

## ENTRE DOIS MANOÉIS, MORAES E CALADO: LIBELOS CONTRA SACERDOTES CATÓLICOS NO BRASIL HOLANDÊS (1630-1654)

Regina de Carvalho Ribeiro da Costa<sup>1</sup> 

**Resumo:** O presente artigo se destina a revisitar um território pretensamente tolerante do Brasil Colonial, isto é, as capitâncias açucareiras do Norte sob a dominação neerlandesa (1630-1654). A partir da centralidade do clero católico na vida política e religiosa colonial, são examinadas as denúncias, registradas nos Cadernos do Promotor, contra o apóstata mais conhecido, o padre Manoel de Moraes. O resultado é a caracterização de desvios em dois terrenos distintos: a traição política e a heresia e apostasia. Cotejando com as suspeitas levantadas sobre outros sacerdotes, como frei Manoel Calado, muitas das quais não passaram das denúncias, é possível questionar os limites do foro inquisitorial e a atuação incisiva do bispo do Brasil, bem como as ambivalências religiosas entre a proximidade aos holandeses e a fidelidade ao catolicismo.

**Palavras-chave:** Clero católico. Ambivalências religiosas. Traição política. Heresia. Brasil holandês.

### AMIDST TWO MANOÉIS, MORAES AND CALADO: THE ACCUSATIONS AGAINST CATHOLIC PRIEST IN DUTCH BRAZIL (1630-1654)

**Abstract:** This article is intended to revisit an allegedly tolerant territory of Colonial Brazil, that is, the Northern sugar captaincies under Dutch domination (1630-1654). As from the centrality of the Catholic clergy in colonial political and religious life, the denunciations recorded in the Prosecutor's Notebooks against the best-known apostate, Father Manoel de Moraes, are examined. The result is the characterization of deviations on two separate grounds, political betrayal and heresy and apostasy. Comparing with suspicions raised about other priests, such as Friar Manoel Calado, many of which were no more than mere accusations, it is possible to question the limits of the inquisitorial forum and the incisive performance of the bishop of Brazil, as well as the religious ambivalences between the proximity to the Dutch and fidelity to Catholicism.

**Keywords:** Catholic clergy. Religious ambivalences. Political betrayal. Heresy. Dutch Brazil.

### ENTRE LES DEUX MANOÉIS, MORAES ET CALADO: LES ACCUSATIONS CONTRE LES PRÊTRES CATHOLIQUES AU BRÉSIL HOLLANDAIS (1630- 1654)

**Resumé:** Cet article vise à revisiter un territoire prétendument tolérant du Brésil colonial, c'est-à-dire les capitaines de sucre du Nord sous domination hollandaise (1630-1654). De la centralité du clergé catholique dans la vie politique et religieuse coloniale, les plaintes, enregistrées dans les cahiers du procureur, contre l'apostat le plus connu, le père Manoel de Moraes, sont examinées. Il en résulte une caractérisation des écarts pour deux motifs distincts, la trahison politique et l'hérésie et l'apostasie. En comparaison avec les soupçons exprimés à propos d'autres prêtres, comme le frère Manoel Calado, dont beaucoup n'étaient que les dénonciations, il est possible de remettre en question les limites du forum inquisitorial et la performance

<sup>1</sup> Professora Adjunta Substituta do Departamento de História (GHT) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Laboratório Companhia das Índias - Núcleo de História Ibérica e Colonial na Época Moderna/UFF. Doutora em História pelo Universidade Federal Fluminense (UFF).

incisive de l'évêque du Brésil, ainsi que les ambivalences religieuses entre la proximité avec les Néerlandais et la fidélité au catholicisme.

**Mots-Clés:** Clergé catholique. Ambivalences religieuses. Trahison politique. Hérésie. Brésil hollandais.

## ENTRE LOS DOS MANOÉIS, MORAES Y CALADO: LAS ACUSACIONES CONTRE LOS PADRES CATÓLICOS EN BRASIL HOLANDÉS (1630-1654)

**Resumen:** Este artículo está destinado a volver a visitar un territorio supuestamente tolerante del Brasil colonial, es decir, las capitanías de azúcar del norte bajo dominación holandesa (1630-1654). Desde la centralidad del clero católico en la vida política y religiosa colonial, se examinan las quejas, registradas en los Cuadernos del Fiscal, contra el apóstata más conocido, el padre Manoel de Moraes. El resultado es la caracterización de las desviaciones por dos motivos distintos, la traición política y la herejía y la apostasia. En comparación con las sospechas planteadas sobre otros sacerdotes, como Fray Manoel Calado, muchos de los cuales no fueron más que denuncias, es posible cuestionar los límites del foro inquisitivo y el desempeño incisivo del obispo de Brasil, así como las ambivalencias religiosas entre la proximidad a los holandeses y la fidelidad al catolicismo.

**Palabras-clave:** Clero católico. Ambivalencias religiosas. Traición política. Herejía. Holandés Brasil.

### Introdução

Seja resistindo à entrada holandesa, exatamente enquanto lutavam ao lado dos portugueses, seja colaborando com a conquista dos flamengos, principalmente no período do governo de Nassau, chamado pelo historiador Evaldo Cabral de Mello (2003, p. 130) como “pax nassoviana”<sup>2</sup>, o clero católico desempenhou papel de destaque durante o tempo dos flamengos.<sup>3</sup>

A centralidade da figura religiosa no contexto da ocupação neerlandesa nas capitanias do Norte foi reconhecida pela própria Companhia das Índias Ocidentais quando firmou o Acordo da Paraíba entre dezembro de 1634 e janeiro de 1635 e incluiu uma autorização formal para o estabelecimento dos sacerdotes católicos no território dominado, com exceção dos inacianos.<sup>4</sup>

Por outro lado, a obstinada perseguição do próprio bispo do Brasil à época, D. Pedro da Silva e Sampaio, que, da Bahia, se mantinha vigilante ao comportamento dos

<sup>2</sup> Segundo Evaldo Cabral de Mello (2003), a permissividade do governador em assuntos religiosos foi a grande responsável pela pacificação religiosa da região durante seu governo.

<sup>3</sup> A expressão “tempo dos flamengos” é de José Antônio Gonsalves de Mello (2007) e se refere à experiência de vinte e quatro anos de dominação neerlandesa nas capitanias açucareiras do Norte do Brasil Colonial, desenvolvida entre 1630 e 1654.

<sup>4</sup> Os jesuítas foram expulsos do território em 1636, deportados para as Índias de Castela, Portugal, Espanha ou transportados como prisioneiros para a Holanda. Além da grande resistência apresentada por parte destes religiosos à presença holandesa desde o tempo das investidas de 1625 contra a Bahia, a expulsão dos jesuítas pode ser explicada pelo perigo real que tais religiosos representavam à estabilidade do domínio batavo, uma vez que possuíam elevado grau de influência sobre os indígenas, obtido graças aos trabalhos de missão inaciana. Por isso, Vainfas (2009, p. 153) afirmou que “Companhia das Índias e Companhia de Jesus eram instituições rivais que não poderiam ocupar o mesmo espaço”.

religiosos em terreno calvinista, sugere a preocupação das autoridades católicas em relação ao ambiente de relativa tolerância religiosa instalado no espaço de dominação flamenga.

De fato, o domínio das Províncias Unidas do Norte, ainda que marcadamente através da ação mercantil da Companhia das Índias Ocidentais, recupera uma longa tradição de tolerância religiosa cujos territórios europeus do Norte lutaram muito para conquistar. A luta motivada pelo dinheiro e liberdade, como interpretou Henry Méchoulan (1992), libertou as sete províncias calvinistas do jogo católico espanhol de Felipe II e garantiu a independência após oitenta anos de guerra (1568-1648).<sup>5</sup>

No interior da própria República das Províncias Unidas do Norte, jazia uma grande diversidade de comunidades religiosas convivendo nos territórios do Norte, cuja atmosfera religiosa impregnava até mesmo a existência nacional (ZUMTHOR, s/d, p. 109). Mesmo tendo a Igreja Reformada<sup>6</sup> o estatuto e o poder de Igreja de Estado, com templos públicos e ensino oficial desde a Grande Assembleia de 1651, numerosas seitas reformadas minoritárias viviam sob um regime de larga tolerância a partir do século XVII.

Contudo, convém não confundir tolerância com liberdade religiosa, como alertou Paul Zumthor (s/d, p. 111), uma vez que o próprio Estado limitava a liberdade da Igreja Calvinista, administrando os bens eclesiásticos e intervindo na nomeação das cátedras de teologia. É preciso lembrar que as tensões permaneceram na definição calvinista e conformavam a própria coloração social, dividindo a população entre a defesa de um calvinismo estrito de um Gouar pelas classes menos favorecidas *versus* a defesa de um protestantismo mais liberal de Arminius pelos grandes burgueses.<sup>7</sup>

De acordo com Jonathan Israel (1995), foi o Sínodo de Dordrecht (1618-1619) que definiu a Igreja Reformada de orientação gomarista, rejeitando as ideias arminianas, como base do Estado Confessional nos Países Baixos Calvinistas. Mesmo que a Igreja reformada não tenha cessado de legislar em matéria de costumes, através de uma concepção patriarcal da moral, o que conferia à sociedade neerlandesa austeridade de

<sup>5</sup> Para Henry Méchoulan (1992, p. 34), a Independência das Províncias Unidas pode ser vista como a primeira revolução moderna, quando “[...] algumas províncias rebeldes proclamaram a queda de seu soberano e tomaram o seu destino nas próprias mãos.” Neste sentido, Holanda, Zelândia, Utrecht, Gueldria, Overysseel, Frísia e Gronningen emergem como república após oitenta anos de luta como a primeira nação moderna a associar liberdade e riqueza.

<sup>6</sup> O Calvinismo neerlandês veio da França para a atual Bélgica no século XVI, quando foi constituída a primeira organização eclesiástica da religião reformada dos Países Baixos. (ZUMTHOR, s/d, p. 110)

<sup>7</sup> O Sínodo estabeleceu a doutrina calvinista em cinco pontos, a saber: expiação limitada, vocação eficaz, eleição incondicional, depravação total e eterna segurança (ISRAEL, 1995).

aspecto (ZUMTHOR, s/d, p. 113), sobretudo a partir de 1660, conviviam anabatistas<sup>8</sup>, mennonitas<sup>9</sup>, católicos<sup>10</sup> e judeus<sup>11</sup>, entre outros grupos religiosos nas Províncias do Norte.

Da tradição das terras de liberdade das Províncias do Norte, o Brasil holandês parece ter herdado a tolerância religiosa, o que atormentava o sétimo bispo do Brasil, ex-inquisidor, D. Pedro da Silva e Sampaio. De acordo com Ronaldo Vainfas (2010, p. 15), o Recife colonial da década de 1640 formou-se como uma autêntica “babel religiosa”, onde conviviam igrejas católicas, sinagoga judaica e presbitério calvinista. Neste tempo, o Conde Maurício de Nassau desenvolveu uma verdadeira “política esclarecida”, nas palavras de Charles Boxer (1961, p. 165), no que tange à tolerância étnica e religiosa. Graças à essa política, conviviam católicos, calvinistas, judeus e cristãos-novos no espaço dominado pelos neerlandeses, configurando um terreno movediço de proximidades e deserções.

Neste aspecto, a documentação inquisitorial permite perceber o comportamento oscilante, sobretudo do clero católico. Como salientou Bruno Feitler (2014, p. 59), o trabalho com processos inquisitoriais requer cautela em decorrência das denúncias, na maioria das vezes, serem feitas por corréus<sup>12</sup>, e da diferença entre o que era considerado “plausível” e o que era visto como “provável”<sup>13</sup>, fazendo necessário a contextualização para um bom uso dessas fontes. Ainda assim, Herman Prins Salomon (1990, p. 151) percebeu o potencial da documentação inquisitorial como matéria prima para reconstrução da história de uma sociedade.

<sup>8</sup> Os anabatistas eram numerosos entre o povo miúdo e marítimo da Frísia e da Holanda setentrional, que, segundo Zumthor (s/d, p. 118), possuíam forte consciência coletiva.

<sup>9</sup> Assim como os anabatistas, a origem dos mennonitas remontava longa série de martírios (ZUMTHOR, s/d, p. 118).

<sup>10</sup> Os católicos eram numericamente majoritários nos territórios do Norte até o século XVI, mas a Igreja Católica teve seus bens sequestrados e hierarquia abolida no momento inicial da Contrarreforma. A partir de 1592, os antigos bispados dos Países Baixos foram substituídos por um vicariato apostólico. Com isso, os católicos se concentraram mais nos campos e menos nas cidades, embora mantivessem bem organizados, com total liberdade econômica e sem tensão política nas Províncias do Norte (ZUMTHOR, s/d, p. 119-120).

<sup>11</sup> Na estimativa apresentada por Zumthor (s/d, p. 121), mais de 20.000 israelitas habitavam em Amsterdã no século XVII. Embora menos numerosas, Haia, Roterdã e outras cidades também possuíam colônias judaicas nessa época. Excluídos das funções públicas e das guildas, os judeus dedicavam-se mesmo às praças comerciais, estabelecendo forte comunidade mercantil sefardita nos portos.

<sup>12</sup> Feitler (2014, p. 59) define corréus como “testemunhas que também participaram do crime”.

<sup>13</sup> Acerca da diferença entre o plausível e o provável, ver: Herman Prins Salomon (1990, p. 151-164). Baseando-se na diferença entre a autenticidade dos processos e a falsidade das denúncias, o historiador trabalha com os processos como textos autênticos dos réus do Santo Ofício, embora seu conteúdo nem sempre seja verídico.

A respeito da dimensão política da ação do Santo Ofício, larga gama de historiadores vêm dedicando suas pesquisas recentemente. Como percebeu Bruno Feitler (2007, p. 273), o período filipino se traduziu em uma amálgama de experiências e busca de métodos eficazes do Santo Ofício em territórios ultramarinos. Além das visitas inquisitoriais sobejamente estudadas, o historiador explicou como Felipe IV delegou, momentaneamente, poderes especiais aos bispos, além de fazer tentar arbitrar o funcionamento da Inquisição no ultramar.

Avaliando os usos políticos do Santo Ofício no Atlântico durante o período filipino, José Eduardo Franco e Paulo de Assunção (2004) perceberam a dialética estabelecida entre o aumento do alcance dos tentáculos do Santo Ofício desde os regimentos de 1640 e 1774, em contrapartida das mudanças nas estruturas mentais, econômicas e sociais nos vários cantos do Império, provocadas pela temida instituição. Nesta via, a “fábrica de intolerância” transformava as sociedades reinol e coloniais ao mesmo tempo em que se metamorfoseava.

Feitler (2007) revelou que, apesar da Inquisição, enquanto instituição e corpo político, se negar a compartilhar com outros poderes, os interesses políticos dos inquisidores acabaram se sobrepondo na caracterização da heresia como delito religioso. A ampliação para os delitos de caráter moral, para aqueles que ofendiam a consciência do monarca e que afetavam os interesses econômicos e políticos do rei, sobretudo os vinculados às ameaças estrangeiras, exprime a vontade do rei de controlar melhor a periferia do Império através da Inquisição (FEITLER, 2007, p. 283).

No entanto, o braço inquisitorial implantado nos territórios ultramarinos portugueses não se fez por meio da instalação de tribunais (salvo caso de Goa), a despeito dos projetos<sup>14</sup> que se tem registro no período filipino, mas sim pela transformação dos bispos em representantes locais da Inquisição. Se, por um lado, os bispos ultramarinos acabavam reduzidos a peças de tabuleiro na disputa política da Coroa com a Inquisição, como ponderou Feitler (2007, p. 291), foi a utilização da justiça inquisitorial, considerada pelo próprio Felipe IV mais eficiente até que a justiça real nos territórios ultramarinos portugueses, que serviu para afirmação do domínio sobre a região atlântica durante o domínio filipino.

A outorga de poderes inquisitoriais ao prelado da Bahia como parte do “intervencionismo filipino” (FEITLER, 2007, p. 274) pode ser particularmente

<sup>14</sup> Feitler (2007, p. 290) menciona a insistência régia, por parte da corte de Madrid, de criar tribunais da Inquisição no Brasil nos prelados da Bahia ou do Rio de Janeiro.

percebida na época do Brasil holandês, quando ex-inquisidores ocupavam o bispado e levantavam devassa sobre os delitos praticados no território. No caso dos religiosos, as transgressões registradas nos Cadernos do Promotor resultam de devassa movida por Dom Pedro da Silva e Sampaio, sétimo bispo do Brasil, e podem ser consideradas sob duas perspectivas diferentes: traição política, isto é, a mudança de posição, aderindo à causa holandesa velada ou abertamente; e heresia e apostasia<sup>15</sup>, apontando para o abandono do catolicismo em favor ao calvinismo. Devido aos desvios praticados, tais clérigos foram denunciados à Inquisição.<sup>16</sup> Conforme a gravidade do caso, a investigação era levada à frente e virava processo.

O imbricamento dos aspectos religioso e político na ação normativa do Santo Ofício mais clássico foi demonstrado por José Pedro Paiva (2011) ao revisitar o processo inquisitorial do padre Antônio Vieira. Ao evidenciar as estratégias seguidas pelo próprio jesuíta ao longo do seu processo que se estendeu de julho de 1663 a dezembro de 1667, Paiva (2011) destacou questões pouco iluminadas pela historiografia, como os desentendimentos entre a Companhia de Jesus e o Santo Ofício; as posições pessoais de Vieira em crítica aberta à atuação da Inquisição, particularmente em relação aos cristãos novos; e as motivações políticas do processo, oriundas do fim da regência de D. Luísa de Gusmão e início do reinado de D. Afonso VI.

Na reconstituição do ambiente português naquela década, através dos vestígios da documentação inquisitorial, Paiva (2011) encontrou as tensões entre as instituições e as suspeitas sobre o comportamento do jesuíta na intersecção dos campos religioso e político. Assim, o historiador afirmou que o processo inquisitorial contra Antônio Vieira foi instigado pelos seus adversários políticos que, no poder, pressionaram e utilizaram a Inquisição contra ele. Paiva (2011, p. 158) demonstrou que também se valeu das influências políticas o próprio jesuíta ao procurar apoio que o protegesse da ação inquisitorial.

<sup>15</sup> Do ponto de vista da Igreja Católica, a heresia era praticada pelo cristão quando este se desviava do catolicismo, já a apostasia era cometida quando o cristão decidia renegar o cristianismo e abraçar outra religião. Deste modo, todo apóstata era um herege, mas nem todo herege chegava a ser um apóstata. Embora as fontes apontem casos de sacerdotes que cruzaram as fronteiras políticas do Brasil holandês, aproximando-se dos holandeses, e suspeitas de heresia calvinista, apenas Manoel de Moraes é conhecido entre pelo cruzamento, também, das fronteiras religiosas, a ponto de configurar um caso de apostasia.

<sup>16</sup> As denúncias contra o clero constam nos *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa*, fonte essencial para a realização do presente trabalho.

A sentença de Antônio Vieira, proferida pela Mesa do Santo Ofício de Coimbra, que o proibia de pregar e discutir publicamente das proposições censuradas<sup>17</sup>, além de o condenar a prisão no Colégio da Companhia ou em casa jesuítica que o Tribunal arbitrasse, acabou sendo aliviada com o pedido de perdão apresentado pelo padre provincial da Companhia de Jesus em junho de 1668. No final das contas, Paiva (2011, p. 168) denotou que o jesuíta sequer foi condenado a abjurar de leve e conseguiu reverter, inclusive, a suspensão de suas opiniões teológicas por meio de um breve do papa Clemente X, obtido em 1675, que o isentou da autoridade do Santo Ofício de uma vez por todas.

Apesar do peso dos jogos políticos na ação inquisitorial, o historiador não deixou de alertar para o reducionismo das tentativas de explicar o processo de Vieira apenas pelas motivações políticas, uma vez que a própria Inquisição era uma instituição que não se deixava dominar diretamente pelo poder da Coroa ou do Papado (PAIVA, 2011, p. 158). Neste caminho da análise dos aspectos religioso e político da ação normativa do Santo Ofício apontado pela historiografia mais recente, Yllan de Mattos (2014) discorreu sobre as críticas recebidas pelo Santo Ofício a seu tempo, as quais muitas vezes colocavam em xeque os estilos e as jurisdições do Tribunal, e percebeu a insubordinação da instituição a qualquer justiça terrena.

Neste contexto, Mattos (2014, p. 91) defendeu que as contendas entre a Inquisição e a Companhia de Jesus foram além dos desentendimentos seculares dos almotacés e dos próprios conflitos da esfera religiosa. Para o historiador, a questão política que havia nos processos movidos contra os inicianos não excluía seu sentido religioso e jurídico, de modo que a derrota da Companhia, tanto no campo político como no campo religioso, provava a supremacia inquisitorial sobre todos (MATTOS, 2014, p. 92).

No contexto do Brasil holandês que se propõe a análise, o imbricamento dos campos religioso e político pode ser visto de maneira saliente nas denúncias contra os sacerdotes católicos, grande parte das quais não originaram processo inquisitorial. Deste

<sup>17</sup> Yllan de Mattos (2014, p. 117-118) percebeu que foi nesta época (século XVII) que a luta política contra a Inquisição, isto é, a crítica à sua atuação foi alçada à categoria de heresia “devido à premissa de que o herege era uma adversário natural dos ministros do Santo Ofício, e a crítica ao Tribunal seria, portanto, um ato próprio daqueles que praticavam heresia”. Na posição de defensora da própria Igreja, a crítica contra os procedimentos inquisitoriais passava a ser lida, assim, como crítica à Igreja e ao negócio da fé. Ainda, segundo Mattos (2014, p. 118), a crítica contra o Santo Ofício foi transformada pelo Direito Inquisitorial em pecado contra a Igreja Católica e em crime a ser sentenciado pelo próprio Tribunal.

modo, grande parte das acusações ultrapassam a caracterização de uma heresia ou de uma apostasia e adentram no território da deserção política aos holandeses.

O caso mais exemplar de traição e de apostasia é o do personagem Manoel de Moraes, estudado por Ronaldo Vainfas (2008). Exatamente pelo seu duplo desvio, o padre foi julgado pelo Santo Ofício de Lisboa e duplamente processado, sendo primeiro condenado à fogueira em estátua em 1642 e, na sequência, condenado a auto-de-fé, ao cárcere e hábito penitencial perpétuos, sem remissão, em 1647.<sup>18</sup>

Entender a dupla dimensão das culpas de Manoel de Moraes, investigando o peso das denúncias sobre o aspecto político em relação à força das denúncias das matérias religiosas, sem adentrar no processo inquisitorial do padre<sup>19</sup>, constam entre os objetivos do presente artigo. É a partir da confluência das acusações de traição e de heresia, apesar de apenas a última ser matéria do foro do Santo Ofício, que reside a singularidade do caso, explicando a instituição de um processo a partir das fartas denúncias.

Embora o próprio contexto do Brasil holandês tenha facilitado as ambivalências políticas e religiosas, tanto de religiosos, quanto de leigos, a trajetória percorrida pelo padre Manoel de Moraes é bem peculiar em termos dos desvios e das inquietudes de um clérigo católico que viveu em terras dominadas por calvinistas e chegou a mudar-se para Holanda.

Manoel de Moraes era um mameluco natural de São Paulo que nasceu em 1596, filho do mameluco Francisco Velho e de Ana de Moraes.<sup>20</sup> Moraes estudou no Colégio da Bahia, onde aprimorou sua formação religiosa baseada nos preceitos de Inácio de Loyola, fazendo três votos na Companhia de Jesus: o de pobreza, o de castidade e o de obediência. Segundo Vainfas (2008, p. 28), Manoel havia se tornado jesuíta por formação e por profissão de fé.

Antes mesmo da entrada dos holandeses na colônia, Manoel já havia sido promovido a superior da Companhia de Jesus no aldeamento de São Miguel de Muçuí, onde coabitavam índios tabajaras e potiguaras. Quando do início da guerra de resistência, mediante a convocação feita pelo comandante Matias de Albuquerque a

<sup>18</sup> Os dois processos movidos pela Inquisição contra o padre Manoel de Moraes integram 229 fólios e estão catalogados com o número 4847 do Códice Inquisição de Lisboa, localizados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

<sup>19</sup> Sobejamente analisado por Ronaldo Vainfas (2008), o processo inquisitorial do padre não foi uma fonte de análise na presente pesquisa que se ateu às denúncias que começaram a ser realizadas por ocasião da devassa instaurada pelo bispo entre 1635 e 1636. O registro das acusações consta nos *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

<sup>20</sup> Informações biográficas de Manoel Moraes, conforme Vainfas (2008).



todos os jesuítas, Moraes foi recrutado para liderar uma das linhas de defesa portuguesa, comandando indígenas em combate.

Ao lado da resistência, de fevereiro de 1630 a dezembro de 1634, o sacerdote combateu aos holandeses, atuando na guerra como capitão de emboscada, liderando guerreiros indígenas. No entanto, a mudança de lado do padre data do episódio da rendição da Paraíba, cuja aproximação aos holandeses é relatada por Joannes de Laet (1916-1925), geógrafo e diretor da WIC. Segundo o cronista, Manoel de Moraes “exercia a maior autoridade sobre todos os selvagens daquela região e passou voluntariamente para os nossos”.

Desta maneira, a deserção do ex-jesuíta ocorreu quando a Paraíba foi rendida, em dezembro de 1634, momento no qual o sacerdote caiu prisioneiro e passou a colaborar abertamente com os novos dominadores. Como avaliou Vainfas (2008, p. 65), a suposta participação de Moraes nessa rendição, colaborando com os holandeses e capitulando conjuntamente com as forças locais portuguesas e luso-brasileiras, como sugere Joannes de Laet (1916-1925), dificulta a própria precisão narrativa dos fatos.

De qualquer modo, Manoel de Moraes colaborou com os flamengos desde a época da guerra de resistência, atuação muito válida para a WIC, pois o padre transmitiu preciosas informações sobre os aldeamentos indígenas existentes no território, prova de sua traição política aos portugueses. Em 1635, o religioso foi expulso da Companhia de Jesus e embarcou para a Holanda a convite dos flamengos, os próprios diretores da WIC teriam preferido transferi-lo por desconfiarem de sua lealdade caso continuasse atuando como capitão do gentio.

É interessante perceber que a origem de Manoel de Moraes foi utilizada como discurso para a consideração dos mamelucos enquanto inimigos dos sacerdotes, pois seu exemplo repercutiu na política da Companhia de Jesus em relação à admissão de mestiços. Distante de toda essa discussão, segundo Vainfas (2008, p. 109): “o ‘maior apóstata e herege da Igreja de Deus’, como disseram os conterrâneos paulistas, estava, porém, longe desse imbróglio, saboreando na Holanda o gosto da própria traição.” Em Amsterdã, o ex-jesuíta retomou sua função de letrado, desta vez a serviço da Companhia das Índias, para quem passou a atuar como consultor.

Em 1636, Manoel de Moraes se mudou, por motivos de saúde, de Amsterdã para Haerderwijk, na Gueldria, local onde o ex-jesuíta passou a seguir o calvinismo, prova de sua apostasia. Manoel se casou com uma holandesa chamada Margarida van Dehait, construiu uma família e se passou a viver como um verdadeiro calvinista. De acordo

com Vainfas (2008, p. 162), Manoel de Moraes foi atraído pelo calvinismo, não em relação à fé interior, e sim em relação à doutrina que lhe permitiria mudar sua vida pessoal, como esclarece:

Condição *sine qua non* para ascender socialmente na Holanda era aderir ao calvinismo, o que Manoel percebeu ainda em Pernambuco, enturmando-se nos cultos da soldadesca. Na Holanda, foi como calvinista que ele passou a receber seus ordenados; foi nos ritos calvinistas que contraiu seus matrimônios; foi como calvinista que manteve relações pessoais com autoridades holandesas e diretores da WIC, a exemplo de Joannes de Laet, seu padrinho em Leiden. (VAINFAS, 2008, p. 159)

Desta maneira, na decisão de abandonar a causa portuguesa, filiar-se aos holandeses e aderir ao calvinismo, pesou muito os interesses de ordem econômica-social por parte do sacerdote. Ainda na Gueldria, Manoel escreveu um Glossário da língua tupi e a *História Brasiliensis* a serviço da WIC (VAINFAS, 2008).

Ao enviuvar de Margarida, com quem teve seu primeiro filho, Manoel voltou a Amsterdã e, no ano seguinte, seguiu para Leiden, onde ingressou na Universidade e obteve o título de Licenciado em Teologia. No mesmo ano, Manoel casou-se novamente com outra holandesa chamada Adriana Smetz, com quem tem duas filhas.

Apesar da peculiar trajetória do padre, que seguiu sua nova confissão religiosa na Holanda, nosso interesse maior concentra-se no rastro que Manoel de Moraes deixou em Pernambuco. De modo que, mesmo estando na Holanda, de 1635 a 1636, começaram a ser apresentadas ao bispo da Bahia denúncias contra Manoel de Moraes, acusando-o de ter se passado aos holandeses no Brasil, de ter se casado na Holanda e de ter se convertido ao calvinismo. Foi neste momento que o bispo levantou uma devassa<sup>21</sup> para investigar frades e clérigos que apoiavam os holandeses em Pernambuco.

A primeira testemunha contra Manoel de Moraes foi o padre Belchior dos Reis, capelão da Armada Real, que prestou seu depoimento em 18 de junho de 1635. A denúncia de Belchior dos Reis acusava Manoel de Moraes de ter se metido com os holandeses depois que estes tomaram a Paraíba.

De acordo com o depoente, Manoel de Moraes dava “mostras de herege”<sup>22</sup> exatamente por andar em público em traje de leigo empunhando a espada contra os

<sup>21</sup> A devassa instaurada por D. Pedro da Silva e Sampaio, bispo do Brasil, entre 1635 e 1637 tratou-se de uma investigação episcopal portuguesa a respeito das denúncias de cerca de oitenta pessoas no total, sendo oito padres, vinte e quatro cristãos-novos e quarenta e oito cristãos-velhos. (SCHWARTZ, 1999, p. 295).

<sup>22</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fól. 398.

católicos, como faziam os holandeses. Outra queixa de padre Belchior era que o jesuíta passou a confessar-se como vassalo do Príncipe de Orange, sendo este sinal notório de sua escandalosa deserção dos portugueses.

Para comprovar a veracidade de seu testemunho, Belchior dos Reis indicou ao bispo da Bahia o nome de dois portugueses, o sargento-mor Francisco Serrano e D. Pedro Saveira Souto Mayor, ambos haviam sido prisioneiros dos holandeses na “alagoa do Norte”, mas, naquela altura, encontravam-se em Portugal. Desta feita, Moraes era acusado de traição não apenas à sua religião, mas também aos portugueses, uma vez que passara a lutar na guerra ao lado dos holandeses.

Em 25 de agosto de 1635, o padre Manoel de Passos prestou seu testemunho contra Manoel de Moraes. Segundo o depoente, conforme os holandeses foram ganhando campanha a partir da Paraíba, muitas pessoas iam fugindo do território. Contudo, o depoente testemunhou que muitos clérigos e frades preferiram permanecer nas terras onde estavam suas igrejas, alguns dos quais receberam passaporte entre os holandeses, como foi o caso de Manoel de Moraes.

De acordo com Passos, Moraes, por sua habilidade de pregador e conhecedor da língua dos índios, resolvera ficar entre os holandeses, “tomando hábito secular” e “animando o gentio contra nós”.<sup>23</sup> Desta forma, é público e notório que Manoel de Moraes não ficou no território que passou a ser dominado pelos holandeses para cuidar dos católicos que foram submetidos à dominação flamenga, senão ele próprio passou a colaborar abertamente com os batavos.

A traição política de Manoel de Moraes imiscuía a sua apostasia, como denunciou Manoel dos Passos que testemunhou o religioso negando a adoração da Santa Cruz, das imagens e de tudo o que dizia respeito a doutrina católica. O denunciante confessou ter ouvido ainda que Moraes dizia que “o Nosso Senhor não o desamparava”, mas que não havia de ficar cristão no Brasil porque “a todos havia de matar”.<sup>24</sup>

A denúncia se encerra com o depoente informando ao bispo da Bahia o paradeiro do padre considerado herege e apóstata. Assim, Manoel dos Passos menciona que Manoel de Moraes, naquele tempo, não se encontrava mais nas regiões dominadas

<sup>23</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 398v-399.

<sup>24</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 398v-399.

pelos holandeses no Brasil, porque havia partido para a Holanda “a pedir mercês do Príncipe de Orange e o ofício de governador-geral das aldeias de Pernambuco”.

Após cinco dias da denúncia de Passos, Manoel de Moraes foi alvo de novas acusações. Então, em 30 de agosto de 1635, o padre Frutuoso de Miranda revelou ao bispo da Bahia que a deserção do sacerdote Manoel de Moraes era evidente e inegável, uma vez que o religioso “que andara por Capitão dos Índios se passara voluntariamente ao inimigo”.<sup>25</sup> Neste sentido, Miranda informou ainda que Moraes andava em culto entre os holandeses e passava a atuar contra os portugueses.

Além dos irmãos de credo, as acusações contra Moraes partiram também da soldadesca. Em 25 de novembro de 1636, o Capitão D. José de Sotto, ex-companheiro de Manoel de Moraes nas guerras pernambucanas, denunciou o sacerdote, confirmando o que já havia sido dito sobre o religioso até então. A testemunha assevera, sobretudo, a deserção política de Moraes, quem “se metera com os holandeses e assistia na guerra contra nós”.<sup>26</sup> O capitão informa inclusive o paradeiro de Manoel de Moraes, ex-jesuíta que, naqueles tempos, estaria o ex-jesuíta na Holanda.

Assim, muitas das denúncias foram apensadas ao processo de Manoel de Moraes. Neste sentido, cabe destacar as acusações dos próprios jesuítas, religiosos que conheciam Moraes de longa data, alguns inclusive que fizeram parte, de alguma forma, de sua formação inaciana, como o provincial Domingos Coelho, o ex-procurador da Companhia de Jesus, padre Rafael Cardoso, e o ex-reitor do Colégio de Pernambuco, padre Francisco Ferreira. De acordo com Vainfas (2008, p. 103-104), foram os jesuítas que mais lastimaram a deserção de Manoel de Moraes.

A respeito dos testemunhos sobre as transgressões religiosas de Manoel de Moraes, há, também, duas denúncias, de Lisboa, que o mencionam estar na Holanda, casado. Tratavam-se das acusações de Domingos Velho e Domingos Vicente, da época de outubro de 1635. Precisamente em 22 de outubro de 1635, Domingos Velho contou que Manoel de Moraes, quem servia muito ao comandante Mathias de Albuquerque nas funções de capitão e intérprete dos índios nas guerras pernambucanas, andava se bandeando para os lados dos inimigos. Desta forma, o depoente expôs algumas

<sup>25</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 399-399v.

<sup>26</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 402-402v.

situações que presenciou, nas quais Manoel de Moraes não teve uma conduta “decente ao seu ofício”.<sup>27</sup>

Por fim, podem ser destacados três testemunhos, o de Duarte Guterres e o do carmelita Frei Tomás de Alagro, datados de novembro de 1639, e o do jesuíta supracitado, o padre Rafael Cardoso, de novembro do ano seguinte, denúncias as quais afirmavam terem visto Moraes em Amsterdã, fornecendo provas de sua deserção. Tais acusações, que fecharam a primeira leva de denúncias dos erros cometidos pelo sacerdote em 1640, podem ser caracterizadas pela acusação mais veemente de sua mudança de lado na guerra. Tratam-se de testemunhos recolhidos ao calor da guerra, de pessoas que se escandalizaram com a deserção de Manoel de Moraes, e não tanto de possíveis inimigos ancestrais do religioso.

As denúncias contra Moraes integraram o primeiro processo, totalizando doze testemunhos, de origem leiga ou religiosa, alguns apresentados ao bispo da Bahia, D. Pedro da Silva, no Brasil e outros que chegavam de Portugal. Apesar da maioria das denúncias datarem fundamentalmente dos anos 1635 e 1636, o processo contra Manoel de Moraes ficou um tempo parado e só foi efetivamente iniciado em 1640, quando o Santo Ofício no Brasil considerou as culpas do réu evidentemente suficientes para a acusação de ter cometido heresia calvinista.

No libelo da promotoria do Santo Ofício apresentado contra Manoel de Moraes em agosto de 1641, pesam os erros de: ter abandonado o hábito religioso em favor do traje secular na guerra; fornecer ajuda abertamente aos holandeses, em prejuízo dos católicos; ter escrito livro em benefício dos holandeses; receber sustento dos hereges; estar casado com mulher calvinista; ter se comportado e, portanto, adquirido fama pública de calvinista; consumir carne em dias proibidos; não ter confessado suas culpas quando convocado pela instituição (VAINFAS, 2008, p. 185).

Desta maneira, o processo misturava a traição política com a apostasia cometida por Manoel, uma vez que a heresia do ex-padre resultava diretamente da deserção no Brasil. Quanto às culpas de Manoel de Moraes, a princípio, era estreita a relação entre deserção e heresia construída, o que o ex-jesuíta tentou desmembrar por ocasião de seu segundo processo, fazendo todo esforço possível para se livrar, especialmente, da traição política contra os portugueses, cometida ao tempo das guerras pernambucasas.

<sup>27</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 14, Livro 215, fls. 212-213.

Contudo, parece que foram mesmo as denúncias realizadas ao tempo de sua estadia na colônia, relacionadas à traição política, que pesaram para a instrução do processo, quando o tribunal do Santo Ofício passou a se interessar pelo caso. Doravante, a Inquisição acompanhava mais de perto as heresias cometidas de Manoel de Moraes a partir de testemunhas arroladas após sua saída do Brasil, tendo em vista que, na Holanda, o ex-jesuíta viva livremente o calvinismo escolhido.

Neste primeiro momento, o Tribunal publicou três editais de convocação com o nome de Manoel, mas o réu não teria ficado sabendo de nenhum. Conta Vainfas (2008), que somente no ano de 1643, quando já havia sido sentenciado, que teria chegado ao conhecimento de Manoel de Moraes sua condenação à morte simbólica em ato público, representado por um boneco.

Portanto, o ex-jesuíta foi processado à revelia por não atender ao apelo inquisitorial e foi condenado por “herege e apóstata da Santa é Católica, negativo, revel e contumaz, condenando-o às penas indicadas pelo promotor, inclusive a que relaxava à justiça secular [...]”.<sup>28</sup> A sentença foi lida em um auto-de-fé, e se baseava em sua excomunhão, no confisco de seus bens e sendo queimado em estátua. Ausente, o boneco de Moraes foi queimado no Terreiro do Paço, em 6 de abril de 1642.

No ano seguinte, muito provavelmente por ter sido informado de sua condenação pela Inquisição, Manoel de Moraes resolveu abandonar sua família holandesa e regressar ao Brasil, tendo se estabelecido em Pernambuco como explorador de pau-brasil, ainda a serviço da WIC. Segundo Vainfas (2008), o ex-jesuíta passava, na verdade, por uma grande crise de consciência na Holanda.

Desde que teve notícias de sua execração no mundo católico, através de seu processo à revelia, Manoel de Moraes teria começado a frequentar capelas católicas em terras holandesas e procurou regressar ao Brasil justamente para acertar as contas com o Santo Ofício. Ao chegar a Pernambuco, o ex-jesuíta parecia empenhado a retornar ao catolicismo, ou, pelo menos, a transmitir esta imagem, pois tratou de acender vela para santos, ministrar a doutrina, promover matrimônios, batizar seus escravos na Igreja Católica e frequentar missas (VAINFAS, 2008, p. 239).

No entanto, é importante frisar que o arrependimento de Moraes, além de um comportamento fiel ao catolicismo, veio acompanhado de umas certidões por garantia,

---

<sup>28</sup> Em *Traição*, Vainfas (2008, p. 185, 188) explica que a fórmula “relaxar ao braço secular” era tradicionalmente usada pelos inquisidores quando condenavam o réu à fogueira.

tamanho o medo da condenação que fora anteriormente lançada através de um boneco, viesse a ser reiterada e executada em sua pele. Por isso, o trãnsfuga carregava um baú contendo certificados assinados por pessoas conhecidas.

Era a vez de Manoel de Moraes reunir os testemunhos que consideraria suficientes para, se não fosse possível abonar suas faltas, ao menos aliviar sua pena. O conteúdo do baú visava, portanto, comprovar a permanência de Manoel de Moraes como católico fervoroso na Holanda, almejando um possível entendimento com a Inquisição (VAINFAS, 2008). Dentre as certidões abonatórias, Moraes carregava, por escrito, a autoridade de João Fernandes Vieira e de André Vidal de Negreiros, dois estimados comandantes que haviam levantado a insurreição pernambucana contra as forças holandesas.

O empenho do religioso na “guerra da liberdade divina” foi despertado a convite de João Fernandes Vieira, assim que estourou o movimento. Na verdade, não fora exatamente um convite que o mestre-de-campo fizera a Moraes. A participação do religioso veio a reboque de sua prisão em julho de 1645, por ordens de Vieira, quem negociou a atuação de Moraes no conflito. No entanto, na versão contada ao Santo Ofício, prevaleceu a adesão voluntária do sacerdote à luta contra os holandeses.

De qualquer forma, Manoel de Moraes regressava ao campo de batalha em Pernambuco. Se em 1630, havia atuado na resistência portuguesa na posição de capitão do gentio, em 1645 era na função de capelão da tropa, isto é, como padre, que já não o era<sup>29</sup>, que Moraes volta a colaborar com os luso-brasileiros durante os tempos de ocupação flamenga.

Na empresa restauradora, Manoel de Moraes, capelão de guerra instituído por Vieira, chegou a atuar, efetivamente, na batalha do Monte das Tabocas, ocorrida em 3 de agosto de 1645, e na batalha da Casa Forte, em 17 de agosto do mesmo ano. Foi exatamente pelo seu espírito combatente pelos portugueses em tais batalhas, que Vieira e Negreiros forneceram as tais certidões, relatando o grande zelo e a persistente dedicação de Manoel de Moraes à causa da insurreição.

Assim, a hora do acerto de contas chegou em 1647, quando Manoel foi preso e levado para Lisboa para responder à Inquisição, permanecendo em cárcere de custódia, onde foi submetido aos interrogatórios do Tribunal. Nesse seu segundo processo,

<sup>29</sup> Manoel de Moraes estaria formalmente impedido de exercer suas funções sacerdotais desde, pelo menos, o ano de 1636, quando foi expulso da Companhia de Jesus. Além disso, endossando essa proibição, sua sentença inquisitorial de 1642 também o depunha das ordens sacras (VAINFAS, 2008, p. 253).

Manoel tentou usar seus certificados e a Inquisição chegou a investigar muitas dos depoentes apontados pelo réu. No total, Vainfas (2008, p. 277) contabilizou o incrível número de 2.654 testemunhas indicadas por Moraes em sua defesa.

Na verdade, a principal estratégia de defesa de Manoel de Moraes era omitir até onde pudesse a traição política aos portugueses nos anos de 1634 e 1635, revestindo sua fuga para a Holanda no sentido de um desterro por parte dos holandeses, de quem seria prisioneiro desde o episódio da rendição da Paraíba. Na sequência, Manoel de Moraes tentava minimizar suas relações com os flamengos a interesses puramente econômicos e desqualificar os matrimônios contraídos com as holandesas, reduzidos a meros concubinatos. Na versão de Moraes, os casamentos não teriam validade por não terem sido realizados dentro do rito tridentino.

Desta maneira, o discurso de Manoel de Moraes tentava desvincular a deserção da heresia, artifício que logrou êxito porque, afinal, não caberia ao Tribunal do Santo Ofício julgar aqueles casos. Quanto à heresia relativa à adesão à doutrina calvinista, o padre a encobria e a manipulava até quando fosse viável, como se houvesse sido forçado a prática de alguns dos atos que seriam mais graves, enquanto outros eram confessados como seus pecados, apresentando-se profundamente arrependido.

Das testemunhas apontadas pelo réu, o Santo Ofício ouviu por volta de vinte e quatro depoimentos, entre o final de 1646 e meados de 1647. Dentre eles, as ilustres figuras de João Fernandes Vieira e de Felipe Camarão depuseram a favor do réu. Apesar de toda a defesa mobilizada, Manoel de Moraes não conseguiria escapar tão facilmente das teias da Inquisição, principalmente pelas faltas que havia cometido. Assim, o promotor do Santo Ofício, Domingos Esteves, não aliviou e o acusou:

Como herege, apóstata, fito, falso e simulado, confitente diminuto e impenitente, seja degradado atualmente de suas ordens, conforme as disposições dos sagrados cânones e cerimonial romano, e relaxado à justiça secular com a protestação do diretor, e feito em tudo inteiro o cumprimeiro da justiça, omni meliori modo, via et forma juris. Com custas.<sup>30</sup>

Naquele mesmo ano, após entrar na sala do tormento, mas antes de iniciarem sua tortura, Manoel confessou a adesão ao calvinismo, omitindo apenas a deserção das fileiras portuguesas de 1634. Desta vez, Manoel foi condenado no auto-de-fé de 15 de dezembro de 1647 a usar o hábito penitencial perpétuo, ao confinamento em Lisboa por cinco anos e à abjuração pública de seus erros.

<sup>30</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 4847, fl. 113 v.



Na acusação, pode-se perceber que muitas das táticas articuladas pelo réu obtiveram êxito, como por exemplo a invalidação dos matrimônios contraídos na Holanda, pelo argumento de ter sido casado no rito herético. Caso a Inquisição julgasse o seu casamento, sua pena seria bem maior, haja vista que a punição prevista para os clérigos que se casavam segundo o Concílio de Trento era o degredo para as galés, além da privação das ordens sacras e seus benefícios (VAINFAS, 2008, p. 305).

Outro discurso habilmente dirigido por Manoel em sua defesa, do qual a Inquisição considerou, foi o desmembramento da traição política em relação à heresia em matéria religiosa. Ao fim e ao cabo, o réu foi julgado mormente por seus erros no tocante a apostasia ao catolicismo. Foi o Manoel herético, traidor religioso, quem fora condenado e não o Manoel político, traidor dos portugueses (VAINFAS, 2008, p. 307), embora tenha sido o Manoel traidor político o mais denunciado na devassa de D. Pedro da Silva e Sampaio, cuja deserção na guerra chamara a atenção do tribunal religioso, o que indica o quão imbricados ainda eram os terrenos político e religioso daquele tempo.

Desta maneira, percebe-se que Manoel de Moraes recebeu uma pena até bastante atenuada se considerada a gravidade de suas transgressões. Ademais, o castigo foi aliviado com o tempo e, após três meses em Lisboa, obteve a permissão para transitar em qualquer parte do reino católico. Depois de muitas súplicas, foi liberado ainda de usar o hábito penitencial em local público.

Portanto, Manoel de Moraes cometeu o duplo crime de trair politicamente os portugueses e de apostasiar do catolicismo, caminho ao qual oito anos depois arrependera-se e tentara regressar. É por isso que, nas palavras de Vainfas (2008, p. 230), foi um “traidor perfeito”, porque entre idas e vindas, traía a todos os lados do conflito – portugueses e holandeses –; a ambas as religiões em jogo – catolicismo e calvinismo –; à empresa na qual trabalhava – WIC –; e à sua esposa Adriana Smetz – ao abandoná-la em Leiden com três filhos. Ambivalente, Moraes traía até a si próprio e às suas convicções.

O caráter hesitante deste sacerdote, sua movimentação bem orquestrada e seu discurso embasado em documentações, ainda que nem todas autênticas, demonstram que o réu reconhecia as linguagens da época e as instituições com as quais dialogava. Deste modo, trata-se de um caso do clero desviante que respondia de forma muito particular à demanda social, movido muito mais por seus interesses particulares que a partir de seu ofício espiritual ou do comportamento esperado do clero.

Embora tenha sido o mais flagrante caso de traição política e religiosa durante os tempos de ocupação holandesa no Brasil, Manoel de Moraes não fora o primeiro religioso a trair em Pernambuco colonial. Logo nos primeiros anos da entrada flamenga no território, o religioso Jerônimo de Paiva, havia se convertido em favor dos holandeses, renegando o catolicismo.

Jesuíta por formação, o contato com os holandeses não foi responsável por sua primeira deserção. O padre Jerônimo de Paiva já havia se bandeado para o lado dos ingleses nas Índias. Em relação aos holandeses, o ex-inaciano se vendeu por algumas terras em Itamaracá prometida pela Companhia das Índias Ocidentais. Paiva chegou a casar-se com uma portuguesa<sup>31</sup>, o que assevera, assim como no caso de Manoel de Moraes, sua dupla deserção: a política e a religiosa.

De acordo com informação procedente dos *Cadernos do Promotor*, Jerônimo de Paiva era mesmo luterano, lutava contra os portugueses e havia chegado às guerras pernambucanas com os holandeses. O caso do padre Paiva é bastante curioso, uma vez que foi encontrado a partir do rol das denúncias contra Manoel de Moraes.

Assim, mesmo sendo ele próprio herege, Jerônimo de Paiva fora contar ao reitor do colégio de Pernambuco, padre Francisco Ferreira, os passos de Manoel de Moraes ao lado dos holandeses. A denúncia de Jerônimo de Paiva foi arrolada nos testemunhos da devassa levantada pelo bispo do Brasil, D. Pedro da Silva, contra o Manoel de Moraes, registrada nos *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa*.

Ao que tudo indica, Jerônimo de Paiva não teve tempo sequer de ser processado, pois a curta carreira do desertor encontrou um ponto final logo nos primeiros momentos da guerra, quando foi morto em batalha contra o terço de Felipe Camarão. Contudo, não deixa de ser intrigante o atrevimento do ex-padre de denunciar os crimes de um irmão de credo que cometera, afinal, faltas muito próximas às suas.

Houve ainda o caso do padre Antônio Carvalho<sup>32</sup>, capelão da Universidade de Coimbra, mencionado por Gonsalves de Mello (1989, p. 383). No entanto, este sacerdote não teria cometido a heresia calvinista, mas sim a judaica. Deste modo, Antônio Carvalho havia abandonado o catolicismo para se tornar judeu público de nome Isaac Nunes. As denúncias contra o sacerdote narram como Carvalho, após sair em um

<sup>31</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 401-401v.

<sup>32</sup> De acordo com José Antônio Gonsalves de Mello (1989, p. 383-384), a passagem de Antônio Carvalho pela Inquisição consta do processo de número 4.733, dos anos de 1625-1626, no Tribunal de Coimbra.

auto de Coimbra, havia se mudado para Castela e, depois, para a França, chegando à Amsterdã.

De acordo com a denúncia de Feliciano Dourado, realizada em agosto de 1639, Antônio Carvalho havia presenciado a conquista da Paraíba pelos holandeses, mas andava naquele terreno em hábito de secular, embora sem espada, muito pobre e de péssima aparência. A testemunha contou que fora o próprio sacerdote quem lhe confessou que “[...] havia sido sacerdote e homem honrado deixara a nossa Santa Fé Católica e se fizera Judeu, o dito Antônio Carvalho começou a derramar algumas lágrimas [...]”.<sup>33</sup> Na denúncia, o depoente Feliciano Dourado confirmou que o padre “professava publicamente a lei de Moisés” em Amsterdã, onde havia se casado.

O padre foi denunciado também pelo Frei Tomás Falagre em novembro daquele mesmo ano.<sup>34</sup> O depoente reiterou que Antônio Carvalho havia estado na Paraíba, professando a Lei de Moisés e se apresentando como Isaac Nunes, apesar de ser sacerdote e ter sido capelão em Coimbra muitos anos antes. Segundo Falagre, o padre Antônio Carvalho já havia sido preso pela Inquisição e se reconciliado com o catolicismo em Coimbra, antes de ter se passado para Amsterdã onde casara com uma judia.

Diferentemente dos casos acima, isto é, dos jesuítas Manoel de Moraes e Jerônimo de Paiva, cujas denúncias apontam para o caminho da heresia calvinista, o padre Antônio Carvalho foi um caso de heresia judaica. Embora tenha sido um caso notório de heresia e apostasia, um padre que se tornou judeu novo, é importante lembrar que Antônio Carvalho viera de Amsterdã para o Brasil já convertido.

A diversidade dos casos que vão desde a suspeita da heresia até a apostasia de fato, tanto para o calvinismo quanto para o judaísmo, alguns até fazendo o caminho contrário ao regressar ao catolicismo, caso de Manoel de Moraes, aponta para a ambivalência dos religiosos que era o grande libelo dos sacerdotes habitantes do Brasil holandês (1630-1654).

Mesmo sendo primordialmente religioso o foro do Santo Ofício e até do bispado da Bahia, é possível perceber que a matéria da guerra atraía os olhos das autoridades católicas. Graças às denúncias, majoritariamente a respeito da conduta política dos sacerdotes, sua proximidade aos holandeses, amizade com Nassau ou colaboração

<sup>33</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 1-9.

<sup>34</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 19, Livro 220, fls. 65-72.

propriamente dita nas incursões da guerra, os sacerdotes se tornavam alvo de devassa ou réus de processos que suspeitavam de seus comportamentos religiosos.

Embora nem sempre as culpas de heresia e apostasia e de traição política andassem juntas, é inegável que as escolhas políticas poderiam interferir nas religiosas, como é comprovado com o caso de Manoel de Moraes. No entanto, é necessário reconhecer que se tratam de deserções diferentes, a política impactava na colaboração com os holandeses, podendo interferir mais diretamente nos rumos da dominação das capitânicas; enquanto a religiosa mantinha-se mais na esfera privada, da adesão a outra confissão religiosa, gerando baixas sobretudo para a ordem religiosa, no caso do clero regular, ou para o bispado local, no caso do clero secular.

Entre os eclesiásticos ambivalentes, há o caso de Frei Antônio Caldeira, agostiniano denunciado por manter amizade com holandeses, que chegou a ser preso por ordens do bispo da Bahia, mas não foi processado pela Inquisição; e o do padre Belchior Manoel Garrido, cujo comportamento levantou suspeitas e denúncias que levaram a João Fernandes Vieira pedir sua prisão no início da insurreição pernambucana, mas a Inquisição não considerou suas culpas dignas de um processo.

Neste sentido, as denúncias recheiam os *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa* com nomes de clérigos que colaboraram com os flamengos e, em alguma medida, foram acusados por flertar com o calvinismo. Portanto, os religiosos são acusados de estar a meio caminho entre a deserção e a heresia, quando não de ultrapassar ambas as fronteiras. Embora a grande maioria dos casos não tenha originado processo, o volume dos casos de sacerdotes denunciados permite perceber como o bispado da Bahia se mantinha atento à atuação do clero no território holandês, visto sob suspeita.

Ainda assim, muitos casos não passaram das suspeitas, como o de frei Manoel Calado<sup>35</sup>, professo da Ordem de São Paulo dos eremitas da Serra d'Ossa (localizada em Évora) desde 1607 – quando se tornou Frei Manoel Calado do Salvador –, além de

<sup>35</sup> Manoel Calado foi uma figura muito conhecida no contexto da ocupação neerlandesa. Enquanto cronista do *Valeroso Lucideno*, o religioso foi capaz de descrever sua relação com os flamengos e os moradores de uma forma geral. Calado acreditava que os próprios holandeses nutriam por si um grande respeito e veneração e que eles faziam distinção de sua pessoa em relação a outros padres e frades católicos. Em suas palavras: “[...] tão respeitado era este Padre de todos os holandeses, grandes e pequenos, que quando ele passava pela cidade Maurícia e Recife, as mulheres lhe faziam mesura, os homens se desbarretavam e os meninos de pequena idade lhe vinham beijar a mão; [...] sendo que, se por as ruas passavam alguns religiosos ou clérigos nossos, os mesmos meninos lhes dirigiam palavras injuriosas [...]”. (CALADO, 2004, p. 399).

cronista das guerras pernambucanas. As denúncias deveram-se ao comportamento do religioso durante o período nassoviano.

A relação muito próxima de Calado com o governador dos holandeses nunca foi segredo e despertou a suspeita do bispo D. Pedro da Silva e Sampaio, o que o levou a instaurar uma devassa para investigar as atitudes do frei em relação ao catolicismo. Apesar das suspeitas de deserção e heresia que punham em xeque sua reputação incólume, frei Manoel Calado não chegou a ser processado pelo tribunal do Santo Ofício.

A hipótese de José Antônio Gonsalves de Mello (1954) parece bastante razoável ao explicar a postura inerte da Inquisição frente à devassa movida pelo bispo do Brasil contra Calado<sup>36</sup>. De acordo com o historiador, as acusações feitas por D. Pedro da Silva contra o frei seriam tributárias de uma perseguição pessoal, com a qual um Tribunal sério como o era o do Santo Ofício, não poderia perder tempo. Para Ronaldo Vainfas (2008), faltaram evidências à Inquisição dos desvios, em matéria de religião, de Calado, embora abundassem as de colaboração política com os flamengos.

De qualquer modo, a documentação aponta para as missas que rezava, as pregações realizadas e a difusão dos sacramentos, com a presença e a participação dos ditos “hereges”, como parte do empenho de Manoel Calado em converter pessoas para o catolicismo naquelas circunstâncias. Ademais, havia mesmo muitos católicos que viviam no território dominado pelos flamengos, inclusive dentro da própria soldadesca da WIC, aos quais o frei não deixava de prestar assistência como sacerdote que era.

Talvez Calado se conservasse mesmo como um dos bastiões do catolicismo no Brasil holandês, cumprindo com seus ofícios sacerdotais onde e como fosse possível, o que incluía o atendimento aos fiéis em sua residência naquele tempo em que o culto público ao catolicismo era restrito. Nessa matéria, é bom lembrar que tais restrições já ocorriam na própria Holanda, o que levava aos fiéis à prática de um quase criptocatolicismo, como acontecia na Igreja do Cordeiro que Manoel de Moraes frequentava.

Manoel de Moraes, apóstata e traidor regenerado, apesar de processado, e Manoel Calado, apenas denunciado, compõem dois extremos das atitudes dos sacerdotes católicos que habitavam o terreno dominado pelos holandeses. A simples comparação entre ambos os casos camufla uma miríade de religiosos entre padres e frades que podem ser localizados, para fins analíticos, entre as posturas dos dois

<sup>36</sup> Por questões de delimitação temática e espacial, as denúncias levantadas contra Frei Manoel Calado, também registradas nos *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa*, não são analisadas neste artigo.

Manoéis do Brasil holandês. Neste sentido, torna-se necessário perceber na fresta aberta por tais atitudes limítrofes a diversidade de comportamento dos sacerdotes, trabalho que, por certo, não se esgota no presente artigo.

Entre a deserção declarada e os contatos comprometedores que escondiam o flerte com calvinismo e/ou com a causa flamenga, predominava, se for possível arriscar algo comum a tantos sacerdotes daquele tempo, um comportamento hesitante, propriamente ambivalente, política e religiosamente, próprio de um contexto bélico, no qual as partes em disputa, isto é, portugueses, inicialmente sob alçada da Monarquia Hispânica, *versus* holandeses representavam complexos culturais profundamente distintos.

Entre os dois Manoéis, o Moraes e o Calado, posturas muito diversas do próprio Santo Ofício foram adotadas em relação às denúncias, sendo o primeiro processado e duplamente condenado e o segundo completamente negligenciado. Portanto, notório é o peso que a traição política teve em relação ao foro inquisitorial, abrindo espaço para a comprovação da conversão de Moraes ao calvinismo. No caso de Frei Calado, nem deserção, nem heresia foram comprovadas pelas acusações recolhidas pelo bispo da Bahia.

Assim, o comportamento de ambos foi muito próximo em termos de ambivalências políticas, com contatos comprometedores entre os holandeses, origem das devassas, mas profundamente distintos em matéria religiosa, uma vez que Manoel de Moraes cruzou, efetivamente, a fronteira, abandonando o catolicismo em favor do calvinismo e o Brasil Colônia em favor das Províncias Unidas. De maneira inversa, entre amizades e inimizades, frei Calado se manteve fiel ao catolicismo, se empenhando nas pregações e conversões ainda que em ambiente hostil.

Enfim, percebe-se que a origem de toda a acusação contra os sacerdotes habitantes no Brasil holandês pode ser encontrada no caráter ambivalente de sua ação, cujo serviço de atendimento às almas católicas em terreno calvinista não os permitia a viverem isolados do contato com os holandeses. Simultaneamente, foram as negociações diárias e a proximidade dos religiosos aos novos dominadores que despertaram a ânsia de um bispo cioso por devassar o comportamento dos membros do clero. Na análise das acusações registradas nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa, as suspeitas misturam a traição política à heresia e a apostasia, nem sempre deixando clara a interseção entre os terrenos político e religioso.

## Referências

BOXER, Charles R. *Os Holandeses no Brasil: 1624-1654*. Trad. Olivério M. de Oliveira Pinto. (Original de 1957). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

CALADO, Manoel. *O Valeroso Lucideno e Triunfo da Liberdade* (manuscrito de 1648). 5ª ed. 1º v. Recife: CEPE, 2004.

DE LAET, Joannes. *História ou Anais dos Feitos da Companhia das Índias Ocidentais*, desde o começo até o fim do ano de 1636 (original de 1664). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1916-1925.

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais. *Revista de Fontes*, v. 1, p. 55-64, 2014.

FEITLER, Bruno. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino. *Hispania Sacra*, v. 119, p. 269-291, 2007.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *Metamorfoses de um polvo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Prefácio Editora, 2004.

ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic. Its Rise, Gratness and Fall, 1477-1806*. Oxford: Clarendon University Press, 1995.

MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Rio de Janeiro: Mauad; Faperj, 2014.

MÉCHOULAN, Henry. Referências e Conjunturas: o nascimento de uma nação. In: *Dinheiro e Liberdade*. Amsterdã no Tempo de Spinoza. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 15-35.

MELLO, Evaldo Cabral de. Paz Nassoviana. In: *Nassau: governador do Brasil Holandês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 130-158.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Frei Manoel Calado do Salvador*. Religioso da Ordem de São Paulo, pregador apostólico por sua Santidade, cronista da Restauração. Recife: Universidade do Recife, 1954.

\_\_\_\_\_. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. (Original de 1989) 2. ed. Recife: FUNDAJ; Massangana, 1996.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

PAIVA, José Pedro. Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira, *Lusitania Sacra*, n. 23, p. 151-168, jan./jun. 2011.

SALOMON, Herman Prins. “Les procès de l’Inquisition portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fonds inquisitorial de la Torre do Tombo”. In: *Études*

*Portugaises* (“Homenagem a António José Saraiva”). Lisboa: ICALP/ Ministério da Educação, 1990. p. 151-164.

SCHWARTZ, Stuart. Brasil: salvação numa sociedade escravocrata. In: *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 1999. p. 187-312.

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

VAINFAS, Ronaldo. O Plano para Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil Holandês. *Clio*, Revista de Pesquisa Histórica, Recife, v. 27, n. 2, 2009.

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

ZUMTHOR, Paul. Religião. In: *A vida quotidiana na Holanda no tempo de Rembrandt*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.