderia ter sido mas não foi. Ela é manifestação e denúncia implícita do reprimido” (KOTHE, 1986, p. 67).

³⁸ Essa definição utilizada por Flávio Kothe foi retirada do pensamento de Walter Benjamin.

Para Gagnebin (1994), a interpretação alegórica expõe a ligação entre significação, historicidade, temporalidade. “A interpretação alegórica é profundamente histórica” (p. 51). Na teoria da modernidade de Walter Benjamin, a alegoria é um recurso que diz respeito à reunião do passado e do presente: por isso, é possível reunir histórias diferentes – diferentes gerações – por seu intermédio e fazer falar tanto o passado como o presente. O que ocorreu com a famosa criptojudia do século XVI e com a personagem Branca Dias, no passado, “fala alto” em um presente marcado por injustiças sociais e políticas. A alegoria, portanto, está associada à história “disfarçada” de ficção. Dias Gomes quis falar do presente, todavia, isso não foi possível devido à censura imposta pelas autoridades, assim, procurou no passado uma situação ou acontecimento que valesse no presente como verdade.³⁹

A utilização da alegoria, como uma ponte entre a verdade do passado e a do presente, no contexto da ditadura militar, foi uma estratégia não apenas de dramaturgos, em suas representações teatrais, porém, também de músicos em suas composições e apresentações. Em *Tropicália: alegoria, alegria* (1996), Celso Favaretto analisa o movimento que transformou cantores como Caetano Veloso e Gilberto Gil em astros.⁴⁰ O tropicalismo, ao misturar elementos da indústria cultural e os materiais da tradição brasileira, não apenas deslocou a discussão sobre arte e música dos limites estabelecidos pela crítica literária – inclusive sobre os limites do que era música de resistência – como também elaborou uma nova linguagem para a canção. Até mesmo a reinterpretação de compositores e cantores da tradição musical, feita pelos tropicalistas, vinculava-se a essa nova forma de cantar e compor, que relacionava simultaneamente o passado – a tradição – e o presente.

Para Favaretto (1996), Tropicália foi ao mesmo tempo música inaugural, projeto de intervenção cultural, construção e ruptura. O movimento desenhou uma situação contraditória, um país cheio de indefinições onde convivem traços arcaicos e traços modernos. Da bricolagem feita pelos músicos, emergiu o Brasil. Nesse procedimento, “elementos temporalmente díspares são coordenados numa outra temporalidade aparentemente neutra, em que nada se diz ‘a favor ou contra’, desconstrói-se a ideologia oficial que transforma as inconsistências histórico-culturais em valores folclóricos”, afirma Favaretto (1996, p. 55). O modo de construção da canção consistia em montagem sincrônica de vários tempos justapostos. Assim, numa canção, uma referência a um dado particular poderia funcionar como interpretação de um significado mais genérico.

³⁹ Essa união é o que se reconhece como “imagem dialética” em Benjamin.

⁴⁰ O III Festival de Música Popular Brasileira, da TV Record de São Paulo, em outubro de 1967, foi o ponto de partida do movimento que em pouco tempo seria conhecido como tropicalismo.

Panis et circencis, um dos discos produzidos pelos tropicalistas, por exemplo, é chamado por Favaretto (1996) de objeto disco. Nesse trabalho, capa e músicas “produzem conjuntamente uma significação geral, alegórica, enunciada como a fala de um sujeito que se figura no próprio enunciado”, comenta o autor (p. 69). A disposição dos artistas, na fotografia da capa, já compõe a alegoria do Brasil, apresentada de modo fragmentado pelas músicas. Na capa de *Panis et Circencis*, os artistas estão arrumados à maneira dos retratos patriarcais, embora representem diferentes tipos.⁴¹

O enfoque cinematográfico revela o principal procedimento do tropicalismo, isto é, a justaposição do arcaico e do moderno. A estrutura musical do disco, de modo que cada canção mantenha uma relação com as demais, a mistura conjunta de letras, músicas e arranjos, referências literárias, sonoras e musicais, diálogos e manipulações acústicas, como uma montagem de fragmentos, apontam alegoricamente para o Brasil. A coexistência do estranho e excêntrico é “ressaltada pelo arranjo. A harmonização espacializa a marcação rítmica enfatizando a coexistência do passado e do presente, pois o arranjo coloca num mesmo plano as referências históricas arcaicas e modernas⁴² e possibilita a devoração das dualidades, mantendo as diferenças através do tratamento sonoro cafoná” (FAVARETTO, 1996, p. 73).

A justaposição do anacrônico e moderno, passado e presente, permitiu aos tropicalistas fazer aparecer, apesar da censura imposta, a situação histórica que não poderia surgir de forma nítida. O presente irrompe, então, “sob a forma do retorno do reprimido”, pondera Favaretto (1996, p. 100). As imagens tropicalistas, portanto, significam algo diferente do que é manifestado. Temporal, porque significa sempre algo diverso do que designa, a alegoria:

É uma formulação de duplo sentido que designa o outro de si mesma. A relação que estabelece entre o sentido primeiro e o figurado é variada; tanto pode desaparecer o primeiro como os dois podem unir-se. Mas esse duplo sentido deve estar indicado na escrita alegórica, de maneira explícita. Composta de elementos díspares, concentrando-se em aspectos fragmentários, aparentemente irrelevantes – pois não valem em si, podendo cada um ser substituído por outro -, ela atinge o seu objetivo indiretamente de maneira alusiva. Propoe-se como enigma a ser decifrado,

⁴¹ “Gal e Torquato formam o casal recatado; Nara, em retrato, é a moça brejeira; Gil, sentado, segurando o retrato de formatura de Capinam, vestido com toga de cores tropicais, está à frente de todos, ostensivo; Caetano, cabeleira despontando, olha atrevido; os Mutantes, muito jovens, empunham guitarras, e Rogério Duprat, com a chávina-urinol, significa Duchamp. As poses são convencionais, assim como o décor: jardim interno de casa burguesa, com vitral ao fundo, vasos, plantas tropicais e banco de pracinha interiorana” (FAVARETTO, 1996, p. 71-2).

⁴² Os tropicalistas, em suas músicas, parodiaram certas imagens do Brasil, para, a partir delas, “entrever todas as outras num sistema de interferências e revelações. Nele, a invenção não deriva de um sentido prévio, como o de uma intenção política, que captaria o Brasil como uma totalidade. Entretanto, na alegoria tropicalista as diversas músicas e vozes referem-se ao Brasil não como a uma totalidade que, sendo designada, é imediatamente significadora como um universal, mas vão montando, pelo cruzamento das designações parciais, a significação como vulto das justaposições sincrônicas” (FAVARETTO, 1996, p. 75).

pressupondo o conhecimento do sistema convencional de signos que elabora (FAVARETTO, 1996, p. 109).

A alegoria reatualiza ruínas históricas e, nas canções tropicalistas, remete o ouvinte ao remoto que ainda perdura no presente. Como não homogeneíza os díspares, não assume a totalidade, a alegoria consegue driblar a censura, esquivando-se. Para agir, a censura procura a figuração referente a um mundo pleno de sentidos, cujos códigos são identificáveis e estáticos. A alegoria, por apontar um sentido descentrado, permitir o surgimento de novos sentidos, por insistir na não-identidade essencial da linguagem, por desvelar a ausência do sentido verdadeiro e total da história, constituiu-se numa chave para que tantos indivíduos, em diferentes épocas, escapassem do poder do autoritarismo.

Dias Gomes, portanto, foi mais um dos que venceram a opressão e falaram, de modo alegórico, o que era impossível ser dito de modo direto. O uso da linguagem alegórica, no contexto da ditadura militar, constituiu-se, pois, numa peça-chave dentro da luta contra o sistema graças à sua alusão a novos sentidos, às releituras e reinterpretações históricas possibilitadas, ao surgimento do outro, do que não pode ser mencionado. Não poderia, portanto, ser outro o recurso utilizado pelo dramaturgo diante do poder da época. A alegoria permitiria que passado e presente, 1750 e 1966, fossem justapostos. A perseguição e morte de Branca Dias, subjugada pelo Santo Inquérito, tornou-se, assim, a perseguição e morte de tantos brasileiros, subjugados pelos militares. Ou seja, em qualquer lugar onde houver um poder tirano, sempre existirão vítimas como Branca Dias e Augusto. A ficção se aliou à história “disfarçada” de ficção.

O dramaturgo lembra em *O que sabemos e o que pensamos das personagens* (Gomes, 1995) que as razões apresentadas em defesa do Tribunal do Santo Ofício são as mesmas de todos os opressores. “São as mesmas de Hitler, de Franco e de MacCarthy”, diz ele (GOMES, 1966, p. 10). As palavras do padre Bernardo, na cena de abertura da peça, e do visitador, durante o julgamento, exemplificam o discurso atemporal das autoridades: “quem tem o direito de mandar tem também o direito de punir [...] Devemos deixar que continue a propagar heresias, perturbando a ordem pública e semeando os germes da anarquia, minando os alicerces da civilização que construímos, a civilização cristã?” (p. 31). E ainda:

VISITADOR - A Igreja, Branca, a sua Igreja, está diante de um perigo crescente e ameaçador. Toda a sociedade humana, a ordem civil e religiosa, construída com imensos esforços, toda a civilização e cultura do Ocidente, estão ameaçados de dissolução.

BRANCA - E sou eu, senhor, sou eu a causa de tanta desgraça?!

VISITADOR - Não é você, isoladamente; são milhares que, como você, consciente ou inconscientemente, propagam doutrinas revolucionárias e práticas subversivas.

Está aí o protestantismo, minando os alicerces da religião de Cristo. Estão aí os cristãos-novos, judeus falsamente convertidos, mas secretamente seguindo os cultos e a lei de Moisés (p. 76).

Da fala das autoridades de 1750, destacamos termos como anarquia, doutrinas revolucionárias, práticas subversivas, ordem pública, palavras muito mais próximas da linguagem do século XX do que da linguagem do século XVIII. O próprio discurso do padre Bernardo, de que “quem tem o direito de mandar tem também o direito de punir”, segundo comentário de Dias Gomes, é uma repetição do discurso de São Tomás de Aquino. A citação utilizada pelo dramaturgo foi: “Conforme São Tomás, todo aquele que tem o direito de mandar, tem também o de punir, e a autoridade que tem o poder de fazer leis tem também o de lhes dar a sanção conveniente” (HELLO *apud* GOMES, 1995, p. 14). Perturbar a ordem pública e semear os germes da anarquia, para os opressores – embora com outra linguagem – é o mesmo que discordar das verdades imposta pelas autoridades, e “aqueles que trazem em si a verdade têm o dever sagrado de estendê-la a todos, eliminando os que querem subvertê-la” (p. 31). Ainda que os meios para “eliminar” os discordantes variem em cada época, a essência, o princípio continua o mesmo. A Inquisição em si, seu aparato, sua finalidade, não era novidade em 1750, pois, na Idade Média, o sistema inquisitorial já era atuante.

A intolerância pode ser encontrada nas duas épocas: 1750 e 1966. Para Branca Dias e sua família, pesou o “sangue infecto”, a origem cristã-nova do avô. Essa intolerância religiosa, contudo, aponta para a intolerância política, pois o criptojudeu era alguém que vivia o judaísmo clandestinamente, ou seja, escondido do poder público que não tolerava tal prática. Era alguém que não seguia a “ordem” estabelecida pelas autoridades, portanto, alguém marginal que deveria ser reprimido, eliminado. Nas palavras do Visitador: “Estão aí os cristãos-novos, judeus falsamente convertidos, mas secretamente seguindo os cultos e a lei de Moisés” (p. 76), pessoas que minavam a religião de Cristo, ameaçando a ordem civil com suas práticas revolucionárias e subversivas. Branca Dias, assim como Augusto, tornaram-se “subversivos” por discordarem da ideologia vigente. A sentença das personagens foi a pena de morte, porém, não antes de serem torturadas, seja física ou mentalmente.

O Santo Ofício encontrou, principalmente nos cristãos-novos, os hereges que procurava. O governo militar, por sua vez, também transformou muitos brasileiros em subversivos e, logo, inimigos. Desejo de liberdade foi entendido como anarquia, ao mesmo tempo em que a sentença defendida pela Inquisição também era defendida pelos militares, pós 64. Segundo Cerqueira (2007): o julgamento de Branca aponta para os inquiridos policiais militares. O governo dizia que estava defendendo o Brasil contra o comunismo ateu e, por isso, prendia os

subversivos – os hereges – que desejavam destruir o país, ao lado dos comunistas. Isso não aconteceu apenas no Brasil. Em determinado momento de sua história, os EUA “julgaram necessário proteger-se contra a desintegração da sua sociedade. Começaram a citar diante dos tribunais os comunistas declarados [...] este proceder contra os comunistas é uma genuína restauração dos princípios inquisitoriais da Idade Média” (p. 15).

A Inquisição dizia que tudo era feito em nome de Deus e os militares, por sua vez, diziam que o objetivo de suas ações, principalmente as violentas, era manter a democracia. A protagonista, a princípio, deveria ser salva, afinal, ela era “um dos tesouros do Senhor” (p. 39), segundo o padre Bernardo. Todavia, ao continuar discordando do jesuíta, e da Igreja, do poder da época, ele teve que puni-la. Toda heresia, ou toda discordância, deveria ser eliminada, ainda mais vinda de pessoas ingênuas:

PADRE - Se aceitamos a sua existência como coisa natural, acabamos por admiti-lo como parceiro. Porque, não tenha dúvidas, o Diabo está a todo o momento a nos rondar os passos, a se insinuar e a se infiltrar. E é principalmente os ingênuos, os sem-maldade, como você, que ele escolhe para seus agentes. É um erro imaginar que Satanás prefere os maus, os corruptos, os ateus. Engano. Satanás escolhe os bons, os inocentes, os puros, porque são eles muito úteis e insuspeitos na propagação de suas ideias. Repare que as grandes heresias surgem sempre de pessoas que pretendem salvar a humanidade. Por isso, quando encontro alguém que se julga tão próximo de Deus que pode até senti-lo em sua própria carne, no ar que respira, ou na água que bebe, temo por essa criatura. Porque ela deve estar na mira do Diabo (p. 43).

Para o jesuíta, Branca era alguém na “mira do diabo”. E assim como o diabo poderia se insinuar e infiltrar, também a protagonista poderia insinuar-se, infiltrar-se, propagar suas ideias sem levantar suspeitas. A bondade, inocência e pureza da personagem fariam dela, para o jesuíta, um agente de Satanás. Branca tinha acesso à informação, sabia ler e possuía livros, discutia diversos assuntos com seu noivo. Augusto também era um rapaz esclarecido para a época, questionava, discordava. Foi ele quem deu a Branca Dias uma Bíblia em linguagem vernácula, de presente. Diferente da protagonista, que só tomou consciência de sua situação perante o Tribunal do Santo Ofício, ao fim do julgamento, Augusto possuía uma posição crítica diante dos desmandos das autoridades:

AUGUSTO - Concordo com o degredo, não concordo com a humilhação. Pero da Rocha é um herege, mas é um homem. Merecia ser punido, morto, mas com respeito. Eu estava no Recife e o vi passar, com o barão no pescoço, tangido como um cão, entre insultos e pedradas de uma multidão que ria e incentivava a violência. E nunca esquecerei o seu olhar. Parecia dizer: ‘Isto que aqui vai, é um homem. Um ser feito à semelhança de Deus’ (p. 39).

AUGUSTO - Não é o Santo Ofício. É que em nome dele, em nome da Igreja, do próprio Deus, às vezes cometem-se atos que Ele jamais aprovaria. Em nome de um Deus-misericórdia, praticam-se vinganças torpes, em nome de um Deus-amor,

pregam-se o ódio e a violência. Os rosários são usados para encobrir toda sorte de interesses que não são os de Deus, nem da religião (p. 39-40).

Augusto se encaixava na definição do jesuíta, de que as grandes heresias vêm de pessoas que desejam salvar o mundo. Portanto, precisava ser calado para não influenciar outros jovens com suas ideias revolucionárias. Esse foi também o discurso do governo militar, tanto que muitos professores, pesquisadores, jornalistas, intelectuais foram presos a fim de que não disseminassem suas “heresias”. Na época militar, a censura era importante para que certas informações não circulassem, e muitos livros foram queimados, como os de Branca Dias. Augusto Coutinho seria o equivalente do “intelectual engajado”:

SIMÃO - Está noiva. Augusto Coutinho, seu noivo, é também católico. De boa família. Estudou na Europa.

PADRE - Em Lisboa.

SIMÃO - É muito inteligente e muito preparado. Conhece leis a fundo.

PADRE - Conhece as leis dos homens, que não se podem sobrepor às leis de Deus. Mas ele pensa que sim.

SIMÃO - Ele pensa?...

PADRE - Soube de certas atitudes de rebeldia desse rapaz.

SIMÃO - Coisas da juventude. Quem nunca foi rebelde, nunca foi jovem.

PADRE - Preocupa-me a influência que ele exerce sobre Branca (p. 47).

Cerqueira (2007) anota que, para o regime militar, os jovens estavam mais vulneráveis a “se deixarem ludibriar pelo inimigo. As estatísticas mostram que 38,9% dos que foram processados pela ditadura tinham idade igual ou inferior a 25 anos, ou seja, 2.868 jovens, sendo que dentre estes, 91 ainda não haviam atingido 18 anos” (p. 164). Augusto morreu devido às “ideias heréticas”, antes mesmo do que Branca. Os inquisidores tinham informações pertinentes a ele, sua “rebeldia”, seus estudos na capital da metrópole, sua postura sobre a lei dos homens e a de Deus, principalmente, acerca de sua influência sobre outros jovens. A preocupação da Inquisição, portanto, pode ser comparada à dos militares.

Também nas duas épocas, a confissão era obtida através de torturas. Branca sofreu tortura psicológica e seu noivo, tortura física. Ao ser trazido à presença do Visitador, segunda a rubrica, o aspecto de Augusto é deplorável. Mesmo ameaçado de excomunhão, o rapaz diz desejar ter a fibra dos primeiros cristãos para resistir às torturas. O Visitador, com tranqüilidade, fala desse procedimento usado pelos inquisidores, e também pela ditadura militar:

VISITADOR - Ordenei a tortura pela sua obstinação em esconder a verdade.

AUGUSTO - E vão acabar obtendo de mim a mentira. Isto é o que me apavora, mais do que a excomunhão.

VISITADOR - (Ao Guarda) Durante quanto tempo o torturaram?

GUARDA - (*Adianta um passo*) Quinze minutos.

VISITADOR - Lembre-se de que o limite máximo permitido pelas normas do processo é uma hora.

GUARDA - Paramos porque ele desmaiou.

VISITADOR - (*Severo*) Não deviam ter chegado a tanto. A finalidade da tortura é apenas obter a verdade. Tenho recomendações muito enérgicas do inquisidor-mor para evitar os excessos.

GUARDA - Mas a culpa foi dele, senhor. Ele assinou a declaração.

NOTÁRIO - É verdade, antes de ter início a tortura, ele assinou a declaração de praxe. Tenho-a aqui. (*Mostra um papel, que lê, depois de engrolar algumas palavras*) ‘... e declaro que se nestes tormentos morrer, quebrar algum membro, perder algum sentido, a culpa será toda minha e não dos senhores inquisidores. Assinado: Augusto Coutinho.’

GUARDA - Já veem os senhores que a culpa é toda dele. (*Volta ao seu posto*) (p. 84-5).

Para os inquisidores, o objetivo da tortura era obter a “verdade”. Apenas falando o que o Tribunal queria ouvir, Augusto conseguiria salvar sua noiva, fazendo-a “reconhecer os próprios erros e arrepender-se” (p. 85). O rapaz, porém, preferiu resistir às torturas a fazer uma falsa denúncia contra Branca ou assumir a “verdade” criada por seus opressores. Ele pergunta aos inquisidores:

AUGUSTO - Mas que espécie de verdade querem que eu diga? Que a vi nua, banhando-se no rio? Que a vi invocando os diabos na boca dos formigueiros? Para salvá-la é então preciso lançar calúnias e infâmias contra ela? E quem me garante que não se aproveitarão disso justamente para condená-la? Não, podem arrancar-me um braço, uma perna, mas não me arrancarão uma palavra que não seja verdadeira (p. 85-6).

Augusto manteve sua dignidade, suas convicções, e foi essa postura que fez aflorar em Branca a consciência da própria dignidade. Para ele, “a dor física não é tanta. Dói mais o aviltamento” (p. 88). Dias Gomes, além de apontar para as torturas impetradas pelos militares e as “verdades” por eles criadas, denunciar as falsas acusações, obtidas através da violência, também mostrou em cena que cada pessoa, a exemplo de Augusto, pode não se corromper, ainda que isso lhe custe a vida. Augusto morreu depois de duas seções de tortura e seu sofrimento foi assistido por Simão Dias.

Simão fez o que era comum, na época da Inquisição, e o que muitos fizeram na época da ditadura. Segundo Saraiva (1994), muitos cristãos-novos, sob coação, seqüestro dos bens, torturas no potro e na polé,⁴³ falavam tudo o que os inquisidores quisessem ouvir. As denúncias não eram claras, não era dito o nome do denunciante, o réu tinha que se defender de uma acusação desconhecida por ele. Assim, cada pessoa trazida à Mesa Inquisitorial fazia

⁴³ Potro e polé eram dois instrumentos de tortura, aplicados aos presos na Inquisição. O Potro era “uma espécie de cama de ripas onde, ligado o paciente com diferentes voltas de corda nas pernas e braços, se apertavam aquelas com um arrocho, cortando-lhe as carnes. A Polé “consistia em moitão seguro no teto, onde era suspensa a vítima, com pesos aos pés, deixando-a cair em brusco arranco sem tocar no chão” (LIPINER, 1977, p 113).

novas denúncias, e mais pessoas eram presas. Os métodos utilizados nos interrogatórios pelos militares não eram muito diferentes, visto que as confissões dos inquiridos policiais eram conseguidas através de coação e tortura. Tanto o sistema inquisitorial quanto o militar instigavam a denúncia entre parentes, recebiam delações anônimas e diminuíam o número de testemunhas. Quem fosse encontrado ao lado da pessoa investigada, geralmente, era atingido (ARNS *apud* CERQUEIRA, 2007).

O guarda e o notário são emblemáticos dentro do sistema inquisitorial e apontam para dois tipos de pessoas que trabalhavam para os militares. O notário age como um autômato, diante do Visitador. Ao longo do processo, “ele se transforma na peça de uma máquina e jamais lhe passaria pela mente emperrar deliberadamente essa engrenagem” (p. 17). À medida que percebe como Branca não compreende o desenrolar do processo a que está submetida, sua formalidade e inexorabilidade, o notário se irrita. Todavia, esta irritação com a não “cooperação” da protagonista, embora seja uma prova de sua humanidade, não chegou a conscientizá-lo. O guarda por sua vez, não é um autômato.

À saída de Augusto da sala do julgamento, o guarda pára e se justifica com Branca: “Não fui eu que botei ele no potro [...], na cama com ripas. Só levei ele até lá e fiquei olhando. Sou obrigado” (p. 90-1). Essa obrigação alegada pelo guarda revela que ele tem consciência do papel que desempenha, mas não a ponto de se sentir culpado ou colaborador do sistema. O Guarda conta ao Visitador que Augusto desmaiou durante a tortura, contudo “a culpa foi dele, senhor. Ele assinou a declaração”, explica o funcionário. O notário leu o texto: “e declaro que se nestes tormentos morrer, quebrar algum membro, perder algum sentido, a culpa será toda minha e não dos senhores inquisidores. Assinado: Augusto Coutinho” (p. 85).

Desde antes do julgamento, quando Branca foi presa, o Guarda demonstrou a certeza da impossibilidade de modificar seu papel no sistema:

BRANCA - Houve um equívoco! Não sou eu a pessoa!

GUARDA - Que pessoa?

BRANCA - A que procuram.

GUARDA - Procuram alguém?

BRANCA - Claro.

GUARDA - Claro por quê?

BRANCA - Tanto que me prenderam.

GUARDA - E por que prenderam você?

BRANCA - Não sei.

GUARDA - Devia saber. Isso piora a sua situação.

BRANCA - Piora? O senhor sabe por que estou aqui?

GUARDA - Não.

BRANCA - Então é uma prova! O senhor é quem devia saber!

GUARDA - Por que eu devia saber?

BRANCA - Porque é guarda.

GUARDA - Não diga tolices. Os denunciantes denunciam, os juízes julgam, os guardas prendem, somente. O mundo é feito assim. E deve ser assim, para que haja ordem.

BRANCA - E os inocentes?

GUARDA - Devem provar a sua inocência, de acordo com a lei.

BRANCA - Mas não está certo.

GUARDA - Se não está certo, não me cabe a culpa. Sou guarda. E não foram os guardas que fizeram o mundo (p. 67-68).

A fala do Guarda demonstra que ele se vê como alguém isento de tudo o que está acontecendo. Para a personagem, o mundo pode até estar errado, contudo, visto que os guardas não fizeram o mundo e apenas cumprem ordens, ou seja, prendem a mando de alguém, a culpa é de outra pessoa. Quem manda prender, ou quem denuncia é que deveria ser culpado. O Guarda não se vê como cúmplice do sistema, cúmplice na morte de Augusto. Simão Dias, preferindo salvar sua vida e bens, disse aos inquisidores o que eles queriam ouvir, vendeu sua dignidade, calou-se diante das torturas sofridas pelo noivo de sua filha, portanto, colaborou, disse Branca. O Guarda, ainda que não pelos mesmos motivos de Simão Dias, achou-se incapaz de lutar contra os opressores, e também calou, colaborou com a morte de Augusto.

Dias Gomes, assim, chamava o público à reflexão, mostrando que muitos funcionários, por se verem como incapazes de modificar a situação e de lutar contra os opressores, continuavam a realizar seu “trabalho”, colaborando com os militares. Findo o julgamento, o Guarda vem buscar Branca para levá-la à fogueira. Ela pergunta: “É você...?”, ao que o funcionário responde: “Que posso fazer?...”. “Eu sei, você nada pode fazer. (Referindo-se à plateia.) Eles também acham que nada podem fazer e que nada disso lhes diz respeito”, responde a protagonista (GOMES, 1966, p. 150). Enquanto a atitude do Guarda revela omissão, conformismo, a de Branca é uma chamada para que as pessoas enfrentem as barbáries. Em qualquer situação na qual os direitos humanos fossem/sejam desrespeitados, portanto, cada pessoa poderia agir como um Simão Dias, um Guarda, um Notário, ou um Augusto, uma Branca Dias. O autor desejava, dessa forma, que o público tivesse nas personagens Augusto e Branca Dias um exemplo do que poderia ser feito em relação à realidade de 1966, além de provocar repúdio às atitudes de Simão.

Como lembra Cerqueira (2007), “Branca não foi morta apenas pela Igreja, mas por todo um sistema intransigente que, por meio de uma sociedade injusta, hostil e repressora é capaz de desintegrar valores humanos imprescindíveis como a integridade e a dignidade (p. 170). A protagonista foi punida por ser uma cristã-nova, logo, herege em potencial, por ter despertado um sentimento no padre Bernardo, por ter livros, ser leitora, por conceber Deus, a vida, o

mundo, a humanidade, de modo diferente do estabelecido pelas autoridades da época, por expor suas opiniões, pensar por si mesma, dispensar a “ajuda” da Igreja, por acreditar nas boas intenções de seus governantes, na justiça que pregavam, na proteção e cuidado com a humanidade que eles diziam ter. A sinceridade de Branca, diante da astúcia dos inquisidores, levou-a a uma morte trágica.

5.4 BRANCA DIAS, UMA HEROÍNA

A obra literária *O santo inquérito* é, em sua essência, uma história trágica: Uma jovem cristã, sem grandes pretensões na vida, a não ser, segundo o autor, “viver uma vida comum, como a de todas as mulheres. Casar com o homem que amo e dar a ele todos os filhos que puder” (p. 43), salva um desconhecido de um afogamento. Ela se atirou ao rio para salvá-lo, segundo diz: “porque isso me deixaria satisfeita comigo mesma. Porque era um gesto de amor ao meu semelhante. E é no amor que a gente se encontra com Deus. No amor, no prazer e na alegria de viver” (p. 36). O desconhecido, agradecido pelo salvamento, quis ajudá-la a se aproximar mais de Deus, tentou protegê-la do mundo. A aproximação entre os dois, contudo, despertou uma paixão não correspondida. Ele era um padre e deveria, por conseguinte, resistir às tentações da carne. Em sua luta para purificar-se do sentimento “diabólico”, o jesuíta optou por punir a jovem, denunciando-a como herege, visto que era neta de cristão-novo. A acusada, depois de muito sofrimento, entre manter a vida e manter a dignidade humana, escolheu essa última. Os inquisidores condenaram Branca à fogueira.

Em *O santo inquérito* temos uma tragédia. Não necessariamente tragédia como forma artística, vinculada ao classicismo helênico, conforme escreve Lesky Albin em seu livro *A tragédia grega* (1996), porém, como adjetivo que designa destinos fatídicos, ou uma maneira de ver o mundo. Tragédia porque Branca Dias, uma jovem pura e inocente, foi retirada de seu mundo, no engenho, onde habitava em segurança e era feliz, e colocada no mundo dos detentores do poder. Não por culpa de erros morais ou falta de caráter da protagonista, pois ela não era culpada nem merecia o castigo imposto. E por não ter merecido um final tão trágico, a história dessa cristã-nova que se considerava apenas cristã, nos afeta e comove, afinal, autoridades ditatoriais “têm” o poder para transformar inocentes em culpados. Como não há tragédia sem vítimas inocentes, ou, na linguagem trágica clássica, sem herói, Branca Dias é nossa heroína. O herói é alguém que tem convicção de sua inocência, de ser uma

vítima. Conscientemente, ele se entrega à morte, sem, contudo, abrir mão de sua pureza, de seus ideais, de sua verdade.

Segundo Lesky (1996), o teatro de Dioniso foi um lugar de representações dramáticas. A tragédia – agora no sentido artístico – estava ligada ao culto desse deus, um deus que triunfava sobre seus inimigos. No entanto, “em Dioniso encontramos, provavelmente, uma das forças vivas que impulsionaram o desenvolvimento do drama trágico como obra de arte, mas, quanto ao conteúdo, a tragédia foi configurada por outro campo da cultura grega, pelo mito dos heróis” (LESKY, 1996, p. 78). Ou seja, a lenda heróica foi incorporada ao culto a Dioniso. Nas palavras de Lesky, “a tragédia dionisíaca se fundiu com o tesouro de mitos de heróis do povo helênico e nele encontrou seu verdadeiro conteúdo [...] através do mito dos heróis, a tragédia adquiriu a seriedade e dignidade de sua postura (LESKY, 1996, p. 79).

Nas tragédias gregas, os heróis estavam envoltos em situações que não eram conseqüências de seus erros. Ou seja, estavam desprotegidos diante de forças superiores – dos deuses ou do *nomos*⁴⁴ – que governavam o mundo, poderes que poderiam ajudar ou esmagar o herói, que lhe traçavam o destino, do qual não conseguiam fugir. A oposição entre o homem e os deuses/poder/leis, entre a vontade humana e as disposições do destino eram frequentes nas tragédias gregas. Lesky (1996) comenta que a tragédia, de modo geral, tem sua origem na tensão entre as incontroláveis forças desconhecidas a que o homem está abandonado e a vontade desse para resistir, lutar, ainda que essa luta resulte em sofrimento e morte. Combater o destino, ou simplesmente não se dobrar diante dos opressores é um imperativo do herói. Assim, “*O pagador de promessas* e *O santo inquerito* são tragédias quase no sentido clássico do termo”, diz Rosenfeld (1982, p. 56).

O Tribunal do Santo Ofício é a força, o “deus” de 1750 que se opõe a Branca Dias. Ao discordar das concepções divinas e da vida imposta pelos inquisidores e sem conseguir se comunicar com o mundo que a Igreja representa, a queda da personagem é “inevitável”. Por seu lado, o poder, representado pelo padre Bernardo, via Deus no “recolhimento. Você precisa habituar-se à sombra, ao silêncio e à solidão. A solidão é necessária para se ouvir a voz de Deus. Foi na solidão do Sinai que Deus entregou a Moisés as tábuas da Lei” (p. 41). Contudo, para Branca, Deus é luz, sol, claridade. Os corredores escuros do Colégio dos jesuítas, com sua fé ortodoxa, faz contraste ao mundo da protagonista, com sua fé simples, assim como a argúcia do discurso teológico se opõe à sua pureza e espontaneidade, afinal, “De luz e

⁴⁴ **Nomos** (em grego, **Νομος**) é, na mitologia grega, o *daemon* das leis, estatutos e normas. “*Nomos* – Fil Jur a lei, segundo a filosofia grega da Antiguidade, explicada como uma convenção dependente do artifício humano ou, para outras correntes, das leis da natureza, em ruptura com as legitimações jurídicas fundamentadas na religiosidade e na tradição” (HOUAISS, 2001, p. 2026).

claridade, já no próprio nome, é feita a figura agreste e poética de Branca Dias, com seu aroma de capim molhado, seus banhos ao luar e seus prazeres simples nos quais se lhe revela a presença de Deus. De trevas é feito o mundo da Inquisição que envolve e extingue Branca” (ROSENFELD, 1982, p. 78). O conflito, portanto, se dá a partir do momento em que a protagonista “afronta” involuntariamente os valores do mundo, ditados e sustentados pela Igreja.

A intolerância, vinda dos deuses, do *nomos*, do Tribunal do Santo Ofício, do padre da Igreja de Santa Bárbara – na história de Zé-do-Burro – simboliza a tirania dos sistemas organizados contra o indivíduo desprotegido e só (MAGALDI *apud* GOMES, 1995). Branca chegou a ser corroída pelo discurso do padre Bernardo, a ponto de duvidar da própria pureza. Todavia, ela recupera a integridade inicial a partir da morte de Augusto e, ao fim do julgamento, entende que não está sendo conduzida à fogueira por ser culpada, porém, por ser inocente.

Assim, Branca Dias é a heroína de *O santo inquérito*, uma heroína que, de início, não compreende a gravidade da situação em que está envolvida, e na medida em que não compreende, não consegue fazer-se compreendida. O banho no rio, despida, transforma-se em possessão demoníaca; a pronúncia do nome do noivo, Augusto, em sacrilégio, já que repetido menos que o nome de Deus; tomar banho, por asseio e higiene, transforma-se em ritual herético; a respiração boca-a-boca para salvar a vida do padre Bernardo, em tentação da carne, assédio maligno. Ler a Bíblia em vernáculo, colocar uma moeda nos lábios do avô moribundo, receber a benção mosaica, ser comparada à rainha de Sabá tornaram-se provas de que a protagonista, de fato, pratica o judaísmo. Branca Dias não consegue provar a inocência de seus atos. Suas palavras são a todo momento deturpadas:

BRANCA: não sei... não sei o que eles pretendem. Já não entendo mesmo o que eles falam. Parece que as palavras estão mudando de significação. Ou talvez Deus não me tenha dado muita inteligência... ou eu esteja de fato tão confusa, o Capeta tenha embaralhado tanto as minhas ideias, que eu não consigo entender! (GOMES, 1966, p. 85).

A heroína foi considerada por Michalsky (*apud* GOMES, 1995) e por Rosenfeld (1982) uma personagem à altura da dimensão humana de Zé-do-Burro, sendo ela também colocada em algumas situações de conflito bastante semelhantes, sob alguns aspectos, ao protagonista de *O pagador de promessas* (1991). Nessa obra literária, a personagem Zé-do-Burro, homem simples do interior da Bahia, tenta cumprir uma promessa feita a Iansã, pela cura do burro. Ele faz um percurso de sete léguas com o objetivo de depositar a cruz na Igreja de Santa

Bárbara, em Salvador. As autoridades, contudo, se opoem à entrada do herói e sua cruz na Igreja. Zé-do-Burro não desiste, permanece diante da porta, esperando convencer a todos de seus bons propósitos. Com o tempo, o protagonista torna-se vítima de uma tragédia. Ele não consegue entrar vivo na Igreja, pois fora atingido, durante uma confusão, por uma bala perdida. Seu corpo é levado para dentro do santuário, em cima da cruz que ele desejava colocar na Igreja, como o pagamento de sua promessa.

Rosenfeld (1982) ressalta que Zé-do-Burro não objetivou, em termos conceituais, os valores e a tarefa que executaria. Ao contrário, os valores e tarefa (promessa) por ele defendidos nasciam da própria personalidade. O protagonista, por isso, assumia toda responsabilidade pelo seu cumprimento, não aceitando, por conseguinte, a “liberação” feita pela Igreja, visto que seu compromisso foi feito com a “santa” e “ela” poderia não gostar se “ele quebrasse a promessa”. A atitude de Zé-do-Burro justifica-se por suas “convicções profundas, ligadas aos padrões arcaicos do sertão. A essas convicções, ele não pode renunciar sem renunciar à sua dignidade e, portanto, à própria substância humana que se afirma no cumprimento do imperativo, para ele absoluto, contra as resistências dos outros e mesmo contra as resistências do impulso pessoal de autoconservação”, afirma Rosenfeld (1982, p. 58).

Magaldi (*apud* GOMES, 1991) pondera que não apenas os representantes da Igreja contribuíram para a morte de Zé-do-Burro, porém a cidade inteira colaborou no crime, pois, atraídos pela curiosidade, reforçavam as desavenças, estimulando-as. O protagonista serviu ainda de pretexto para as mais diferentes explorações, embora em momento algum tenha se corrompido. Num contexto diferente do de Branca Dias, ainda que nem a cristã-nova nem o penitente tenham abdicado de si mesmos e cedido à engrenagem social de suas épocas, Zé-do-Burro também pagou com a vida o preço da luta pela liberdade e dignidade humanas. Para Michalsky (*apud* GOMES, 1995), esses dois heróis são seres puros que lutam contra um sistema que, por não aceitar sua pureza, destrói por fim as próprias pessoas.

Zé-do-Burro é comparado por Rosenfeld ao herói mítico, e por isso mesmo, incapaz de enfrentar a cidade:

Apesar da exaltação do herói – que se transmite plenamente ao público – a peça de certo modo mostra o naufrágio inevitável do herói mítico no mundo extremamente mediado da metrópole e da realidade brasileira atual – naufrágio que não só decorre do seu objetivo pessoal, de levar a cruz dentro da igreja, e da recusa do padre, mas da incapacidade do herói de se comunicar com a cidade, por viver num tempo diverso do tempo citadino (o tempo mítico em face do tempo histórico). A peça, apesar de glorificar o herói, sugere, talvez a despeito dela mesma, que Zé-do-Burro (nome que acentua certo teor quixotesco, inerente a ele e ao seu empreendimento) é superado por não poder lidar, mercê de sua substância mesma de herói, com as complexas engrenagens da civilização moderna (ROSENFELD, 1982, p. 53).

Nos dois casos, a grande arma usada contra os heróis foi a exploração das palavras e das suas atitudes. Do que Branca Dias falava era formado um conceito inteiramente diferente da intenção da personagem. Ela já não entendia o que os inquisidores diziam, e as próprias palavras eram de tal forma deturpadas que, quando repetidas pelos inquisidores, também a confundiam. Segundo Rosenfeld (1982), a protagonista era “uma moça ingênua, de profunda fé cristã, cuja sinceridade e inocência, em choque com o dogma rígido, com a linguagem hermética e as suspeitas sinuosas da Inquisição, acabam envolvendo-a em mal-entendidos que lhe agravam cada vez mais a situação precária de neta de cristãos-novos” (p. 76). A grande tragédia da incomunicabilidade humana é uma terrível fonte de mal-entendidos e de destruição. Quanto mais Branca, assim como Zé-do-Burro, esforçavam-se para convencer seus interlocutores da boa fé das suas intenções, mais dificuldades criavam para si mesmos.

O Repórter, personagem de *O pagador de promessas* (1991), dirige perguntas capciosas a Zé-do-Burro, que as responde com a maior inocência. Essa inocência, contudo, aos olhos do Repórter, é sinal de esperteza. Também as respostas de Branca Dias, seus comentários, suas ideias durante o julgamento, foram entendidas como obstinação e arrogância, como a fala de alguém que desejava “enfraquecer a religião e a sociedade pela subversão e pela anarquia” (p. 101).

Magaldi, ainda no prefácio à peça *O pagador de promessas* (1991), analisa que a pureza e a inocência sucumbem num mundo dominado pelas maquinacões da linguagem, e que a não defesa e desproteção do herói podem ser comparadas à desproteção do homem num mundo governado por forças que lhe são superiores. Nesse princípio, acha-se implicado o próprio conceito de tragédia. Contudo, analisa ainda ele, os poderes, as autoridades que esmagam Zé-do-Burro, não se constituem em meros instrumentos opressores, todavia, têm sua parte de razão, “como convém a toda peça que não se satisfaz com a dicotomia vilões-heróis”. Isso nos faz lembrar que a figura do padre Bernardo, algoz de Branca Dias, também não deve ser vista de modo apressado. Em *O que sabemos e o que pensamos das personagens* (1995), Dias Gomes esclarece:

A conduta do padre Bernardo para com Branca, a principio, é impecável. Ele quer realmente salva-la, curá-la de seus ‘desvios’, repô-la nos trilhos de sua ortodoxia, e acredita, sinceramente, que assim procede por dever de Ofício e gratidão. Quando a paixão carnal (que desde o principio o motivou inconscientemente) começa a torturá-lo, ele só encontra um caminho para combatê-la: a punição de Branca, que será, em última análise, a sua própria punição. Mas em nenhum momento ele tem consciência de estar sacrificando Branca à sua própria purificação. Sua convicção é de que ela é culpada, herege irreduzível e irrecuperável, sendo justa a pena que lhe é imposta (p. 16).

Padre Bernardo, de início, não consciente de sua paixão por Branca, e de sua tentativa de purificação através do sofrimento da jovem, denuncia a protagonista ao Santo Ofício como judaizante. Contudo, durante todo o julgamento, a esperança do jesuíta é de que a protagonista assuma suas culpas, ou seja, abjure, e assim não seja relaxada ao braço secular, ao poder civil. Branca recusa-se a abjurar, contrariando as expectativas do padre. À medida que a protagonista se contorce e se queima na fogueira, padre Bernardo também se contorce, como se ele próprio ali estivesse. Segundo Rosenfeld (1982), “Dentro dos padrões do seu mundo, a única maneira de racionalizar o próprio desvio e de autojustificar-se, é a de atribuir o demônio a Branca, que de certo modo o contaminou ao colar os lábios na sua boca a fim de reanimá-lo a respiração” (p. 77).

Assim como o Visitador do Santo Ofício, sem revelar qualquer sintoma de sadismo, tem sua consciência tranqüila quanto à condenação de Branca, e em relação à morte de Augusto Coutinho, o jesuíta enxerga apenas a obstinação da protagonista, visto que ela recusa a abjurar. Nas palavras de Dias Gomes, a atitude do Visitador e do jesuíta revela a deformação “a que pode chegar a mente humana para a defesa de uma causa” (p. 17), a que ponto os interesses, motivações e condicionamento histórico podem desumanizar pessoas. O Visitador deixa a sala de julgamento acreditando que todas as oportunidades de defesa são oferecidas a Branca, e que são derrotados na tentativa de livrar a alma da protagonista das garras do demônio.

A pureza e inocência de Branca Dias e Zé-do-Burro de nada valem ante a engrenagem social de suas épocas. Como disse Branca, se os “senhores foram derrotados... E eu?” (p. 102). De início, os dois heróis são derrotados porque pagaram com o sacrifício de suas vidas a fidelidade aos princípios morais que regem suas atitudes.⁴⁵ Todavia, conforme analisa Michalsky (*apud* GOMES, 1995), também saem vitoriosos desta luta desigual. Isso porque a proximidade desse sacrifício lhes permite a descoberta de valores mais altos, aos quais eles até então não tinham acesso, e que dão um sentido consciente e coerente à sua existência.

Como heroína, Branca não possui, de modo geral, nenhuma característica que a distingua de outras personagens. Ela apresenta “uma humanidade comum” (ALVES, 2010, p. 60). A paixão do padre Bernardo, contudo, faz com que Branca seja destacada. A atração do

⁴⁵ “Verifica-se que, segundo Hegel, o herói mítico não pode ser propriamente um intelectual, embora não tenha de ser necessariamente um burro. Os valores substanciais pelos quais luta não surgiram ainda em termos articulados, mas ligam-se, integralmente à vivência subjetiva. Um socialista, por exemplo, que estudasse as obras clássicas do socialismo e se empenhasse por traduzir as ideias socialistas em realidade, não poderia ser um herói no sentido hegeliano” (ROSENFELD, 1982, p. 29).

jesuíta desencadeia toda a situação. Se assim não fosse, ela continuaria em seu engenho, e suas ideias não “afetariam” a ninguém. Padre Bernardo, o homem que deve sua vida à protagonista, representa, portanto, seu algoz. Numa inversão radical, ao salvar o padre, Branca devolve-lhe a vida e inicia o processo de destruição da própria vida.

Franklin de Mattos analisa, em seu livro *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico* (2004), dentre outros, o conto “A religiosa”. É a história de Suzanne Simonin, forçada a tornar-se freira devido a sua origem bastarda, a fim de “salvar” a honra da família e que, depois de professar, recorre à justiça para invalidar seus votos. Após perder o processo, a religiosa deixa o convento, refugiando-se em Paris. Suzanne pede socorro ao marquês Croismare, para quem escreve suas memórias, saltando aos olhos sua inabalável integridade e profunda inocência. São essas duas características que lembram a personagem Branca Dias:

é patente que o ‘protótipo de irmã Suzanne’ é Ifigênia, uma das grandes obsessões de Diderot. A exemplo da filha de Agamenon, a religiosa encarna a vítima levada aos altares: assim como o chefe supremo da armada grega deve sacrificar a filha para expiar uma ofensa a Diana, o sacrifício de Suzanne é imposto pelos céus para reparar um pecado cometido por sua mãe [...] além disso, a irmã Suzanne aceita a interpretação da mãe, não diz uma palavra contra o mito da expiação (MATTOS, 2004, p. 120).

Suzanne é a heroína de *A religiosa* e Branca Dias, a heroína de *O santo inquirido*. Cada uma, a seu modo, e por razões e contextos diferentes, enfrentam os desmandos das autoridades, seja familiar ou religiosa, sem que seu caráter seja modificado. Ambas continuam íntegras e puras, embora usadas como bode expiatório, assim como foi Ifigênia,⁴⁶ assim como foi Zé-do-Burro. Franklin de Mattos (2004, p. 123) diz que: “apesar de todas as desgraças de Suzanne, prevalece aquilo que May rotula como uma ‘estabilidade imutável da vítima’, pois ela permanece sempre a mesma (o próprio padre Lemoine procura justificar pela Providência que a religiosa tenha conservado sua pureza e inocência)”.

⁴⁶ Ifigênia era uma das filhas de Agamêmnon e de Clitemnestra. Encolerizada com Agamêmnon, que matara um cervo consagrado, Ártemis provocou uma calmaria prolongada que retinha em Aulis as naus gregas. O rancor da deusa só seria aplacado quando ele sacrificasse sua filha em um altar a Ártemis. Agamemnon manda uma carta a sua esposa, Clitemnestra, para que traga a filha com a promessa que ela se casaria com Aquiles. Depois se arrepende e tenta mandar uma nova carta, que é lida por Menelau que briga com o irmão. Mas já é tarde demais e Clitemnestra, Orestes e Ifigênia já haviam chegado a Áulis. Agamemnon tenta convencer Clitemnestra a voltar para Micenas mas ela se recusa a não participar do casamento da filha. Quando encontra Aquiles, que desconhece a trama, descobre a verdade sobre o cruel destino que espera a filha e que fora enganada pelo marido. O exército se revolta com a demora, mas Aquiles defende Ifigênia mesmo da raiva dos mirmidões. Ifigênia decide se sacrificar para impedir que a revolta continue, para que Aquiles não seja ferido em vão e para ajudar os gregos a seguirem para Tróia. Para admiração de Aquiles ela segue para o altar ignorando as súplicas da mãe que se desespera com seu destino cruel. No último momento, Ártemis substituiu a princesa por uma corça, e a fez sua suma sacerdotisa, levando-a para Táurida. Em outra versão ela teria recebido de Artemis a imortalidade (KURY, 1990).

Em *O santo inquérito*, Branca em momento algum percebe a paixão que despertara no padre Bernardo. Após a visita ao colégio dos jesuítas, a protagonista e o padre mantêm um diálogo. Ao falar sobre a noite em que seu corpo queimava, e por isso, tomara banho no rio, despida, Branca não suspeita dos sentimentos do jesuíta, que a esta altura, já sente as “tentações da carne”:

PADRE - (*Cerra os olhos, como se procurasse fugir a todas aquelas visões e mergulhar em si mesmo*) Branca... Pode ir. Eu preciso fazer minhas orações.

(*Ela vem descendo, de costas, os olhos fixos nele, que parece em êxtase*)

PADRE - (*Murmura*) Senhor, ajudai-me. Ela precisa de mim e eu devo protegê-la. Ela tem tão pouca noção das tentações que a cercam, que será uma presa fácil para o Demônio, se não a guiarmos pelo caminho que a levará até Vós. Dai-me forças, Senhor, para cumprir essa tarefa. Dai-me forças e defendei-me também de toda e qualquer tentação. Amém (p. 45).

Em outra cena, Simão pergunta ao padre Bernardo quando será o casamento de Branca e se ele mesmo não poderia casá-los? O padre estranha a ideia, diz a rubrica e, constrangido, aceita. Simão nota que, se o padre está satisfeito com a ideia de ser o celebrante do casamento, “não demonstrou muito”. A protagonista alega que o jesuíta é “tímido”, e por isso não demonstra satisfação com a notícia. Simão parece ainda suspeitar da satisfação do padre, pois pergunta à filha: “você acha?”. A desconfiança de Simão Dias, em momento algum é compartilhada por sua filha. Doutra feita, Branca queixa-se porque o padre não a tinha ajudado, e sim “lançado a dúvida em meu espírito” (p. 57). A personagem não quer mais que o padre a ajude. Esse pede que Branca confie nele. Apesar de responder que confia, Branca insiste que poderá salvar-se sozinha. Padre Bernardo diz: “Temo por você, como temo por mim, Branca. Acredite! (*Ela sente que ele arrancou essas palavras da própria carne, rompendo barreiras que até então haviam resistido*)” (p. 58).

Branca nada percebe, quanto aos sentimentos do jesuíta. Depois de presa, pensa que ocorreu algum equívoco, visto não existir razão para ela estar ali. Padre Bernardo responde que não há equívoco algum. A personagem reclama ter sido abandonada pelo jesuíta:

PADRE - (*Ele sente profundamente a acusação*) Não diga isso! Eu tenho rezado muito... E não tenho me afastado daqui, das proximidades de sua cela. À noite, tenho passado horas e horas andando no corredor, até sentir-me exausto e poder dormir.

BRANCA - Por que precisa fazer isso? Por que precisa se martirizar desse modo?

PADRE - (*Exterioriza o seu conflito interior*) Sou tão responsável quanto você pelos seus erros.

BRANCA - Oh, não, o senhor não tem culpa de nada. Se pequei, devo pagar sozinha pelos meus pecados.

PADRE - Agora já é impossível. Tudo o que lhe acontecer, me acontecerá também. Sua punição será a minha punição, embora a sua salvação não importe na minha salvação (p. 69).

Ao saber que o jesuíta não se afasta da cela e só consegue dormir depois de exausto, Branca Dias percebe que ele está se martirizando, contudo, não percebe a causa desse martírio. A angústia do religioso, devido aos seus sentimentos pela protagonista, é tal que ele não cumpre sua obrigação de visitá-la antes do dia do julgamento, a fim de preparar a ré para o interrogatório. O Visitador, então, chama a atenção do padre que “sente profundamente a reprimenda. Ao perceber que Branca tem os olhos nele, baixa o rosto, envergonhado” (p. 76). O interrogatório é “para ele uma ingrata tarefa. Sua auto-suspeição o leva, às vezes, durante o interrogatório, a exceder-se em rigor e no tom da acusação, para cair, em seguida, numa ternura e num calor humano que o redimem e o traem” (p. 77).

A protagonista continua sem perceber a paixão do padre Bernardo. Nem a mudança em seu tom de voz, ora brando, ora enérgico, chama a atenção da jovem. Nem mesmo quando o padre a acusa de, possuída pelo demônio, tê-lo beijado na boca:

PADRE - *(Chegando ao máximo da exacerbação)* Se não estava possuída pelo Demônio, por que aproveitou-se do meu desmaio para beijar-me na boca?!

VISITADOR - Jesus!

NOTÁRIO - Na boca! E seminua!

BRANCA - Fiz isso para que não sufocasse, para que não morresse!

PADRE - *(Grita)* Cínica! Foi esse o pretexto que Satanás arranhou para o seu pecado!

(Há um grande silêncio. Branca sente-se perdida e arrasada. Padre Bernardo, por sua vez, cai numa espécie de exaustão, como depois de um autoflagelo) (p. 82).

Nas rubricas estão anotadas as emoções vividas pelo jesuíta, sua luta para não ceder à tentação, autoflagelando-se através da punição de Branca Dias. Contudo, o que fica claro para o leitor não é visível para a protagonista. O ciúme do padre transparece quando Branca pede para conversar com Augusto, por alguns minutos, durante o interrogatório. O jesuíta alega que “os regulamentos não permitem. As normas do processo...”, porém, o Visitador o interrompe, conciliador, alegando que “não devemos ser assim tão rigorosos. Não vejo inconveniente em que eles fiquem juntos por alguns momentos e conversem”. Padre Bernardo “(Evidentemente contrariado): Perdoe-me a interferência; é Vossa Reverendíssima quem decide” (p. 87). O religioso retira-se da sala, enquanto Augusto e Branca conversam pela última vez.

A protagonista não entende porque todos são obrigados a fazer coisas, como prender, torturar no potro, denunciar. A resposta do padre é, então, reveladora. Para ele, é “você, Branca, você quem nos obriga a proceder assim”. Isso devido à “tentação que está em você, o pecado que está em você, a obstinação demoníaca que está em você” (p. 91). O jesuíta diz à protagonista que ela, como uma planta venenosa, deve ser exterminada, para que não

contamine outras pessoas, porque “basta aproximar-se de você para cair em pecado”. Nesse diálogo, padre Bernardo deixa fortemente transparecer sua paixão por Branca, contudo, ela não percebe. Ao dizer: “Você já contaminou outras pessoas”, o jesuíta refere-se a si mesmo, todavia, a jovem, surpresa, pergunta: “Eu, padre? Quem? Augusto?” (p. 91). Por fim, o sacerdote mostra à protagonista os lábios descarnados:

PADRE - (*Arrepende-se*) Não devemos falar nesse assunto.

BRANCA - Que assunto, padre? Eu lhe fiz algum mal? É preciso que me diga, pois assim talvez eu compreenda alguma coisa.

PADRE - Veja... (*Mostra os lábios descarnados*)

BRANCA - Que foi isso? Seus lábios descarnados...

PADRE - Queimei-os com água fervendo. Os lábios, a língua, o céu da boca, para destruir o sentido do gosto.

BRANCA - E por que fez isso?!

PADRE - Para eliminar o gosto impuro dos seus lábios. Mas o gosto persiste. Persiste. (*Cai de joelhos, com o rosto entre as mãos*) [...]

PADRE - (*Ainda com o rosto entre as mãos, dobrado sobre si mesmo*) Chego a ter alucinações.

BRANCA - Se soubesse que ia lhe fazer tanto mal...

PADRE - Antes de você aparecer, eu vivia em paz com Jesus. [...]

PADRE - É possível que eu esteja sendo submetido a uma prova. E faz parte dessa prova o ter que julgá-la e puni-la. [...]

PADRE - Se é uma provação, que seja bem rigorosa, para demonstrar a minha fidelidade e o meu amor ao Cristo. Que todos os suplícios me sejam impostos, à minha alma e à minha carne (p. 92-3).

Nem mesmo os lábios do padre, queimados para que o gosto impuro dos lábios de Branca sumisse, ou a confissão quanto às alucinações, ou falta de paz que dizia sentir levam a protagonista a perceber os sentimentos dele. A pureza e inocência da personagem impedem-na de perceber qual é a provação, ou melhor, tentação, os suplícios impostos à sua alma e carne a que o sacerdote se refere:

PADRE - (*Mãos postas e vergado sobre si mesmo com os lábios quase tocando o solo, reza um ato de contrição*) Senhor meu Jesus Cristo, Deus e homem verdadeiro, Criador e Redentor meu, por serdes Vós quem sois sumamente bom e digno de ser amado sobre todas as coisas; e porque Vos amo e estimo, pesa-me, Senhor, de todo o meu coração, de Vos ter ofendido; pesa-me também por ter perdido o céu e merecido o inferno; e proponho firmemente, ajudado com os auxílios de Vossa divina graça, emendar-me e nunca mais Vos tornar a ofender. Espero alcançar o perdão de minhas culpas pela Vossa infinita misericórdia. Amém. (*Sente-se mais aliviado, levanta-se e, pela primeira vez, nesta cena, pousa os olhos em Branca. Um olhar já tranqüilo e de imensa piedade*) Mandaram-me visitá-la pela última vez (p. 93).

Padre Bernardo reza em presença de Branca, que continua sem entender as angústias dele. Por fim, a protagonista é condenada à fogueira. Os guardas “entram e amarram-na pelos pulsos e pelo pescoço com cordas e barço, e a arrastam assim por uma rampa para o plano superior, onde surgem os reflexos avermelhados da fogueira”. Nesse momento, o religioso,

“no plano inferior, a vê, angustiado, contorce-se entre as chamas. Contorce-se também, como se sentisse na própria carne” (p. 102). Ele cai, então, de joelhos, pois “finalmente, Senhor, posso aspirar ao Vosso perdão”; sente a morte da heroína, a punição da mulher e cristã-nova que lhe despertara a paixão. Por sua vez, ela morre sem sequer suspeitar que “tentara” o jesuíta.

Além de não perceber os sentimentos que despertara no padre Bernardo, Branca Dias também não tem consciência da gravidade do ser mulher, do saber ler, do ser cristã-nova. Sua pureza e inocência, principalmente em relação a ser descendente de judeus convertidos, fazem dela uma presa fácil para o Santo Inquérito. Sem consciência da gravidade das acusações, ela não consegue se defender. Como heroína, seu caráter não é alterado durante o julgamento; não se “vende”, não recua diante de seus princípios. Branca Dias, assim como a irmã Suzanne, de *A religiosa*, possui um caráter excepcional. Por um tempo, pouco tempo, o sacerdote consegue confundi-la, assim como as freiras fazem com Suzanne, todavia, Branca recupera seu sentido, de modo que sua pureza não é manchada.

Enquanto Simão Dias desconfia das intenções da Igreja, agindo na “defensiva” em cada encontro com o jesuíta, sua filha não se dá conta do que a Igreja pretende fazer, achando-a justa até o momento do julgamento, quando já não há jeito. Numa conversa com Augusto, ao falarem sobre a condenação de Pero da Rocha, humilhado e degredado por trabalhar “aos domingos e negar a virgindade de Nossa Senhora. Degredo por dois anos, foi a pena; tendo antes que andar por todo o Recife, com grilhão e baraço, apontado à execração pública” (p. 39), Branca afirma que tal homem devia ser um herege perigoso, pois atirara no “familiar do Santo Ofício quando o foram prender”. Disse igualmente que “ele devia ter culpa. Muita culpa. Se Padre Bernardo o julgou. Se o Santo Ofício o condenou. Padre Bernardo tem o olhar transparente das pessoas de alma limpa. E o Santo Ofício é misericordioso e justo” (p. 39).

Inocentemente, Branca crê no Santo Ofício como justo e misericordioso, embora ela seja uma cristã-nova, marcada com o “sangue infecto”. De início, vê o cuidado do padre Bernardo para com ela como uma atitude de proteção. Devido às discordâncias entre seus pontos de vista e os do religioso, ela rejeita tal proteção, todavia, não percebe os verdadeiros sentimentos do padre. O notário e o Visitador vão à casa de Simão Dias depois de terem “recebido denúncia” contra a família Dias. Nessa visita, Branca se comporta de modo extremamente inocente, embora, a essa altura, já saiba ser descendente de cristãos-novos e que seu avô fora convertido à força. Durante a inspeção, a pureza de Branca transparece em suas perguntas, respostas e comentários. Do diálogo, retiramos apenas trechos da fala da protagonista:

BRANCA - Quem ainda não entendeu nada fui eu. Afinal, que é que os senhores procuram? Somos católicos, nada temos em nossa casa que possa ofender a Deus ou à Santa Madre Igreja.

BRANCA - Não acho. É lógico que se procure entre os cristãos os inimigos do cristianismo?

BRANCA - De que nos acusam?

BRANCA - Há alguma lei que proíba alguém de tomar banho?

BRANCA - Se querem, podemos pôr mecha nova...

BRANCA - Meus livros! São meus! Que vai fazer com eles?

BRANCA - Estórias de cavalaria. Me emocionam muito.

BRANCA - Foi meu noivo quem me trouxe de Lisboa. Vejam que tem uma dedicatória dele para mim.

BRANCA - Fiquei muito contente porque, como não sei ler latim, pude ler a bíblia toda e já o fiz várias vezes (p. 60-66).

O resultado da inspeção do notário e do Visitador é a prisão de Branca Dias, de Simão e de Augusto. A protagonista, surpresa ante a atitude dos representantes da Igreja, “encolhe-se, no centro da cena, pequenina, esmagada, perplexa” (p. 66) sem nada entender, enquanto os guardas barram sua saída. No início do julgamento, Branca recusa-se a ajoelhar-se com ambos os joelhos, embora sua situação por ser cristã-nova seja de uma gravidade enorme, principalmente comparada a tal atitude. Contudo, esse ato revela que ela não abre mão daquilo que considera correto e cristão, independentemente das circunstâncias. Diríamos que possui, nas palavras citadas por Franklin de Mattos, ao referir-se a traços estruturais do conto voltairiano “não por acaso retomado por Diderot: ‘a absoluta inocência do herói’” (MATTOS, 2004, p. 127).

Suzanne Simonin, em *A religiosa*, passa por quatro conventos, nos quais tem de lidar com madres superiores de diferentes naturezas, como neuróticas, sádicas, marionetes na mão de outras freiras, ainda, benevolentes e iluminadas que enfraquecem a vontade da protagonista. A heroína, em todas as situações, mantém-se pura, e seu caráter inalterado, embora exorcizada: “Há o contraste de um indivíduo isolado e uma coletividade, estranhos um ao outro. Esta inadequação é fonte de conflito para o herói” (MATTOS, 2004, p. 130). Mesmo diante de uma coletividade simbolizada pelos representantes da Igreja, Branca Dias, isoladamente, mantém a integridade de seu caráter, ainda que perseguida pelo padre Bernardo, aprisionada pelo Santo Ofício e executada na fogueira.

Simão Dias, por sua vez, diante da perseguição e aprisionamento, aceita negociar o que seja necessário a fim de salvar a vida. Para ele,

Vamos nós discutir com eles, lutar contra eles? Tolice. Têm a força, a lei, Deus e a milícia — tudo do lado deles. Que podemos nós fazer? De que adianta alegar inocência, protestar contra uma injustiça? Eles provam o que quiserem contra nós e nós não conseguiremos provar nada em nossa defesa. Bravatas? Também não adiantam. Eu vi o que aconteceu com Augusto (p. 96).

Simão vê Augusto ser torturado e não ceder, não confessar o que não seja verdade. Todavia, isso não o comove, ao contrário. Considera que o rapaz faz mal em não falar o que os inquisidores querem ouvir. “Mas queriam que ele me denunciasse. Que me acusasse de coisas terríveis absolutamente falsas” (p. 96), retrucou Branca Dias. O contraste entre o caráter de Simão e o de Augusto e Branca é extremo. Para Simão, pouco importaria se as acusações fossem falsas. A confissão salvaria a pele tanto de Augusto quanto de Branca. É isso o que importa naquele momento para ele. Ao dizer que, num momento desses, seria loucura querer salvar alguma coisa além da vida, a protagonista pergunta: “o senhor não salvou nada além disso?”, ao que Simão respondeu ter salvo “nossos bens que tinham sido confiscados” (GOMES, 1966, p. 136).

A ingenuidade da protagonista não a impede de perceber as falhas do caráter de Simão e a integridade do caráter de Augusto, e que esse último acha ser preciso “defender um mínimo de dignidade” (p. 96). Simão até pensa em baixar a corda, para que Augusto não morra, contudo, “isso ia me comprometer” (GOMES, 1966, p. 139). Como já está com a liberdade garantida, ele não quer arriscar, afinal, esse gesto pode levá-lo ao mesmo fim do rapaz. A filha “fita o pai, perplexa diante de tanto egoísmo” (GOMES, 1966, p. 139). O caráter de Simão e a atitude dos inquisidores fazem ressaltar a integridade de Branca Dias.

A personagem entende que seu pai poderia ter feito alguma coisa, “bastaria um grito, uma palavra” (GOMES, 1966, p. 140), ter baixado a corda, porém não o fez “porque o senhor não quis se comprometer”. Ela pergunta: “E agora, como é que o senhor vai conseguir viver, depois disso?” (p. 98). Simão não entende a pergunta, visto que para ele, Augusto morreu porque não resistiu às torturas. O rapaz teria feito “loucura”, foi “estúpido”, pois “quando não podemos salvar os anéis, que se danem os anéis e fiquem os dedos” (GOMES, 1966, p. 140). Quem mata Augusto, então, são os torturadores, ou quem sabe, os inquisidores. A ideia de que todos têm a ver com a morte de Augusto, pois quem cala, colabora, não pertence ao pai, e sim à filha.

A protagonista reconhece que seu pai contribuíra para a morte de Augusto, e não se conforma. “Seu silêncio o matou. O senhor é tão culpado quanto eles” (GOMES, 1966, p. 142). A morte de Augusto dá a Simão Dias a impressão de que, agora que alguém já tinha sido atingido mais dura e diretamente, “com isso matou a sede de violência, resgatou nossa quota” (p. 99), e tal acontecimento irá “torná-los mais tolerantes para conosco. Com você, principalmente, porque eu já estou em liberdade. Devo apenas levar esta cruz na roupa durante um ano. É humilhante, mas ainda é uma sorte” (GOMES, 1966, p. 144). Branca, por

sua vez, vê horrorizada a atitude do pai, e o que “mais me horroriza é que o senhor é um homem decente” (p. 98).

A heroína recusa o único caminho para salvar a própria vida: a abjuracao, isto é, o arrependimento público do pecado. Segundo Samira Campedelli (1982), essa era uma poderosa arma opressora dos inquisidores. Quem abjurava servia de exemplo, através do medo, para outros. “Se eu abjurar... o senhor quer que eu também seja cúmplice” (p. 99), cúmplice da atitude dos inquisidores, dos torturadores, da omissão de seu pai, cúmplice da morte de Augusto. Para Branca, “nos omitimos quando sabemos de uma injustiça e deixamos de protestar contra ela; acho que nos omitimos e pecamos por omissão, quando calamos, quando fechamos os olhos e principalmente quando tratamos de salvar a pele, a qualquer preço” (GOMES, 1966, p. 144).

Simão insiste para que a filha abjure, e assim salve “sua pele”. A heroína, contudo, não aceita salvar-se com o “sacrifício até mesmo do respeito que devo a mim mesma” (GOMES, 1966, p. 145) e repete as palavras do noivo: “Há um mínimo de dignidade que o homem não pode negociar, nem mesmo em troca da liberdade. Nem mesmo em troca do sol” (p. 100). Padre Bernardo também insiste para que Branca abjure, para que reconheça publicamente suas culpas. Ela não aceita, “não posso reconhecer uma culpa que sinceramente não julgo ter” (p. 101). Padre Bernardo diz à Branca ser impossível reconhecer sua inocência, mas a jovem responde: “impossível por que, se de fato sou inocente e se os senhores são justos e misericordiosos?” (GOMES, 1966, p. 147). Não há nenhuma rubrica relacionada a essa fala, entretanto, pelo perfil da personagem, vemos que não há ironia em suas palavras: ela ainda acredita na justiça do Santo Ofício.

A súplica da protagonista ao Tribunal, para que reconheçam sua inocência, é vista pelo Visitador como uma provocação, afinal, “não se trata de uma provinciana ingênua e desorientada; tem instrução, sabe ler e suas leituras mostram que seu espírito está minado por ideias exóticas. Declara-se ainda inocente porque quer impor-nos a sua heresia, como todos os de sua raça” (p. 101). O tribunal, como vemos, continua a vê-la como criptojudia. A personagem espera justiça e misericórdia de um tribunal que diz ser pautado em tais pilares, mas que faz da caça aos cristãos-novos seu grande objetivo. Suplica-lhe misericórdia, “se nada podem provar contra mim” (p. 101).

Branca Dias, em sua pureza, ainda não compreende que tudo está contra ela. A “necessidade” de purificação do padre Bernardo faz com que o jesuíta a denuncie como criptojudia. Pelo sistema do Tribunal, o réu era sempre culpado, e todo cristão-novo era um herege em potencial (Cf. GORESNTTEIN, 2005; NOVINSKY, 1994). Ela ainda é, aos olhos

do padre Bernardo, “um animal daninho! Daninho como as práticas judaicas, como os livros proibidos que lê, como a nudez de seu corpo!” (GOMES, 1966, p. 149). A protagonista que representa o povo é então entregue ao braço secular. Todavia, durante o julgamento feito pelos inquisidores, continua sendo a jovem que vivia no engenho e na roça, entre as cabras e o canavial batido pelo sol, observando procissão de formigas, tirando o veneno da boca dos formigueiros, tomando banho de rio, comendo carne-seca, com pimenta e farofa, chorando de gosto, e vendo Deus em tudo isso.

A personagem, cuja ternura extrema é revelada em seu cuidado com os bichos, é condenada por crimes contra a religião, já que herege judaizante, e contra a moralidade, devido ao banho no rio, despida, e ao “beijo” no padre Bernardo. Seu caráter, porém, continua inalterado. Branca, que possuía uma enorme alegria de viver, grata a tudo o que a vida poderia oferecer de bom, entrega-se à fogueira, como sacrifício, sabendo que não era a primeira nem seria a última vítima, e que sua morte “será do maior mau gosto” (GOMES, 1966, p. 151).

6. DIAS GOMES E BRANCA DIAS

6.1 ALÉM DA PROBLEMÁTICA JUDAICA

Este trabalho de dissertação dedicou-se a estudar a questão da identidade na obra literária *O santo inquerito*, do dramaturgo Dias Gomes. Na peça, a cristã-nova Branca Dias, moradora da Paraíba no ano de 1750, é perseguida, acusada e condenada pelo Tribunal do Santo Ofício. As motivações pessoais do padre Bernardo para denunciar a protagonista são sua paixão pela jovem e a culpa que sente devido a essa atração. Contudo, a acusação feita perante a Mesa Inquisitorial apoia-se nas denúncias de criptojudasmo e crime contra a moral.

A peça foi escrita num período de intensa perseguição no Brasil, por parte do governo militar. A partir de 1964, o país mergulhou num momento histórico marcado por violentos conflitos político-ideológicos. Por isso, de modo intenso, um desejo reprimido de liberdade e valorização do ser humano salta das peças de Gomes escritas a partir dessa década. Assim como diversos outros representantes do meio cultural, a exemplo de Chico Buarque e Ruy Guerra, o escritor preferiu não se calar diante da repressão imposta. Quando esse regime autoritário, alegando a necessidade de combater a subversão e em defesa da democracia e do bem comum, começou a impedir qualquer denúncia ou crítica ao governo militar, o caminho encontrado por escritores e artistas foi utilizar o recurso da alegoria. A leitura alegórica permitia/permite fazer o presente saltar do passado.

Dias Gomes optou por falar do passado, do poder da Santa Inquisição, dos desmandos, torturas e mortes por ela movidos, a fim de apontar para o presente, momento em que a máquina estatal também perseguia os hereges, os que eram contrários à ditadura. Assim como a canção de protesto serviu de válvula de escape para o sentimento de insatisfação da juventude politizada, escreve Alves (2010), o teatro de resistência permitiu que dramaturgos burlassem o sistema.

O santo inquerito, “nascido da minha indignação e de meu desejo (ou dever) de denunciar a repressão generalizada, em particular no campo das ideias” conforme ele mesmo conta em sua autobiografia, *Apenas um subversivo* (1998, p. 212), trouxe à tona a luta entre o ser humano indefeso e os governos autoritários. Da pesquisa de folclore para seu programa de rádio, emergiu a figura da Branca Dias paraibana que, segundo a lenda, morreu nas chamas da Inquisição. Na semelhança entre os processos da Santa Inquisição e os IPMS, ainda segundo o dramaturgo, ele leu a escrita alegórica necessária para o momento político de então. A Branca

Dias de *O santo inquirido* representou a “criatura em defesa de sua integridade e seu direito de ser. E como a peça se passava no século XVIII, a Censura não teria como a proibir” (GOMES, 1998, p. 213).

A figura do cristão-novo escolhida por Dias Gomes para representar o ser humano perseguido, subjugado, destruído em sua identidade e devido à sua identidade não constituiu, no campo literário, um fato isolado. Regina Igel, em *Imigrantes judeus/escritores brasileiros* (1997) elenca diversas personagens judias, criadas por escritores não judeus. Porém, a autora adverte: “para verificação e exame da temática judaica na literatura de qualquer país, deve-se cuidar em não confundir tema com personagens judaicos. Esses últimos podem estar presentes em qualquer texto ficcional, independentemente de ser ou não judia a origem do autor” (p. 5). Igel cita, nesse tópico, Carlos Heitor Cony, Lília Malferrari, Octávio Mello Alvarenga, Maria José Queiroz, e no domínio teatral, Alfredo Dias Gomes.

Embora a representação, na trama de Dias Gomes – ou talvez graças a isso – extravase a problemática judaica daquele período da história luso-brasileira, segundo comenta Igel (1997), e ainda que a peça seja caracterizada por “sua universalidade, pois se destina a alertar os espectadores sobre o perigo que anda eternamente à espreita da liberdade da consciência dos homens, independentemente da sua nacionalidade e das condições de tempo ou de espaço” acrescenta Lipiner (*apud* IGEL, 1997, p.7), a escolha por uma personagem cristã-nova foi bastante significativa.

Ainda que haja tantos *outros*, como negros, ciganos, a mulher, os povos colonizados, os deficientes físicos, os indígenas, e tantas formas de discriminação e racismo, sustentadas pelos mais diferentes preconceitos, comenta Elisabeth Roudinesco em seu livro *Retorno à questão judaica* (2010), depois das perseguições e mortes em massa impetradas contra os judeus, principalmente no que se refere aos abusos cometidos no século XX, “as noções de genocídio e de crime contra a humanidade tornaram-se aplicáveis a todos os Estados do planeta” (p. 12). Depois das barbáries originadas em nações civilizadas da Europa, continua a autora:

passava a ser possível, para todos os povos humilhados pelo colonialismo ou pelas diversas formas de exploração capitalista, bem como para todas as minorias oprimidas (devido a seu sexo, cor da pele ou identidade), contestar os valores de liberdade e de igualdade considerados ‘universais’ [...] começamos sempre nos reportando à questão do extermínio judeu como momento fundador de uma possível reflexão sobre os conflitos identitários (ROUDINESCO, 2010, p. 12-13).

Para Delumeau (1989), ainda que interesses econômicos tenham existido e sustentado a perseguição aos judeus e cristãos-novos, não foram esses que originaram a discriminação. As questões de identidade, sim, se constituíram no motivo propulsor que, aliadas às razões

financeiras, fizeram de judeus, conversos e seus descendentes os bodes expiatórios para as diversas mazelas e problemas sociais. A postura da Igreja foi decisiva para que a intolerância quanto à identidade judaica se desenvolvesse.

A Igreja se instituiu, conforme registrado na narrativa bíblica, por apóstolos judeus, seguidores de Jesus. Jerusalém tornou-se o centro religioso do cristianismo. Contudo, várias razões contribuíram para que, aos poucos, a Igreja desse início a uma intensa campanha contra os hebreus: a) Muitos “gentios”, isto é, não judeus, se converteram ao cristianismo, incorporando à Igreja novos valores e costumes. b) Jerusalém foi destruída no ano 70 d.C., pelos romanos. c) Devido à revolta liderada por Bar Kocba, em 132 a. C., os judeus que ainda habitavam Jerusalém foram expulsos.⁴⁷ Essa foi uma grande diáspora, que os obrigou a irem para diversos países da Ásia, África e Europa. d) A teologia da substituição, pregada enfaticamente depois do Concílio de Nicéia, em 787 d. C., sustentava que Deus havia preterido Israel pela Igreja, por isso, os judeus não seriam mais o “povo escolhido”. Qualquer cristão que utilizasse algum símbolo judaico ou mesmo nome judeu ou realizasse qualquer celebração judaica seria considerado cúmplice da morte de Cristo juntamente com os judeus.⁴⁸

A teoria da substituição, mais as estratégias para que o controle sobre a Igreja não voltasse para uma comunidade judaica, deram os motivos finais que sustentaram a discriminação. Enquanto o povo “deicida” espalhava-se pelo mundo, tentando encontrar paz, escondendo-esquecendo suas raízes judaicas, novas identidades eram criadas.⁴⁹ A intolerância ao judeu e ao cristão-novo caminhou/caminha junto com as questões de identidade, por isso, o jogo de identidades permeia toda a peça.⁵⁰ Por descender de cristãos-novos, a família Dias estava sempre sob suspeita quanto à prática de heresias. A pergunta do olhar perscrutador dos

⁴⁷ Ao longo de sua história, a cidade de Jerusalém foi destruída, total ou parcialmente, em algumas ocasiões, vindo a ser reconstruída, posteriormente. A primeira destruição teria ocorrido no Século VI a.C., pelos exércitos da Babilônia. Com a derrota da revolta judaica contra o domínio romano, em 70, Jerusalém foi tomada pelo comandante romano, Tito. Em 135, o imperador Adriano mandou arrasar a cidade, ao cabo da revolta judaica liderada por Simão bar Kokhba. Sobre os restos de Jerusalém, edificou-se uma cidade helênica, Aelia Capitolina. (GUIMARAES, 2004).

⁴⁸ Para teologia da substituição, vide. FINTO, 2010; GUIMARÃES, 2004.

⁴⁹ Stuart Hall (2006), falando sobre os povos da diáspora, reflete que, em tal situação, as identidades se tornam múltiplas. Embora Hall esteja falando do pós-colonialismo, podemos associar os judeus ao que ele chama de referência hifenizada. Os descendentes de judeus e cristãos-novos, hoje, são, por exemplo, judeu-americano, judeu-francês, judeu brasileiro. Mesmo os que, em 1948, retornaram ao Estado de Israel são judeus vindos de alguma nação, e que carregam consigo sua(s) identidade(s) construída naquele lugar.

⁵⁰ O jogo envolvendo a(s) identidade(s) judaico-cristã continua até hoje. Don Finto (2010) fala de judeus messiânicos, isto é, seguidores do cristianismo que, apesar de cristãos, não querem perder sua identidade judaica. Contudo: “Não havia nenhum lugar onde um judeu cristão se sentisse seguro. Ou eles guardavam silêncio sobre sua fé e permaneciam em sua sinagoga local, ou eles declaravam sua fé cristã, assim forçados a abandonar sua comunidade judaica, entrando no estranho mundo dos gentios, o que os fazia perder toda sua identidade de judeus. Em 1967 não havia nenhuma congregação judaico-messiânica no mundo. Hoje existem mais de 350. Hoje cerca de 1 milhão de judeus declaram alguma fé em Jesus” (FINTO, 2010, p. 88).

que espionavam para denunciar era: quem são eles? São cristãos sinceros, falsamente convertidos, praticam o judaísmo na clandestinidade, são criptojudeus, são incrédulos, são cristãos-novos?

6.2 BNEI ANUSSIM, FILHOS DOS FORÇADOS

Na segunda metade do século XVIII, o marquês de Pombal colocou em prática uma política que visava modernizar o Estado português. Parte da nobreza foi substituída por grupos de comerciantes, muitos deles cristãos-novos. Dentre as mudanças mais importantes da política pombalina estava a extinção da diferenciação formal entre cristãos-novos e cristãos-velhos, realizada definitivamente com a Carta-Lei de 1773. A partir de então, salienta Keila Grinberg em *Judeus, judaísmo e cidadania no Brasil imperial* (2005, p. 201), “a marca de sangue – sinal de ascendência judaica que implicava uma série de restrições sociais, políticas, econômicas aos cristãos-novos portugueses – deixava de existir”.

Grinberg (2005) ressalta a grande importância dessa nova regra. Todos os registros anteriores de distinção deveriam ser cancelados e riscados de forma que não se pudesse lê-los. Assim ninguém saberia, via registros, quem era cristão-novo. Tal fato deveria colocar um fim na primeira fase da história dos judeus no Brasil. Contudo, segundo a historiadora, o início da convivência real entre católicos e não-católicos – judeus, cristãos-novos, protestantes – começou anos depois, com a vinda da corte portuguesa para o Rio de Janeiro e a consequente abertura comercial. A Inglaterra, parceira comercial de Portugal e com população predominantemente protestante, preocupava-se com a liberdade de culto para seus súditos. A liberdade religiosa, todavia, foi estabelecida definitivamente em 1824.

Os efeitos da nova política logo apareceram. Nas primeiras décadas do século XIX, judeus ingleses e franceses vieram para o Rio de Janeiro, dando visibilidade a judeus e ao judaísmo na sociedade carioca. A imigração de judeus marroquinos iniciou-se na década de 1820. A seu favor, registra Grinberg (2005, p. 201), “tinham o conhecimento do espanhol e do português, por serem descendentes diretos das comunidades expulsas da península Ibérica no fim do século XV”. A maioria deles foi para a Amazônia, transferindo-se, mais tarde, para Belém e/ou Manaus. Em Belém, imigrantes marroquinos organizaram a primeira comunidade judaica do Brasil contemporâneo.

Apesar da tolerância religiosa no império brasileiro, judeus e descendentes de cristãos-novos ainda conviveram com algumas dificuldades. “Um dos aspectos mais difíceis da vida cotidiana dos judeus no Brasil do século XIX era a morte. A morte e as questões práticas a ela

relacionadas” (GRINBERG, 2005, p. 209). Os cemitérios públicos, a partir de 1850, eram de uso exclusivo dos católicos. Por isso, muitos judeus e cristãos-novos se uniram a protestantes na compra de terrenos para cemitérios particulares. Além disso, continua a historiadora, judeus e outros não-católicos, embora fossem cidadãos, tinham seus direitos civis limitados pelo fato de “todos os registros civis serem realizados na Igreja; ao mesmo tempo, não podiam dispor de direitos políticos plenos, porque não podiam exercer cargos públicos. Essa restrição à cidadania foi denunciada, na década de 1870, por Nabuco de Araujo, ex-ministro da Justiça” (2005, p. 214). Depois de 1890, o Estado foi formalmente separado da Igreja, e uma regulamentação completa da vida civil ocorreu em 1916, com o primeiro Código Civil do Brasil.

O século XX assistiu à entrada de centenas de judeus no país. Mas esse é outro capítulo da nossa história, e diz respeito a judeus ou descendentes de cristãos-novos que não precisavam mais esconder sua identidade judia. Por isso, cabe-nos perguntar sobre os descendentes dos que viveram as perseguições inquisitoriais. Descendentes de cristãos-novos que, integrados ao meio, aceitos na sociedade, “aspiraram dissolver a velha identidade dos pais no meio de cultura da nova pátria” comenta Rubens Ricupero (*apud* IGEL, 1997, p.XXIX). Pessoas que cresceram desconhecendo sua história e tradições, ignorando que possuíam em sua genealogia ascendentes convertidos à força.

Grupos como a ABRADJIN – Associação Brasileira dos Descendentes de Judeus da Inquisição – têm como objetivo permitir que brasileiros descendentes de judeus sefarditas portugueses, espanhóis, holandeses ou marroquinos, incluindo os denominados *bnei anussim* – filhos dos forçados – assim como outros interessados, conheçam e aprendam mais sobre suas raízes étnico-culturais. Segundo Marcelo Guimarães⁵¹, o Brasil tem hoje, embora ignore, uma das maiores colônias de descendentes de judeus sefarditas do mundo.

Vários pesquisadores “procuram” os chamados filhos dos forçados, os descendentes dos batizados em pé. Espalhados por todo o território brasileiro, desconhecendo a origem hebraica da família, ou mantendo apenas algumas antigas lembranças de costumes praticados por avós, muitos brasileiros tem “sangue judeu” e não sabem. As leis vigentes desde a

⁵¹ “A Associação Brasileira dos Descendentes de Judeus da Inquisição (ABRADJIN) é uma iniciativa cultural criada e dirigida sem finalidade econômica ou lucrativa, sem número limitado de participantes, respeitando a crença de seus associados, tendo como objetivo principal auxiliar todo interessado em descobrir e, eventualmente, restaurar suas raízes judaicas caso acredite ou tenha evidências de procedência judaica portuguesa, espanhola ou mesmo de outros países, como Holanda, Marrocos etc; e cujos antepassados, por causa da Inquisição, tenham vindo para o Brasil a partir do século XVI”. A instituição foi fundada pelo rabino Marcelo Guimarães. Disponível em <http://www.anussim.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=5&Itemid=6>. Acesso em 15 mai. 2012.

proclamação da República beneficiaram judeus e cristãos-novos que mantinham suas tradições culturais e/ou religiosas no país onde estavam, e assim continuaram ao chegar ao Brasil, porém, essas leis não foram suficientes para tirar descendentes de cristãos-novos do desconhecimento quanto à história da família.

Assim, em todo o país, diferentes pesquisadores buscam os descendentes dos cristãos-novos. Por exemplo, Neusa Fernandes, em *A inquisição em Minas Gerais* (2000), pesquisou junto a cartórios e documentos antigos a relação de algumas das cidades mineiras e seus moradores registrados como cristãos-novos no período de 1712 e 1763. Vinicius Barros Leal pesquisa *Os cristãos-novos na formação da família cearense*⁵². *A estrela oculta do sertão* é um documentário de 2005, dirigido pela fotografa Elaine Eiger e pela jornalista Luize Valente. O tema central é a prática judaica mantida por algumas famílias do sertão nordestino⁵³. O documentário contou com consultoria e depoimentos da historiadora Anita Novinsky.

A protagonista de *O santo inquérito*, embora não tenha resgatado sua identificação como os hoje chamados *bnei anussim*, morreu como um deles, e por ser um deles. Em suas várias representações, Branca Dias é sempre judia por etnia, às vezes cristã sincera, às vezes judaizante. Para Igel (1997, p. 2) “judeu é qualquer pessoa que se considere a si mesmo judeu, seja por nascimento ou conversão, formal ou informal”. Contudo, admite ela, “essa definição, provavelmente, apresente tantos problemas quanto outra qualquer [...] é ilusório pensar que os conceitos acima transcritos solucionem a intrincada questão da definição sobre o que é ser judeu”.

6.3 UMA FAMÍLIA ENTRE DOIS MUNDOS

Assim, o objetivo principal neste trabalho foi o de observar a(s) identidade(s) que cada um dos representantes das três gerações da família assumiu perante o Santo Inquérito. Encontramos a identidade criptojudaica no avô de Branca Dias. Ele foi quem ensinou à neta

⁵² O texto *Os cristãos-novos na formação da família cearense* está disponível em: <http://www.angelfire.com/linux/genealogiacearense/index_cristaos_novos.html>. Acesso em 15 mai. 2012.

⁵³ “Municípios localizados nos ermos distantes do sertão, como o pequeno Venha-Ver (corruptela de ‘Vir Chaver’, em hebraico, ou seja, ‘Venha Amigo’, a inquisição não lhe pega por aqui), localizado no alto oeste potiguar, foram visitados pelo protagonista Luciano Oliveira e equipe, cujo destaque encontra-se justamente na comprovação de que os moradores do lugarejo norte-riograndense descendem dos fugitivos da perseguição inquisitorial que se instalou em Pernambuco, na Paraíba e no Rio Grande do Norte após a expulsão dos holandeses”. Disponível em <<http://www.coisasjudaicas.com/2010/07/estrela-oculta-do-sertao.html#.T7ml5NzWuE4>>. Acesso em 15 mai. 2012.

alguns ritos judaicos, hábitos pertencentes já a um judaísmo sincrético. Demonstrando resistência passiva, o avô da protagonista revelou sua não adesão sincera ao cristianismo, seu desejo de manter as tradições e religião do povo judeu. Contudo, vimos que, na busca por manter sua judeidade, esse criptojudeu viveu a ficção marrana, nascida da ilusão quanto à existência de uma identidade única, estável, guardada no poço da história e da biologia, como explicou Forster (2006). Procurando uma identidade verdadeira, a judaica, o pai de Simão Dias viveu entre dois mundos, sem se dar conta de que não pertencia, em essência, a nenhum deles.

Essa personagem criptojudia representa “uma figura dúbia e esquiva”, diz Forster (2006) “que, em sua entrada em cena, enfrenta esse *logos* cuja extensão estará diretamente ligada com a tendência homogeneizante que gira em torno de um determinado pressuposto de identidade” (p. 10). A personagem passou a vida simulando, perambulando entre o centro cristão e a periferia judaica, falando publicamente de um jeito e, em secreto, sendo fiel a uma tradição supostamente pura. Morreu sem perceber que, embora mantendo fidelidade à tradição mosaica, fora modificado pelo que exteriormente representava. O corpo cristianizado se infiltrou na alma judaizante, e tanto um quanto o outro sofreram mudanças. Nesse jogo de representações, uma nova identidade fora construída.

Simão Dias, por sua vez, não resistiu em momento algum, a rendição marcou sua conduta. Visando salvar sua vida, a personagem apagou a linhagem judia, recusou sua cultura e religião, não houve luta. As lembranças da história judaica, da conversão forçada, dos confiscos e opressão foram por ele usadas para manter-se alerta contra a Inquisição, evitando qualquer gesto que lembrasse a ascendência cristã-nova da família. Conhecedor do funcionamento do Santo Ofício e do quanto pesava ter “sangue infecto”, conseguiu escapar da morte, tendo, para isso, negociado sua dignidade.

Todavia, embora sem o desejo de manter-se fiel às tradições judaicas, e muito menos ainda, sem qualquer intenção de ser um sincero cristão, Simão Dias também viveu a simulação, insegurança, medo, angústia de quem não era o cristão que representava ser. No jogo das posições identitárias, acusado de ser falso cristão, o que de fato era, acusado de ser criptojudeu, o que não era, Simão entregou-se, abjurou, diria Lipiner (1969). Preferiu continuar no jogo, fingindo ser por fora, não sendo por dentro, e sendo o que não queria ser: cristão-novo, um indivíduo sem lugar no mundo cristão e rejeitado no mundo judeu, como bem explicou Novinsky (1972).⁵⁴

⁵⁴ Seligmann-Silva (2005) faz, hoje, um caminho inverso ao dos inquisidores. Esses se perguntavam se o cristão-novo era cristão. A reflexão do autor, contudo, é se e como alguém se torna judeu. Diz ele: “é possível ‘tornar-

Branca Dias, de todas as personagens, talvez seja a mais envolvida no jogo das identidades. Nascida judia, tornada – via decreto – cristã-nova, a personagem vive como cristã, embora morra por ser acusada de criptojudáismo. Heroína da peça, marcada por grande pureza e inocência, nesse jogo de representações, demora a perceber o quanto lhe custaria não se submeter à identidade conferida pelo *outro*. Branca, sem se dar conta do peso do nome e do sangue (Cf. MELLO, 2009), no texto, demonstra sua fé no ser humano, nas boas intenções da máquina inquisitorial, no amor da Igreja. Somente após a morte de Augusto, ao perceber que de nada adianta insistir em sua identidade cristã – visto que, para os inquisidores, importa a identidade por eles conferida, baseada em preconceitos e falsa ciência, que para eles era uma verdade biológica e histórica – Branca entrega-se à fogueira, não como judia/cristã-nova, porém, como ser humano.

A história de Branca Dias, portanto, é a história do ser humano, desrespeitado em sua(s) identidade(s), afinal, antes de qualquer identificação cabível à personagem, antes de ser judia, cristã-nova ou cristã, é um ser único, em sua individualidade. O autoritarismo revelado nas perseguições, torturas e mortes impetrados pelo Santo Ofício, pelo governo militar, e por todos os governos despóticos, alimenta o binarismo das identidades essencialistas; fomenta a busca por uma verdade que não há, porém que é vivida como se fosse; pune aqueles que não se submetem ao lugar identitário por eles designado. Para as autoridades, nesse jogo de representações, só há duas identidades: os puros e os impuros, os superiores e os inferiores, os de dentro e os de fora, homem e mulher, cristão-velho e cristão-novo; ser humano e sub-humano. Assim, *O santo inquérito* foi um chamado, em 1966, para que a sociedade saísse da passividade e resistisse ao governo militar, rompesse o silêncio, burlasse a censura, enfrentasse as armas, exigisse liberdade. A postura de Branca Dias e Augusto é ainda hoje um clamor para que o ser humano, em qualquer lugar ou época, não abra mão de sua dignidade.

se' judeu devido a uma pressão externa ou é possível querer essa 'conversão', desejá-la a partir de um movimento de auto-reflexão e de identificação com a tradição. 'Ser judeu', portanto, não é um dado natural, inexorável e, logo, inquestionável, mas sim implica uma contingência, um ato de vontade resultado de uma decisão – preferencialmente de um sujeito livre e, desse modo, responsável. O caminho para o judaísmo não se resolve, no entanto, com um simples silogismo. Saber a meta não significa saber o caminho [...] Scholem continua o raciocínio da sua mencionada palestra destacando exatamente o fato de que, se não é de modo algum evidente se e como alguém se sente judeu, por outro lado, a própria definição do que seria 'judaísmo' é ela mesma marcada pela abertura. O 'ser judeu' é, portanto, duplamente marcado pela ação da vontade e da reflexão de um indivíduo histórico inserido no seu contexto de vida" (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 153).

REFERÊNCIAS

- ALBIN, Lesky. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- ALVES, Lourdes Kaminski. **Intertexto e variável trágica no teatro de Dias Gomes**. Cascavel: Edunioeste, 2010.
- AMORIM, Edgard Ribeiro de. **Um teatrólogo na TV**. Disponível em: <<http://www.centrocultural.sp.gov.br/linha/idart%205/televiso.htm>>. Acesso em 17 jan. 2012.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Branca Dias. In: **Discurso de primavera e algumas sombras**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994. p. 83
- ARISTÓTELES. **A arte retórica e arte poética**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/a. 14. ed. Tradução Antônio Pinto de Carvalho.
- ARRUDA, Ângela. Negociando a diferença. In: ARRUDA, Ângela (Org). **Representando a alteridade**. Petrópolis, RJ; Vozes, 1998. p. 15-25.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Ruim cristão e mau judeu: a Inquisição no Brasil colonial e o processo contra João Nunes Correia**, 2008. Disponível em <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/pdf/ruimcristão.pdf>>. Acesso em 29 mar. 2011.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo no Brasil colonial – Nordeste, séculos XVI-XVII. **Revista Brasileira de História**, vol. 22, n. 43, São Paulo, 2002. Disponível em <http://www.sicielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100004>. Acesso em 01 mar. 2011.
- ASSIS, A. F. A.; CALAÇA, C. E.; RAMOS, F. S. **Inquisição, cristãos-novos e a resistência judaica no Brasil Colonial: história, narrativa e documentos**, 2002. Disponível em <<http://www.angelfire.com/planet/anpuhes/Ângeloinquisicao.htm>>. Acesso em 01 dez. 2010.
- ASSIS, Luciara Lourdes Silva de. Personagens judeus: O santo inquerito, de Dias Gomes, e Sobre os rios que vão, de Maria José de Queiroz. In: NAZÁRIO, Luís; NASCIMENTO, Lislely (Orgs). **Estudos judaicos: Brasil**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, FALE/UFMG, 2007. p. 51-78.
- BAER, Itzhak. Os judeus e o problema do converso. In: FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (Org). **Os marranos**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977. p. 23-90.
- BÍBLIA JUDAICA COMPLETA**: o Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]/ tradução do original para o inglês David H. Stern; tradução do inglês para português Rogério Portela, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Vida, 2010.
- BUARQUE, Chico, GUERRA, Ruy. **Calabar – o elogio da traição**. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

CAMPEDELLI, Samira. **Dias Gomes: literatura comentada**. São Paulo: Abril Educação, 1982.

CANDIDO, Antonio [et al.]. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. São Paulo: Companhia editorial Nacional, 1967.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial no Brasil colônia: os cristãos-novos**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTELLS, Manuel; GERHARDT, Klauss Brandini. **O poder da identidade**. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006. (A Era da informação: economia, sociedade e cultura; V. 2).

CERQUEIRA, P. C. B. F. F. **Denúncias e confissões em ritos de alteridade: O santo inquirido de Dias Gomes**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Diversidade Cultural, UEFS, 2007. Disponível em: <http://tede.uefs.br/tesesimplificado/tde_arquivos/1/TDE-2008-02-25T072950Z-38/Publico/DENUNCIACOES%20E%20CONFISSOES%20EM%20RITOS%20DE%20ALTERIDADE_%20O%20SANTO%20IN.pdf> Acesso em 10 fev. 2011.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. **Tortura no Brasil como herança cultural dos períodos autoritários**. 1998. Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/ceciliacoimbra/cecilia.html>>. Acesso em 26 jan. 2012.

COSTA, Ligia Militz da. **A poética de Aristóteles: mimese e verossimilhança**. São Paulo: Ática, 1992.

D´AZEVEDO, J. Lucio. **História dos christaos novos portugueses**. Lisboa: Clássica, 1921.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio: Brasília, DF: Edunb, 1993.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. Tradução Maria Lucia Machado, tradução das notas Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (Org). **Os marranos**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977.

FERNANDES, Neusa. **A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova fronteira, 1986.

FINTO, Don. **O teu povo será o meu povo – como Israel, os judeus e a igreja se unirão nos últimos dias**. Niterói, RJ: BV Films, 2010.

FLEITER, Bruno. Gentes da nação: judeus e cristãos-novos no Brasil holandês. In: GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 65-86.

FONSECA, Orlando. **Na vertigem da alegoria: militância poética de Ferreira Gullar**. Santa Maria: EdUFSM, 1997.

FORSTER, Ricardo. **A ficção marrana: uma antecipação das estéticas pós-modernas**. Tradução por Lyslei Nascimento e Mirian Volpe. Belo horizonte. Editora UFMG, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. Sao Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas, 1994. (Colecao estudos: 142).

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

GOMES, Dias. **O santo inquerito**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1966.

GOMES, Dias. **Campeões do mundo**. São Paulo: Círculo do livro, 1980.

GOMES, Dias. **O pagador de promessas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

GOMES, Dias. **O santo inquerito**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

GOMES, Dias. **Apenas um subversivo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GRINBERG, Keila. Judeus, judaísmo e cidadania no Brasil imperial. In: GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 201-218.

GORENSTEIN, Lina. Um Brasil subterrâneo: cristãos-novos no século XVIII. In: GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 137-160.

GORENSTEIN, Lina. **Heréticos e impuros: A Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro no século XVIII**. Rio de Janeiro, RJ: Coleção Biblioteca Carioca – Secretaria Municipal de Cultura do Rio de Janeiro, 1994.

GORENSTEIN, Lina. **O Brasil marrano: as pesquisas recentes, 2005**. Disponível em <<http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br>>. Acesso em 12 mar. 2010.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S. A. s/a.

GUIMARÃES, Marcelo. **A pessoa do Messias nas festas bíblicas**. Belo Horizonte: Ministério Ensinando de Sião, 2004.

GUIMARAES, Hélio Penna [et al]. **Uma breve história da ressuscitação cardiopulmonar**. Revista Brasileira Clínica Médica, UNIFESP, Campinas, n. 7, p. 1-11, 2009. Disponível em <<http://www.ipatre.com.br/download/rcp-mundo.pdf>>. Acesso em 09 mai. 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 1998.

HALL, Stuart. **Da diáspora, identidades e mediações culturais**. Trad: Adelaide La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

HALFIM, Miriam. **Senhora de engenho: entre a Cruz e a Tora**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2005.

HERMANN, Jacqueline. As metamorfoses da espera: messianismo judaico, cristãos-novos e sebastianismo no Brasil colonial. In: GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 87-112.

HIRATA, Helena [et al.] (Org). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HOUAISS, Antônio, VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IGEL, Regina. **Imigrantes judeus/escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

JOFFE, Héléne. Degradação, desejo e ‘o outro’. In: ARRUDA, Ângela (Org). **Representando a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 109-125.

JOFFILY, José. **Nos tempos de Branca Dias**. Londrina: Pé Vermelho, 1993.

KAUFMAN, Tânia. **Construção ou reconstrução de identidades: o marranismo em Pernambuco**, 2006. Disponível em: <<http://sephardic-brazil.blogspot.com/2006/01/construo-ou-reconstruo-de-identidades.html>>. Acesso em 02 ago. 2011.

KAUFMAN, Tânia. **Novos personagens. Novas identidades**. O marranismo contemporâneo em Pernambuco. Recife: Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, 2004. Disponível em: <<http://www.arquivojudaicope.org.br/arquivos/bancodearquivos/37ed1712e0b4566d6fecb4c822c80c70.pdf>>. Acesso em 02 ago. 2011.

KOTHE, Flavio René. **A alegoria**. São Paulo: Ática, 1986.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LIMA, Luiz Costa. **A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LIPINER, Elias. A nova imigração judaica no Brasil. In: SEREBRENICK, Salomão; LIPINER, Elias (Orgs). **Breve história dos judeus no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblos, 1962. p. 105-151.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitânicas de cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

LIPINER, Elias. **Santa Inquisicao**: terror e linguagem. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

LIPINER, Elias. **O sapateiro de Trancoso & o alfaiate de Setubal**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LUCENA, Suênio Campos de. **21 escritores brasileiros**: uma viagem entre mitos e motes. São Paulo: Escrituras, 2001.

MAIA, Ângela Maria Vieira. **À sombra do medo**: cristãos-velhos e cristãos-novos nas capitânicas do açúcar. Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995.

MAESO, David Gonzalo. A respeito da etimologia do vocábulo 'marrano' (criptojudeu). In: FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (Orgs). **Os marranos**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977. p. 9-21.

MAGALDI, Sábato. **Panorama do teatro brasileiro**. Ministério da Educação e Cultura/DAC FUNARTE/ Serviço Nacional de Teatro. Rio de Janeiro, 19--.

MAGALDI, Sábato. **O texto no teatro popular**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MATTOS, Franklin de. **A cadeia secreta**: Diderot e o romance filosófico. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MELO, Lehm kou de Almeida. **O santo inquérito e Breviário das terras do Brasil**: duas visões da Inquisição. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2000. Disponível em <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24405/D%20%20MELO,%20LEIIM%20KOU%20DE%20ALMEIDA.pdf?sequence=1>. Acesso em 17 jan. 2012.

MIGNOLO, Walter. Lógica das diferenças e política das semelhanças: da Literatura que parece História ou Antropologia e vice-versa. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio (Orgs.). **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: EDUSP/Ángel Rama, 1993. p. 115-135.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 1985.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994

NOVINSK, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- NOVINSKY, Anita. **Inquisição**: prisioneiros do Brasil, séculos XVI- XVIII. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura 2002. Disponível em: <<http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br>>. Acesso em: 20 mar. 2010.
- NISKIER, Arnaldo. **Branca Dias**: o martírio. Rio de Janeiro: Consultor, 2006.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo. **A construção da masculinidade**. Belo horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.
- PERROT, Michele. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução por Viviane Ribeiro. Bauru, SP. EDUSC, 2005.
- PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**: Colônia. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- REAL, Miguel. **Memórias de Branca Dias**. Lisboa: Temas e Debates, 2003.
- REVAH, I. S. Entrevista com o prof. I. S. Revah conduzida por Abílio Diniz Silva. In: SARAIVA, José António. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Estampa, 1994
- REVAH, I. S. Os marranos. In: FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (Org). **Os marranos**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977.
- RICHARD, Nelly. **Intervenções críticas**: arte, cultura, gênero e política. Tradução: Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ROSENFELD, Anatol. **O mito e o herói no moderno teatro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Retorno à questão judaica**. Tradução por Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- SARAIVA, José António. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Estampa, 1994.
- SCOTT, Joan Walach. **A cidadã paradoxal**: As feministas francesas e os direitos do homem. Tradução por Élvio Antônio Funck. Florianópolis, Editora Mulheres, 2002.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, 2005.
- SEREBRENICK, Salomão. Quatro séculos de vida judaica no Brasil. In: SEREBRENICK, Salomão; LIPINER, Elias (Orgs). **Breve história dos judeus no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblos, 1962. p. 9-104
- SILVA, Leonardo Dantas. **Uma comunidade judaica na América portuguesa**. In: SEMINÁRIO: o mundo que o português criou, 2005. Disponível em <<http://www.fundaj.gov.br/docs/indoc/cehib/dantas.html>>. Acesso em 18 mai. 2011.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2003.

SILVA, Maria Célia Barbosa Reis da. **Branca a caminho da fogueira**: uma história que se repete. 2006. Disponível <www.espacoacademico.com.br/061/61silva.htm>. Acesso em 01 mar. 2011.

SOARES, Rita Miranda. **A Influência dos judeus "cristãos-novos" na cultura mineira**, 2001. Disponível em <<http://www.ensinandodesiao.org.br/Abradjin/0701.htm>>. Acesso em 23 jul. 2010.

VAINFAS, Ronaldo; ASSIS, Ângelo A. F. A esnoga da Bahia: cristãos-novos e criptojudaísmo no Brasil quinhentista. In: GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 43-64.

VAINFAS, Ronaldo; HERMANN, Jacqueline. Judeus e conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia, messianismo. In: GRINBERG, Keila (Org). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 15-42.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Serie Descobrimo o Brasil.

VIDAL, Ademar. **Lendas e superstições**. Rio de Janeiro: O cruzeiro S. A., 1950.

WALDMAN, Berta. **Entre passos e rastros**: presença judaica na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Perspectivas; FAPESP; Associação Universitária de Cultura Judaica, 2003.

WEHLING, Arno. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1994.

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil colonial**. São Paulo: Pioneira, 1966.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 7-72.