



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
Programa de Pós-Graduação em História

---

UNIRIO  
*história*

---

ELISABETE DA SILVA VASCONCELLOS

**EXTRANJEROS Y VECINOS:  
PORTUGUESES E VIVÊNCIAS DO  
CATOLICISMO NA NOVA ESPANHA.  
(1600-1630)**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ELISABETE DA SILVA VASCONCELLOS**

***EXTRANJEROS Y VECINOS: PORTUGUESES E VIVÊNCIAS DO CATOLICISMO***  
***NA NOVA ESPANHA. (1600-1630)***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em História.

**Rio de Janeiro**

**2013**

V331e Vasconcellos, Elisabete da Silva.

Extranjeros y vecinos: portugueses e vivências do catolicismo na Nova Espanha (1600 – 1630) / Elisabete da Silva Vasconcellos. – Rio de Janeiro, 2013.

116f. : il.; 30cm.

Orientador: Anderson José Machado de Oliveira.

Bibliografia: 112 – 116.

Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio).

1. História do México – Antigo Regime. 2. Portugueses. 3. Vecindade. 4. Cristandade Novo Hispânica I. Oliveira, Anderson José Machado. II. Título

CDD 972

**ELISABETE DA SILVA VASCONCELLOS**

***EXTRANJEROS Y VECINOS: PORTUGUESES E VIVÊNCIAS DO CATOLICISMO  
NA NOVA ESPANHA. (1600-1630)***

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira (Orientador)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro- PPGH/UNIRIO

---

Prof. Dr. Marcelo da Rocha Wanderley

Universidade Federal Fluminense- PPGH/UFF

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia Rodrigues

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro- PPGH/UNIRIO

Rio de Janeiro

2013

## AGRADECIMENTOS

Ao avançar mais um degrau na minha carreira acadêmica e fechar uma etapa dessa longa e árdua trajetória de lutas e vitórias, mas também de frustrações e derrotas, tenho a certeza de que sem o apoio das pessoas que me cercam hoje, ou daquelas que um dia acreditaram em mim, não teria tido forças para prosseguir por esse caminho.

Agradeço, em primeiro lugar, àquela que foi certamente um presente em minha vida, minha família, cujo amor e dedicação foram sempre incondicionais. Em especial Zuleide: minha mãe, melhor amiga e principal referencial de mulher. Aos meus irmãos Gilberto, Daniel e André, pelas implicâncias carinhosas, pelas risadas e discussões acaloradas, e por todo apoio nos quatro anos de graduação e nos dois de mestrado; por sempre estarem dispostos a ouvir um pouco sobre a minha dissertação, mesmo não sabendo direito do que se tratava.

Aos amigos cultivados nesses dois anos de mestrado, que mais que uma turma de pós-graduação, formou uma família incrível, na qual pudemos gargalhar e brincar, mas sem deixar de lado as discussões sempre produtivas a respeito de nossos trabalhos. Essa trajetória não teria sido tão prazerosa sem a presença de Artur Malheiro, Carolina Bezerra, Mariana Aguiar, Tanize Costa, Lara Jogaib, Jefferson Alves, Tatiana Amaral, Alfredo Bronzato, Lucas Paiva, dentre outros, que compuseram esse grupo maravilhoso.

Aos amigos de graduação na UFRRJ, Live França, Gisele Dias, Felipe Lima, Denis Pessoa, Juliana Drumond e Ariane Carvalho, que mesmo com a distância imposta pelo fim do curso permaneceram presentes e contribuíram com seu enorme carinho, apoio e ideias para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Aos meus amigos do tempo de escola, mas que até hoje permanecem presentes na minha vida, em especial Marcele Araújo: que apesar do distanciamento sempre acreditou e torceu por mim. As minhas amigas de infância, que cresceram comigo e que ainda hoje são parte significativa da minha história: Tatiane Carvalho, Thaís Carvalho, Joana Bastos e Angélica Vasconcellos.

Ao professor Marcelo Rocha, meu orientador durante a pesquisa de Iniciação Científica, que foi o primeiro a acreditar no meu potencial como pesquisadora, incentivando e apresentando os caminhos que me guiariam ao que hoje se tornou meu tema de pesquisa.

À professora Claudia Rodrigues, que junto com o professor Marcelo compuseram minha banca de qualificação e defesa.

Ao meu orientador, Anderson José Machado de Oliveira, pela forma tão solícita que me recebeu quando iniciei meu mestrado no UNIRIO, tendo se tornado ao longo desses dois anos um importante crítico e incentivador da minha pesquisa, trazendo a luz importantes questionamentos sobre o meu objeto e fazendo com que eu crescesse como pesquisadora.

A CAPES pela bolsa concedida no último ano da pesquisa e que tornou possível a realização dessa dissertação.

Aos professores do PPGH-Unirio, que com suas disciplinas permitiram-me traçar um novo olhar sobre temas já estudados, contribuindo para o enriquecimento deste trabalho.

E por último gostaria de agradecer a uma pessoa que não viu essa etapa da minha vida começar, mas que no último ano foi o grande incentivador desse projeto: agradeço ao meu grande amigo e parceiro Raphael Peixoto da Rocha, pelo fundamental apoio dado nos últimos meses; Seu carinho e críticas foram determinantes para que eu pudesse chegar ao fim desse empreendimento. Obrigada por permanecer ao meu lado mesmo nos meses mais difíceis.

## RESUMO

O crescimento do fenômeno contemporâneo da globalização; a ampliação de escalas geográficas advindas em inícios do século XV; a difusão de novos conhecimentos; a intensificação dos fluxos migratórios e a formação de extensas redes de sociabilidade nas regiões da monarquia católica chamaram a atenção, nos últimos anos, para o estudo das conexões e transposições de pessoas e ideias entre as diferentes partes do mundo Atlântico. A expansão colonial em direção ao Novo Mundo trouxe a essas terras não apenas espanhóis interessados em acumular riquezas e fazer fortuna, como também muitos estrangeiros que fizeram parte inclusive das guerras de conquista. O grupo de estrangeiros com maior significância foi o de portugueses, que se inseriram nas mais diversas ocupações e postos no Vice-Reino da Nova Espanha. O presente trabalho propõe a partir dessa transposição de pessoas e ideias, analisar como esses lusitanos traçaram as suas estratégias de inserção nas comunidades novo-hispânicas. Para tanto, privilegiou-se o papel que a religião teve nessa inserção e os mecanismos utilizados por esses portugueses na manutenção dessa interação. Tomando por base o conceito de *vecindad* e o reconhecimento local que essa adjetivação exigia, focou-se no modo como esses portugueses praticavam sua religiosidade e como ela era interpretada localmente. Para tanto, foram analisados desde registros paroquiais até documentos inquisitoriais, como denúncias, informações e processos.

Palavras-Chave: *Extranjería*; *vecindad*; portugueses; cristandade Novo-hispânica.

## ABSTRACT

The growth of the contemporary phenomenon of globalization. The expansion of geographic scales since the early of fifteenth century. The dissemination of new knowledge. The intensification of migration flows and the formation of extensive social networks in the regions of Catholic monarchy have already drawn our attention, in recent years to the study of the connections and transpositions of people and ideas between the different parts of the Atlantic world. The colonial expansion into the New World brought to these lands spaniards interested in making wealth and fortune and also many foreigners who were in the war of conquest. The group most significant of foreigners was the portugueses that have been introduced in various occupations and stations in the Viceroyalty of New Spain. This article aims considering this transposition of people and ideas, analyze how these lusitanians outlined their strategies for inclusion in communities new-Hispanic. We focused on the importance of religion in this insertion and the mechanisms used by these portugueses in maintaining this interaction. Considering the concept of *vecindad* and local recognition that this adjective required, we focused on how these portugueses practiced their religion and how it was interpreted locally. In this research we used parish registers and inquisitorial documents, like complaints, information and processes.

Keywords: *Extranjería*, *vecindad*, portugueses; new-hispanic Christianity.



## SUMÁRIO

<b>Introdução...</b>	09
<b>Capítulo 1. Na conexão dos Impérios: A presença portuguesa no México colonial</b>	14
1.1. Contexto Atlântico e presença portuguesa nas Índias	14
1.2. Os portugueses e o catolicismo mexicano	23
1.2.1. A cristandade novo-hispânica	23
1.2.2. A cristandade e os lusitanos	29
1.3. O termo <i>vecindad</i> e a análise das fontes	36
<b>Capítulo 2. A figura do homem português nas instituições eclesiásticas</b>	47
2.1. No caminho da inserção	47
2.2. Inquisição e a ótica da exclusão	66
<b>Capítulo 3. O bígamo Domingo de Acuña</b>	80
3.1. Matrimônio Sacralizado e Bigamia	81
3.2. A visão das testemunhas	86
3.3. Os argumentos de Domingo de Acuña	96
<b>Conclusão</b>	107
<b>Fontes</b>	110
<b>Bibliografia</b>	112

## INTRODUÇÃO

Durante a Época Moderna, Portugal e Espanha configuraram aquilo que os contemporâneos denominaram de Monarquias Católicas. Segundo Serge Gruzinski, esse aglomerado cultural formado pelo mundo ibérico é um dos cenários que melhor se presta ao estudo de Histórias conectadas, isto é, de uma maneira nova de pensar a história de algumas regiões, não de modo isolado, mas sim em correlação com a história de outros países e continentes que mantiveram conexões com as primeiras. Essa proposição desloca a história de um lugar estanque para pensá-la de modo dinâmico e complexo, analisando as relações não só políticas e econômicas, como também a transposição de pessoas, ideias e práticas que circulavam dentro desse quadro chamado de Monarquia Católica.<sup>1</sup>

Em face desse cenário observou-se como um grande contingente de portugueses partia do reino em direção às possessões do Império Espanhol na América. John Lynch aponta que a partir de 1600 o ponto de maior penetração de portugueses na América espanhola foi através do Rio da Prata. Comerciantes provenientes do Brasil atravessavam os pampas, Tucumán e os Andes até chegarem ao alto Peru, onde vendiam seus produtos em troca da prata de Potosi. Nessa mesma rota, praticava-se o comércio de escravos originários de Angola dominado por portugueses. Além de praticar o comércio ilegal muitos desses portugueses se assentavam de permissão tácita e não oficial na América hispânica. Alguns compravam terras, se casavam, adquiriam cargos públicos. No Peru, alguns desses portugueses destacaram-se no setor naval, como armadores e pilotos, enquanto outros se assentaram em portos e cidades como comerciantes residentes, adquirindo entre outras coisas o monopólio da lã de vicunha, havendo ainda os que viraram proprietários de terra. Esses portugueses também chegaram ao México, onde a maior parte deles conseguiu melhorar sua posição na sociedade trabalhando como agricultores independentes, comerciantes e profissionais assalariados. Lynch afirma que, por exemplo, na província de Tulancingo, de 10% a 15% do número de homens adultos era formado por estrangeiros.<sup>2</sup>

Além da busca por novas oportunidades de vida, Gleyde Sullón Barreto aponta que outro fator que fez com que muitos portugueses deixassem o reino em direção às Índias espanholas foi a ação da inquisição portuguesa que perseguiu fundamentalmente os cristãos-novos. Nesse período em Portugal havia um número bastante elevado de recém-conversos

---

<sup>1</sup> GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*.” *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001.

<sup>2</sup> LYNCH, John. *Historia de España. 5. Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598-1808*. Barcelona: Crítica, 2005, pp. 108-109.

descendentes de cristãos-novos espanhóis, que haviam se abrigado em território luso depois do edito de expulsão de 1492 que foi estabelecido pela monarquia espanhola. As dificuldades sociais e econômicas dessas pessoas em Portugal, além do temor da inquisição, criada nessa região em 1536, obrigou muitos desses homens a emigrarem e a América foi uma das rotas mais escolhidas.<sup>3</sup>

Levando em consideração tais questões estabelecemos o recorte deste trabalho entre os anos de 1600-1630. A delimitação também considera o fato de este ter sido um período de consolidação do empreendimento colonial nas possessões hispânicas da América, inclusive no México.<sup>4</sup> Uma fase de queda na atuação do Tribunal do Santo Ofício mexicano, configurando um intervalo entre as grandes perseguições de fins do século XV e meados do Século XVII(1640-1650)<sup>5</sup>, caracterizadas respectivamente pela institucionalização da religião cristã e pela perseguição aos judeus. Além, de ser o período que compreende a união das coroas portuguesa e espanhola.

A partir de então teve início a pesquisa nos arquivos. Foram usadas duas bases de dados principais, ambas disponíveis *on line*, a do Archivo Digital De La Legislación Del Peru, no qual tivemos acesso as Leyes de Índias e o Archivo General de la Nación de México (AGN), que através de sua Guía General, disponibilizou o grosso das fontes utilizadas. Neste último arquivo o fundo pesquisado foi o de nome Instituciones Coloniales, no qual constavam: *Ayuntamiento; Companhia de Jesús; Gobierno Virreinal; Hospital de Jesús; Indiferente Virreinal; Inquisición; Real Audiência; Real Hacienda; Regio Patronato Indiano; e Colecciones.*

Lançadas na guia de busca do item *instituciones coloniales* as palavras “português” e “portugueses”, obteve-se o total de 206 registros para o intervalo de 1600-1630. Assim, a partir da confirmação desse significativo número de documentos referindo-se a portugueses, percebemos que estes se mostravam imersos na sociedade colonial. Apresentavam diferentes níveis de interação dentro do cenário novo-hispânico os quais foram possíveis identificar a partir dos diferentes tipos de registros, tais como: a denúncia contra o português Francisco Fonseca, espanhol-português acusado de pedir esmolas sem ter licença para isso<sup>6</sup>; o caso do português Diego Juarez Carlos, para que não se pusesse nenhum impedimento na sua

<sup>3</sup> BARRETO, Gleide Sullón. “Portugueses en el Perú virreinal (1570-1680): Una aproximación al estado de la cuestión.” In: *Mercurio peruano*, nº 523, 2010, pp. 116-129, p. 117.

<sup>4</sup> SCHWARTZ, Stuart B. e LOCKHART, James. *A América Latina na época colônia*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>5</sup> ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>6</sup> AGN, Indiferente Virreinal/ Cajas (5000-5999), Exp.058 (Clero Regular y Secular Caja 5529), 1624.

aceitação como advogado da Real Audiência mexicana<sup>7</sup>; o pedido de *vecindad* feito por Sebastián Gonzalez<sup>8</sup>; o processo contra Juan Ferreyra processado por se passar por ministro da Inquisição<sup>9</sup>; e também solicitações de matrimônios<sup>10</sup> e pedidos de licença de entrada na Nova Espanha.<sup>11</sup>

A historiografia recente tem apontado para a discussão do deslocamento de práticas peninsulares para a Nova Espanha, uma dessas seria a ideia ou conceito de *vecindad*. No trabalho de Tamar Herzog apresenta-se uma discussão ampla a respeito das ideias de pertença e cidadania nos reinos espanhóis. Deste modo, foi necessário primeiro compreender o que significava ser “cidadão” na Nova Espanha, para que então, fosse possível entender como um indivíduo pretendia inserir-se nas comunidades. Essa “cidadania” entre muitas outras significava no contexto do antigo regime mais do que a oficialização da condição de pertencente a um reino ou ao Império, ela estava mais atrelada à ideia de integração às comunidades locais e às redes de sociabilidade nas quais seus sujeitos estavam atrelados. Significa dizer que ser “cidadão” era condição de quem estava inserido e de quem detinha o conhecimento das regras (direitos e deveres) estabelecidas em cada lugar. Tratando-se de uma sociedade de Antigo Regime, cujos parâmetros religiosos e morais versam sobre as bases do cristianismo, objetiva-se avaliar como a comunidade novo-hispânica adaptou esses preceitos e como ela os aplicou à figura do estrangeiro português. Ou seja, o presente trabalho tem como objetivo debruçar-se sobre a cristandade novo-hispânica, isto é, analisar esse conjunto de pessoas que possuem semelhantes modos de vida demarcados pela fé cristã. Diante do quadro, pretendemos observar releitura do conceito de *vecindad* e suas possíveis relações diante da interpretação a respeito do catolicismo praticado pelos estrangeiros.<sup>12</sup>

Segundo Herzog, na base dos mecanismos classificatórios da inserção estava o caráter religioso. O ser cristão, mais especificamente, o ser “bom” cristão, facilitava o acesso dos estrangeiros aos benefícios dessa integração. Esta era traduzida no reconhecimento que a comunidade tinha diante do indivíduo, e na transformação do estrangeiro em localmente inserido. Quando se processava essa aceitação no âmbito local, diante de uma série de requisitos para essa integração. O respeito às condições que garantiam ao estrangeiro essa inserção estavam constantemente sendo avaliadas.

<sup>7</sup> AGN, Gobierno Virreinal (100)/ Reales Cédulas Originales y Duplicados, Vol. D50, Exp.251, Agosto 30 de 1625.

<sup>8</sup> AGN, Indiferente Virreinal/ Cajas (6000-6743), Exp.009 (General de Parte Caja 6676), 1604.

<sup>9</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 320, Exp.23, 1627.

<sup>10</sup> AGN, Regio Patronato Indiano / Matrimonios (69), Vol. 61, Exp.92, 1605.

<sup>11</sup> AGN, Regio Patronato Indiano / Matrimonios (69), Vol. 88, Exp.52, 1629.

<sup>12</sup> HERZOG, Tamar. *Vecinos e Extranjeros: Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 33.

Outro conceito chave para se compreender as trajetórias desses portugueses é o conceito de estrangeiro. O trabalho *O Estrangeiro* do sociólogo Georg Simmel traz a luz uma concepção mais ampla a respeito do que significava ser estrangeiro nas sociedades de Antigo Regime.<sup>13</sup> O autor trabalha com as concepções de identificação e estraneidade, para Simmel o estrangeiro era ao mesmo tempo alheio e comum à sociedade em que se inseria, de modo que sua trajetória foi basicamente marcada por dois movimentos, o estar dentro e o de estar fora.<sup>14</sup> Estar dentro é quando esse indivíduo participa do desenvolvimento daquela sociedade, quando estabelece uma relação com as pessoas locais, quando desenvolve uma interação em âmbito fixo e local. Estar fora é quando este indivíduo pode a qualquer momento não participar mais daquele jogo social, ou seja, quando ele deixa aquela comunidade para voltar a sua comunidade de origem ou para estabelecer seus negócios em outra localidade. Verifica-se que a mobilidade é o que determina a condição do estrangeiro, ou seja, se por um lado para tornar-se cidadão esse estrangeiro deve apresentar-se como bom cristão, outro modo de garantir sua cidadania é também fixar-se a uma comunidade, de modo que sua mobilidade seja substituída pela fixação.

A partir dessas considerações foram analisadas as fontes do AGN. No primeiro capítulo foi feita uma discussão a respeito das Histórias Conectadas e da Monarquia Católica no âmbito dessa análise historiográfica. Nesse capítulo intitulado *Na conexão dos Impérios: a presença portuguesa no México colonial* privilegiou-se no primeiro item a penetração portuguesa nas Índias Espanholas, a postura da legislação indiana, além da importância do conceito de redes sociais para esse tipo de estudo. No segundo item focou-se na cristandade novo-hispânica e como ela atuou na integração desses portugueses. No terceiro item viu-se como a inquisição, por ser um tribunal ao mesmo tempo político e eclesiástico, teve um papel privilegiado nessa cristandade. No quarto e último item foi feito um levantamento geral acerca de como os tribunais eclesiásticos identificavam os lusitanos.

No segundo capítulo *A figura do homem português através das instituições eclesiásticas mexicanas*, composto por dois itens, analisou-se dois diferentes grupos documentais, o primeiro composto por solicitações matrimoniais e o segundo por duas denúncias inquisitoriais. O mote desse capítulo foi a identificação de dois termos desconhecidos da pesquisa o “espanhol-português” e o “negro-português”, a partir dessas adjetivações, partimos para a análise dos documentos em que elas foram identificadas. O primeiro termo estava

---

<sup>13</sup> SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006, pp. 265-271.

<sup>14</sup> *Ibidem*. p. 265.

atrelado às solicitações matrimoniais, nelas se pode analisar, além dessa adjetivação, as redes nas quais estavam atrelados esse grupo de portugueses. Através das redes podemos ver como seus contatos extrapolavam as relações comerciais, passando por diversos setores da população, desde os mais humildes até os mais elevados. No segundo item, identificou-se nas fontes inquisitoriais o termo “negro-português”. Para entender a construção desse adjetivo recorremos à reconstrução da imagem dos negros/africanos durante a Idade Moderna e também as relações que eles estabeleceram com os portugueses. Ainda foi levada em consideração a atuação da inquisição diante desse grupo e por quais delitos eles eram mais identificados. Ao final, traçou-se um paralelo entre diferentes níveis de inclusão e a utilização daqueles termos.

No terceiro e último capítulo *O bígamo Domingo de Acuña*, foi feito um estudo de caso a partir do processo de bigamia contra um português radicado na Nova Espanha. Nessa parte do trabalho tentamos recriar, através dos testemunhos, a figura do católico Domingo. Antes de adentrar o caso em si, foi feita uma discussão a respeito do matrimônio tridentino nas colônias espanholas e portuguesas na América, onde averiguamos que mesmo com todas as dificuldades impostas à oficialização do casamento, ele se realizou com mais frequência do que afirmam os pesquisadores, e mesmo diante de situações como delito de bigamia, ele não adquiriu um valor menor, mas pelo contrário, foi tão valorizado que se corria o risco de ser denunciado ao Santo Ofício. A partir desse estudo de caso podemos verificar como os portugueses criavam estratégias de inserção e quando estas falhavam como eles faziam para reestruturá-las mudando de cidade ou de região, tentando uma nova inserção.

## CAPÍTULO 1. NA CONEXÃO DOS IMPÉRIOS: A PRESENÇA PORTUGUESA NO MÉXICO COLONIAL

### 1.1. Contexto atlântico e presença portuguesa nas Índias

De acordo com o autor Marcelo da Rocha Wanderley, o tema das conexões entre diferentes regiões do mundo moderno tem ocupado atualmente um lugar de destaque nas agendas dos historiadores que se debruçam sobre o período. Segundo ele, esse interesse ocorre por alguns fatores como: o crescimento do fenômeno contemporâneo da globalização; a ampliação de escalas geográficas advindas em inícios do século XV; a difusão de novos conhecimentos; a intensificação dos fluxos migratórios e a formação de extensas redes de sociabilidades nas regiões sob domínio das monarquias católicas.<sup>1</sup>

Wanderley aponta que, em estudos mais recentes inseridos no campo da história cultural, verifica-se o uso do conceito de “Histórias Conectadas”, em que se analisam os sujeitos e os mecanismos utilizados por eles no processo de interação entre diferentes esferas de poder nos territórios dos impérios coloniais modernos. Deste modo, a mobilidade foi eleita como símbolo fundamental da modernidade e como elemento basilar na formação dessas conexões mundiais. Transpondo-se os limites territoriais em prol de uma história comum entre países e impérios, tal como propôs Serge Gruzinski.<sup>2</sup>

Gruzinski afirma que durante muito tempo a história foi etnocêntrica, mesmo atualmente são poucos os historiadores europeus que excedem as fronteiras de sua própria nação. Mesmo os especialistas em história mundial tenderam a elaborar uma visão do mundo a partir da Europa. Em face desse conservadorismo europeu e especialmente francês, a denúncia do europocentrismo tornou-se comum nas universidades dos Estados Unidos, que criticavam o etnocentrismo da história e das ciências sociais. Para ultrapassar esses limites, a proposta inicial foi por meio da história comparada.<sup>3</sup>

Porém, Gruzinski aponta algumas críticas à história comparada, a principal delas foi que muitas vezes as investigações que inspiraram esse tipo de história não tiveram prosseguimento. Como os trabalhos de comparação entre Peru e México, ou mesmo o trabalho de Sérgio Buarque de Holanda, que comparou a colonização espanhola a portuguesa. No caso dos pesquisadores europeus, o autor nos diz que muitas vezes as fontes revelavam

---

<sup>1</sup> WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Ventos Peninsulares Portugueses no Novo Mundo Hispânico (1550-1700)*. Dossiê América: Governos e Instituições. *Dimensões: Revista de História da UFES*, PPGHIS, 2007, pp.18-46.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>3</sup> GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*.” *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 175-195.

paisagens e mundos misturados. Então é tarefa do historiador exumar as ligações históricas ou as *connected histories*, e ao invés de falar de uma história única e unificada, pensar a partir da perspectiva de histórias ligadas que se comunicam entre si. Deste modo, o historiador estaria encarregado de reestabelecer as conexões internacionais que as historiografias nacionais suprimiram.<sup>4</sup> Como, por exemplo, a história de Espanha e Portugal, em que várias gerações de historiadores cavaram um profundo fosso que dividia a história desses dois impérios, que tiveram muito mais conexões do que se estudam. Algumas delas procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho.

Em seus trabalhos Gruzinski tem observado configurações que não só associavam regiões e reinos europeus, como também vários continentes, elaborando um quadro político que os contemporâneos chamavam de Monarquia Católica. Essa fórmula pode ser aplicada aos territórios sob o poder de Felipe II, a partir de 1580, abrangendo Nova Espanha no período recortado por esse trabalho (1600-1630), quando a união das coroas ibéricas acrescentou Portugal e seus domínios às possessões espanholas. Esse conjunto formado pôde ser observado sob diversas óticas: da política, a partir da construção dinástica; da econômica, como berço de uma primeira “economia-mundo”. Porém, essas são visões são bastante limitadas e deixam de lado a constituição das primeiras burocracias operando em escala mundial; as redes internacionais construídas pelas ordens terceiras, pelos jesuítas e pelos cristãos-novos; o intercâmbio de instituições e práticas; a mobilidade de pessoas; além das trocas de ideias.<sup>5</sup>

Nesse cenário de uma monarquia católica que perpassou o Atlântico, o autor Alexis D. Brito González aponta-nos para a mobilidade de pessoas nesses territórios. Ele afirma que a presença de súditos de outras monarquias foi uma constante na história dos reinos espanhóis.<sup>6</sup> Ele afirma que desde o século XIII a presença genovesa era tão expressiva e importante na cidade de Sevilha, que eles chegaram a conquistar, junto ao Rei Fernando III, uma série de privilégios. Essa situação ganhou tamanha proporção durante a baixa Idade Média, que já na época dos reis católicos havia se promulgado uma série de disposições tratando direta ou indiretamente desses estrangeiros. González diz ainda que neste mesmo período ocorreu a incorporação do território canário à coroa castelhana. Essas ilhas foram redescobertas no século XIII e já no século XIV diversas expedições de procedência europeia, como andaluzes e portugueses, propiciaram seu reconhecimento e entrada no continente. A presença de

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>6</sup> GONZÁLEZ, Alexis D. Brito. “La situación jurídica de los extranjeros en Canarias en el Antiguo Régimen” In: *Revista de Historia Moderna*, Nº8, 2010. pp. 301-323 p. 301



indivíduos da Europa nessa região foi um marco de sua história, pois a conquista foi de fato iniciada por um grupo de normandos em 1402. Porém, a ilha também foi objeto de disputa entre castelhanos e portugueses, quando em 1496 finalmente ela foi conquistada pelos castelhanos. O autor afirma ainda que a partir desse período o território passou a sofrer sua maior influência de europeus, principalmente portugueses e genoveses.

J. M. Ots. Capdequí indica que durante a colonização espanhola do Novo Mundo decretou-se que somente súditos da coroa castelhana poderiam ir às Índias e comercializar com esses territórios. Nesse primeiro momento entendia-se por estrangeiros não só indivíduos de territórios fora do reino, como também súditos não castelhanos. Contudo, Capdequí lembra que partir do ano de 1596 espanhóis de todas as regiões do reino passaram à condição de “bem-vindos” na colônia. Segundo o autor, apesar dessa série de proibições à presença estrangeira, a legislação espanhola não impedia totalmente a entrada desses homens nos territórios do Novo Mundo.

Um desses mecanismos de entrada aconteceu através da aquisição das cartas reais de naturalização, cartas essas que exigiam o cumprimento de uma série de requisitos para sua obtenção.<sup>7</sup> No primeiro momento da colonização Capdequí afirma que dentre os requisitos para adquirir essa graça o solicitante deveria ter vivido ao menos 10 anos com casa aberta, além de estar casado com uma mulher natural do Reino de Castela. Com o passar dos anos e com a constatação de fraudes no sistema anterior, passou-se a exigir um período mais longo de residência, agora de 20 anos e a posse de bens de raiz. Fora da alçada individual, o que mudou foi que nessa fase apenas o conselho de Índias poderia conceder este benefício. Outro caminho legal de entrada de estrangeiros foi a partir da necessidade de criação e exercício de determinados tipos de ofícios e profissões mecânicas nas Índias. A coroa teve que abrir espaço para a entrada desses profissionais, que somente após um exame rígido de suas habilidades, conseguiam espaço para exercê-las nas colônias americanas.<sup>8</sup>

Na Real Cédula enviada ao Vice-Reino da Nova Espanha em 17 de Outubro de 1602, a presença portuguesa nos territórios novo-hispânicos aparece como um fator bastante limitado: “*Extranjeros. Comunicando que no se deben permitir tantos extranjeros en estas tierras, especialmente portugueses.*”<sup>9</sup> Contudo, examinando-se um documento de duas décadas mais tarde, no qual consta a informação da presença de 19 portugueses que adentraram os

<sup>7</sup> CAPDEQUÍ, J. M. Ots. *El Estado español en las Indias*. 8ª ed. México: Fónodo de Cultura Económica, 1993, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>9</sup> AGN, Gobierno Virreinal Reales Cédulas Originales Y Duplicados (100) Vol. D4, Exp. 38, 36 Fojas, Octubre 17 de 1602.

territórios mexicanos sem licença, mas que são libertados mediante o pagamento de fiança, visualiza-se como a norma diferenciou-se da prática. Como se verifica no exemplo a seguir:

“Extranjero. Su Excelencia el Marques de Cerralvo mando que Antonio Blas, vecino de Apaceo en la jurisdiccion de Celaya, pague fianza pues declaro ser portugues y haber pasado a estas tierras sin licencia de su majestad, fue su fiador Jeronimo Martinez de Vera, boticario vecino de la calle de San Agustin en esta ciudad.”<sup>10</sup>

O registro traz o exemplo típico da conduta adotada pela coroa espanhola e seus agentes ao se depararem com um estrangeiro ilegal em territórios americanos. O procedimento aplicado por si só já demonstra como a lei tinha sido transformada e adaptada, criando assim mecanismos mais flexíveis no tratamento dos ilegais. O autor Jonathan Israel discorre acerca desse método utilizado no século XVII pelos reis Filipe III e Filipe IV de Espanha como forma de punição aos ilegais. O procedimento era chamado de *composición* e acontecia da seguinte forma: quando um clandestino era descoberto pela autoridade real dentro na Nova Espanha, ao invés dele ser expulso, ele tinha a oportunidade de *componerse*.

O sujeito interessado na *composición* se registrava e recebia da coroa uma permissão para manter-se na colônia, porém, essa permanência era autorizada somente mediante o pagamento de uma multa, cujo valor era estipulado a partir do montante de riquezas do processado. Essa prática iniciou-se em 1595 e teve aplicação em massa, era ainda beneficiado aquele estrangeiro que se apresentasse espontaneamente às autoridades e fornecesse as informações corretas sobre sua identidade e fortuna.<sup>11</sup> Não se pode deixar de considerar que essa medida era uma forma bastante eficaz de controle de estrangeiros, já que apenas uma pequena parte deles era de fato capturada pelas autoridades.

Noutro documento, em um contexto totalmente distinto do primeiro, vê-se o caso de um português que fora aceito como advogado da Real Audiência do México, desde que dentro do prazo de um ano fosse efetuado o pagamento de 100 pesos de ouro a Real Caixa.

“Extranjero. Su Excelencia el Marques de Cerralvo mando que al bachiller Diego Juarez Carlos, portugues no se le ponga ningun impedimento para ser admitido por abogado de la Real Audiencia, contando que dentro de un año entregue en la real Caja cien pesos de oro comun a cuenta de lo que despues se tasare que ha de pagar de composicion, quedo de fiador Francisco Marquez de Leon.”<sup>12</sup>

De acordo com Miguel de León-Portilla, desde muito tempo antes da conquista espanhola, o México já se constituía em um território de grande pluralidade cultural e

<sup>10</sup> AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados (100), Vol. D5, Exp.211, Julio 19 de 1625.

<sup>11</sup> ISRAEL, Jonathan I. *Razas, Clases Sociales y Vida Política en el México Colonial, 1610-1670*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

<sup>12</sup> AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados (100), Vol. D5, Exp.251, Agosto 30 de 1625.

linguística.<sup>13</sup> A esse cenário de multiplicidade, somou-se um variado grupo de pessoas oriundas de diferentes regiões da Europa, África e Ásia. A documentação indica a presença de castelhanos, leoneses, andaluzes, bascos, aragoneses, entre outros. Também se registra escravos vindos da Guiné, Angola e outras regiões da África, e após a conquista há ainda a chegada de asiáticos, como japoneses e chineses. Identificados esses grupos, o autor indica que foram sem dúvida os portugueses os estrangeiros que tiveram a maior presença e importância nas terras mexicanas.<sup>14</sup>

A autora Gleydi Sullón Barreto também assegura que, desde a organização do vice-reinado até as primeiras décadas do século XVII, os portugueses formaram a maioria da minoria estrangeira de assentados no Peru, estendendo essa permanência inclusive ao século seguinte. Segundo Barreto, em Buenos Aires o grupo português representava 15% da população fixa, em Lima e em Potosí num censo realizado no ano de 1595, de 400 estrangeiros, 117 eram portugueses, ou seja, 29,2% de imigrantes não espanhóis. Em Cartagena de Índias no ano de 1630, 4 em cada 5 estrangeiros eram de Portugal e em Quito, entre os anos de 1595 e 1603, 84% dos estrangeiros eram portugueses.<sup>15</sup> Tanto León-Portilla<sup>16</sup> quanto Barreto<sup>17</sup> alegam que um dos principais motivos para a grande presença de portugueses nas Índias foi entre outras coisas, a ação da Inquisição europeia e a união das coroas espanhola e portuguesa. Além disso, Barreto afirma ainda que a concessão da venda de escravos negros, garantida aos portugueses, ofereceu diversas oportunidades para que esses burlassem as leis relativas aos estrangeiros na América hispânica.<sup>18</sup>

Barreto baseou essa afirmativa no trabalho produzido no fim da década de 1970 por Enriqueta Vila Vilar, intitulado *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses* no qual trouxe a luz uma nova abordagem sobre a questão do tráfico negreiro no México. Segundo Julia Moreno García, que faz um pequeno resumo sobre o trabalho de E. V. Vilar, a autora aprofunda a análise do comércio de escravos nos séculos XVI e XVII no México, fase essa de domínio português sobre a atividade. De acordo com García, Vilar aponta que o domínio português foi determinado principalmente por fatores como: 1º. O controle sobre as costas africanas ocidentais desde o período de Henrique, o Navegante; 2º. Como resultado desse domínio, o controle também das rotas marítimas que partiam da África

<sup>13</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. "Presencia portuguesa en México colonial" In: *EHN*, Enero-Junio 2005, p. 13-27.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>15</sup> BARRETO, Gleydi Sullón. "Portugueses en el Perú virreinal (1570-1680): Una aproximación al estado de la cuestión." In: *Mercurio Peruano*, pp. 116-129; LYNCH, John. "Primera Parte: Los Austrias" in: *Historia de España. 5. Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598-1808*. Barcelona: Crítica, 2005. pp. 116- 129, p. 116.

<sup>16</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel de. *Op. Cit.* p. 15.

<sup>17</sup> BARRETO, Gleydi. *Op. Cit.* p. 117.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

para o abastecimento de escravos nos arquipélagos dos Açores e da Madeira; 3º. A União das Coroas portuguesa e espanhola em 1580, sobre o reinado de Filipe II, o que favoreceu o monopólio português da atividade. Já que com o decréscimo nas atividades mercantis e o exclusivo do porto de Sevilha, ficou a cargo dos portugueses suprir a demanda do mercado escravista hispânico.<sup>19</sup>

Depois de quase um século de expansão ininterrupta, o comércio espanhol com a América passou por um período de crise. À grande eclosão dos anos de 1562 a 1592 seguiu-se de um período de estabilização entre os anos de 1593 e 1622, e outro de retração entre 1623 e 1650. Não demorou muito até o comércio estabilizar-se, contudo, a confiança dos investidores ficou abalada. A origem dessa crise teve raízes no próprio comércio e também nas economias coloniais, mas também foi agravada pelos desafios e violência que atingiam o monopólio de Sevilha. O ideal desse monopólio castelhano e andaluz sobreviveu até o século XVII e se apoiava nos capitais de comerciantes sevilhanos, assim como de comerciantes estrangeiros como genoveses, portugueses, e logo depois franceses, holandeses e ingleses.<sup>20</sup> A desesperada defesa que fez Sevilha de seu monopólio durante o século XVII refletiu uma mudança no equilíbrio de poder e também a diminuição de suas oportunidades no comércio transatlântico.

As primeiras medidas estatais que propiciaram o comércio de escravos nas Índias dataram de 1513, ano em que a coroa passou a cobrar o valor de dois ducados para cada escravo que adentrasse os territórios indianos. Com a cobrança dessa taxa, também foi necessária a obtenção de licenças para esse tipo de atividade. Essas licenças criaram dois tipos de situação: a entrada de pessoas a partir da compra dessas licenças e também a possibilidade das mesmas serem utilizadas como arma política da Coroa.<sup>21</sup> Esse sistema de licenças monopolistas encarecia o comércio escravista, fazendo com que aqueles que possuíam esses direitos por vezes o repassassem a terceiros, que novamente os vendiam, até que eles chegavam às mãos dos comerciantes portugueses. Juan M. de la Serna H. afirma que o monopólio português sobre o comércio escravista era uma realidade nos territórios hispânicos desde o ano de 1580, ano de união das coroas espanhola e portuguesa e, portanto, sem a geração de qualquer contratempo político a essa parceria. Durante muitos anos foram levados em consideração apenas os benefícios desse monopólio português, tais como: redução dos fretes dos navios; continuidade na entrega de escravos e conseqüentemente uma baixa nos

<sup>19</sup> GARCÍA, Julia Moreno. “E. VILA VILAR: Hispanoamérica y el comercio de esclavos.” In: *Cuadernos de Historia Moderna e Contemporánea*. Universidad Complutense de Madrid. Vol. 3 (1982), 2011.

<sup>20</sup> LYNCH, John. *Historia de España. 5. Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598-1808*. Barcelona: Crítica, 2005. pp. 116- 129, p. 162.

<sup>21</sup> DE LA SERNA H., Juan M. “Cambio y continuidad en el comercio esclavista. Una perspectiva desde el puerto de Veracruz a finales del Siglo XVIII.” In: *Boletín AGN*, 6ª Época, número 6, oct-nov 2004, pp. 75 a 102.

preços da mercadoria. Contudo, esse casamento entre comerciantes portugueses e a demanda hispânica se findou com os conflitos que resultaram nas restaurações das coroas em 1640.<sup>22</sup>

Ao voltarmos à questão das leis indianas acerca dos portugueses, pode-se verificar que houve uma série de medidas restritivas a esses grupos, como podemos ver na Real Cédula do ano de 1602: “*Extranjeros. Comunicando que no se deben permitir tantos extranjeros en estas tierras, especialmente portugueses.*”<sup>23</sup> Porém, ao mesmo tempo em que matinha essas proibições, a coroa espanhola também concedia aos estrangeiros a oportunidade de passar e comercializar com as Índias, além de ocupar cargos públicos através de mercês como a carta de naturalização, carta real ou carta de composição.<sup>24</sup>

No que se refere ao Peru e aos estudos sobre a presença portuguesa, Gleydi Barreto afirma que os historiadores têm adotado dois caminhos de análise. Um privilegiando o conjunto de europeus, não espanhóis, em suas carreiras nas Índias Ocidentais, assim como os estrangeiros em Castela e conseqüentemente com estrangeiros no Peru. Enquanto o outro trata dos portugueses a partir da figura do suspeito judaizante. A primeira linha prioriza o estudo da legislação indiana e da literatura jurídica dos séculos XVII e XVIII, a fim de explicar as categorias de natural, vecino e estrangeiros nas sociedades de Castela e Índias. Enquanto a segunda baseia sua análise em fontes inquisitoriais que apresentam certa tendência a confirmar as conclusões já conhecidas da historiografia de fins do século XIX e início do XX, historiografia essa que obteve seus resultados a partir de processos contra judaizantes e seus bens confiscados.

Quanto ao caminho que analisa os estrangeiros em suas carreiras Capdequí aponta ainda que as Audiências Indianas partiram do modelo das Reais Audiências e Chancelarias de Valladolid e Granada. Elas eram órgãos corporativos da administração de justiça, exercendo ao mesmo tempo duas funções: de governo, que na Espanha nunca chegaram a desempenhar; e também fiscalizadora, inspecionando as mais altas funções governamentais, como os próprios Vice-Reis. Assim sendo, o cargo de advogado da Real Audiência não era um colégio simples de conseguir e muito menos disponível a qualquer candidato. Como Marcelo Rocha analisa as instituições coloniais pensadas inicialmente para preservar os laços entre as comunidades locais e o poder monárquico, através do cumprimento de políticas administrativas, deram lugar a partir do fim do século XVI as influências de laços de lealdade à família, à comunidade ou à organização religiosa. Com isso, houve o crescimento de

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>23</sup> AGN, Gobierno Virreinal Reales Cédulas Originales Y Duplicados (100) Vol. D4, Exp. 38, 36 Fojas, Octubre 17 de 1602.

<sup>24</sup> BARRETO, Gleydi. *Op. Cit.* p. 118.

núcleos de interesses privados dentro de instituições que deveriam zelar pelo interesse da monarquia.<sup>25</sup>

Portanto, para conseguir um emprego ou uma promoção, exigia-se um pouco mais do que conhecimentos técnicos e habilidades. Marcelo Rocha afirma que: “*A recomendação derivada de contatos, as interações produzidas a partir de diferentes laços, sejam os familiares ou de amizade, tiveram um papel decisivo na obtenção de cargos e posições na administração colonial.*”<sup>26</sup> Por estas informações acredita-se que o bacharel português Diego Juarez, acima referido, não apenas estava inserido e familiarizado na sociedade novo-hispânica, como também pertencia a uma categoria privilegiada da sociedade, que ao menos fornecia a eles os laços necessários para sua aceitação no corpo administrativo mexicano.

Essa discussão a respeito das maneiras como os indivíduos conseguiam cargos e promoções, chama a atenção para outro ponto importante na inserção dos portugueses na América hispânica, que foi a questão da interação entre os indivíduos, para além do grupo ao qual pertencem. Como indicado no início no texto, o período moderno foi considerado por parte da historiografia que estuda o mundo Atlântico, como uma fase de intensa mobilidade individual. A partir dessa perspectiva de ação individual, a autora Pilar Ponce Leiva chama a atenção para o fato de que a história social nos últimos anos tem trazido à luz o que ela chama de “lo que ese individuo ‘hace’”<sup>27</sup>, ou seja, suas práticas sociais, como por exemplo, com quem se casa, com quem comercializa, com quem faz alianças e com quem rivaliza, indo além dos interesses grupais.

Ponce Leiva afirma que nenhuma das categorias de análise tradicionais, que tem base em critérios estamentais, étnicos ou socioeconômicos tem conseguido dar conta da complexidade social na América colonial.<sup>28</sup> Ao tomar em conta somente esses fatores, cria-se uma imagem muito engessada, compartimentada e estática das sociedades coloniais americanas, não dando margem para que os historiadores possam perceber o dinamismo e a versatilidade desses grupos. Segundo ela, uma solução para essa questão é a aplicação do conceito de redes sociais para o estudo das sociedades da América, pois ele permite que se veja com mais clareza a variedade de situações que podem acometer esse contexto. Inclusive o contexto em que os portugueses estabeleceram suas estratégias de inclusão.

---

<sup>25</sup> ROCHA, Marcelo. *Papéis Selados. Carreira Jurídica, estratégias de reputação e poder na Nova Espanha (1580-1730)*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2010, p. 19-20.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>27</sup> LEIVA, Pilar Ponce, “Versatilidad social y poderes múltiples en la América colonial” In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2007, [En línea], Puesto en línea el 05 enero 2007. URL:<http://nuevomundo.revues.org/3231>. Consultado el 29 diciembre 2011.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 2.

De acordo com ela, esse conceito permite relembrar alguns fatores importantes, como em primeiro lugar o fato de que o homem é um animal essencialmente social, que vive e age em relação aos outros seres humanos, independente dos grupos que integra. Em segundo lugar, em contrapartida a uma tendência que estuda as diferenças entre os grupos sociais, o estudo a partir do conceito de redes sinaliza para a questão de se analisar os aspectos que unem esses grupos, de modo a gerar uma reflexão acerca de como indivíduos com condições sociais distintas podem atuar de forma comum dentro de um mesmo grupo. E em terceiro lugar a análise pautada na dinâmica social permite revelar não só os interesses, identidades e lealdades dentro de um mesmo grupo social, mas também a relação estabelecida entre os indivíduos que não pertencem ao mesmo grupo socioeconômico.

Michel Bertrand exemplifica bem essas relações assimétricas da sociedade colonial novo-hispânica ao retomar em seu texto o que demonstrou o pesquisador Hugo Nutini, num livro sobre a aristocracia mexicana. Neste livro Nutini aponta que a identificação das elites coloniais não se restringia apenas a aspectos socioeconômicos, apesar de seu papel primordial. Ele afirma que a pertença ao mundo da elite colonial comporta outros tipos de manifestações, sejam elas de tipo social ou cultural.<sup>29</sup>

Retomando Ponce Leiva, ela assegura que o estudo das redes sociais, em geral, e das relações verticais, em particular, possibilitam o exame das dinâmicas sociais em suas mais variadas mudanças, continuidades e heterodoxias, sempre entendidas como respostas individuais frente às diferentes situações enfrentadas. Desse ponto de vista, ela afirma que as relações de tipo clientelares não são apenas sinônimas de um imobilismo social, mas sim elementos de uma sociedade de Antigo Regime que se perpetuaram até o período republicano como modelos de relações sociais que, por sua eficácia, se mantiveram por um longo período.<sup>30</sup> Leiva não assegura que os estudos individualizados nos permitem ter uma visão global da sociedade, porém ela afirma que ao conhecer a existência, quantidade e intensidade dessas relações verticais foi possível ter uma ideia mais realista de como se relacionavam as pessoas no passado.

Deste modo, ao superar uma visão estrutural das sociedades coloniais surge uma imagem que nos remete a: sociedades multirraciais e multiculturais, em que os contatos entre os diferentes grupos étnicos eram constantes, porém não simétricos; sociedades extremamente hierarquizadas, mas em que a riqueza e a educação eram importantes mecanismos de ascensão

---

<sup>29</sup> BERTRAND, Michel. "Elites, parentesco e relaciones sociales en Nueva España." In: *Tiempos de América*, nº 3-4 (1999), pp. 57-66.

<sup>30</sup> LEIVA, Pilar Ponce. *Op. Cit.* p. 3.

social; sociedades marcadas pelas diferenças regionais, tanto em termos étnicos, ambientais, culturais e econômicos; sociedades dinâmicas, que se adaptam perfeitamente às mudanças ambientais; sociedades que possuem falhas internas, que não só diferenciam os grupos entre si, como transformam esses grupos em heterogêneos, que muitas vezes não possuem interesses em comum; e por fim, sociedades marcadas por uma dupla relação de domínio: uma do Antigo Regime, com base nas diferenças de nascimento/ sangue/ patrimônio/ raça, enquanto o outro é derivado das conquistas e do estatuto colonial.

Ao longo das proposições apresentadas pela historiografia e da análise dos documentos do período, nota-se uma perceptível distinção entre a norma e a prática. Partindo deste conjunto questões é que procuraremos recortar nosso objeto, ou seja, o papel das vivências católicas enquanto elemento de aproximação e distanciamento dos portugueses no contexto da sociedade da Nova Espanha. Enquanto o discurso religioso era o de limpeza e da construção de uma nação livre de heresias, o que se via na prática eram portas abertas aqueles considerados como principais portadores da marca da traição, os portugueses, já que para alguns traziam a marca indelével de práticas judaizantes. Por outro lado, a origem dos mesmos, relacionada a uma sociedade católica, transformava-os em estrangeiros mais próximos, mais familiares. É um pouco desta ambivalência que procuraremos apreender.

## 1.2. Os portugueses e o catolicismo mexicano

### 1.2.1. A cristandade na Nova Espanha

“Los Señores Reyes nuestros Progenitores desde el descubrimiento de nuestras Indias Ocidentales, Islas e Tierrafirme Del Mar Oceano, ordenaron, y mandaron a nuestros Capitanes, y Oficiales, Descubridores, Pobladores y otras cualesquier personas, que en llegando a aquellos Provincias procurassen luego a dar a entender, por medio de los interpretes, a los indios, y moradores, como los embiaron á enseñales buenas costumbres, apartalos de vicios y comer carne humana, instruirlos en nuestra Santa Fé Catolica y predicarsela para su salvacion y atraerlos a nuestro Señorío, porque fuessen tratados, favorecidos, y defendidos como os otros nuestros subditos y vassallos, y que los Clerigos y Religiosos les declarassen los Misterios de nuestra Fé Catolica [...]”<sup>31</sup>

J. M. Ots. Capdequí afirma que uma das principais características do direito indiano foi seu profundo sentido religioso e espiritual. Como exemplificado no texto acima, extraído do livro primeiro da *Leyes de Indias* (conjunto de leis que regulamentou o empreendimento colonial), o tema da conversão dos índios e a defesa da fé católica surgem como principais objetivos da política colonizadora dos monarcas espanhóis.<sup>32</sup> Capdequí assegura que grande

<sup>31</sup> Archivo Digital de La Legislación en el Perú. Leyes de las Indias. Libro Primero. Título I.

<sup>32</sup> CAPDEQUI, J. M. Ots. *Op. Cit.* p. 13.



parte da legislação colonial foi escrita não por juristas e homens de governo, mas sim por moralistas e teólogos. Mas o que esse texto pode indicar a respeito da cristandade novo-hispânica? Nele verificamos a existência de duas esferas de poder atuantes na cristandade novo-hispânica, e que foram elas: o poder real, expressado por meio dos descobridores, e outros oficiais; e a Igreja, corporificada nos clérigos e religiosos. Deste modo, verificar-se-á nas próximas linhas como Estado e Igreja atuavam em conjunto no contexto da sociedade que surgiria na América espanhola.<sup>33</sup>

O texto acima sem dúvida marca os primórdios da cristandade novo-hispânica e americana de um modo geral. Contudo, não se pode compreender esse fenômeno em nível restrito, antes é necessário se ater a como esse sistema teve origem e quais foram suas principais características e modelos. Faz-se necessário então recorrer à historiografia específica a fim de esclarecer como esse conceito pode ser compreendido ao longo da história. O trabalho do autor Francisco José Silva Gomes foi de imensa valia para essa elucidação. Ele chamou-nos atenção em primeiro lugar para a diferença entre cristandade e cristianismo. Ao apontar mais uma noção, do que um conceito precisamente definido, o autor assegura que o cristianismo refere-se à religião, isto é, um sistema religioso, enquanto a cristandade foi um sistema de poder e de legitimação da Igreja e do Estado. Esse sistema leva ainda em consideração um terceiro elemento, sem o qual não seria possível a ação das duas esferas acima citadas. O elemento central no jogo da cristandade é a sociedade, em que tanto a Igreja quanto o Estado praticam suas ações.<sup>34</sup>

Gomes assevera que tanto essa noção, como a formalização da relação entre Estado Igreja na sociedade exige a análise de situações concretas, pois, o sistema da cristandade possuiu diferentes formas que se modificaram ao longo do tempo. As modalidades de cristandade nascidas no século IV, e que surgiram da “conciliação constantiniana”, mantendo-se até as revoluções burguesas são chamadas pelo autor de “constantinianas”. Essa nomenclatura faz referência à permanência de traços comuns com aquela cristandade que deu base ao Império Cristão. As cristandades constantinianas tem de específico a relação de união entre Igreja e Estado com a existência de uma religião de Estado. Nesse tipo de organização o Estado resguardava a Igreja um lugar de privilégio junto à sociedade, por vezes constituindo-se a única produtora de bens simbólicos e detentora do aparelho de hegemonia. Essa relação

---

<sup>33</sup> GOMES, Francisco José Silva. “A Igreja e o poder: Representações e discursos” in: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *A vida na Idade Média*. Brasília: UNB. pp. 33-60.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 33-34.

aumentava o poder institucional da Igreja, pois lhe acrescentava um peso político-ideológico e econômico.<sup>35</sup>

Um exemplo desse tipo de cristandade foi a medieval, na qual o clero tendeu a monopolizar o papel de intelectual, e a Igreja a função de aparelho de hegemonia. Nela a religião tendia a ser a religião de unanimidade, isto é, a que fornecia tanto a ideologia, como as normas sociais. A Igreja agia sobre as normas de conduta (numa ética), fornecia as motivações para a ação (numa “mística” da ação) e forjava a esperança mobilizadora (numa utopia). A cristandade medieval também propiciou o conformismo gerado por um consenso social homogeneizador e normatizador. Deste modo, a religião sacralizava o poder, as autoridades e a ordem vigente.<sup>36</sup>

A transformação da cristandade ocidental ocorreu durante a “conciliação carolíngia”, com ela as distinções existentes entre poder eclesiástico e poder real se dissolveram, ocorrendo assim uma fusão entre Igreja/Estado e também entre Igreja/Sociedade. Contudo, Gomes aponta que a existência de dois poderes sob a mesma designação fez com que um quisesse tutelar o outro, gerando um ambiente de tensão. A partir da desagregação do império carolíngio, iniciada a partir das invasões bárbaras dos séculos IX e X, intensificaram-se os conflitos entre esses dois poderes. Somou-se a isso o aumento do poder dos leigos sobre as instituições eclesiásticas, que dominavam desde o papado até as paróquias. Ao aproveitarem-se do papel de patronos das Igrejas, esses homens tutelaram e se apropriaram dos bens da mesma, chegando até mesmo a nomear os eleitos para os cargos eclesiásticos, tanto do clero regular como secular.<sup>37</sup>

A resposta da Igreja a esse processo foi o início de uma reforma, que ficou conhecida como “reforma gregoriana”. Com esse fenômeno de crescente feudalização das instituições eclesiásticas configurou-se um cenário propício às mudanças empreendidas no século XI. Com as transformações geradas pela “reforma gregoriana” desencadeou-se o surgimento de novos discursos, agora respaldados na distinção entre o poder espiritual e temporal. A escolástica do direito canônico elaborou a partir do século XI uma eclesiologia que tinha como base quatro ideias: a autocompreensão da Igreja como um poder, neste caso o poder espiritual; a subordinação do poder temporal ao poder espiritual; o processo de clericalização; o processo de romanização. Além disso, as relações entre Igreja e Império eram explicadas a partir de correntes: a corrente dualista, que insistia a ideia de divisão de dois poderes; e a

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 45.

moderada, que acreditava antes em uma relação assimétrica de submissão do poder temporal ao poder espiritual.<sup>38</sup>

No século XIV, em fins dos conflitos entre os poderes da cristandade e com a drástica redução do império, necessita-se novamente de uma reforma na e da Igreja. A contestação de Lutero em 1521 foi mais um indicativo da necessidade dessas reformas, ocorrendo um definitivo rompimento do sistema. Todavia, a Igreja e os Estados modernos desejavam manter as vantagens que o aparato que cristandade lhes fornecia, deste modo, os Estados tiveram que reformular o ideal de “cristandade constantiniana”, levando em conta a realidade de cada um desses estados, e não mais um Império. Surgia então o Estado confessional, cuja relação entre dois poderes universais eram substituídos pela relação entre a Igreja e os vários Estados soberanos.<sup>39</sup> No México do século XVII via-se uma separação e por vezes até uma disputa entre o poder eclesiástico e o poder real, com preponderância na maioria das vezes do segundo sobre o primeiro, como se verifica no sistema de padroado executado nas índias:

“Por Quanto el derecho de el PatronazgoEclesiastico nos pertenece en todo el Estado de las Indias assi por haverle descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios á nuestra costa y de los señores Reyes Catolicos nuestros antecessores, como por haverse nos concedido por Bulas de los Sumos Pontifices de su próprio motu, para su conservación y de La justiciaque á él tenemos. Ordenamos e mandamos, que este derecho de Patronazgo de las Indias vnico e insolidum siempre sea reservado á Nos y a nuestra Real Corona, y no pueda salir della em todo, ni en parte, y por gracia, merced privilegio ó qualquier otra disposicion q Nos ó los Reyes nuestros Successores hizieremos ó concedieremos, no sea visto que concediemos derecho de Patronazgo á persona alguna Iglesia ni Monasterio, ni perjudicarnos en el dicho derecho de Patronazgo.”<sup>40</sup>

A preponderância do real sobre o eclesiástico mostra-se de forma bastante clara na legislação, estando a cargo do Estado não apenas a construção e controle das estruturas físicas do padroado, como também a escolha do corpo clerical que iria compô-lo. Consuelo Abreu traz também importantes elementos acerca dos mecanismos e instrumentos de poder que existiram na Espanha e em suas possessões ultramarinas durante a Época Moderna. Ela afirma que a organização política desses estados vem sendo um dos temas de principal discussão e conflito entre os historiadores do direito. Todavia, um ponto em comum nesses estudos é a unanimidade em reconhecer que a monarquia moderna teve como um de seus pilares políticos o viés espiritual<sup>41</sup>, como já apontado anteriormente por J. M. Ots. Capdequí. Abreu afirma que o período Moderno foi uma fase marcada pela ideia de universalidade, criando com isso uma

<sup>38</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>40</sup> Archivo Digital de La Legislación en el Perú. Leyes de las Indias. Libro Primero. Título VI.

<sup>41</sup> ABREU, Consuelo Maqueda. *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias. Un permanente conflicto*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2000, p. 10.

imagem da cristandade como comunidade de fé.<sup>42</sup> Essa unidade unia a todos os povos europeus, acima de qualquer diferença, e pressupunha a existência de uma instituição que ligasse a todos com suas leis morais, língua e liturgia, significando o domínio de todos os povos cristãos pela Igreja.

Como já mencionado, o Estado moderno defendia a ortodoxia confessional, todavia, a resposta a essa assimilação monarquia/Igreja/sociedade, em um estado com organização jurídico-pública já formada, cujo direito e a justiça eram linhas de legitimação do poder monárquico, acabaram por gerar certa confusão entre o poder temporal e o religioso, com um regalismo monárquico nos séculos XVI e XVII e um intervencionismo eclesiástico nos assuntos temporais. De acordo com Paolo Prodi a história do papado teve um elevado interesse para o desenvolvimento da história universal, não apenas na Idade Média, que foi o período indiscutível de seu domínio, como também durante o período de crise e tensão que as novas realidades políticas estatais trouxeram, além das transformações produzidas pela reforma. Segundo Prodi, a ideia de que o papado medieval foi o responsável por abrir caminho ao moderno conceito de soberania, exercitando a mesma com base na concentração de poderes e na organização burocrática, é uma questão um tanto quanto sedimentada na historiografia enquanto um dos elementos formadores do Estado moderno.<sup>43</sup>

A Igreja romana funcionária como um protótipo do estado Moderno, pois introduziu no Ocidente a primeira hierarquia dos tribunais com leis positivas escritas e procedimentos uniformes; racionalizou, antes que nenhuma outra o sistema de imposições e a cobrança de impostos, iniciando também a prática de conseguir ingressos de forma antecipada mediante a venda de cargos; teve o primeiro ministro de Assuntos Exteriores e o primeiro corpo diplomático, além do primeiro exército mercenário estável. O certo foi que o processo de crescimento simbiótico entre Igreja e Estado não se restringiu apenas a época medieval, prolongando-se a ao período Moderno e até mesmo em sociedades mais recentes.<sup>44</sup>

Ao falar dessa interação entre Igreja e Estado, autora N. M. Farriss apresenta algumas das condições que permitiram essas constantes ingerências de poderes, sobretudo do eclesiástico sobre o real na sociedade colonial mexicana. Segundo ela, apesar das tentativas no século XVIII dos ministros reformistas de Carlos III de limitarem e igualarem o clero à posição de somente súditos da coroa, os eclesiásticos nunca estiveram longe do poder durante

---

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> PRODI, Paolo. *El soberano pontífice. Um cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Edições Akai: Madri, 2010, p. 12.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 13.

o reinado dos Habsburgo e dos primeiros Bourbons. Como se observou, a legislação referente ao padroado americano foi bastante restritiva, porém, Farriss afirma que os Habsburgos concederam muito poder ao papa durante o padroado - principalmente no início do período colonial- até conseguirem convertê-lo em um complexo sistema de intervenção real na jurisdição eclesiástica. Permitiu-se e favoreceu-se o domínio eclesiástico, obtendo poder e influência na vida social, econômica e política das colônias. Contudo, esse espaço da Igreja na vida colonial não significou ausência do poder real, ao contrário disso a coroa assegurou as prerrogativas que concediam ao padroado real a garantia da atuação da Igreja como auxiliar da coroa no processo de colonização.<sup>45</sup>

O controle real do clero permitia alguns direitos aos patrões, eram eles: a apresentação de candidatos aos benefícios; poder retirar-se do padroado; e a remoção de beneficiários insatisfeitos. Todos os beneficiários eclesiásticos eram nomeados pelo rei, pelos vice-reis ou pelos governadores que como seus vice-patrões. Mesmo aquelas nomeações reais, que tecnicamente estavam sujeitas à aprovação do papa, como a indicação dos bispos, acabavam ocorrendo automaticamente. Ou seja, muitos bispos eleitos governavam suas dioceses mesmo antes de receber suas bulas papais de confirmação. Farriss afirma também que essa prática da apresentação de candidatos era um elemento chave para a que as autoridades políticas e reais conquistassem o apoio dos eclesiásticos. Nesses processos levavam mais vantagens àqueles religiosos que se apresentavam mais cooperativos com as ideias e ações propostas pelo Estado.<sup>46</sup>

Esse regime de aprovação exigia uma série de requisitos para a posse dos clérigos, tais como uma investigação sobre a conduta e o caráter desses religiosos. Todavia, essa rigidez nos processos não ocorria em todos os casos, por vezes um ou outro nome mesmo sob uma acusação de desobediência, acabava por conseguir uma colocação. Mesmo com falhas, alguns postos mantinham-se mais isentos de erros, principalmente as colocações de maior prestígio, que serviam de prêmio aos religiosos cooperativos. Nas eleições para os cargos mais altos do corpo clerical o controle dos patronos era bastante eficaz, mas, nos pleitos para os cargos menores essa preocupação com a rigidez proporcionalmente era menos eficaz, dando então espaço para que os clérigos pudessem agir em seu favor. O bispo de uma determinada jurisdição então poderia manipular os procedimentos dessas disputas em favor próprio, elegendos aqueles religiosos mais afinados aos interesses da Igreja. Além disso, podia-se

---

<sup>45</sup> FARRISS, N. M. *La Corona y el Clero em el México colonial. 1579-1821. La crises del privilegio eclesiástico*. México: Fondo de cultura econômica. 1995, p. 25.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

colocar um membro interino, que fosse mais interessante aos religiosos locais, por tempo indeterminado em um cargo vacante.<sup>47</sup> Nota-se que apesar da lei estabelecer os claros limites entre a jurisdição real e eclesiástica no sistema do padroado, por vezes a Igreja utiliza-se das próprias falhas da legislação para atuar em favor próprio, criando outros meios de atuação na cristandade novo-hispânica.

Assim nesse período, tanto reis como pontífices não atuavam exclusivamente por motivações temporais ou espirituais, pois os seus interesses estavam mesclados no interior da cristandade, muitas vezes não estando claros os limites entre esses dois poderes. Era claro, do ponto de vista jurídico, a supremacia do poder do real sobre o eclesiástico, tendo o rei não apenas poder e dominação, como também a prerrogativa de julgar e normatizar. Mas mesmo assim, a Igreja conseguia criar mecanismos pra burlar o controle real e conseguir mais poder. Tornava-se então difícil compreender os múltiplos alcances de cada jurisdição, sendo tarefa de extrema dificuldade estabelecer as categorias e os tipos de jurisdição.

### **1.2.2. A cristandade e os lusitanos**

No item anterior demonstramos como a cristandade de modo geral, e principalmente a cristandade novo-hispânica foi marcada pelos intensos conflitos entre os poderes que as compunham, isto é, entre Estado e Igreja e seus órgãos de atuação na sociedade. A instituição que teve mais destaque nesse cenário de disputas foi tribunal do Santo Ofício, que detinha um lugar privilegiado por estar na interseção entre as duas esferas de poder.

A Inquisição sempre deteve um lugar de destaque em relação às outras instituições coloniais. Privilegiada por sua ambivalência jurídica construída em seu nascedouro e desenvolvimento, ela foi criada com um único fim, a perseguição aos conversos. Órgão de natureza jurídica, isto é, uma instituição da administração pública detentora de jurisdição especial, a parte das outras jurisdições que compunham a sociedade, e que claramente possuía foro privilegiado.<sup>48</sup> O tribunal possuía um duplo caráter, eclesiástico e secular, constituindo-se uma instituição político-religiosa que servia tanto aos interesses do Estado absolutista quanto à Igreja.

Todavia, a história do tribunal não fora sempre escrita em linhas de interseção. Maqueda reporta-se aos primórdios da inquisição e demonstra como essas características não foram oriundas da Inquisição Medieval, mas que na verdade foram um efeito do

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>48</sup> ABREU, Consuelo. *Op. Cit.* p. 18.

ressurgimento do Santo Ofício na Época Moderna.<sup>49</sup> Na Bula de Urbano IV, em 1262, aparece a designação dos *Frailles Predicadores* como *Inquisidores* da Coroa de Aragão, com autoridade apostólica e plenos poderes para delegar as intimações, interrogatórios e testemunhos. Neste mesmo ano Urbano IV concede ao prior<sup>50</sup> provincial da Ordem dos Pregadores o poder de nomear os inquisidores e revogá-los.<sup>51</sup> Fica evidente a exclusiva prerrogativa eclesiástica do tribunal neste período.

Séculos mais tarde foi criada a Inquisição Moderna, em novembro de 1478 pela Bula papal de Sisto IV, que conferia aos *Reis Católicos* o poder de nomear os representantes religiosos em cada cidade ou diocese para a perseguição dos hereges, com os mesmos poderes que os ordinários e os inquisidores pontífices. Segundo Abreu, os reis católicos não pretenderam criar junto com o Santo Ofício apenas uma instituição eclesiástica, pois desde seu ressurgimento essa instituição estava subordinada ao poder real. Eles intervinham tanto nas nomeações e destituições dos inquisidores, além do Inquisidor Geral. Fora isso, havia ainda o controle sobre os recursos econômicos da instituição, que acabavam se convertendo em um importante instrumento político.<sup>52</sup>

Os reis respeitavam as questões espirituais, preservadas pela jurisdição espiritual, mas havia um forte controle sobre os assuntos temporais. Para manter esse controle fora designada uma estrutura composta de um Inquisidor Geral, com plenos poderes, e um Conselho, *La Suprema*. Segundo Abreu, apesar da legislação inquisitorial ter como objetivo resolver os conflitos através do direito, essa iniciativa acaba resultando numa farsa, pois ao defender seus foros e privilégios, o tribunal acabava concedendo a esses colaboradores uma clara imunidade.<sup>53</sup> Deste modo, não só a teoria inquisitorial era confusa, como também a prática foi um exemplo claro desses desajustes entre norma jurídica e prática institucional. Existia, portanto, uma dupla realidade: a jurídica, recolhida aos códigos de aplicação; e a concreta, que em muitos casos destoava da primeira.

A inquisição mexicana possuiu diversas especificidades em relação aos outros Tribunais existentes. Essas características estiveram intimamente ligadas ao ambiente de inserção do Santo Ofício, como apontam os estudiosos Solange Alberro, Francisco Bethencourt, Richard Greenlef, Consuelo Maqueda Abreu, dentre outros, destacando as muitas diferenças perceptíveis entre os tribunais americanos e os peninsulares. Diferenças essas que tiveram

<sup>49</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>50</sup> “1. Dito de uma coisa: O escolástico, que precede a outro em qualquer ordem.” Ver em *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>51</sup> ABREU, Consuelo. *Op. Cit.* p 19.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 24.

origem no próprio estabelecimento da inquisição no Novo Mundo, como a questão dos índios, as longas distâncias que dificultavam a ação do tribunal e a própria incidência dos delitos, pois enquanto na península foram perseguidos mais o judaísmo e o maometanismo, no Novo Mundo o que ganhou destaque foram os delitos de moral sexual.

“A prática, portanto, modelou em parte o processo de fundação”<sup>54</sup>, essas são as palavras do historiador Francisco Bethencourt, que em seu livro - *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália- Séculos XV-XIX* - faz um levantamento acerca dos processos de fundação, desenvolvimento e decadência dos tribunais inquisitoriais de Portugal, Itália e Espanha, e suas possessões. A afirmativa do autor refere-se ao processo de estabelecimento do tribunal do Santo Ofício na Espanha, e demonstra como o início de sua atuação ocorreu de forma não tão formal. Todavia, essa informalidade inicial tinha como objetivo diminuir os possíveis efeitos de uma resistência tanto das autoridades locais como das comunidades em que seriam instalados. O estabelecimento do Tribunal mexicano partilhou dessa nova prática, além do novo contexto, as Índias, e foi a partir delas que ele fundou suas bases de atuação.

Segundo Solange Alberro, os primeiros sinais de instalação de um tribunal no México ocorreram com a criação da Inquisição Monástica (1522-1533). Ela afirma, porém, que a necessidade de um maior controle sobre a população fez com que os colonizadores acreditassem que seria necessária a implantação de uma instituição que promovesse uma verdadeira referência religiosa, além, é claro, de ser um órgão de regulamentação das práticas sociais.<sup>55</sup> Abreu indica ainda que a inquisição americana foi inicialmente uma inquisição ordinária, cujos bispos eram encarregados da defesa da fé, e em alguns casos, eram também nomeados Inquisidores Apostólicos para atuarem em colaboração com os bispos de seus distritos. Segundo ela, esse tribunal se desenvolve entre os anos de 1535 a 1571.<sup>56</sup>

A partir do ano de 1560, um número crescente de petições foi enviado do Novo Mundo a Espanha, esses pedidos informavam da necessidade de centralização das atividades inquisitoriais, a fim de evitar os abusos do clero americano. Além disso, a clivagem cristã da Europa e o cenário de contrarreforma somaram-se aos fatores que motivaram a implantação dos tribunais indianos. Em 25 de Janeiro de 1591 o rei Felipe II ordenou o estabelecimento dos tribunais de Lima e do México, além do de Cartagena de Índias, em 1610. Sob o total controle da Suprema, com estrutura administrativa e fundamentos jurídicos sendo os mesmos

---

<sup>54</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália- Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 18.

<sup>55</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 21.

<sup>56</sup> ABREU, *Op. Cit.* p.66.



do tribunal espanhol, o que diferenciou os tribunais americanos dos europeus, foi seu funcionamento e mecanismo, como veremos nos parágrafos a seguir.<sup>57</sup>

A primeira delas foi que enquanto na América o Santo Ofício nascia oficialmente, na península ele passava por um momento de transformações. Seu principal objetivo que um dia fora perseguir os grandes delitos religiosos- como judaísmo e maomentanismo- foi aos poucos sendo substituído pelo controle dos conversos, cristãos-novos e mouriscos, e mais tarde dos protestantes e dos delitos religiosos cotidianos, como blasfêmias, sacrilégios, bigamia, sodomia e etc. Nessa fase de transformação e de relativo enfraquecimento da instituição do Santo Ofício e da figura do Inquisidor o tribunal se instalou na América.

Como exposto o tribunal americano teve seus próprios problemas em relação ao ambiente de inserção e seus grupos de perseguição. Considerando esses aspectos, o primeiro problema que se impôs à inquisição indiana foi como lidar com a questão indígena. O problema se concentrava em como o tribunal deveria agir diante de suas práticas, pois, estas em essência já violavam as regras do dogma cristão. Esse obstáculo foi resolvido, ou pelo menos minimizado, quando a coroa expediu em 30 de dezembro de 1571 um decreto afirmando que os índios estariam excluídos do foro inquisitorial. Esse documento assegurava ainda que ficaria a cargo da Igreja e de seus bispos locais a atuação em casos referentes aos delitos de moral cristã praticados pelos índios. A deliberação adotada pela coroa castelhana serviu mais tarde como instrumento para burlar os próprios procedimentos inquisitoriais, pois como indica Solange Alberro, muitos acusados pelo tribunal recorriam a uma possível descendência indígena para escaparem das investigações da inquisição.<sup>58</sup>

O fator territorial foi outro ponto de destaque, Abreu aponta que a Inquisição da Nova Espanha, com sua sede no México, atuou em todo o território do vice-reino. Isso correspondia às províncias da Nova Espanha, Nova Galícia, Guatemala, Nicarágua, Yucatán, Vera Cruz, Honduras, Ilhas Filipinas e seus distritos.<sup>59</sup> Como apontado, as terras americanas eram significativamente mais extensas que as da península ibérica, com territórios entrecortados por cordilheiras e rios, a visitação dos inquisidores e comissários era praticamente inexistente em algumas dessas localidades.

Devido a esses impedimentos foi criada em 1610 a Inquisição de Cartagena de Índias, sendo também mais tarde solicitada a implantação de um tribunal na Guatemala, tribunal este

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 22.

<sup>59</sup> ABREU, Consuelo. *Op. Cit.* p. 68.

que veio a atuar nos territórios da América Central.<sup>60</sup> A questão territorial foi algo tão importante na atuação da inquisição mexicana, que no fragmento a seguir retirado de uma denúncia contra o mercador português Geronimo Lobo podemos ver como a longa distância entre um distrito e outro, fora utilizada como argumento para validar um pedido de leitura de um Edito de Fé na região:

“Otro punto me queda que proponer a V. M. acerca de publicacion delos edictos en Parros como V. M. me manda tres jornadas al rededor de Parros quantos lugares ay son estancias y reales en los cuales adonde ay mas numero de gente este cinco vecinas como en el real de Mapimi y todos los dichos lugares y estancias no pasan de cinco y este si distantes una, dos y mas jornadas por lo que he visto y en parros [...]. Por eso pregunto y suplico a V. M. se vina mandarme lo que he de hacer porque en pasando aquy he de ir a mañana sayo deste puesto [ilegível] al ante de Señora Barbara para hacer alla la publicacion delos edictos N. S. guarde a persona de [ilegível] anos que le supliques en dez de jubio de 1627”.<sup>61</sup> [grifo nosso]

Como aponta a fonte, a longa distância entre os lugares, que segundo o visitador do Santo Ofício seria de mais de duas jornadas, e também o grande número de pessoas que habitavam aquela região exigiam a necessidade da leitura de um Edito de Fé. Como a inquisição atuava a partir de denúncias, era necessário manter o mínimo de vida em comunidade para que elas pudessem ocorrer. A existência de bairros relativamente povoados era um dos elementos neste processo, pois eram os *vecinos*<sup>62</sup> que denunciavam os casos suspeitos. Dessa forma, grande parte da população mexicana permaneceu fora dos domínios do tribunal. Restando ao Santo Ofício um campo reduzido de atuação, apenas 20% da população, que compreendiam a parcela correspondente à população de origem espanhola (crioulos e peninsulares), estrangeiros europeus (maioria portugueses), além de mestiços, africanos, mulatos e asiáticos, já que a única condição para estar sujeito ao foro inquisitorial era ser cristão.<sup>63</sup> Deste modo, a inquisição indiana voltou seu enorme aparato repressivo para a minoria dominante de imigrantes cristãos-velhos e estrangeiros, mas também para a população mulata crescente.

Jonathan Israel identifica uma parcela da população branca da Nova Espanha do século XVII, que não era formada por castelhanos, andaluzes, extremeños, e nem por *crioulos* com qualquer uma dessas ascendências. Esse grupo era composto principalmente por pessoas de origem ibérica, em especial vascos, portugueses e judeus, além de italianos, mestiços e um ou outro francês, flamenco, alemão ou escocês. No século XVII os espanhóis tinham uma ideia de

<sup>60</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 24.

<sup>61</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 360, Exp.4, 1627.

<sup>62</sup> “1. Que habita com outros uma mesma cidade, bairro ou casa, em habitação independente.” *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>63</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 26.

“nação” muito ligada à localidade, isto é, eles se consideravam membros de determinadas “nações espanholas” e não membros do império espanhol. Essas nações eram os castelhanos, asturianos, galegos, aragoneses, catalães e etc.<sup>64</sup> Haja visto no item 1.1 deste capítulo, no qual nos utilizamos das palavras de J. M. Ots Capdequí, que afirma que no início do processo colonizador do Novo Mundo, apenas castelhanos eram bem-vindos às terras americanas e membros de outras nações eram considerados estrangeiros. Israel afirma, porém, que mesmo dividida em nações, a Espanha não apresentava nações com rivalidades tão latentes a ponto de se estabelecerem grandes conflitos, a não ser por poucas exceções, como as disputas entre os castelhanos e catalães.<sup>65</sup>

Quanto ao grupo português, ele não fora tão expressivo quanto o vasco, mas teve uma notória importância ao longo da história mexicana. Tal como o próprio Miguel de León-Portilla já apontou e Israel reitera, é sabida a grande participação de portugueses, italianos, franceses e até gregos nas expedições de conquista. Como já visto, não era permitida a entrada no Novo Mundo de quaisquer pessoas que não fossem súditos da coroa de Castela, porém, era possível passar a América portando uma autorização do Rei. Essas autorizações que em tese seriam exceções foram tão numerosas que acabaram ganhando uma grande importância. A partir delas muitos estrangeiros conseguiam não apenas permissões de entrada como até mesmo cartas de naturalização, em especial aqueles que possuíam algum ofício. Apesar das facilidades para penetrar no território americano, ainda havia indivíduos que adentravam essas terras de maneira ilegal.

Todavia, como vimos até mesmo essa situação poderia ser revertida a partir da *composición*. Esse procedimento além de minimizar possíveis conflitos entre a coroa e esses sujeitos, também fornecia não apenas as origens desses imigrantes, como também onde residiam no México e em quais atividades atuavam. Essas informações poderiam ser estratégicas, sendo utilizadas para a própria captura de algum desses estrangeiros que se envolvessem em conflitos. Os elementos contidos nesses processos também eram utilizados para localizar aqueles que trabalhavam em uma região, mas que residiam em outra, já que havia queixas de vice-reis sobre a atividade por portugueses em áreas mineradoras, mas os números indicam quase nenhum deles moravam nessas áreas.<sup>66</sup>

Segundo Israel, apesar das estatísticas confirmarem que foram muito poucos os estrangeiros residentes nos centros produtores de minério, as preocupações dos vice-reis não

---

<sup>64</sup> ISRAEL, Jonathan. *Op. Cit.* p. 116.

<sup>65</sup> CAPDEQUI, J. M. Ots. *Op. Cit.* p. 20.

<sup>66</sup> ISRAEL, Jonathan. *Op. Cit.* p. 126.

eram injustificadas. Os estrangeiros que circulavam por esses centros não estavam interessados na extração da prata propriamente dita, - que ficava a cargo das aldeias produtoras- seus interesses estavam mais concentrados nas possibilidades que aqueles centros poderiam oferecer, como mercados de importância e centros de produção de metais preciosos. Isto preocupava as autoridades porque nem todos os estrangeiros comerciantes exerciam essas atividades de forma legal. Esses estrangeiros vendiam ilegalmente mercadorias importadas e contrabandeadas do porto de Vera Cruz, isso tudo sem pagar impostos. Outra vantagem que levava o comerciante estrangeiro sobre o novo-hispânico era a imensa rede mercantil que estava a sua disposição. Esse cenário de sonegação de impostos foi facilitado pela deterioração das atividades burocráticas que ocorreram a partir do governo de Filipe II e seus sucessores, tanto na península como nas possessões ultramar. Os funcionários empregados, desde os mais altos cargos até os mais simples foram perdendo o interesse pela administração pública, passando a não cumprir com o mesmo rigor os ordenamentos legislativos, e colocando os interesses privados acima dos públicos.

Retomando a questão do tribunal da inquisição, ele foi um dos principais instrumentos de poder tanto da Igreja quanto do Estado sobre a sociedade novo-hispânica durante o período colonial. Com uma dupla jurisdição, que abarcava tanto aspectos políticos como eclesiásticos, o Tribunal mexicano produziu uma gama de documentos a respeito de suas práticas. Essa documentação repressiva gerou ricos relatos acerca das condições de vida e do cotidiano de seus processados. Como bem afirmou Carlo Ginzburg *“Não há dúvida que processos continentais levados avante pela Inquisição forneciam informação muito mais abundante para os historiadores que tentam reconstituir as crenças do povo comum relativas à feitiçaria”*. No caso dos portugueses, que são o objeto de estudo dessa pesquisa, também é possível recriar a partir dos relatos inquisitoriais seu cotidiano, suas crenças e principalmente seu modo de inserção junto à sociedade mexicana do dezessete.

Em *O Inquisidor como Antropólogo*, Ginzburg afirma ainda que o desejo dos inquisidores em buscar uma verdade- verdade essa “oficial”- das testemunhas e réus, produziu relatos extremamente ricos. Mesmo levando em consideração que essas declarações eram distorcidas pelas pressões psicológicas e físicas pelas quais passam os réus, essas informações ainda assim são extremamente válidas para o historiador.<sup>67</sup> Apesar de o tribunal inquisitorial ter fornecido boa parte das informações que possuímos sobre os portugueses residentes no México, principalmente sobre aqueles que mais se destacaram, não se pode deixar de

---

<sup>67</sup> GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo” In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.1, nº 21, pp. 09-20, set. 90/fev. 91, p. 12.

considerar outras fontes tão importantes quanto essas. Menos significativas, porém, de grande importância para o trabalho estão os registros paroquiais, como solicitações e licenças para contratação de matrimônio; além de outras denúncias e/ou processos criminais levados adiante por outros tribunais eclesiásticos, não inquisitoriais.

### 1.3. O termo *vecindad* e a análise das fontes

Dando início ao trabalho de reconstrução da presença portuguesa na cristandade novo-hispânica, foram utilizados diversos grupos documentais, desde reais cédulas, registros paroquiais, leyes de Índias e uma série de documentos inquisitoriais. Essas fontes em análise conjunta apresentaram diferentes visões acerca da presença portuguesa no México, indo desde as proibições da entrada desses homens, passando por sujeitos que solicitavam casamento e terminando naqueles lusitanos livres e escravos, que foram levados ao tribunal do Santo Ofício novo-hispânico. Como a própria seleção demonstra, o principal foco da pesquisa foram os portugueses e as relações que eles estabeleceram, considerando a religiosidade no seio da cristandade novo hispânica, recorrendo-se volta e meia a uma lei ou real cédula que pudesse dar uma noção maior dessa presença.

O primeiro bloco de fontes utilizadas, e que sem dúvida é o mais incidente ao longo do trabalho é o conjunto de fontes inquisitoriais. Para exemplificar esse tipo de fonte o caso escolhido foi um processo inquisitorial instaurado, no ano de 1605, contra o português Antonio Rodriguez. Ele foi acusado por dizer que “*es mejor estar bien amañebado que no mal casado*”<sup>68</sup>. Delito esse que se enquadra como um exemplo clássico, segundo aponta Solange Alberro, de *Delitos Religiosos Menores*, ou seja, que envolvem homens em situações de conflito ou tensão e que acabavam por proferir um discurso tido como escandaloso.

De acordo com os autos, Antonio Rodriguez era um português, sem especificações de local de nascimento, residente na cidade do México. Nessa cidade ele exercia a função de criado de Juan de Queiroz, receptor da Real Audiência. Assim, temos em mãos o caso de um criado, funcionário de um dos membros da administração colonial, que fora acusado de emitir um discurso escandaloso. Identificado o réu, parte-se então para a identificação dos denunciantes. Como afirma Solange Alberro, aos delatores era preservado o direito do anonimato no decorrer dos processos inquisitoriais<sup>69</sup>, mas como nesse caso eles são as principais testemunhas, acredita-se por esse motivo eles estejam claramente identificados na fonte. Eles foram três homens: Alonso de Carçola, Andrés Fernandes de Puebla e Diego

<sup>68</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 253, Exp.1, 1605.

<sup>69</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 145.

Lopes Del Campo, que segundo seus relatos presenciaram Antonio Rodriguez proferir as ditas palavras escandalosas.

Conhecido o réu e os denunciantes dispõe de informações suficientes para dar início à análise da denúncia. O processo começa com a informação de que no dia 15 de Abril de 1605, Antonio Rodriguez, português, criado de Juan de Queiros, receptor da real audiência mexicana, teria dito que era melhor estar bem amancebado que mal casado. Segundo consta, o réu haveria dito essas palavras na região das Reais Minas de Guanajuato em casa de Pedro Burgeño, identificado na fonte apenas como camarada de Diego Lopes. No decorrer do dia essas mesmas as testemunhas do ocorrido teriam se apresentado ao funcionário do Santo Ofício e confirmado o ocorrido. Eles apontam ainda que, após o sucedido, teriam repreendido Antonio Rodriguez, que imediatamente respondeu que bem sabia o que dizia sendo verdade o que afirmara, pois aquela frase ele havia ouvido e conferido muitas vezes.

Diante de tal escândalo as testemunhas vieram denunciar Antonio Rodriguez ao tribunal inquisitorial. O primeiro a depor foi Diego Lopes Del Campo. Devido à precariedade do documento não foi possível averiguar idade e profissão da testemunha, sabemos apenas que ele estava presente à casa de Pedro Burgeño nas Reais Minas de Guanajuato no dia em que Antonio Rodriguez proferira tais palavras escandalosas. No decorrer do testemunho Diego descreve o dia do evento, afirmando que estava na casa de seu camarada Pedro de Burgeño, vecino<sup>70</sup> das Minas de Guanajuato, na Vila Real de Santana, quando um criado, que tinha trazido consigo Juan de Queiros, disse que era melhor estar bem amancebado que mal casado. Diego afirma que o repreendeu dizendo a ele que olhasse o que dizia, pois seria errado aquilo que falava, enquanto Antonio Rodriguez reiterava suas palavras.

O segundo a testemunhar foi Alonso de Carçola, mercador. Ele afirmava também ter estado na casa de Pedro de Burgeño no dia do ocorrido. Quanto ao conteúdo do testemunho, Alonso faz praticamente a mesma descrição que Diego Lopes, afirmando que depois que o réu proferira as ditas palavras, ele o tinha repreendido. Dizendo a Antonio que tanto ele como seu amo não sabiam o que diziam. Contudo, o que parece surgir de novo neste depoimento é que, antes do réu proferir tais palavras escandalosas, os camaradas de Pedro de Burgeño discutiam a respeito de maus casamentos.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> De acordo com o contexto em que o termo é utilizado acredita-se que este se refira ao mesmo que vizinho, em português, ou seja, pessoa que habita com outros uma mesma região. E não o conceito de vecino como “cidadão”, trabalhado por Tamar Herzog.

<sup>71</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 253, Exp.1, 1605.

O terceiro e último testemunho foi o de Andrés Fernandes de Puebla.<sup>72</sup> Em resumo, ele confirmou as informações levantadas pelas outras testemunhas, assegurando que estava na casa de Pedro de Burgeño e que durante uma conversa entre eles, o português Antonio Rodriguez, criado de Juan de Queiros, havia dito que era melhor estar bem amancebado que mal casado e que eles o repreenderam. Como apontado o réu é criado de Juan de Queiros, funcionário da Real Audiência Mexicana. Já verificamos que esta instituição funcionou como um tribunal superior do Novo Mundo<sup>73</sup> durante o período colonial, que além de fazer as funções de justiça, também possuiu prerrogativas administrativas nas índias.

A partir dessa informação, isto é, da função exercida pelo empregador do português Antonio Rodriguez que se pode desenrolar o fio da história dessa denúncia. Como Israel apontou, apesar de poucos portugueses residirem de fato em áreas mineradoras, como nas Reais Minas de Guanajuato, muitos deles comercializavam metais preciosos, além de outros produtos, de forma ilícita com esses produtores. O cargo exercido por Pedro de Burgeño, patrão de Antonio, era o de arrecadar impostos para a administração real.<sup>74</sup> Pôde-se supor com isso, que a visita de um funcionário real, junto com seu criado português, a casa de um possível extrator de prata, conduziu a intensificação de uma série de conflitos presentes na sociedade colonial mexicana. Já que como se notou muitos desses produtores sonegavam impostos e comercializam de forma ilegal não só com português, como também com outros mercadores.

Mesmo não havendo claramente dentre os personagens ali presentes uma rivalidade prévia, esse delicado conjunto de tensões sociais envolveu não apenas a questão do estrangeiro, que como afirma Alberro, foi sempre associado a comportamentos censuráveis por mais que sua heterodoxia fosse benigna.<sup>75</sup> Visualiza-se também uma animosidade em relação ao fiscal em função do peso da administração real sobre os negócios indianos, principalmente sobre a indústria mineradora. Deste modo, a associação desses dois fatores parecem ter sido conjuntamente determinantes para a denúncia levada ao Tribunal do Santo Ofício mexicano.

No caso acima exposto vimos que o português foi o único estrangeiro citado no círculo, embora antes da denúncia ele pareça estar integrado, quando pratica tal blasfêmia em um determinado contexto, ele foi excluído, sendo visto como o português blasfemador. O que

---

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> ELLIOT, John H. *Imperios del mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Madrid: Taurus Historia, 2006. p. 204.

<sup>74</sup> Ver em *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>75</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 343.

nos chama ainda mais a atenção foi que ele afirmou ter dito tais palavras diante de seu amo outras vezes e este não o havia repreendido. O que poderia haver de diferente nessa situação? Será que não seria apenas o temor a um funcionário da Real Audiência, mas também a forma de encobrir uma negociação mal sucedida, onde não se poderia confrontar diretamente um funcionário real igualmente envolvido, optando-se por atingi-lo através de seu criado, que poderia ser o elo de ligação com a rede de comerciantes portugueses. Pois, segundo o acusado, ele já havia proferido tais palavras diante de seu amo e ele não o teria repreendido. Nesse caso, acredita-se que a religião foi utilizada como fator de exclusão não apenas para atingir o criado português, como também um mecanismo para atingir seu amo de forma indireta.

Segundo Tamar Herzog, ser *vecino* significava antes de tudo pertença, o que consistia em possuir direitos e cumprir deveres, mas não obrigatoriamente em âmbito jurídico. Esse termo se referia mais ao reconhecimento local do indivíduo como membro da comunidade do que a emissão de um documento régio que garantia a esse sujeito a condição de *vecino*.<sup>76</sup> Quem legitimava essa pertença era a comunidade local, somente ela poderia afirmar se um sujeito estava ou não integrado, conferindo-lhe de certa forma um certificado, ainda que não oficial, de *vecindad*.<sup>77</sup> Para participar de um grupo e ser considerado *vecino*, o indivíduo dependia de sua vontade, portanto, quanto mais disposto aparentava em abrir mão de suas heranças sociais anteriores, a fim de unir-se a nova comunidade, mais chance tinha de ser reconhecido como um “bom” estrangeiro e assim inserir-se na comunidade.<sup>78</sup> Além disso, dois critérios eram fundamentais para essa aceitação. O primeiro era que o indivíduo deveria ser católico; o segundo era que se fazia necessário identificar de quais grupos esse homem fazia parte,<sup>79</sup> uma vez que, como em toda sociedade de Antigo Regime, os indivíduos não tinham primazia sobre as variadas formas de sociabilidade, ou seja, não podiam ser entendidos isoladamente.

Para que um indivíduo estivesse apto a tornar-se *vecino* na Nova Espanha era necessário que além de passar por todas essas etapas, ele também estivesse incluído suficientemente na estrutura daquela comunidade e da cristandade novo-hispânica para então poder almejar um lugar nela. Assim, quando nos debruçarmos sobre o grupo dos portugueses residentes no México do século XVII, percebemos que esse grupo tinha uma intensa participação na

---

<sup>76</sup> HERZOG, Tamar. *Vecinos e Extranjeros: Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 33.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 38.



sociedade mexicana. Configuraram-se numa presença expressiva naquelas regiões e não apenas habitavam, também participaram ativamente de sua economia e política, chegando até mesmo a assumir cargos jurídicos.<sup>80</sup> Deste modo, as trajetórias desses portugueses pautaram-se principalmente na tentativa de se adaptarem a sociedade, utilizando-se principalmente do matrimônio oficial católico para tornarem-se membros da comunidade local.<sup>81</sup>

O trabalho da autora Hanna Sonkajärvi traz essa análise para a Monarquia francesa do século XVIII e suas possessões. Hanna foca no fator religioso como fator de inclusão e exclusão de estrangeiros dentro das corporações de ofício de Estrasburgo no século XVIII.<sup>82</sup> Na sociedade estrasburguesa deste período a inserção social passava pela admissão dos indivíduos dentro das corporações de ofícios, pois era a partir delas que os sujeitos conseguiam adquirir o “direito de burguesia”, ou o mesmo que a *vecindad* para a Monarquia Espanhola.

Até a Revolução Francesa Estrasburgo era uma privilegiada unidade administrativa dentro da monarquia católica francesa. Havia um tratado estabelecido por Luis XIV que garantia a manutenção das instituições políticas locais e a integridade territorial. A região tinha assim uma margem de autonomia perante o restante do império. Sua população era dividida em três grupos: os *Bürgerrechte*, que possuíam direitos de burguesia; os *Schirmbürger* que contavam com a proteção da cidade, mas não possuíam direitos políticos; e aqueles que eram apenas tolerados como habitantes. Além, disso cada um dos grupos confessionais e religiosos possuía uma posição legal. Antes da anexação à monarquia francesa, apenas luteranos e calvinistas tinham acesso ao “direito de burguesia”, Direito do Antigo Regime que vinculava seu titular a uma comuna, inserindo-o numa rede de obrigações. Para sua obtenção exigia-se o cumprimento de uma série de critérios, tais como a permanência do sujeito na cidade ou o pagamento de uma taxa, que também demandava possuir um imóvel no local. A condição de burguês era acompanhada de alguns privilégios como a isenção de taxas, o direito de entrar com mercadorias na cidade e o direito de participar da sua vida política.<sup>83</sup> Após 1681, quando da anexação de Estrasburgo ao Império Francês, o “direito de burguesia” foi ampliado aos católicos.

No caso da Alsácia, o fator religioso e confessional teve um forte peso na inclusão/exclusão dos indivíduos. Não diferente do que vimos no estabelecimento do sistema

<sup>80</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel de. *Op. Cit.* p. 26.; WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Op. Cit.* p. 30.

<sup>81</sup> AGN, Inquisición, Vol. 325, Exp.6, 1619.

<sup>82</sup> SONKAJÄRVI, Hanna. “A religião como meio de inclusão e de exclusão corporações de ofício de Estrasburgo (1681- 1789).” In: *Topoi*. Revista de História, v. 12, n. 23, jul.- dez. 2011, p. 193-205.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 202.

de castas e nos critérios de pureza de sangue. Estrasburgo era um reduto multiconfessional do Império Germânico, e na cidade alemã conviviam Luteranos e Reformados, contudo, com a chegada das tropas francesas em setembro de 1681, e a partir da entrada de católicos, a região tornou-se um reduto triconfessional da monarquia francesa. Na região, além de luteranos, calvinistas, católicos, judeus, havia outros grupos confessionais e religiosos. Deste modo, o pertencimento religioso era um fator importante de inclusão desses indivíduos na comunidade.<sup>84</sup> Sonkajärvi afirma que muitas vezes essas diferenças confessionais serviam como pretexto e motivação para uma exclusão econômica.<sup>85</sup>

Para explicitar esses conflitos a autora utiliza-se do exemplo do fabricante de bordados francês Guillaume François Retailon, que no ano de 1777 apresentou-se diante de um magistrado de Estrasburgo para expressar seu desejo de instalar-se junto com sua fábrica na cidade. Retailon dirigiu-se à Guilda do Espelho a fim de ingressar como comerciante-fabricante e obter o “direito de burguesia”. Contudo, ele encontra bastante resistência dos membros alemães, que afirmam que sua presença destruiria os vínculos tradicionais com as confrarias dos Estados Alemães e dos países do Norte. Retailon encaminha-se então ao conselho dos XV magistrados, porém, a direção da Guilda dirige-se a ele apenas em alemão, impossibilitando a comunicação. Retailon sente-se ofendido e afirma que os magistrados oferecem melhor tratamento aos estrangeiros, alemães, do que aos súditos do Rei, franceses. Esse exemplo mostra como as corporações de ofício de Estrasburgo dificultaram a inserção dos franceses, especialmente católicos, em suas organizações.<sup>86</sup>

No caso de Estrasburgo, como se tratam de dois grupos distintos, os franceses e os germânicos, católicos e protestantes respectivamente, os conflitos e as tensões aparecem de forma mais clara. Diferente do que acontece no México, onde portugueses e espanhóis partilham cenário cultural muito mais aproximado. O que se verificou nesses dois casos foi como a condição de estrangeiro foi historicamente construída e teve como principal mote de diferenciação o critério religioso. No contexto mexicano, a busca pelas diferenças e os desvios religiosos dos portugueses torna-se quase uma extensão dos conflitos ocorridos localmente, pois, diante da lógica cotidiana o acionamento desses desvios de fé era o melhor caminho para se atingir social e economicamente um indivíduo, dirigindo essas tensões para o campo inquisitorial. Como se verificou no exposto acima, o estudo da inserção ou da exclusão de indivíduos e grupos, na Época Moderna, passa pela compreensão do fator religioso. Seja entre

---

<sup>84</sup> Ibidem, p. 194

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

os portugueses na Nova Espanha do XVII ou entre os franceses num território de cultura predominantemente alemã entre os séculos XVII e XVIII, a religião foi um dos fatores determinantes na construção dos critérios de pertença, sendo estes formulados prioritariamente no nível local e ditados pelas práticas, sendo posteriormente incorporados ao âmbito jurídico.

Além disso, o intercâmbio cultural entre povos de diferentes culturas também foi fundamental para a construção dessas categorias de estrangeiro/ vecino (burguês), já que essas são produtos do ambiente social e das relações estabelecidas entre os indivíduos. Foi possível verificar que essas relações entre povos de distintas culturas e nações resignificou instituições previamente estabelecidas, como os estatutos de pureza de sangue para a Espanha e as corporações de ofício pra sociedade estrasburguesa. A partir disso, pode-se considerar que as sociedades modernas estão em constante transformação e que seus modelos e regras não eram produzidos apenas em âmbito institucional, por meio da Inquisição, por exemplo. Na verdade, esses movimentos indicam que as relações em nível local e estatal completavam-se na construção dessas categorias “modernas” e que a ação de grupos, ou mesmo de indivíduos tinham sua importância dentro desses processos mais amplos da constituição de ideias.

O segundo grupo documental pesquisado foi o de solicitações e pedidos de licenças para contração de matrimônios. Nos 17 registros, referindo-se a portugueses, encontrados para o período de 1600-1630 verifica-se uma ampla gama de combinações e redes de sociabilidades nas quais aqueles estão inseridos. O documento ao qual se tem acesso não é o pedido de licença em si, mas apenas um resumo desse pedido, como se pode verificar no exemplo a seguir:

“Asunto: Solicitud de Licencia de Matrimonio, Declarandose Ambos Solteros. Contrayentes: Antonio de Castro, Portugues, 25 Años; Nicolasa de Barrera, Española, 17 Años. Testigos Y Ocupacion: Gaspar Gonzalez, Español, Oficial de Monedero, 24 Años; Manuel de Acosta, Español, Mercader, 28 Años; Juan de Portillo, Clerigo Presbitero, 50 Años; Francisco Alonso, Español, Mercader, 43 Años.”<sup>87</sup>

Nesse registro é possível obter informações como a naturalidade dos contraentes, além da naturalidade e da ocupação das testemunhas. No texto acima citado, pode-se concluir que o solicitante Antonio de Castro trata-se de um português inserido em um círculo social bastante diversificado. Nota-se isso na variedade de ocupações de suas testemunhas, que vão desde um oficial moedeiro, até mercadores e um clérigo. Nesse outro pedido verifica-se também uma grande diversidade de origem e ocupação das testemunhas, mostrando como eram complexas as redes as quais estavam atrelados esses homens.

---

<sup>87</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), Vol. 88, Exp.48, 1629.

“Asunto: Solicitud De Matrimonio. Contrayentes: Jacome Francisco de Araus, Portugues, Sillero En El Tianguis De San Juan; Ana Maria de Contreras. Testigos Y Ocupacion: Magdalena Sanchez; Miguel Camilo, Chino Libre, Tendero de laton; Francisco Lopez Bravo, Español-Portugues, Oficial de Plumas; Juan Peregra Castro Y Serrat, Español-Portugues, Tendero o Mesillero; Sebastian Hernandez, Portugues, Mercader; Ana Maria de Contreras.”<sup>88</sup>

No último grupo de fontes utilizado pela pesquisa estão os processos e denúncias contra portugueses empreendidas por outros tribunais eclesiásticos que não a inquisição. A fonte utilizada para exemplificar esse grupo é a denúncia contra o português-espanhol -assim denominado pela fonte- Francisco Fonseca. Acredita-se que a inserção do termo “espanhol” junto à condição de português do réu possa ser um indicativo de um maior grau de inserção desse sujeito. Essa hipótese será mais bem trabalhada no segundo capítulo, quando analisaremos de forma mais sistemática as fontes, a fim de traçar um quadro geral sobre as categorizações relativas aos portugueses e seus significados junto à sociedade mexicana. Francisco fora acusado de pedir esmolas em hábito de peregrino sem ter licença para isso. O documento data do dia 19 de Março de 1604 e foi encaminhado ao governador e juiz provisor do Arcebispado Pedro Gorçes de Portillo, alçada do Clero Regular e Secular, pelo alguacil maior<sup>89</sup> da cidade, o senhor Pedro de Lorecana, e nele o réu é acusado de:

“mas a de seis meses pidiendo limosna apuca[rasgado]miente hasta le dia deos en abito de peregrino diciendo q la dita limosna la pide para el santo sepulcro debiensialen y lugares santos del con lo qual ajuntado y junta mucha cantidade de pesos de oro a deboción de pedri como la dicha limos para el santo sepulcro lo qual hace sin licencia que para ello”.<sup>90</sup>

Na acusação consta que o réu conseguiu reunir uma boa quantidade de doações em pesos e produtos, podendo indicar o seu caráter familiar à comunidade e seu nível de inserção na mesma. De modo que a comunidade não apenas o reconhecia, como também confiava na veracidade de sua causa, possivelmente pelo fato do acusado ter possuído, antes do conflito, licença do provisor local para pedir tais esmolas. De acordo com Stuart Woolf as características fundamentais de todos os sistemas de caridade na Europa foram a sua motivação intrinsecamente religiosa e a sua estrutura essencialmente local. Segundo Woolf a prática da caridade em suas múltiplas manifestações derivaram de um caráter religioso tanto na Europa católica como na protestante. Além disso, a organização e prática da caridade permaneceram sob a responsabilidade e controle das cidades, vilas ou paróquias. Mesmo a

<sup>88</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 136, exp.26, fojas 6, 1625

<sup>89</sup> “1. Cargo honorífico existente nas cidades e vilas do reino e em alguns tribunais, como as chancelarias, e ao qual correspondiam certas funções.” Ver em *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>90</sup> AGN, Indiferente Virreinal/ Cajas (5000-5999), Vol. 5529, Exp.058, 1624.

Igreja mantendo um papel de liderança e uma forte presença nas atividades de caridade da Europa do período Moderno, cada vez mais as autoridades laicas e os indivíduos reunidos em corporações e confrarias se envolveram nessas redes de assistência. O exercício da caridade em contexto local estava relacionado às oportunidades que ofereciam para a afirmação social e o prestígio das famílias pertencentes às elites coloniais e das corporações a que muitos desses indivíduos pertenciam.<sup>91</sup> Então, pergunta-se por que o acusado, aparentemente bem inserido naquela localidade, foi incriminado junto ao Clero Regular e Secular tendo suas práticas, a partir de um determinado momento, condenadas?

A análise dos testemunhos do processo podem ser um indicativo dessas motivações, os depoimentos apresentados na denúncia foram de duas beatas residentes no Rio de Santana e pertencentes a Ordens Terceiras da região. Contra Francisco Fonseca depuseram a beata Juana Ruiz, espanhola, de 40 anos de idade e pertencente à ordem do Carmo; e Catalina Delgado, 60 anos, castiça pertencente à ordem terceira de São Francisco e viúva de Juan de Carsas.<sup>92</sup> O perfil das depoentes é bastante claro, mulheres com posições de destaque dentro comunidade, sendo uma espanhola e outra castiça, ou seja, de boa raça e sangue limpo, além de pertencentes a Ordens Terceiras de grande prestígio como a Ordem do Carmo e a de São Francisco. No início do século XVII o termo casta ainda carregava uma acepção positiva e também significava ser fruto de uma boa união, com pai e mãe sem vícios e que, portanto, davam filhos “limpos” que só poderiam ser gerados dentro do casamento nos moldes tridentinos.<sup>93</sup>

Como apresentam os estudiosos Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser e Juan Guilherme Muñoz, durante o Antigo Regime hispânico existiu uma série de instituições e fundações que promovidas e sustentadas pelos fiéis leigos possuíam uma função religiosa, econômica e social. Dentre elas estavam às confrarias/irmandades, as obras pias e as capelas de missas. As confrarias eram associações de fiéis que possuíam a função de dar assistência espiritual e material a seus membros. Detentoras de muitos bens, elas promoviam a construção

<sup>91</sup> WOOLF, Stuart. “Ideologias e práticas de caridade na Europa do Antigo Regime.” In: SÁ, Isabel dos Guimarães. Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp. 10-11.

<sup>92</sup> AGN, Indiferente Virreinal/ Cajas (5000-5999), Vol. 5529, Exp.058, 1624.

<sup>93</sup> “1. De boa origem e casta; 2. Típico, puro, genuíno de qualquer país, região ou localidade.” Ver em *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001; Esse termo ainda possuía uma definição positiva utilizada na península, que significava “CASTA vale linage noble; y castizo, el que es de buena línea, y decendencia; no embargante que dízimos, es buena casta, y mala casta. Dixole castas, de castus, a, um, porque para generacion, y procreacion de hijos conviene no ser los hombres viciosos, ni desenfrenados en el acto venéreo por cuya causa los distraídos no engendran, y los recogidos, y que tratan poco con mujeres, tienen muchos hijos. Castizos llamamos à los que son de buena linaje e casta.” Ver em OROZCO, Sebastián Covarrubias de. *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se vsa en España*. Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León ..., 1674, p. 142.

de Igrejas, conventos, oratórios, além da manutenção de colégios e hospitais. As obras pias eram fundações que implicavam na doação de um capital destinado ao apoio de setores desprotegidos da sociedade, como órfãos, viúvas, donzelas sem dotes e pobres. Também cumpriam o papel de incentivar a vida religiosa, gerando cerimônias e festas. Finalmente as capelas de missas, que tinham como finalidade manter um capelão recebendo rendas anuais para executar determinado número de missas em memória da alma de seu fundador.<sup>94</sup>

Das confrarias e irmandades, as Ordens Terceiras tinham um grande destaque na sociedade. O autor Thomas Calvo utilizando do exemplo da Ordem Terceira de Santo Domingo afirma que apesar dos requisitos para entrada nessa confraria não serem claros, ele reconhece que três critérios eram fundamentais: o étnico, o moral e o religioso. Baseadas nas constituições primitivas medievais de Inocêncio VII, divididas em 22 capítulos, só os dois últimos critérios deveriam ser levados em conta, contudo, como se trata da Nova Espanha, Calvo afirma que o fator racial não pode ser descartado. Com isso, verifica-se que para ingressar em uma das Ordens Terceiras era necessário ter garantida a pureza de sangue do ingressante.<sup>95</sup>

Remetendo-nos ao documento, identificamos o contexto das acusações feitas contra Francisco e também quais outros interesses estavam em jogo com essa denúncia. Acredita-se que a grande quantidade de arrecadações conseguidas por Francisco tenha chamado a atenção desses grupos, que logo trataram de verificar se ele possuía licença para isso, constatando que ela já havia vencido, esse grupo levou a denúncia junto à administração local, e para tanto se utilizaram dos depoimentos de pessoas de destaque dentro da comunidade para que pudessem referendar a acusação e ter mais sucesso no seu intento.

Nas fontes acima descritas, foi possível verificar como os portugueses estavam inseridos em diversas esferas na sociedade. Com ocupações das mais simples, como escravos e criados, até as de mais prestígio como a de advogado. Pode-se concluir então, que no jogo da cristandade novo-hispânica os portugueses possuíam um lugar de destaque, sendo privilegiados, se assim a comunidade permitisse. Ou então sendo perseguidos, principalmente se sua condição social fosse menos favorável e seu círculo social não favorecesse uma boa inserção. Contudo, cabe destacar que eles estavam integrados sim, mesmo sendo uma inserção que pudesse ser questionada, dependendo das circunstâncias. Observa-se, portanto, um esforço

---

<sup>94</sup> LÓPEZ-CANO, Pilar Martínez; MUÑOZ, Juan Guilherme; e VON WOBESER, Gisela. *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*. México: UNAM, 1998, p. 13.

<sup>95</sup> CALVO, Thomas. ¿La religión de los ricos era una religión popular? In: LÓPEZ-CANO, Pilar Martínez; MUÑOZ, Juan Guilherme e VON WOBESER, Gisela. *Cofradías, Capellanía y Obras Pías en la América Colonial*. México: UNAM, 1998, p. 76.

de adaptação e uma familiaridade desses indivíduos às regras de conduta e controle social. Essa adaptação talvez tenha se dado de forma tão orgânica pela presença de fatores que familiarizassem os portugueses aos *vecinos* espanhóis e crioulos. Essa é ainda apenas uma hipótese para o entendimento do processo de construção da identidade desse grupo que se pretende desenvolver melhor ao analisarmos no segundo capítulo da dissertação as possíveis categorias existentes para classificar esses sujeitos.

## CAPÍTULO 2. A FIGURA DO HOMEM PORTUGUÊS ATRAVÉS DAS INSTITUIÇÕES ECLESIÁSTICAS NOVO-HISPÂNICAS

### 2.1. No caminho da inserção

A percepção do tempo pelos historiadores, principalmente pelos que se dedicam à história da Igreja, é marcada pela consideração que ele é uma variável de múltiplas dimensões, caracterizado por momentos de acelerações e recuos. A nova ordem tridentina foi um desses momentos de regresso diante daquilo que a Igreja Católica considerava degradação e desvio pelos quais passavam a Época Moderna. As inovações empreendidas pela Igreja durante o século XVI tiveram como objetivo um retorno à forma “original” e ao antigo do cristianismo. Essas reformas consistiram numa modificação da tradição moral das populações. A partir delas verifica-se a tentativa de uma redução da tradicional sociabilidade cristã, marcadamente expressada através das irmandades, em favor da afirmação da autoridade hierárquica do corpo eclesiástico.<sup>1</sup>

Nesse processo de maior clericalização da vida católica, a frequência sacramental, que encontrava sua medida justamente na intensidade e na quantidade dos sacramentos recebidos pelos fiéis, reafirmava a intenção em resgatar a fé dos antigos.<sup>2</sup> Dos sacramentos tridentinos, o que teve mais impacto sobre a população em geral- sendo também um dos mais difíceis de impor - foi o casamento. As mudanças efetuadas na norma matrimonial tiveram importantes implicações no terreno cultural e social, levando a uma significativa queda no número de causas matrimoniais, que até então congestionavam os tribunais episcopais, já que as exigências para contrair as núpcias aumentaram. O interesse pelo tema do matrimônio, especificamente o matrimônio tridentino, sobre o qual a Igreja passou a adotar um maior controle e monopólio, surgiu da leitura de um conjunto de dezessete solicitações/licenças matrimoniais, recortadas entre os anos de 1605-1629 e retirados Archivo General de la Nación (AGN) do México.

Essas fontes chamaram atenção inicialmente pelo fato de serem solicitantes portugueses pleiteando casamento com noivas espanholas, como apresentado no quadro I. Enumerados e classificados os registros, passou-se a análise dos mesmos, e na composição das testemunhas que validavam a solicitação, notou-se a presença de indivíduos dos mais variados estratos e ocupações sociais, demonstrando a complexa rede na qual esses portugueses estavam

---

<sup>1</sup> PROSPERI, Adriano. *II Concilio de Trento: una introducción storica*. Turín: Giulio Einaudi, 2001, p. 102.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.103.



inseridos. Nesse caso, foi necessário retomar a questão do matrimônio nas sociedades modernas. Para tanto, utilizou-se principalmente da obra *Trópico dos pecados* de Ronaldo Vainfas, que apesar de não tratar da América Hispânica, faz em diversos momentos uma analogia com as sociedades ibéricas e suas colônias na América. Vainfas inicia seu trabalho afirmando que mesmo com as dificuldades impostas ao casamento legítimo na colônia, tais como as relações concubinárias, os amores ilícitos e os filhos ilegítimos, o matrimônio não foi menos valorizado nessa região.

No caso do Brasil, o casamento- especialmente realizado entre portugueses e seus descendentes, mas também em outros estratos sociais- permaneceu como na península, um ideal a ser perseguido.<sup>3</sup> Vainfas indica que muitos foram os homens investigados pela inquisição portuguesa por elogiarem em demasia o casamento, em detrimento a vida religiosa. Esses homens em geral eram descendentes de classes sociais mais abastadas, pequenos burocratas, advogados, artesãos e também trabalhadores especializados, quase todos portugueses, brancos e cristãos-velhos, casados ou viúvos que tinham conhecimento da vida marital. Porém, muitos solteiros também defendiam o casamento, pois essas uniões garantiam não só segurança, como também respeitabilidade e ascensão social. A importância dada ao matrimônio podia ser percebida na própria fala dos amancebados, que diferenciavam os casais abençoados, daqueles que “viviam como se fossem casados”. Deste modo, raramente concubinato e matrimônio foram considerados o mesmo tipo de união no imaginário popular.<sup>4</sup> A “ordem dos casados” era valorizada e socialmente reconhecida pelos homens da colônia, ibéricos do ultramar que dificilmente a comparariam ao amancebamento.

Além da Igreja, que se empenhava desde o século XVI com a propaganda jesuítica de promoção do casamento na colônia, o Estado também se dedicava em difundir o matrimônio desde pelo menos o século XVII. Apesar da ação limitada, incentivando primordialmente o casamento entre brancos de origem portuguesa, a coroa adotou iniciativas importantes em favor dessas uniões, como por exemplo, resistindo ao estabelecimento de mosteiros de freiras no Brasil e também pondo empecilhos ao envio de donzelas para conventos portugueses. Ainda preocupada em povoar a terra “com gente principal e honrada”, a coroa portuguesa no século XVIII preocupou-se com o aumento de mestiços na colônia, resultado de uniões irregulares, fonte de instabilidade e desordem social, segundo as autoridades. Esse quadro gerou um novo incentivo aos matrimônios, contudo, as barreiras étnicas limitavam

---

<sup>3</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 94.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

esse estímulo. O quadro de limitação só começou a mudar no último quarto do século XVIII, com o decreto do Marques de Pombal que suspendia as barreiras que tornavam legais os casamentos entre brancos e índios.<sup>5</sup>

Ainda segundo Ronaldo Vainfas, a política matrimonial da Coroa foi baseada mais do que na fidelidade à norma tridentina, ela possuía razões de Estado como o povoamento, manutenção da segurança e do controle. Assim sendo, os matrimônios inter-raciais, entre gentes de cor, indígenas e pobres, deram-se pela ação da Igreja que exaltava o matrimônio, perseguia amancebados, ameaçava senhores que não casavam com escravas, excomungava, intimidava e punia as transgressões da moral; não se restringindo somente às elites. Deste modo, mesmo o Estado, durante o período colonial, incentivando apenas o casamento entre brancos pertencentes à elite, os números mais recentes em relação ao Brasil mostram que não foram escassos os casamentos envolvendo libertos, escravos e pardos livres- especialmente mulheres forras e escravos.<sup>6</sup> No México essa flexibilização das normas matrimoniais talvez possa não ter ocorrido de maneira igual, devido ao estatuto de pureza de sangue no século XVII e mais tarde ao regime de castas. A noção de pureza de sangue foi uma importante arma para o controle da sexualidade e da reprodução, que reforçavam os ideais tridentinos do casamento monogâmico e legítimo, mas também da preservação da castidade de mulheres solteiras. Tudo para garantir a “pureza” dos descendentes de cristãos-velhos.

Diante destas questões, a prática sacramental do matrimônio parece ser um importante indicador da religiosidade católica e do seu impacto social nas colônias como também uma forma de perseguir o modo como se inseriram os portugueses na América espanhola. As solicitações de licenças matrimoniais eram dirigidas aos Arcebispados das respectivas cidades mexicanas, que eram responsáveis por emitir as permissões necessárias para a realização dos matrimônios. Para conseguir essa autorização o contraente deveria enviar um documento no qual informava nome completo, a qual casta pertencia, nome dos pais, ocupação, além de outros dados. Posteriormente eles eram chamados aos tribunais onde declaravam não estar comprometidos com outros votos matrimoniais. Outra etapa desse processo era a convocação das testemunhas que asseguravam a veracidade das informações declaradas.<sup>7</sup> Ronaldo Vainfas, citando o trabalho *Sistema de casamento no Brasil colonial*, de Maria Beatriz Nizza da Silva afirma que como esse processo era muitas vezes lento e demorado, quando os noivos não conseguiam um dos documentos exigidos, eles recorriam ao que a autora chama de

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 83.

testemunhas idôneas, isto é, testemunhas que comprovassem a veracidade das informações mesmo na ausência de provas documentais. A importância das testemunhas no decorrer dos processos matrimoniais e a autoridade e características que faziam de uma pessoa testemunha idônea serão mais bem analisadas quando o estudo focar caso a caso nas solicitações.<sup>8</sup>

A documentação trabalhada foi extraída dos registros referentes ao Real Patronato Indiano, uma concessão dada pelos pontífices Alexandre VI e Julio II aos monarcas espanhóis para que eles pudessem administrar e conduzir a inserção da Igreja nas colônias. Nessa instância produziram-se documentos de diferentes tribunais, tais como: Clero Secular; Clero Regular; Juiz Ordinário; Defensor fiscal, Defensor Advogado, Coletor de Receita; Capelas e Bacharelado, Companhia de Jesus, Real Fisco do Santo Ofício da Inquisição, Arcebispos, Bispos e Priores das Ordens Religiosas, Cofrades e Oficiais Reais, Colégios Jesuítas, Colégios Mercedários, Colégios fundados pela cidade, Colégios fundados pelo governo Real; Real e Pontifícia Universidade do México, Juiz Demarcador e Juiz Congregador, Padres das Escolas do Espírito Santo, Tesoureiro Eclesiástico e Oficiais Reais da Real Fazenda, Juiz Provisor, Vigário Geral do Arcebispado do México e Párcos, Ordem dos Frades Menores (Franciscanos), Ordem dos Predicadores (Dominicanos), Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (Agostinianos), Capelas, Contaduría General de Temporalidades, Juizado de Testamentarias, Escrivão Reais, Administradores e Mordomos.

Ao retomar o tema do casamento Vainfas afirma que não foi possível precisar a importância do rito matrimonial tridentino na sociedade colonial brasileira. Porém, mais valiosa que a cerimônia eclesiástica em si, o estado de casados era uma condição honrada e venerada nas tradições ibéricas.<sup>9</sup> Isso demonstra como a integração do matrimônio, até então restrito ao cenário familiar e local, aos sacramentos oficializados pelo corpo eclesiástico, alteraram as relações entre sociedade espiritual, mundo dos afetos e interesses mundanos.

Quando o matrimônio tornou-se um sacramento, exigindo uma série de procedimentos contratuais e religiosos, essas modificações tinham como objetivo fazer seguro e publicamente conhecido o enlace e a nova condição daquelas pessoas. Para tanto era necessário que anunciassem publicamente a união, de modo que todas as bodas celebradas nas paróquias fossem registradas oficialmente numa compilação de atos oficiais. O estado de noivos a cônjuges era um ato pontual, passando diretamente de um estado a outro, sem qualquer fase intermediária de longa duração. O Concílio de Trento suprimiu com isso todas as etapas que precediam o matrimônio em si, como os esponsais, convertendo de modo abrupto um

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 93.

indivíduo da condição de solteiro a de casado. A reação a essas bruscas mudanças no modo de união entre os indivíduos da Época Moderna foi o elevado número de processos por delitos como bigamia, sexualidade pré-matrimonial ou extraconjugal.<sup>10</sup>

Mais significativo que as práticas acima descritas, Vainfas aponta-nos que um dos principais empecilhos à uniformização do modelo de casamento na era Moderna foram os “casamentos costumeiros”, onde a bênção do pároco era apenas um dentre vários ritos, e os “casamentos clandestinos”, que ocorriam escondidos das famílias e, portanto, sem a publicidade e as regras do padrão oficial.<sup>11</sup> Nesses matrimônios não oficiais o que mais importava no rito era a união entre as famílias. Segundo o autor, em 1603 com o intuito de regular as penas aplicadas aos adúlteros foi realizada uma classificação dos modelos de casamento que existiam em Portugal. Nessa disposição surgia o “casamento de direito”; celebrado de acordo com o modelo oficial; o “casamento de feito” executado sem as dispensas, por haver algum grau de parentesco que impedisse o enlace; “casamento de pública fama” onde os contraentes habitavam como marido e mulher e assim eram tidos pelos vizinhos. Mesmo que não oficiais e sem as solenidades exigidas pela Igreja esses dois últimos modelos de casamento eram devidamente reconhecidos pela comunidade, consumados pela vontade das famílias ou pelo desejo dos cônjuges de manter uma vida marital.<sup>12</sup>

Essas práticas não oficiais de união eram mesmo antes do Concílio de Trento já combatidas pela Igreja portuguesa, pois eram consideradas escandalosas, malignas e perigosas essas cerimônias realizadas clandestinamente, sem os devidos banhos e ritos oficiais. Mesmo com esses diferentes modos de união dentro das sociedades coloniais, o casamento não foi menos valorizado nesses contextos. No caso brasileiro, especialmente entre os portugueses e seus descendentes, e por que não também no caso novo-hispânico e dos espanhóis, o casamento manteve-se como na península um ideal a ser perseguido, como uma garantia de respeitabilidade, segurança e ascensão social a todos que o atingissem, independente do segmento social.

O casamento era por vezes tão valioso para as pessoas, que muitas delas foram processadas pela inquisição por supervalorizar essa condição, muitas vezes em detrimento ao já citado tipo de união considerada e valorizada pela Igreja, que era o enlace do homem com Cristo, por meio da vida religiosa. Apesar de não fazerem referência direta ao matrimônio tridentino, e mais ao estado de casados, essa supervalorização dada ao casamento não perde

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 72

sua importância. Esse estado de casado não era só valorizado como socialmente reconhecido pelos homens das colônias. Mesmo com as grandes dificuldades que a expansão colonial e a escravidão impuseram ao matrimônio, como, por exemplo, o atendimento às exigências burocráticas e financeiras das núpcias na colônia; a instabilidade social e a mobilidade espacial dos mais pobres e escravos; além da oposição entre senhores e escravos. No Brasil e também no México, como pudemos identificar nas solicitações, o número de casamentos foi muito maior do que o considerado, além disso, essas uniões estavam longe de estarem restritas apenas às elites coloniais.

A solicitação de matrimônio apresentada a seguir mostra claramente como a concepção de que os matrimônios oficiais ocorriam apenas nas camadas superiores da sociedade não tem correspondência com o que de verdade ocorria tanto no Brasil quanto México colonial. O registro datado do ano de 1625 nos confirma isso:

“Asunto: Solicitud de Matrimonio. Contrayentes: Jacome Francisco de Araus, portugues, sillero en el Tianguis de San Juan; Ana Maria de Contreras. Testigos Y Ocupacion: Magdalena Sanchez; Miguel Camilo, Chino Libre, Tendero de Laton; Francisco Lopez Bravo, Español-Portugues, Oficial de Plumas; Juan Peregra Castro Y Serrat, Español-Portugues, Tendero o Mesillero; Sebastian Hernandez, Portugues, Mercader; Ana Maria de Contreras. Ciudad de Mexico, Catedral.<sup>13</sup>

Como já indicada, a primeira fase de uma solicitação matrimonial fora aquela na qual os contraentes informavam seus dados pessoais, dentre eles: nome, casta, ocupação e etc. No pedido acima citado verifica-se que a atividade exercida pelo noivo era a de fabricante/vendedor de cadeiras no mercado da cidade de São Juan. As ocupações de duas de suas testemunhas também levam a crer que não apenas o solicitante não pertencia a qualquer segmento da elite colonial, como estas testemunhas também não. Tratavam-se de dois tenderos, uma espécie de vendedores de artigos a varejo, confirmando com isso a afirmativa de Vainfas de que os casamentos oficiais não ficaram restritos apenas às camadas superiores da sociedade colonial. Confirmada essa ideia, a existência de um mercador e um de oficial de plumas (oficial de letras) indica-nos por outro lado um caminho a parte, pois essas testemunhas talvez pudessem partilhar de um maior prestígio na sociedade, pertencendo a uma elite burocrática e mercantil.

Nas colônias, além do matrimônio oficial lento e demorado, mais suscetível a impedimentos, existiam também outras formas de união- que mesmo não se comparando ao rito tridentino, possuíam certo reconhecimento local. Sabendo da existência desses outros tipos reconhecidos de união, cabe-nos a pergunta de por que aqueles dezesseis portugueses,

<sup>13</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), Vol. 136, Exp.26, 1625.

das dezessete solicitações nesse item trabalhadas, resolveram percorrer o caminho mais longo até o casamento oficial? O estudo microanalítico realizado nessas fontes foi de fundamental importância para a resposta a esses questionamentos. Como nos indica Edoardo Grendi, a micro-história não apresenta um discurso teórico comum entre seus pesquisadores. Seu discurso começa de modo informal e apresenta a inovação justamente na redução de escalas, porém, uma proposta teórica objetiva não foi realizada por seus precursores. Um dos objetivos centrais dessa nova proposta de análise era a “história vista de baixo” e a “reconstrução do vivido”. Grendi fala ainda de dois caminhos de análise, a reconstrução de um caso episódico, como por exemplo, faz Ginzburg em *O queijo e os vermes*, sobre o qual nos basearemos para fazer o estudo de caso do terceiro capítulo, e também outra vertente que utiliza mais procedimentos analíticos, buscando a reconstrução de redes de relações e a identificação de escolhas específicas.<sup>14</sup> Apresentadas as propostas, foi a partir desse segundo parâmetro que se desenvolveu a análise daquelas dezessete solicitações matrimoniais do México colonial.

Muitas são as questões colocadas sobre esse restrito conjunto de fontes, de modo que só foi possível respondê-las adentrando profundamente o modo de pensar desses homens, buscando entender os motivos que os conduziram a eleição não apenas de suas noivas, mas como também de suas testemunhas. Apesar de não termos acesso aos registros completos, através dos resumos dos processos foi possível rastrear fragmentos de algumas histórias de vida capazes de nos relevar muito do pensamento daqueles homens que contraíram ou desejaram contrair matrimônio no período entre 1600 a 1630. Mesmo sem verificar o sucesso de suas estratégias, pode-se verificar por outro lado o modo pelo qual aqueles indivíduos se colocaram diante das autoridades eclesiásticas e como eles desejaram ser vistos por aquela sociedade.

Ao nos debruçarmos sobre as fontes, mostra-se ser necessário fazer um levantamento quantitativo sobre alguns dados que elas apresentam. Apesar deste não ser um trabalho de bases quantitativas, esse procedimento será de grande valia para uma análise, em segundo plano, dos aspectos qualitativos dos dados. O trabalho com as fontes começou pela reunião dos contraentes em um quadro contendo informações como nome, origem e idade. A partir desses dados elaborou-se o quadro I.

---

<sup>14</sup> GRENDI, Edoardo. “Repensar a micro-história?” in: REVEL, Jacques (org.) *Jogos de escala. A experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. Pp. 251-262.

**Quadro I. Solicitantes dos matrimônios (1605-1629)**

Noivo	Origem	Idade	Noiva	Origem	Idade
Andres Nuñez	Português	Sem informação	Isabel Cariaga	Sem informação	Sem informação
Antonio de Castro	Português	25 anos	Nicolasa de Barrera	Espanhola	25 anos
Antonio de Silva	Português	45 anos	Ana Maria	Sem informação	Sem informação
Antonio de Silva	Português	30 anos	Maria de La Torre	Espanhola	25 anos
Antonio Faria	Português	Sem informação	Catalina de Ribera	Sem informação	Sem informação
Bartolome Nieto	Português	38 anos	Andrea de San Nicolas	Espanhola	30 anos
Francisco Ferrer	Português	20 anos	Leonor de Lopez	Espanhola	15 anos
Gaspar Alvarez	Português	Sem informação	Ana Gomez	Sem informação	Sem informação
Gonzalo Juan	Português	27 anos	Luisa de Los Reyes	Espanhola	23 anos
Jacome Francisco de Araus	Português	Sem informação	Ana Maria de Contreras	Sem informação	Sem informação
Francisco de Saldaña	Espanhol	23 anos	Maria de La Cruz	Espanhola	15 anos
Juan Rabelo	Português	Sem informação	Maria Isabel Rodriguez	Espanhola	Sem informação
Lorenzo Perez	Português	30 anos	Maria Galindo	Espanhola	25 anos
Manuel de Barrios	Português	30 anos	Petronila de Leyba	Sem informação	20 anos
Manuel Fernandez de Portalegre	Português	30 anos	Maria de Fuentes	Espanhola	20 anos
Pedro Lopez Nuño	Português	Sem informação	Maria de Venjanea	Sem informação	Sem informação
Pedro Rodriguez	Português	29 anos	Maria de Nava	Espanhola	20 anos

Fonte: AGN, Instituciones Coloniales, Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69).

Esse primeiro quadro reúne as informações referentes aos solicitantes dos matrimônios, as informações acima privilegiadas foram as que mostraram maior incidência sobre nos registros, outras informações como ocupação e resposta à solicitação foram pouco ou nenhuma vez mencionadas. A partir do quadro acima se pode verificar que em quase todas as solicitações eram pedidos de união de um português com uma espanhola e quase todos de com menos de 30 anos de idade. No quadro II vê-se o conjunto de testemunhas que depuseram em favor dessas uniões.

**Quadro II. Testemunhas das solicitações matrimoniais (1605-1629)**

Nome	Sexo	Origem	Ocupação	Idade
Francisco de La Palma	M	Sem informação	Mestre Sapateiro	Sem informação
Damian Bello	M	Sem informação	Dono de loja de vinho	Sem informação
Jacome Bello	M	Sem informação	Negociante de Mulas	Sem informação
Gaspar Gonzalez	M	Espanhol	Oficial Moedeiro	24 Anos
Manuel de Acosta	M	Espanhol	Mercador	28 An0s
Juan de Portillo	M	Sem informação	Clérigo Presbítero	50 Anos
Francisco Alonso	M	Espanhol	Mercador	43 Anos
Juan de Cantoral	M	Espanhol	Sem informação	56 Anos
Luis de Leon	M	Espanhol	Cantor De Paróquia	55 Anos
Juan de Turcios	M	Espanhol	Sacristão	50 Anos
Andres Ortiz	M	Sem informação	Lojista	Sem informação

Esteban Garcia de La Cruz	M	Sem informação	Sargento	Sem informação
Fernando de Cabrera	M	Sem informação	Soldado	Sem informação
Diego del Campo	M	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Constantino de La Mata	M	Sem informação	Prateiro	Sem informação
Fausto Diaz	M	Sem informação	Prateiro	Sem informação
Francisco Jurado	M	Sem informação	Prateiro	Sem informação
Domingo Diaz	M	Espanhol	Dono de loja de vinho	30 Anos
Alonso Hernandez	M	Espanhol	Dono de tropa de mulas	36 Anos
Diego de Menis	M	Espanhol	Dono de loja de vinho	56 Anos
Juan Munoz Luna	M	Não Declarada	Clérigo Presbítero	34 Anos
Gaspar Camacho	M	Não Declarada	Clérigo Presbítero	35 Anos
Juan del Balle	M	Espanhol	Sem informação	40 Anos
Geronimo Coronel	M	Espanhol	Sem informação	40 Anos
Pedro Lopez	M	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Gaspar Nuñez	M	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Diego de Guelba Caballero	M	Espanhol	Sem informação	60 Anos
Pedro de Figueroa	M	Sem informação	Clérigo Presbítero	25 Anos
Gonzalo de Salcedo	M	Espanhol	Sem informação	30 Anos
Domingo	M	Negro	Escravo	20 Anos
Miguel Camilo	M	Chinês Livre	Lojista de latão	Sem informação
Francisco Lopez Bravo	M	Espanhol-Português	Oficial de Penas	Sem informação
Juan Peregra Castro y Serrat	M	Espanhol-Português	Lojista ou Meseiro	Sem informação
Sebastian Hernandez	M	Português	Mercador	Sem informação
Juan Duran	M	Espanhol	Mercador	30 Anos
Juan Diaz Camianas	M	Português	Mercador	40 Anos
Alonso Banega	M	Espanhol	Mestre Ferrador	20 Anos
Francisco Cano	M	Espanhol	Comerciante	26 Anos
Francisco Lopez	M	Espanhol	Tosquiador	30 Anos
Juan Baustista Nuñez	M	Espanhol	Oficial Cardador	42 Anos
Antonio Alvarez	M	Português	Oficial da Casa da Moeda	20 Anos
Thomas Rodriguez Henriquez	M	Não Declarada	Oficial Moedeiro	21 Anos
Donato Arevalo Sedanho	M	Sem informação	Hno. Fiscal	Sem informação
Manuel de Berriorea Librero	M	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Jhoan Simon	M	Sem informação	Ouvides	Sem informação
Manuel de Moroña	M	Espanhol	Mercador	Sem informação
Francisco Gomezz	M	Português	Mercador	30 Anos
Rodrigo Arias	M	Português	Mercador	40 Anos
Hernan Perez	M	Sem informação	Oficial Caldeiro	Sem informação
Pedro de Cot.	M	Sem informação	Negociante em roupas	Sem informação
Pedro Desayos	M	Sem informação	Sargento	Sem informação
Juan Sanchez Valdez	M	Sem informação	Mestre Alfaiate	Sem informação
Josepe Sanchez	M	Sem informação	Oficial Sapateiro	Sem informação
Fco. de Mata	M	Sem informação	Clérigo	Sem informação
Leonor de Bocanegra	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Juana de La Cruz	F	Índia	Sem informação	20 Anos
Luisa Isabel	F	Índia	Sem informação	40 Anos
Ana Ortiz	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Magdalena Sanchez	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Ana Maria de Contreras	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Isabel Bazan	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Maria de Froinista	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação
Luysa de Ozuna	F	Sem informação	Viúva de um fiscal da Real Audiência	Sem informação
Ana Lopez	F	Sem informação	Sem informação	Sem informação

Fonte: AGN, Instituciones Coloniales, Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69).



Nesta tabela foram reunidas informações acerca de todas as testemunhas contidas nas 17 solicitações analisadas. O levantamento desses números revelou o quantitativo de 64 depoentes, com 54 homens e 10 mulheres. Quanto à idade, em apenas metade desses números obteve-se essa informação, tendo o mais novo 20 anos e o mais velho 60 anos. Em relação à origem territorial, o grupo que apresentou maior incidência foi justamente àquele cuja procedência não estava informada nos registros, como total de 34 testemunhas. Depois desse, o conjunto de maior significação foi o dos espanhóis, com 19 pessoas; em segundo lugar estão os portugueses, cuja incidência foi de apenas 5 indivíduos. Tem-se também 2 índios, 1 negro escravo e 1 chinês livre; além dessas classificações mais conhecidas também encontrou-se uma referência a 2 testemunhas classificadas como espanhóis-portugueses, cujo significado será analisado no decorrer do capítulo.

Esses números indicam claramente uma preferência por parte dos solicitantes em escolherem homens espanhóis como testemunhas. Mesmo não obtendo a procedência das 34 testemunhas de origem não declarada, o elevado número de espanhóis mostra a significativa necessidade de se criar laços, não só com as famílias das noivas, em sua maioria também espanholas, como principalmente com a comunidade local, por meio da eleição dos depoentes no processo matrimonial. Como se viu, o casamento antes das reformas tridentinas- e mesmo depois- era a melhor maneira de ascensão e integração social, resguardo dos bens familiares e propiciando tanto a mobilidade social quanto a manutenção de status. Nos casos aqui trabalhados além da ascensão social, esses portugueses desejavam tornar-se *vecinos* e para tanto utilizaram de todas as armas possíveis, como uma forte rede de sociabilidade, associada claramente ao caminho religioso oficial. Essas tentativas de se fixarem estiveram ainda mais evidenciadas pela condição de estrangeiro de nossos solicitantes. Mas qual teria sido a qualidade desses laços, e como eles poderiam ter influenciado na aprovação ou não dessas licenças?

Essas informações podem ser obtidas através de outro tipo de classificação da tabela acima. Depois de levantados os números referentes à origem, sexo e idade dos depoentes, o foco se volta agora à ocupação exercida pelos mesmos e como elas podem indicar condição econômica, prestígio e relação com a comunidade. Das 64 pessoas enumeradas, em 18 consta ocupação “não informada”. Entre estas estavam praticamente todas as mulheres, entre as quais somente uma constava ser viúva de um fiscal da Real Audiência, o que de certo modo não deixava de significar um status social diferenciado na sociedade. Ao atentar às ocupações verificou-se a seguinte ordem: 8 mercadores; 6 clérigos (dentre eles o cantor de paróquia); 6 lojistas (3 de vinho; 1 de latão e 2 não informados); 4 prateiros (3 prateiros e 1 ourives); 3

moedeiros; 2 negociantes (de roupa e de mulas); 2 cardadores<sup>15</sup>; 2 sapateiros; 2 sargentos; 1 oficial de plumas; 1 comerciante; 1 dono de tropa de mulas; 1 alfaiate; 1 ferrador; 1 caldeiro; 1 fiscal; 1 sacristão; 1 soldado e 1 escravo.

John E. Kicza, em seu estudo sobre a formação e estabilidade da elite colonial mexicana nos séculos XVI e XVII, enumera importantes elementos sobre as ocupações que compuseram esse novo grupo, que podemos ver identificadas nas testemunhas dos processos matrimoniais. O trabalho de Kicza mostra a formação de uma elite colonial a partir das primeiras gerações de conquistadores. Segundo ele, os encomendeiros formaram a primeira elite colonial mexicana, a *encomienda*<sup>16</sup> servia tanto para ratificar a condição daqueles que eram provenientes de uma nobreza espanhola, como também era uma excelente oportunidade de ascensão para aqueles de camadas sociais mais baixas, mas que sabiam estabelecer as corretas alianças e articulações políticas. A maioria dos encomendeiros que conseguiu garantir seu destaque no século XVII precisou diversificar suas atividades econômicas para permanecer no topo da pirâmide social.<sup>17</sup>

Um desses ramos de diversificação foi a mineração, muitos encomendeiros investiam nessa atividade a partir da concessão da mão de obra de seus trabalhadores em troca de pelo menos a metade dos ganhos das empresas. Desse modo, eles aproveitavam de seus privilégios sobre o trabalho indígena em troca da posse das minas e da moeda produzidas nelas. Mesmo com o fim das *encomiendas* essas famílias continuaram tendo acesso privilegiado a mão de obra nativa, obtida também através do *repartimiento*<sup>18</sup>. E quando os *repartimentos* e *encomiendas* começar a entrar em declínio, municípios e distritos ganhavam mais força e destaque e então os membros dessa elite colonial logo tratariam de ocupar também essas posições administrativas nas municipalidades. Kicza afirma que o ofício público conferia

<sup>15</sup> O termo em espanhol é “tundidor”, originário da palavra “tundir” que significava “TUNDIR llamamos tundir, el abaxar el pelo del paño, è igrularle com la tixera del oficial, que llamamos tundidor. [...]” Ver in OROZCO, Sebastián Covarrubias de. *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se vsa en España*. Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León ..., 1674, p. 197v.

<sup>16</sup> A *encomienda* era uma instituição de origem castelhana que logo adquiriu características peculiares nas Índias e que a fizeram diferenciar-se de sua matriz peninsular. Na *encomienda* um grupo de famílias de índios, maior ou menor, junto com seus próprios caciques ficava submetido à autoridade de um espanhol encomendeiro. Esse espanhol estava obrigado juridicamente a proteger os índios e também zelar pela sua instrução religiosa. Em contrapartida ele poderia utilizar a mão de obra indígena para os mais diferentes serviços e também cobrar-lhes impostos. Ver CAPDEQUÍ, J. M. Ots, *Op. Cit.* p. 26.

<sup>17</sup> KICZA, John E. “Formación, identidad e estabilidad” in: SCHRÖTER, Bernd e BÜSCHGES, Christian (eds.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios: Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Acta Coloniensia: Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, no. 4. Frankfurt: Vervuert Verlag; Madrid: Iberoamericana, 1999.

<sup>18</sup> Os *repartimentos* e as *encomiendas* foram os primeiros tipos de instituições reguladoras do trabalho, havia o costume de repartirem-se os índios entre os espanhóis para que eles pudessem se beneficiar desse trabalho. Os índios eram repartidos para o cultivo das terras, para guardar o gado, para o trabalho nas minas e para a execução de obras públicas. Ver CAPDEQUÍ, J. M. Ots, *Op. Cit.* p. 25.

prestígio e vantagens a quem o possuía, por isso, a recente elite colonial mexicana perseguia avidamente os postos administrativos municipais e coloniais. As famílias de encomendeiros normalmente se casavam entre si, a exceção com altos funcionários do governo colonial ou com algum comerciante internacional estabelecido e endinheirado.<sup>19</sup>

John Kicza apresenta também o grupo daqueles encomendeiros que não souberam firmar as alianças necessárias e, portanto, não se inseriram nas altas camadas da sociedade. Esses homens, ao invés de se encaminharem para os altos cargos do governo, se converteram em homens de negócios como mercadores, agricultores e mineiros. Alguns deles conseguiram mesmo sem *encomiendas* acumular riquezas, ofícios públicos e adentram a elite mexicana. A mineração foi uma atividade que nas minas de Zacatecas formou uma pequena elite que dominava completamente a atividade na região. Contudo, suas riquezas se perderam com o declínio da indústria em inícios do século XVII, e muitos desceram um ou dois degraus no escalão social. Portanto, a mineração não foi segura o suficiente para a formação de grandes riquezas. Alguns mineradores ao darem conta de que os cereais e os animais eram importantes para a mineração, investiram também nesse setor e tornaram-se proprietários de terra.

Quanto aos mercadores, Kicza aponta que em 1525 foram informados nos arquivos notariais da cidade do México a existência de cinquenta e seis mercadores na capital, sendo apenas oito registrados como *vecinos*. Nos vinte primeiros anos da colônia a comunidade mercantil mexicana foi bastante transitória, pois muitos mercadores ainda estavam ligados às praças da Espanha, particularmente Sevilha. Esse eixo foi alterado apenas com a descoberta de prata em Taxco e em Zacatecas, quando então os mercadores estabelecidos no México passaram a explorar as vantagens do rápido acesso à moeda de prata. Nesse processo muitos se separaram de seus sócios na península e embarcaram em um empreendimento autônomo na colônia.<sup>20</sup>

Esses mercadores em grande medida estabeleceram moradia permanente na Nova Espanha, e se casaram na colônia, quase sempre com filha de uma família de elite estabelecida ou uma família comercial. Construíram casas na capital e também compraram fazendas, além de buscarem postos municipais e coloniais de boa posição. Seus descendentes frequentemente arranjavam bons casamentos e seguiam diversas carreiras, porém, ao menos um dos filhos se encarregava do comércio da família. Apesar de autônomos, esses mercadores mantiveram suas articulações com as casas comerciais de Sevilha e Manila, além disso, vendiam boa parte de suas mercadorias para os lojistas da colônia e também para os mineiros.

---

<sup>19</sup> KICZA, John. *Op. Cit.* p. 19.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 21.

Pelo acesso desses comerciantes a moedas de prata, eles estendiam suas atividades a linhas de créditos a pequenos comerciantes e empresas mineradoras.<sup>21</sup>

Outro setor da economia que surgiu na segunda metade do século XVI foi o das oficinas de roupas. Elas surgiram para suprir a necessidade de roupa barata, primeiramente para os trabalhadores das cidades e centros mineiros. Não podendo competir em qualidade com as roupas importadas, eles ganhavam vantagem no preço. Devido ao mercado limitado e a seus produtos baratos, poucos donos de oficinas tornaram-se ricos. Outro grupo importante, porém, que também não fez parte dessas camadas mais altas da sociedade foram os donos de fazendas rurais. O mercado para esses produtos também foi limitado, além disso, muitos desses fazendeiros residiam em suas propriedades, e não na cidade de México e em Puebla, que eram os ambientes por onde circulavam as elites coloniais.<sup>22</sup>

Ocupações como a de clérigos e advogados não foram suficientes para elevar os homens a membros de uma elite. Grande parte dos profissionais de altos cargos na sociedade havia herdado essas posições de seus pais, seu status como profissional educado só ajudava a mantê-los nos cargos e não a se expandir neles. Deste modo, a maioria dos clérigos e advogados que chegavam aos mais altos níveis de governo e nas hierarquias eclesiásticas já havia se beneficiado do elevado status de sua família. O grupo que com maior regularidade alcançou o status de elite na colônia foram os altos funcionários do governo. Esses funcionários formavam um grupo de imigrantes distintos, a grande maioria, inclusive nos melhores postos do governo, permaneciam na colônia depois de deixarem seus ofícios, casando-se com as famílias localmente estabelecidas, usando de suas posições para favorecer os interesses de seus familiares e associados. Os ouvidores, governadores e oficiais do tesouro, normalmente permaneciam na Nova Espanha depois de deixarem seus cargos. Os que já vinham casados tratavam de unir seus descendentes a essas importantes famílias locais.<sup>23</sup>

Como afirma Michel Bertrand “[...] *la identificación de la elite colonial no se limita a aspetos de tipo socio-económico a pesar del papel primordial que puedan jugar.*”, outras manifestações de tipo cultural e social foram fundamentais para definir os limites entre a elite e as demais camadas da colônia novo-hispânica. Deste modo, Bertrand se propõe a fazer uma análise desses grupos a partir da construção dos sistemas de relações que o indivíduo constrói ao redor de si, isto é, do conjunto de relações que ele estabelece de acordo com seus

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 23.

interesses.<sup>24</sup> Como bem expôs Kicza ao falar dessa metamorfose que sofreu as elites mexicanas ao decorrer da colonização, viu-se que o bem sucedido conjunto de alianças estabelecido pelos conquistadores determinou seu futuro como membros da elite colonial.

Michel Bertrand afirma que só é possível fazer essa análise do sistema de relações ao reduzir as escalas da macro-história para a micro-história. No caso da elite do México colonial, seu ponto de partida seria a diversidade dessas elites, que como vimos, eram compostas desde altos funcionários, mercadores, fazendeiros, até mineradores. Bertrand afirma que sobre essa heterogeneidade não faltaram testemunhos que sublinhassem as rivalidades entre os vários grupos que a compunham. A rivalidade que mais chamou a atenção desses pesquisadores foi a entre crioulos e peninsulares, grande parte dessa rivalidade foi alimentada pela legislação colonial que proibiu crioulos de assumir certos cargos administrativos dentro de sua região de origem, reservando-os aos peninsulares. Ao mesmo tempo em que a mesma legislação afirmava que os “filhos dos conquistadores” estavam em melhor posição para exercer cargos locais como o de alcaide maior<sup>25</sup> ou corregedor<sup>26, 27</sup>.

As rivalidades fomentadas pela legislação indiana eram percebidas inclusive por viajantes estrangeiros que vinham ao Novo Mundo. Elas servem também para explicar o processo que desencadeou na independência da América espanhola. Contudo, Bertrand afirma que o modelo de enfrentamento entre crioulos e peninsulares ocorreu de modo distinto nas diversas regiões do território. A elite de Caracas, por exemplo, fechava-se em si mesma e repudiava toda a integração com estrangeiros, principalmente com peninsulares. Enquanto isso, a elite novo-hispânica do século XVIII apresentava certo nível de integração entre crioulos e peninsulares. Esse traço pode ser claramente percebido nos casamentos exogâmicos praticados por essa elite, principalmente a residente na cidade do México. Bertrand deixa claro que essa abertura variou de acordo com o nível de pertença de cada grupo da elite, com maior controle da “elite principal” do que dos grupos da “elite secundária”.<sup>28</sup>

Então como entender as decisões de uma elite que ao mesmo tempo coloca-se em choque contra os peninsulares, mas que em nível de alianças e matrimônios estabelece uniões com esses mesmo homens que antes estavam em conflito? A resposta segundo Bertrand está ao reduzir a escala de análise para o contexto familiar e a importância que ela detinha para os

<sup>24</sup> BERTRAND, Michel. *Op. Cit.* p. 58.

<sup>25</sup> “1. Juiz de letras que exercia a jurisdição ordinária em alguma cidade.” Ver em Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>26</sup> “1. Magistrado que em seu território exercia a jurisdição real com mero e misto império, conhecia das casos contenciosos e governativos, e da punição dos delitos.” Ver em Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>27</sup> BERTRAND, Michel. *Op. Cit.* p. 58.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 60.

homens do século XVII. Segundo o autor a família possuía duas atribuições claras; em primeiro lugar significava linhagem, identificada através do sangue e do nome compartilhados pelos membros da casa. Mas também significava coabitação, reunião de todos que viviam sob o mesmo teto e sob o poder de um *pater familias*, que não necessariamente era um pai biológico, mas que representava uma autoridade.<sup>29</sup>

A questão da linhagem pode ser claramente observada como um dos principais traços do sistema de relações dos oficiais reais novo-hispânicos. Em primeiro lugar ela pode ser verificada dentro da administração imperial, em que quase metade dos oficiais exercendo funções administrativas no México entre 1660 e 1780 tiveram algum familiar no aparelho estatal, seja na metrópole ou na América. Em segundo lugar esteve a importância dada por esses oficiais ao casamento. Graças a essas uniões, muito peninsulares de estratos sociais medianos conseguiram realizar bons negócios na América. O dote obtido por meio dessas uniões era o que dava suporte a entrada desses sujeitos na elite colonial mexicana. Quando revertiam seus capitais e benefícios em terras ou outras atividades econômicas próprias do lugar que habitavam. Além disso, para o oficial real espanhol, casar-se na América significava quase sempre se unir a uma mulher *crioulla* e de estrato social mais elevado que o seu. Em terceiro lugar os peninsulares, apesar da grande distância com a Espanha, conseguiram manter os laços familiares com parentes espanhóis alocados em altas esferas do poder.<sup>30</sup>

Bertrand afirma que se pode extrair algumas considerações a respeito dessas informações. Em primeiro lugar ficou claro que para aqueles homens as decisões familiares, fundamentais para o estabelecimento de relações, eram um fator de extrema importância. Ou seja, não era contradição para eles manter um circuito relacional na península enquanto na América estendiam as uniões com *crioulos*. Outra conclusão seria que as relações familiares constituídas a partir das linhagens, formavam uma ampla rede relacional, na qual todo indivíduo se via integrado.<sup>31</sup>

Posto isso, vemos como o ritual do matrimônio tridentino envolvia uma série de questões que iam muito além do amor entre casais, como enriquecimento, ascensão social, rede de relação, inserção, dentre outros fatores. Nos casos trabalhados vimos a ampla rede ao quais os portugueses estavam inseridos, mantendo contato com toda uma série de pessoas, com ocupações da mais variadas. Esses homens cercaram-se por todos os lados de pessoas que pudessem os garantir não só uma resposta favorável a solicitação matrimonial, como

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 64.

também um lugar em suas comunidades. Então qual seria a importância real que essa série de depoimentos poderia ter diante da Igreja para a autorização dessas uniões?

Antonio Manuel de Hespanha parte de uma perspectiva de análise que vai além do discurso explícito das fontes, principalmente quando percebe a distinção entre os modelos jurídicos das fontes legais e doutrinárias e a generalidade das situações vividas. Para tanto, ele utiliza uma tipologia já bastante difundida a partir de Max Weber de dois modelos de sociedade: a de matriz tradicional de distribuição de poder e a outra dominada por um sistema político de natureza legal-racional. Essas distintas sociedades podem ser consideradas também como “pré-rationais” e “rationais”; “tradicionais” e “modernas” e “camponesas” e “capitalistas”. Porém, Hespanha assegura ainda que mesmo em sociedades onde coexistam esses modelos distintos de práticas jurídicas, elas não estabelecem uma relação de total oposição. Ele afirma que as leis e as formalidades dos processos eruditos podem facilmente ser absorvidas pelo direito tradicional, contudo, essa apropriação modifica de pronto a utilização desse discurso jurídico.<sup>32</sup>

Em sociedades tradicionais (ou dualistas), a utilização de modelos jurídicos modernos convivia com outros modelos tradicionais e combinavam-se no âmbito de estratégias de composição e legitimação dos mecanismos jurídicos. Nesse ponto central de discussão insere-se a importância dada aos testemunhos nos processos jurídicos. As culturas jurídicas tradicionais eram baseadas na transmissão oral, que passava de geração em geração e que poderia incorporar ou suprimir alguns de seus elementos de acordo com as exigências dos novos contextos. A memória da cultura oral repousa sobre o testemunho, e não qualquer testemunho, mas sim aquele que não pode ser confirmado de outra forma, a não ser pela autoridade do depoente. Essa autoridade não vale apenas pela verossimilhança do testemunho, mas sim pela sua credibilidade e pelo caráter sagrado do juramento que faz.<sup>33</sup>

As testemunhas tidas com credibilidade, ou idôneas como aponta Maria Beatriz Nizza da Silva<sup>34</sup>, eram um ponto fundamental para o andamento de qualquer processo, deste modo, quando consideradas as testemunhas dos processos matrimoniais leva-se em consideração que a escolha delas indicava que bem provavelmente elas possuíam alguma autoridade. O que levou-nos a pensar nisso foi à própria condição de estrangeiros dos contraentes, já que como vinham de outras regiões do atlântico, era bem provável que não tivessem todas as comprovações documentais necessárias, ou mesmo que incorressem em alguns dos

---

<sup>32</sup> HESPANHA, Antonio Manuel de. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 146-147.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>34</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Edusp, 1984.

impedimentos. A escolha correta das testemunhas os isentava, em certo ponto, das comprovações documentais legais, além de indicar como eles estavam imersos na cultura e sociedade local.

Com as testemunhas enumeradas no Quadro 2 pode-se verificar a grande diversidade de redes aos quais estavam inseridos os portugueses. Chamou-nos a atenção que em uma mesma solicitação pessoas de camadas distintas da sociedade testemunhavam para um mesmo indivíduo, demonstrando que havia a formação de importantes redes clientelares ligando setores da elite colonial a extratos mais subalternos da sociedade mexicana. Em alguns casos vimos também uma intensa rede de solidariedade entre alguns setores profissionais, como os mercadores. Os casos apresentados a seguir tentam demonstrar um pouco dessa multiplicidade, indicando como os portugueses que pleiteavam esses casamentos estavam articulados a uma complexa rede de relações. O registro data de 1629 e foi uma solicitação enviada à Catedral do México.

“Asunto: Solicitud de Licencia de Matrimonio, Declarandose Ambos Solteros. Contrayentes: Antonio de Castro, Portugues, 25 Años; Nicolasa de Barrera, Española, 17 Años. Testigos Y Ocupacion: Gaspar Gonzalez, Español, Oficial de Monedero, 24 Años; Manuel de Acosta, Español, Mercader, 28 Años; Juan de Portillo, Clerigo Presbitero, 50 Años; Francisco Alonso, Español, Mercader, 43 Años.”<sup>35</sup>

O registro apresenta o caso do português Antonio de Castro, que pleiteava casar-se com a espanhola Nicolasa de Barrera. Seus depoentes foram dois mercadores, um moedeiro e um clérigo presbítero. Ao levar em consideração o que nos apresenta John Kicza, pode-se considerar que o corpo de testemunhas desse processo se insere primordialmente no quadro das elites do México colonial, a exceção do moedeiro. Isso pode indicar que o português Antonio pudesse ser mais um mercador que pretendia se casar com uma espanhola para fixar-se no México, estabelecendo ou solidificando seus negócios na região, reforçando ainda seus laços não apenas com setores da elite colonial, mas também com sujeitos de outras camadas sociais. O próximo registro data de 1628 e foi solicitado na paróquia de Vera Cruz.

“Asunto: Solicitud Matrimonial. Contrayentes: Antonio De Silva, Portugues, 30 Años; Maria De La Torre, Española, 25 Años. Testigos Y Ocupacion: Andres Ortiz, Tendero; Ana Ortiz; Esteban Garcia De La Cruz, Sargento; Fernando De Cabrera, Soldado; Diego Del Campo. Ella Es De Taxco.”<sup>36</sup>

Esse registro foi demarcado pelo caráter militar de seus depoentes, de suas cinco testemunhas, dois pertenciam ao corpo militar. Além disso, ele possui como um de seus depoentes uma mulher, um lojista (tendero) e também uma pessoa de ocupação não declarada.

<sup>35</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/Matrimonios (69), Vol. 88, Exp.48, 1629.

<sup>36</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/Matrimonios (69), Vol. 49, Exp.138, 1628.



Os militares, tal como no caso dos mercadores do registro passado, podem indicar um ambiente de circulação desse português. O próximo registro também foi enviado à catedral do México em 1629.

“Asunto: Solicitud De Licencia De Matrimonio, Declarandose Ambos Solteros. Contrayentes: Juan Rabelo, Portugues; Maria Isabel Rodriguez, Española. Testigos Y Ocupacion: Francisco Lopez, Español, Tundidor, 30 Años; Juan Bautista Nuñez, Español, Oficial Tundidor 42 Años; Antonio Alvarez, Portugues, Oficial De La Casa De Moneda, 20 Años; Thomas Rodriguez Henriquez, Oficial De Monedero, 21 Años.”<sup>37</sup>

Nessa fonte vemos uma preponderância de depoentes pertencentes aos setores intermediários da sociedade. Tendo como testemunhas dois moedeiros e dois cardadores, provavelmente esse português também estivesse inserido nesse setor da sociedade e possuísse algum ofício mecânico. Estas profissões, como informou-nos J. M. Ots.. Capdequí, foram uma importante porta de entrada legal de estrangeiros nas Índias, pois a necessidade de fomentar nessa região o exercício de certos ofícios e profissões mecânicas fez com que os governantes espanhóis permitissem a entrada dos estrangeiros que dominavam esses ofícios.<sup>38</sup>

A próxima solicitação também foi enviada à Catedral do México, datada do ano de 1629.

“Asunto: Solicitud De Licencia De Matrimonio, Declarandose Ambos Solteros. Contrayentes: Bartolome Nieto, Portugues, 38 Años; Andrea De San Nicolas, Española, 30 Años. Testigos Y Ocupacion: Domingo Diaz, Español, Dueño De Tienda De Vino, 30 Años; Alonso Hernandez, Español, Dueño De Recua De Mulas, 36 Años; Diego De Menis, Español, Dueño De Tienda De Vino, 56 Años.”<sup>39</sup>

Na solicitação acima nota-se a presença de mais um grupo ocupacional em destaque, os lojistas. Além dos lojistas, havia também um dono de tropa de mulas, que poderia estar ligado a esses comerciantes através do aluguel de sua tropa para o transporte de mercadorias. Mesmo de camadas médias, a própria ocupação desses homens indicava-lhes o contato com toda a sorte de pessoas, demonstrando um bom nível de integração, além uma ampla rede de sociabilidade. Talvez esses fatores possam ter influenciado na escolha desses depoentes para testemunharem a união do português Bartolome e a garantia de uma boa inserção. O último registro apresentado foi a solicitação oriunda da Vila de Toluca na cidade do México, no mesmo ano de 1629.

“Asunto: Solicitud De Licencia De Matrimonio, Declarandose Ambos Solteros. Contrayentes: Gonzalo Juan, Portugues, 27 Años; Luisa De Los Reyes, Española, 23 Años. Testigos Y Ocupacion: Diego De Guelba Caballero, Español, 60 Años; Pedro

<sup>37</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/Matrimonios (69), Vol. 88, Exp.57, 1629.

<sup>38</sup> CAPDEQUÍ, J. M. Ots. *El Estado español en las Indias*. 8ª ed. México: Fónodo de Cultura Económica, 1993, p. 21.

<sup>39</sup> AGN, Regio Patronato Indiano/Matrimonios (69), Vol. 88, Exp.67, 1629.

De Figueroa, Clerigo Presbitero, 25 Años; Gonzalo De Salcedo, Español, 30 Años; Domingo, Negro, Esclavo, 20 Años.”<sup>40</sup>

Nesse registro dos quatro depoentes apenas dois apresentam ocupação informada, enquanto os outros têm apenas a sua origem espanhola apontada. Porém, o que chamou mais atenção foi a presença de um escravo depoente, o negro Domingo de 20 anos de idade. A presença de um escravo testemunhando em uma solicitação matrimonial indica-nos que possivelmente esse não fosse qualquer escravo, possuindo talvez um lugar de distinção diante de outros escravos. Além disso, a presença desse homem reforça a ideia que nos propomos a afirmar ao longo da apresentação desses registros, que foi a variedade do circuito relacional desses portugueses.

Ao longo dessas solicitações pode-se verificar a complexa rede de relações que estabeleceram cada um desses portugueses no México. Outra questão que também pode ser levantada foi como a importância do rito tridentino do matrimônio, e, portanto, a valorização da religião e da religiosidade eram elementos cotidianamente presentes na vida desses homens. Independente de ocupação, idade ou estrato social, a presença dessa gama de sujeitos demonstrou como o casamento era social e religiosamente valorizado naquela sociedade.

Como já apresentado, a conduta de bom cristão era fundamental e enormemente valorizada para a integração dos sujeitos às comunidades locais. Quando consideramos a questão dos depoimentos e da sua significância para o conjunto de relações estabelecidas por esses portugueses, não se pode deixar de considerar que a condição necessária para a indicação desses laços foi o matrimônio. Seja como estratégia de enriquecimento, de estabelecimento ou mesmo de fixação, a religião e a religiosidade foram importantes portas de entrada a esses circuitos e redes de sociabilidade. Deste modo, coube a cada um desses indivíduos estabelecer as estratégias necessárias a sua fixação, correndo sempre o risco de não obterem os resultados previamente pensados. Como verificar-se na historiografia de Antigo Regime sobre o matrimônio, ele foi um dos caminhos mais seguros para a integração, porém, quando esses planos não funcionavam, ou quando mesmo esse não era o caminho escolhido, vemos o questionamento da *vecindad* reconhecida aos indivíduos.

Então não apenas quando um indivíduo pleiteava casar-se, mas quando também um sujeito era convocado a depor em favor de um casamento, sua condição de bom católico já era reconhecida pela comunidade. Neste caso, se sacarmos dos processos o termo “espanhol-português” do oficial de letras Francisco Lopez Bravo e o lojista Juan Peregra Castro y Serrat,

---

<sup>40</sup>AGN, Regio Patronato Indiano/Matrimonios (69), Vol. 88, Exp.52, 1629.

dentro desse contexto, tudo leva a crer que esse tipo de classificação indicava não apenas origem como também condição religiosa diferenciada. Viu-se que nas solicitações matrimoniais o adjetivo português não estava diretamente associado à ideia de heresia, que como veremos no item a seguir poderia ter esse significado no termo “negro-português”. Ao solicitar o matrimônio esse estrangeiro mostra-se minimamente inserido e de acordo com os testemunhos em seu processo ele mostrava como a comunidade reconhecia essa integração. Nossa argumentação visa destacar que o termo português, ao menos nessas fontes, apresenta o sentido de inclusão. Portanto consideramos que o termo “espanhol-português”, atribuído a um dos depoentes nas solicitações de casamento, possa indicar um processo de maior integração ou aceitação diante da sociedade. Essa é ainda uma hipótese levantada e que precisa de uma análise mais aprofundada das fontes, mas que já nos indica que pudesse haver níveis distintos de integração dentro na sociedade colonial mexicana.

## **2.2. Inquisição e a ótica da exclusão**

Depois de analisar a inserção portuguesa através das fontes matrimoniais, nesta segunda parte do capítulo o trabalho adentrará no universo das fontes inquisitoriais. A utilização desses “registros de repressão”, geralmente identificadas como fontes excludentes, serviu não apenas para captar o discurso da inquisição mexicana como também para entender um pouco mais da história de vidas dos réus, que através do discurso das testemunhas em cada processo, tiveram seus hábitos e pensamentos parcialmente revelados. Deve-se levar em consideração também que ainda neste item não trabalharemos com registros de processos completos, como faremos no capítulo 3. Aqui apresentaremos uma visão dos acusados construída a partir daqueles que o cercam, demonstrando como essas pessoas o viam, e se na visão delas eles estavam integrados ou não aquelas comunidades.

Os documentos utilizados foram um processo inquisitorial e uma informação, ambas envolviam escravos classificados como “negro-português”, acreditando-se ser uma classificação mais excludente do que a de “espanhol-português”, buscou-se elementos que pudessem comprovar a ligação desse termo com uma visão mais discriminante acerca desses homens. Nesses documentos também foi possível verificar a importância das testemunhas como itens fundamentais na estruturação dos processos, porém, construindo uma imagem negativa desses homens.

Solange Alberro indica-nos que boa parte dos registros inquisitoriais refere-se à população negra e mulata. Do total de processos em que há identificação clara do grupo étnico, os negros correspondem a 30% dos casos, isto em inícios do século XVII, período de

chegada de africanos à Nova Espanha.<sup>41</sup> Com o passar do século o número de denúncias ao tribunal contra negros diminuía ao mesmo tempo em que o número de casos contra mulatos aumentava. Negros e mulatos constituíam quase a metade dos registros com origem étnica declarada. Além do expressivo número de *reniegos* e blasfêmias, crimes comumente atribuídos aos escravos, ela aponta que há também delitos de feitiçaria, bigamia e violência. Sendo possível nos arquivos inquisitoriais conhecer mais sobre esses homens e mulheres que tiveram neles suas histórias contadas.<sup>42</sup> Apesar de o trabalho ter se fixado apenas em registros inquisitoriais, não há qualquer comprovação de que essa nomenclatura fosse utilizada apenas por esse tribunal.

O primeiro documento utilizado foi o “*Proceso contra Luis, negro portugues, esclavo de Sebastian de Salas, por Blasfemo*”.<sup>43</sup> Cujas acusações seguem abaixo:

“El doctor Marcos del borquel fiscal deste santo oficio de la inquisición de esta ciudad de México estado y provincia de la nueva España premissas las solemnidades y en aquella via y forma que mejor de dios aya lugar denuncio y me querello de luis negro portugues esclavo de Sebastian de salas mercader vecino de esta ciudad. Y digo que por información que esta e numero de los registros de este santo oficio de que hago presentación anesta el suso dho aber renegado de dios y de su santissima madre y de el baptismo que abia recauido por que el dho su amo lo estaba castigando por acerto [punido] que [sabia] [porque] y por que debe ser castigado.”<sup>44</sup>

Na cidade do México, quinta-feira dia 24 de maio de 1601, comparece ao tribunal do Santo Ofício, sem ter sido convocado, um homem que disse se chamar Sebastian de Salas, mercador e *vecino* desta cidade, que vivia na Rua de Santo Agostinho, de idade de 48 anos pouco mais ou menos. Ele começa seu relato afirmando que por alívio de sua consciência veio ao tribunal dizer que poderia haver quatro meses pouco mais ou menos, que estando ele açoitando um negro chamado Luis, escravo seu de nação português, que havia lhe roubado dois pesos de uma bolsa, além de outras coisas. Depois de haver lhe dado cerca de quarenta açoites, o dito Luis negro disse que renegava a Deus, sua mãe e também o batismo que havia recebido, tendo então recebido alguns açoites mais. Sebastian afirma que não sabendo até então que essa era coisa do Santo Ofício, não veio logo a denunciá-lo, isso até presenciar um auto de fé que o fez ver que tinha obrigação de fazê-lo.<sup>45</sup> Vindo a declarar por descarrego de sua consciência. O inquisidor então pergunta que pessoas estiveram presentes ao fato do dito Luis Negro ter renegado a Deus, a sua mãe e ao batismo que recebera. Disse que estavam presentes um criado seu, chamado Juan Lopez e uma negra escrava sua chamada Catalina,

<sup>41</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 455.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 460.

<sup>43</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 267, Exp.4, 1602.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 454.

afirmando ainda que não se recorda das palavras proferidas por Luis. Sebastian foi perguntado em seguida sobre o contexto dos açoites, se haviam sido cruéis ou não. No qual ele disse que os açoites não foram cruéis, dados com uma correia e porque estava enfermo não tinha muitas forças para maltratá-lo, não saindo nenhum sangue do escravo. O inquisidor a seguir questionou onde estava o dito Luis negro, e porque demorou tanto tempo para denunciar, além do que deveria saber que esse era um delito a ser levado ao Santo Ofício. Sebastian foi ainda questionado se presumia ser Luis um bom cristão. Disse que o dito Luis estava em casa de religiosos da companhia, pois, quatro meses depois da blasfêmia<sup>46</sup> o escravo havia sido dado em esmola à dita casa e convento. Quanto à demora em relatar o delito, disse que não sabia que este era um delito da alçada do Santo Ofício antes da diligência, conclui seu relato dizendo que o tinha por bom cristão.<sup>47</sup>

Na mesma quinta-feira, dia 24 de Maio de 1601, compareceu espontaneamente ao tribunal da cidade do México o criado de Sebastian de Salas. Ele disse chamar-se Juan Lopez, *vecino* desta cidade, que vive na casa do mercador Sebastian de Salas, natural da Galícia, da cidade de Orense, com idade de vinte e três anos pouco mais ou menos. Disse que havia quatro meses, pouco mais ou menos, que estando o dito Sebastian de Salas, seu amo, açoitando a um negro, escravo seu, de nome Luis de nação portuguesa, porque o havia levado de uma bolsa dois pesos e outras coisas, que o dito Luis renegara a Deus, a sua mãe bendita e ao batismo que havia recebido. Depois disso, Sebastian de Salas, seu amo, voltou a açoitá-lo, se encontraram presentes no casarão seu amo, ele e uma negra chamada Catalina, e também uma xiximeca chamada Isabel, que havia muitos dias tinha saído da casa de Sebastian. O inquisidor questionou a testemunha quantas vezes o negro Luís renegou a Deus nosso senhor, a sua mãe bendita e ao santo batismo que recebeu.<sup>48</sup> Disse que não o ouviu renegar mais do que uma vez, como tem declarado. Foi perguntado onde estava atualmente o dito Luis negro, se sabia alguma coisa acerca de sua cristandade e ainda quantos foram os açoites dados. Afirmou que Luis estava na casa professa<sup>49</sup> dos padres da companhia, onde seu amo o deu não sabe se por venda ou por esmola. Sempre o teve por bom cristão por acudir, ouvir a missa e confessar-se e que as ditas palavras não pareceram bem a este, e que nenhum bom cristão as poderia dizer e ainda que nunca o viu fazer nem dizer outras coisas que fossem de mal cristão, e que não veio ao tribunal por não saber que tinha obrigação, até que seu amo lhe informou.

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 455.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 456.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 458.

<sup>49</sup> “1. Casa onde vivem os religiosos da comunidade.” Ver em Diccionario de la lengua española. 22ª Ed. Real Academia Española. 2001.

Quanto aos açoites disse que em sua opinião não foram cruéis, não de maneira que o obrigassem a dizer tais palavras.<sup>50</sup>

O terceiro depoimento, ocorrido no dia 24 de Maio de 1601, foi o da negra escrava Catalina. Tal como nos outros depoimentos ela apresenta-se espontaneamente ao tribunal inquisitorial da cidade do México. Ela disse ser da terra de Angola, escrava de Sebastian de Salas, mercador *vecino* desta cidade, e de idade de vinte anos, pouco mais ou menos. Por descarrego de sua consciência ela veio a dizer e manifestar que podia haver um ano, pouco mais ou menos, que estando o dito seu amo, açoitando Luis negro escravo seu, português, que havia furtado dinheiro de uma bolsa, o dito Luis começando a sangrar, renegando a Deus, a sua mãe e ao batismo que havia recebido, que o disse três ou quatro vezes. Estavam presentes seu amo, e um criado seu espanhol, chamado Juan Lopez, além de uma xiximeca chamada Isabel. Foi questionada sobre a crueldade do castigo e o que presumia da cristandade do dito negro. Disse que o castigo não foi cruel, porque os açoites foram com uma correia e que o tem por bom cristão.<sup>51</sup>

As declarações a respeito da acusação contra Luís se encerram nesses três depoimentos. O que nos chamou atenção inicialmente nesses relatos foi o desconhecimento declarado pelos depoentes quanto ao foro inquisitorial do delito de *reniego*. O ato só foi identificado como tal após uma diligência ocorrida na região, isso mostra como a população em geral desconhecia ou dissimulava desconhecer os delitos de foro inquisitorial. Esse desconhecimento ou estratégia de dissimulação de ignorância em relação a alguns crimes de fé vai ser percebido também no estudo de caso analisado no terceiro capítulo, ao tratarmos de delito de bigamia.

Outra informação relevante apresentada foi a contradição entre os depoimentos sobre a conduta de Luis e seu *reniego*. Em todos os depoimentos, desde seu amo até o da negra Catalina, verifica-se que ele era tido como um bom cristão, ajudando e ouvindo missa, como disse Juan Lopez. Então o porquê renegar? A situação na qual se encontrava Luis quando cometeu o dito delito não foi a das mais confortáveis, sendo acusado pelo furto de dinheiro e alguns dos objetos de seu senhor ele foi castigado, ao que informam os depoentes, até sangrar. Apesar de dizerem que não foi cruel o castigo, pelo fato do escravo estar cansado e ensanguentado isso talvez o tenha levado a proferir tais palavras. No início da análise do processo pensou-se que o escravo Luis pudesse ter blasfemado intencionalmente, pois como era considerado por todos os depoentes bom católico e, portanto, conhecedor das regras, ele poderia tê-las usado contra seu senhor, com o objetivo de parar o castigo e também levá-lo a

<sup>50</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 267, Exp.4, 1602, p. 459.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 460.

responder diante da inquisição. Pois, como seu dono, Sebastian de Salas tinha o papel moral de conduzir seus escravos a uma vida cristã. Contudo, no decorrer dos depoimentos notou-se que os depoentes diziam não terem conhecimento de que aquele ato praticado pelo escravo era da alçada do Santo Ofício. Então, como explicar que logo o escravo tivesse essa informação? A hipótese mais plausível foi que tanto De Salas, como as outras testemunhas estivessem mentindo ao dizerem que não sabiam que aquele era um delito punível pela inquisição. Porém, se Luis blasfemou intencionalmente ou não nunca poderemos saber.

O que se pode perceber ao longo dessa análise da denúncia foi que Luis estava bem alocado naquele cenário, sendo visivelmente um bom cristão, tanto que depois seu senhor o doa como esmola aos padres jesuítas da região. O acionamento da identidade de “negro-português”, de maneira depreciativa, ocorre apenas quando ele o rouba e blasfema ao ser castigado. Ou seja, quando ele rompe a sua inserção tanto em caráter social como religioso.

O segundo processo a ser utilizado é contra o negro-português Antonio que foi acusado de: *“porque cuando lo estaban azotando renego de dios.”*<sup>52</sup> O delator no processo se apresentou na cidade de Los Angeles, dia 24 de Outubro de 1617 na catedral de Tlaxcala<sup>53</sup>, diante do doutor Pedro Garcia de Herencia, cônego da sagrada escritura da dita catedral e comissário do Santo Ofício da inquisição. O denunciante identificou-se como Hernando de Carmona Tamaris, filho do familiar do Santo Ofício Diego de Carmona Tamaris, *vecino* desta cidade, com idade de vinte oito anos. Por descarrego de sua consciência ele declarou que estando açoitando a um negro português, chamado Antonio, em um trapiche pertencente ao seu pai, havia um mês, tendo lhe dado muito poucos açoites que não haviam sido mais de três vezes, disse o negro que renegava da virgem e repetiu isso duas ou três vezes, ele havendo o repreendido não falou qualquer coisa o dito negro. Estiveram presentes ao ocorrido Melchior Hernandez, negro ladino; Juan, mulato, ambos livres. Além de Pedro de Santiago, negro escravo deste dito delator.<sup>54</sup>

No dia 13 de Novembro de 1617, compareceu à catedral de Tlaxcala por ter sido convocado um negro que disse se chamar Melchior Hernandez, livre, mais que ainda estava a serviço de Diego de Carmona Tamaris, familiar deste Santo Ofício, disse ainda ter trinta anos

<sup>52</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 307, Exp.9, 1618.

<sup>53</sup> Tlaxcala é um dos 31 estados que junto com o Distrito Federal conformam as 32 unidades federativas do México. É o estado que possui a menor área de todas as entidades, com exceção do DF. A cidade colonial de Tlaxcala foi fundada sobre a pré-hispânica em 1520 por Hernán Cortés. No ano de 1525, o Papa Clemente VII ordenou a fundação da cidade novo-hispânica de Tlaxcala baixo o seguinte decreto: "que se erige en ciudad la de Tlaxcala para la Nueva España y su iglesia en Catedral para un obispo que gobierne y administre". De igual maneira foi privilegiada ao nomear-se sede do Primeiro Bispado da Nova Espanha, outorgando também um Brasão com o título de "Ciudad Muy Noble y Muy Leal".

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 737.

de idade e ser casado. Perguntado se presume a causa por que foi chamado ao tribunal; disse que sabe que foi chamado para declarar o que ouviu de um negro, escravo do dito Diego de Carmona. Relatou que havia dois meses que Hernando de Carmona mandou açoitar o negro chamado Antonio em um trapiche que tem, e havendo dado três açoites não mais, disse o dito negro Antonio que renegava da virgem e disse uma vez só, e logo o soltaram e o repreenderam e ele nada respondeu, e estavam presentes, além do depoente, Hernando de Carmona, Pedro de Santiago, negro escravo e também o dito Diego de Carmona.<sup>55</sup>

No mesmo dia 13 de Novembro de 1617, compareceu em resposta à solicitação, na catedral de Tlaxcala, um negro chamado Pedro de Santiago, escravo de Hernando de Carmona, solteiro e com vinte cinco anos de idade. Perguntado se sabe ou presume por que foi chamado a prestar esclarecimento, afirmou que presume que foi chamado para declarar o que sabia acerca de *reniego* que ouviu de um negro chamado Antonio, escravo do dito Hernando de Carmona. O fato ocorrera havia dois meses, quando o dito Antonio negro estava sendo açoitado, e havendo recebido três açoites disse então que renegava a virgem, o que repetiu três vezes e sendo repreendido disse que não sabia o que havia dito e que se arrependia do que tinha falado. Estavam presentes o depoente, Hernando de Carmona e Melchior Hernandez, negro livre.<sup>56</sup> A seguir o processo trazia uma resposta, datada do dia 13 de Novembro de 1618, enviada pelo comissário de Puebla com o testemunho da execução da sentença de Antonio, negro escravo de Diego de Carmona. Transcrito a seguir:

“Ya que por algunos respectos se disidio el executar el mandato de V. S.<sup>a</sup> llego su tiempo y se amonesto y dieron veinte asotes al negro Antonio que era de diego de Carmona como consta por lo escrito alas espaldas dela de V. S. que trata desto y buelbo acompañada desta a V. S. a quien [?] para amparo de su [?] angeles de noviembre, 6 de 1618 as”<sup>57</sup>

“Aviendose visto eneste ss. Offo. la caussa de Antonio negro português esclauo de Di<sup>a</sup> de Carmona Tamaris familiar deste santo of.<sup>o</sup> questas [?] legara V. M. llamar antessi y el notário y se le assertira que aqui adelante no cometa semelantes delitos que será grauemente castigado. Y se le harán dar veinte açotes e entregar a su amo y el notario lo ponna por fee alas espaldas desta carta que se nos remita original q dio a V. M. Mexico 26 de sep. de 1618.”<sup>58</sup>

Segundo Stuart Schwartz, em inícios do século XVI com a diminuição da população indígena nas ilhas do Caribe, iniciou-se a chegada de africanos aos territórios americanos. Alguns vinham como escravos domésticos e outros como negros livres, contudo, a grande

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 739.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 741.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 743.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 745.



maioria vinha trabalhar nos campos e nas minas.<sup>59</sup> Solange Alberro diz ainda que os documentos mostraram que muitos trabalhavam desde as minas até o serviço doméstico, passando por moinhos de açúcar, *haciendas* agrícolas e obras urbanas.<sup>60</sup> Schwartz novamente aponta que a escravização africana gerou um problema teológico e moral que durou quase três séculos para os europeus. Durante muito tempo os teólogos tentaram responder a questões de como justificá-la e como fazer para inserir esses escravos na sociedade cristã. O raciocínio adotado para justificar a escravidão recorria à Segunda Escolástica, que se baseava na reelaboração feita por Tomás de Aquino da teoria aristotélica que afirmava que uns nasceram para serem senhores enquanto outros estavam condenados a serem servos. Somava-se a essa justificativa a ideia de que as necessidades sociais tinham primazia sobre os direitos individuais. Era escassa a literatura que condenava a escravidão, contudo, havia inúmeros textos que defendiam a escravidão como instituição, mas que também defendiam um bom tratamento físico aos escravos, além de uma atenção especial às suas necessidades morais e religiosas.<sup>61</sup>

Como vimos no capítulo I, as Leyes de Índias que conduziram todo o processo de colonização na América hispânica tiveram como objetivo central a construção de um sistema de cristandade no Novo Mundo. Ainda na América, a expansão portuguesa também foi marcada pela construção de um sistema de cristandade no qual Igreja e Estado se legitimavam dentro da sociedade. De acordo com Anderson José Machado de Oliveira, a escravidão foi um dos fatores que interferiram diretamente no processo de construção da cristandade colonial e na criação de seu discurso uniformizador. Elemento fundamental na afirmação dos interesses portugueses, a escravidão fazia parte da lógica de funcionamento da sociedade, e, portanto, necessitava do papel desempenhado pela Igreja na legitimação desse tipo de regime. Deste modo, coube a Igreja não só legitimar a escravidão, como também garantir a inserção subordinada dos africanos e seus descendentes.<sup>62</sup> No caso da Nova Espanha arriscamo-nos a dizer que foram a legitimação do controle sobre os índios e sua catequese as grandes questões que, inicialmente, permearam a construção do sistema de cristandade nesta região da América hispânica. Todavia, a partir do século XVII, a escravidão africana passou a fazer parte destas preocupações.

---

<sup>59</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia da Letras; Bauru: EDUSC, 2009, p. 245

<sup>60</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 460.

<sup>61</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na... Op. Cit.* p. 246.

<sup>62</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil colonial. *Caderno de Ciências Humanas- Especiarías*. V. 10, n. 18, jul-dez. 2007, pp. 355- 387.

Juliana Beatriz mostra-nos como essa construção do discurso legitimador da escravidão negra ocorreu na América hispânica, para tanto analisa a construção dos discursos de Bartolomé de Las Casas e Alonso de Sandoval. A defesa da escravidão negra por Las Casas era uma combinação de sua defesa aos índios com certa noção jurídico-religiosa de que considerava legítima a submissão de infiéis, que se beneficiariam da tutela de senhores cristãos.<sup>63</sup> Segundo ele, o único modo de atrair povos para a verdadeira religião seria através da pregação do evangelho pelos missionários, sem armas. Assim, só seria possível influenciar seres racionais pela persuasão do entendimento, que aos poucos tocava o coração desses homens, e aos poucos sensibilizasse sua vontade. Os pregadores deveriam exercer sua influência por meio exclusivo da palavra, deixando claro que não intencionavam nenhum tipo de domínio sobre seus ouvintes, nem tão pouco qualquer riqueza. Desse modo, os gentios deveriam ser atraídos pela doçura, afabilidade e exemplo de seus pregadores. Esse era o exemplo do amor que de Las Casas possuía pelos índios, que demonstrava ser totalmente contrário a conversão forçada ou por meio de guerras.<sup>64</sup>

Em 1547, ao retornar à Espanha, passando por Portugal, Las Casas desenvolveu o seu interesse pelo tema da escravidão negra. Em Lisboa ele teve contato com crônicas reais portuguesas sobre o assunto, e foi a partir dessas leituras que estabeleceu uma visão sobre esse tipo de servidão.<sup>65</sup> O discurso formulado por essas crônicas e narrativas de viagens, segundo José da Silva Horta, remete-nos às imagens construídas pelos portugueses sobre os africanos no período Moderno, que fundamentaram o pensamento de escritos como os de Bartolomé de Las Casas. Ainda segundo Horta, tais imagens permitem avaliar com mais precisão o peso dos referenciais culturais dos viajantes nos seus primeiros contatos com os africanos. Esses referenciais conformaram um código cheio de classificações prévias, estereótipos e lugares-comuns baseados em valores comuns ao Ocidente cristão.<sup>66</sup>

Segundo Horta, esse código teve por base uma valorização ou desvalorização dos povos extra-europeus de acordo com as aproximações que eles apresentavam com o padrão construído pelo Ocidente cristão. O negro e os africanos, portanto, foram alvo desse padrão etnocêntrico. Quanto ao campo religioso, no núcleo dessas classificações estiveram as categorias de Cristão, Mouro e Gentio, articuladas e hierarquizadas, compondo uma

---

<sup>63</sup> SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra.” *Topoi*, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, pp. 25-59.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>66</sup> HORTA, José da Silva. “A imagem do africano pelos portugueses antes dos contactos.” In: FERRONHA, António Luis (coordenação). *O confronto do olhar. O encontro dos povos da época das Navegações portuguesas. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 44.

classificação antropológica que foi utilizada tanto para africanos, como também para ameríndios e asiáticos. Nos escritos portugueses verificou-se uma grande peso negativo dado à imagem do africano nos séculos XIV e XV, fruto de uma herança medieval associada à cor negra e ao negro.<sup>67</sup>

O escurecimento da cor da pele estava associado à morte ou à aproximação da morte e simboliza o sofrimento desse processo. Em algumas cantigas do século XIII o adjetivo negro era sinônimo de *desgraçado*. A cor negra também era considerada a cor do castigo e dos pecadores, em oposição à cor branca, que era a recompensa aos bondosos. Em um texto teológico acessível a grupo seleta, a cor negra não era apenas associada ao pecado, como também ao próprio demônio. Essa caracterização do diabo como negro foi largamente difundida em obras espirituais, de devoção pessoal ou para responder às necessidades da pregação. A mistura de aspectos humanos e fantásticos representava os negros nas obras de maior divulgação, onde são frequentes elementos como: homens ou demônios negros como carvão ou como pez; atormentadores, espantosos, gigantes, com olhos vermelhos como brasa. O demônio também tomava a forma de “etíopes negros” estereótipos comuns nas hagiografias.<sup>68</sup>

Esse termo etíope tinha dois significados coexistentes na Idade Média e Antiguidade, por um lado expressava povo submetido aos rigores do sol; por outro lado era considerado o tipo mais característico dos negros. A associação do etíope à negritude do demônio advinha da estadia prolongada desses homens no inferno, mas também pela evocação da cor negra como consequência do calor da região da Etiópia. Egito e Etiópia eram consideradas terras do pecado, portanto, a negritude seria um símbolo do mal.<sup>69</sup> Segundo a concepção vigente, os negros eram os legítimos descendentes de Cam, filho amaldiçoado por Noé por ter zombado de sua nudez. Como Noé representava a honestidade em um mundo de corrupção, seus descendentes foram identificados a uma ética negativa e à tentação diabólica de destruir o plano divino. Portanto, o cativo era perfeitamente compreensível devido a essa marca do pecado.<sup>70</sup> A cor negra começou a ganhar um sentido positivo principalmente com expansão marítima e com os sonhos de riqueza e conquista dessas novas terras, no qual o reino rico em ouro e pedras preciosas estava localizado na Etiópia. Nesse sentido o negro passa a ser

---

<sup>67</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>68</sup> Ibidem, pp. 45-46.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 47-48.

<sup>70</sup> OLIVEIRA, Anderson. *Op. Cit.*, p. 360.

valorizado em relação ao mouro, pois o etíope, ao contrário do Mouro, não era um oponente à cristandade, podendo, deste modo, ser convertido.<sup>71</sup>

Ciente de seu papel de mantenedora da estrutura social excludente, legitimadora da escravidão, a Igreja tratou ao longo do período colonial de formular estratégia para inserir os chamados “homens de cor” no interior da cristandade. Nos séculos XVII e XVIII, essas ações se desdobrariam principalmente na promoção de santos pretos que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes.<sup>72</sup> Souza nos aponta que Alonso de Sandoval oferecia as histórias de santidades da Rainha de Sabá, de Baltazar- um dos três reis magos-, de Efigênia, princesa da Etiópia, Elesbão, rei da Etiópia, Antonio e Benedito, religiosos da ordem Seráfica, entre outros, demonstrando com isso a potencialidade dos negros em abraçar a fé cristã, além da difusão do culto a esses santos como forma de aproximação dos negros com a religião católica. Criando assim laços de identidade entre eles.<sup>73</sup>

Maria Elena Martínez afirma que durante a modernidade espanhola *limpeza de sangre* significava um indivíduo ter como ascendente um “cristão puro”, ou seja, não estar “contaminado” com sangue judeu, muçulmano ou herege. Quando transposta para as colônias hispânicas, inicialmente, essa expressão manteve significado semelhante. Porém, no México de fins do século XVII esse sistema serviu de base ideológica para a montagem do *sistema de castas*, que criou uma hierarquia social referenciada nas origens da ancestralidade hispânica de cada indivíduo, estando os espanhóis e crioulos no topo dessa pirâmide. Enquanto estrangeiros, mestiços e negros estavam em nível de inferioridade em relação a eles.

Quase um século depois das primeiras discussões na colônia, iniciou-se um processo de maior exigência em relação aos espanhóis nascidos no Novo Mundo, passando a se levar em consideração questões não apenas de “pureza de sangue”, como também ofício religioso e status de nobreza.<sup>74</sup> Como viu-se esse endurecimento dos critérios de “limpeza de sangue” em relação aos espanhóis, tanto peninsulares como crioulos, também se ampliaram aos outros grupo residentes no México colonial, inclusive os estrangeiros. De maneira que sua identidade estrangeira fosse não apenas acionada, como também relacionada aos critérios de “pureza de sangue” nos momentos em que os conflitos por cargos acontecessem, ainda mais no caso de negros e estrangeiros.

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 368.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 362.

<sup>73</sup> SOUZA, Juliana Beatriz. *Op. Cit.* p. 45.

<sup>74</sup> MARTÍNEZ, María Elena. “Religion, purity, and “Race”: The Spanish Concept of Limpieza de Sangre in Seventeenth-Century Mexico and the Broader Atlantic World” in: *Internacional Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800*. Harvard University- Cambridge, MA 02138

Em fins do século XVII o Supremo Conselho da Inquisição reuniu-se para avaliar se mestiços e mulatos seriam admitidos nas instituições em que prevalecessem os estatutos de pureza de sangue. Essas discussões se iniciaram com uma tipologia sobre os diferentes tipos de pessoas e “nações” que habitavam o México. A classificação inquisitorial tomou como base aquela construída, em 1647, pelo jurista Solórzano Pereira, que apontava a existência de quatro categorias: os *Crioulos*, pessoas que nasceram nas Índias, mas com ancestrais espanhóis; os *Mestiços*, filhos de índios com espanhóis; os *Mulatos*, resultado do encontro entre espanhóis e negras, ou entre negros e espanholas; e os *Zanbahigos*, descendentes das relações entre negros e nativos.<sup>75</sup> Segundo Maria Elena Martínez, o principal objetivo do tribunal com essas categorizações era classificar aqueles grupos intermediários da sociedade, nascidos do contexto colonial e que tinham se tornado bastante significativos. Para adentrar essas instituições, portanto, era necessário que os indivíduos fossem considerados cristãos-velhos, isso significava que eles teriam que provar não terem tido judeus ou mouros como seus ancestrais.<sup>76</sup>

Na Nova Espanha como índios e negros não tinham como comprovar que descendiam de cristãos-velhos, sua entrada em instituições que exigissem o estatuto de pureza de sangue era dificultada. Solange Alberro afirma que os negros representavam uma boa parcela dos processados pelo Santo Ofício e as acusações que em mais incorriam esses homens eram por crimes de bigamia e blasfêmia. Principalmente os *reniegos* a Deus e a Virgem e aos Santos eram vistos pelo tribunal como uma ingratidão desses homens para com Deus e com a fé cristã e a punição para eles era geralmente o desfile do acusado pelas ruas da cidade, em que estavam sujeitos a toda sorte de torturas e humilhações públicas, além de terem que confessar publicamente seus crimes. Os suspeitos de instigarem rebeliões tinham punições ainda mais severas, chegando a resultarem em execussão.<sup>77</sup> A violência com que eram tratados os negros servia para reforçar o discurso de deslealdade da fé desses homens, e era também uma das formas de legitimar a privação de um dos direitos mais básicos de qualquer cristão, que era o da liberdade.<sup>78</sup>

Apesar dos portugueses formarem um grupo de estrangeiros bastante expressivos na Nova Espanha, sua ligação com as atividades comerciais e a identificação destas atividades com a herança judaica de traição à fé cristã contribuíram para a criação de um estereótipo do português/mercador/judaizante, utilizado para transpor os limites entre *vecindad* e *extrajeria*,

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>77</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* pp. 455-485.

<sup>78</sup> Ibidem.

sobre o quais estavam estabelecidos esses homens. Essa identificação ocorria porque muitos dos portugueses recém-convertidos, alguns deles descendentes de judeus espanhóis expulsos em 1492, se destacavam no comércio nacional e internacional português, principalmente no tráfico de escravos, além de especiarias, açúcar e outros produtos coloniais.<sup>79</sup> Como se viu já havia escritos desde a Idade Média relacionando o negro ao pecado e ao diabo, somando-se a isso o fato de que boa parte deles foi traficada ao Novo Mundo pelas mãos de portugueses, temos a combinação perfeita para considerar, ao menos diante a inquisição o termo “negro-português” como um perfeito exemplar do pecador com potencial pendor herético, já que sobre o mercador português recaía pecha de uma possível ascendência “cristã-nova”.

Segundo Ronaldo Vainfas, das transgressões puníveis nas sociedades de Antigo Regime, sem dúvida a heresia era a mais peculiar delas, pois exigia uma prática jurídica distinta da geralmente empregada em outros delitos. Por se tratar de um delito religioso, mesmo referindo-se a comportamentos e não à crença, a heresia distinguia-se dos demais crimes comuns a essas sociedades, como os contra os bens e o de lesa-majestade. Sua peculiaridade estava no fato de que esses delitos não envolviam vítimas ou vestígios materiais. Quando presos, o procedimento contra os criminosos ou suspeitos criminosos era um longo processo com objetivo era extrair-lhes a confissão, muitas vezes a custas de torturas e castigos.<sup>80</sup>

No caso das heresias tão ou mais importantes do que prender os delituosos era identificar a consciência do transgressor ao cometê-las. Os delitos indicavam ao inquisidor que tal indivíduo poderia estar com sua relação estremecida em relação à fé católica, ou seja, mas importante que o crime em si era identificar as motivações que levaram o sujeito a cometer tal delito e como estava sua relação com a fé em meio a esses fatos. Deste modo, cabia aos inquisidores inquirir sobre a consciência do réu ao cometer tal delito, portanto, a heresia compreendia um duplo julgamento, tanto do crime quanto do próprio criminoso. Como aponta Ronaldo Vainfas:

“O Santo Ofício limitava-se, com relação aos atos, a recolher indícios, fragmentos mais ou menos consistentes de intenção herética, com base na suspeição apriorística que lançava sobre algumas condutas. Em meio à inquirição do acusado, aí sim, tratava de averiguá-las em profundidade, confrontá-las com a vida do réu, remontá-las à luz dos critérios inquisitoriais e construir se possível a substância da heresia. Tratava-se ainda de uma pesquisa arcaica, bem ao estilo cristão, voltada para a decifração das vontades que levavam o indivíduo a perpetrar tal ou qual ato; mas já se esboçava no Santo Ofício o esquadrinhamento do próprio infrator, seu modo de pensar, sua natureza e seu passado.”<sup>81</sup>

<sup>79</sup> LYNCH, John. *Op. Cit.*, p. 136.

<sup>80</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* pp. 241-242.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 242.

No decorrer da análise dos documentos e da exposição dos elementos a respeito da construção da imagem do negro/africano nas sociedades modernas, pode-se notar como essa imagem estiveram muitas vezes associada ao pecado e ao diabo. Com o advento do tráfico e da chegada de negros à América foi necessário que a Igreja, inserida no contexto da cristandade, interviesse legitimando e inserindo esses sujeitos nas sociedades coloniais, tanto portuguesa quanto hispânica. Sua ação ocorreu, entre outros aspectos, através do incentivo ao culto de santos negros e no exemplo de santidade que a vida desses homens e mulheres poderia dar aos escravos americanos. Contudo, além da imagem negativa do negro herdada das sociedades medievais, viu-se também que o intenso contato entre negros e portugueses cristãos-novos contribuiu para a negatividade ainda maior desse termo. Identificando-os não apenas ao pecado, como também à heresia daqueles judeus a pouco convertidos.

Essas considerações nos indicam alguns pontos-chaves para a análise dos casos de Luis e Antonio. Eles aparentemente eram considerados bons cristãos, ouvindo missa e praticando os ritos católicos. Seus conhecimentos sobre o cristianismo ocidental foram adquiridos, em parte, através de seus senhores, que também pareciam ser bons católicos. As acusações de blasfêmia se dão em contextos bastante específicos, no caso de Luis, por ele ter roubado seu patrão, e só depois de haver tido uma auto de fé na região em que ele e seu senhor Sebastian de Salas moravam foi que este encaminhou-se ao tribunal do Santo Ofício e denunciou seu escravo. Ou seja, nesse contexto de conflito e ruptura com a ordem estabelecida entre escravo e senhor foi que a classificação “negro-português” foi acionada de modo negativo. Até então a imagem que todos tinham desse negro era de bom católico.

No caso de Antonio, o fato dele ser escravo do filho de um familiar do Santo Ofício traz-nos outros elementos para a discussão. No caso de Luis não se pode considerar que sua atitude de blasfemar fosse um ato propositalmente pensando com o intuito de escapar ao castigo. Mas no caso de Antonio, por ele ter um maior contato com homens pertencentes ao aparato inquisitorial essa pudesse ser a real intenção dele em blasfemar, pois sabendo que seu senhor tinha conhecimento de tal crime, talvez ele assim que ouvisse tal blasfêmia não continuasse com os castigos. Contudo, seu senhor leva tal denúncia ao tribunal e nela aciona a categoria de “negro-português” de Antonio.

A partir desses casos pode-se considerar que a catequese dos negros e todos os mecanismos utilizados para inseri-los dentro da cristandade colonial foram relativamente bem sucedidos. Em geral os negros escravos criaram uma forma peculiar de praticar o catolicismo, mas sem deixar de recorrer aos códigos religiosos de base pregados pela Igreja. Em segundo

lugar viu-se que quando associados os adjetivos “negro” e “português”, isso poderia ser indicativo de inserção mais tênue, podendo ser questionada a qualquer rompimento com a comunidade.

Quando se optou pela divisão do capítulo em duas partes o objetivo era mostrar como os adjetivos “espanhol-português” e “negro-português” foram utilizados com diferentes objetivos e em contextos específicos na sociedade colonial mexicana. Em relação à primeira adjetivação pode-se ver como ela estava intimamente ligada a ideia de inserção e integração que almejavam os portugueses pleiteantes a um matrimônio. No segundo caso o que vimos foi um pouco diferente, apesar de estarem inseridos até determinado ponto, a ruptura com essa inserção fez com que o termo “negro-português” fosse acionado de forma excludente, trazendo consigo todas aquelas ideias de pecador/herexe ligadas a esses termos. De igual forma, podemos também perceber que o termo português não necessariamente recobria somente os nascidos em Portugal, já que, provavelmente, estes negros deveriam ter suas procedências relacionadas a regiões da África atingidas pelo tráfico luso. Nesse sentido, o termo português em determinadas situações, estava para além de exprimir uma noção de “nação” em sua concepção contemporânea, mas poderia também expressar a ideia daqueles que estavam sob o domínio de um grupo. Ser português ou espanhol poderiam ser adjetivos que recobriam aqueles que estavam familiarizados, inseridos ou subjulgados à cultura desses impérios. Com efeito, como argumenta Tamar Herzog, são termos que refletem comunidades forjadas nas interações cotidianas que podem implicar integração ou conflitos.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> HERZOG, Tamar. *Op. Cit.* p. 34.



### CAPÍTULO 3. O BÍGAMO DOMINGO DE ACUÑA

Nesse capítulo traremos à luz a história do português Domingo de Acuña. Homem de 66 anos de idade, natural da cidade de Braga e residente na Nova Espanha. Descrito no processo inquisitorial como um homem de estatura mediana, largos bigodes, olhos claros, cego de um deles e com uma cicatriz acima de uma das bochechas. Esse homem que também atendia por Antonio de Silva estava sendo acusado de casar-se duas vezes, já que sendo casado na cidade do México com Maria de San Juan, mestiça e *vecina* da mesma cidade, surgem notícias de que teria se casado uma segunda vez com Madalena Hernandez, natural da Nicarágua, com a qual estabeleceu vida marital como se fosse sua mulher. O que nas palavras do promotor fiscal do Santo Ofício Dr. Blás de Velásquez demonstrava seu “poco temor de Dios nuestro señor.”<sup>1</sup>

De acordo com Carlo Ginzburg, a descoberta dos registros inquisitoriais como um testemunho histórico extremamente valioso foi um fenômeno surpreendentemente tardio. Por muito tempo os historiadores concentraram-se mais nos mecanismos utilizados pela inquisição, de modo bastante descritivo. Contudo, o desejo da verdade pelos inquisidores, ou daquilo que consideravam verdade, produziu ricos testemunhos para os historiadores. Mesmo que profundamente distorcidos pelas pressões físicas e psicológicas. A indução foi um fenômeno claramente percebido ao longo desses registros.<sup>2</sup> Essa estratégia foi claramente percebida ao analisar os depoentes sobre o processo do primeiro casamento de Domingo, quando se percebe claramente na fala do inquisidor que estava guiando as testemunhas para que elas constatassem que sua atitude tratava-se de um delito. Esse processo serviu-nos para verificar como um português criou estratégias de inserção nas comunidades onde se casou e também como a religião foi de fundamental importância tanto para sua inserção quanto para sua posterior exclusão.

Solange Alberro aponta que para o período em de 1610 a 1620, momento em que se insere o processo contra Domino (1614-1626), o número de processos da inquisição novo-hispânica contra bígamos ou outros criminosos sexuais era maior do que os casos por *reniegos* ou blasfêmia.<sup>3</sup> Ronaldo Vainfas afirma que de todos os delitos morais sob a alçada da inquisição portuguesa, a bigamia foi sem dúvida o mais perseguido deles, chegando a mais

<sup>1</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 178, Exp.1, 1614.

<sup>2</sup> GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo.” In: *Revista brasileira de História*. São Paulo, v. 1, nº 21, pp. 09-20, set.1990/fev. 1991, p. 6.

<sup>3</sup> ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 185.

de 100 o número de homens e mulheres acusados de se casarem uma segunda vez, mesmo quando seus primeiros cônjuges ainda estavam vivos, como no caso acima descrito. Na investigação desse tipo de crime a Inquisição seguia uma linha de averiguação do ritual do casamento e da cerimônia tridentina que marcava o uso desse sacramento, que como diz Vainfas era “símbolo da união espiritual entre Cristo e a Igreja”.<sup>4</sup> Esse tipo de pensamento pode ser percebido claramente ao longo do depoimento da primeira esposa de Domingo, a mestiça Maria de San Juan. Ao analisar esse depoimento foi possível verificar como a Inquisição buscou os mínimos detalhes de seu enlace com o réu, levantando questões como “quando se casou?”, “quem os desposou?” e “quem foram seus padrinhos?”. Essas informações colhidas seriam averiguadas mais tarde para que pudessem ser comprovadas todas as condições que fizessem seu casamento verdadeiramente legítimo.

### 3.1. Matrimônio Sacralizado e Bigamia

Antes de adentrar ao conceito de bigamia e à análise do processo em si, deve-se compreender o principal pré-requisito para a existência desse tipo de infração, o matrimônio sacralizado. Segundo Maria Seruya Moreno Florido, o matrimônio não era considerado sacramento até o século XII, quando então passa a fazer parte dos sacramentos e torna-se um dos símbolos da união espiritual entre Cristo e a Igreja. Essa concepção foi herdeira das ideias de Santo Agostinho e refletiu uma visão mais flexível e aberta dele em relação a padres da mesma época. Com Agostinho surgiu o pensamento entre teólogos e canonistas sobre a importância do sacramento para o enlace. Segundo alguns desses pensadores, o principal objetivo de se sacralizar a união entre homens e mulheres era garantir a procriação- e consequentemente o aumento do número de fiéis- permitindo ainda, que eles fossem de boa descendência.<sup>5</sup>

A autora Maria Florido afirma que homens como Tertuliano<sup>6</sup> acreditavam que o matrimônio existia não apenas como um remédio contra os desejos exagerados de conseguir bens materiais e também prazer sexual, mas também para garantir a continuidade da espécie.

<sup>4</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 253.

<sup>5</sup> FLORIDO, Maria Seruya Moreno. “Mujer e bigamia: Amor o delito? Análisis desde La perspectiva del Santo Oficio em Canarias. (1598-1621)” In: *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana, 1998*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, pp. 1330-1349.

<sup>6</sup> Padre de origem cartaginesa, que viveu no século III, cuja concepção pessimista sobre a natureza humana influenciou o pensamento de Santo Agostinho. Seus escritos deram também origem a uma tradição moral bastante rigorosa em função de seus tratados sobre casamento, castidade e jejum. LEMAÎTRE, Nicole, QUISON, Marie-Thérèse e SOT, Véronique. *Dicionário Cultural do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 294.

Essa visão foi partilhada em parte por Santo Ambrósio e São Jerônimo. Santo Agostinho, contudo, condenava essas visões e afirmava que igualar o casamento à virgindade era o mesmo que condenar o matrimônio. A tradição agostiniana, portanto, afirmava que o casamento era um bem e foi esta tradição que perdurou no pensamento tradicional cristão. Agostinho dizia, nas palavras de Florido, que o casamento entre todos os povos foi um “bem” por meio do qual se pôde regenerar os filhos e manter a fidelidade da castidade conjugal. Deste modo, ele possuía dois objetivos concretos que eram: a procriação e a fidelidade conjugal.<sup>7</sup>

No século XII, enquanto o matrimônio se torna um sacramento surgem também os conceitos de unidade e insolubilidade do mesmo. Estas novas normas geraram sensíveis mudanças na mentalidade dos homens daquela época, já que o concubinato era uma prática habitual e bastante normal, sendo inclusive aceito pela própria Igreja, que o considerava uma união mais simples que o casamento, mas que não deixava de ser igualmente válida. A insolubilidade do matrimônio também teve bastante dificuldade para se impor, ocorrendo apenas quando as uniões passaram de fato a alçada eclesiástica.<sup>8</sup>

Outro aspecto que se passou a se seguir foi o da exogamia. Os princípios que se estabeleceram foram os da endogamia religiosa e da exogamia familiar. Aconselhava-se que os cristãos escolhessem seus cônjuges dentro da comunidade eclesiástica. Dava-se ênfase também à exogamia familiar, em inícios do século XI o grau de consanguinidade se situava no sétimo grau de consanguinidade, porém, essa regra gerou muitos problemas, tanto entre as famílias mais abastadas, que não queriam dividir seu patrimônio, como entre as famílias mais pobres que viviam em áreas rurais e que tinham grupos familiares muito reduzidos. Dadas essas dificuldades, passou-se no Concílio de Latrão do sétimo para o quarto o grau de consanguinidade.<sup>9</sup>

O último dos aspectos presentes nessa nova forma de matrimônio sacralizado foi a repressão sexual. As relações conjugais foram constantemente temas de discussão tanto por teólogos quanto por moralistas. Esses homens encarregaram-se de difundir estas novas regras do contrato matrimonial através de manuais de confissão, guias matrimoniais e outros escritos, inclusive médicos. Nesses manuais, as relações conjugais eram aceitas apenas porque se tratavam da única via de procriação dos indivíduos. A repressão sexual era um dos principais aspectos da moral cristã. De valorizadas, as relações sexuais passaram a ser super-

---

<sup>7</sup> FLORIDO, Maria Seruya. *Op. Cit.* p. 1331.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 1332.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 1333.

regulamentadas, passando a existir uma série de determinações sobre os dias em que não se deviam ter relações sexuais, como quaresma, dias santos, quintas e sextas (dias de penitência) e etc. A castidade, portanto, era uma virtude não apenas propagada para os que optavam pela vida religiosa, como também devia ser mantida dentro do casamento.<sup>10</sup> Todo esse controle sobre o matrimônio fazia parte de um longo processo de moralização dessas práticas, que visavam preservar um dos aspectos considerados pilares da sociedade moderna, que era a família.

No século XVI o Concílio de Trento estabeleceu novas diretrizes para os católicos, elas tinham como objetivo substituir a “modernidade” considerada negativa, devido à consideração de seu caráter corruptivo e desviante, preconizava-se, portanto, um retorno às origens apostólicas da Igreja e a seus fundamentos escriturários.<sup>11</sup> Como apontado no capítulo anterior, essas reformas visavam modificar a condição moral das populações. Um dos principais aspectos dessas mudanças fundamentava-se na doutrina dos sacramentos, e sem dúvida foi o matrimônio uma das matérias mais relevantes desse novo mundo tridentino. Verifica-se a incorporação plena do contrato conjugal à doutrina sacramental. Essa incorporação acabou com uma série de práticas, tais como os esponsais, namoros, além dos casamentos costumeiros. No campo matrimonial travou-se uma verdadeira batalha entre as famílias e a Igreja, pois as primeiras desejavam manter o controle sobre essas uniões e acreditavam que à Igreja somente cabia o papel de solenizar o enlace por meio dos sacerdotes. O resultado desse longo processo de incorporação das novas práticas matrimoniais ao âmbito religioso teve ressonância numa série de formulações denominadas como causas matrimoniais ou delitos conexos - bigamia, sexualidade pré-matrimonial ou extraconjugal - que abarrotaram as cúrias episcopais e estatais durante esse período. Deste modo, todo esse processo de sacralização e endurecimento do rito matrimonial constituíram as bases para a identificação da ação dos bigamos modernos.

Manuel Aguilar afirma que a doutrina eclesiástica apontava para a existência de vários conceitos de bigamia, dentre eles: o fato de contrair sucessivos matrimônios por falecimento do cônjuge; o casamento com um membro do corpo eclesiástico; e por fim, a pessoa que contraia duplo matrimônio, sendo apenas um deles válido. O autor nos aponta ainda a definição de García Trasmiera<sup>12</sup> que afirmava, em seu tratado sobre a poligamia, que a primeira e verdadeira bigamia era a que consistia na celebração e consumação de mais de um

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> PROSPERI, Adriano. *II Concilio de Trento: una introducción storica*. Turín: Giulio Einaudi, 2001, p. 101.

<sup>12</sup> Diego García de Trasmieira (1605-1661), nascido em Valladolid, foi Inquisidor na Sicília e bispo de Zamora.

matrimônio legítimo. Segundo Aguilar, essa definição foi a que mais identificou o bigamo como suspeito de heresia. A heresia presumia-se do fato do indivíduo casar-se com várias pessoas ao mesmo tempo, tendo com isso um mau entendimento do sacramento do matrimônio e inclinações aos pensamentos heréticos de anabatistas, luteranos e maometanos, que condenavam os casamentos simultâneos, mas que aceitavam a possibilidade de matrimônios sucessivos.<sup>13</sup> Ronaldo Vainfas assegura que se casar mais de uma vez nos moldes tridentinos tornava o bigamo um “herege convicto”.<sup>14</sup>

A fim de acabar com essas práticas definidas como ilegais, Trento estabeleceu que o matrimônio deveria ocorrer dentro das formalidades impostas por ele. Tais como o consentimento diante de duas ou três testemunhas e a presença do pároco.<sup>15</sup> Os proclamas e a celebração ritual também eram fundamentais, o primeiro ato do rito católico matrimonial era a leitura pública dos proclamas, pelos quais se pretendia evitar a bigamia; averiguar se não havia outro casamento marcado; se nenhum dos membros pertencia ao corpo clerical; e se não havia parentesco entre os pretendentes. Essas leituras ocorriam com a finalidade de detectar qualquer tipo de impedimentos, já que esses rituais duravam três dias e eram considerados dias de festa.<sup>16</sup>

Outro aspecto que deve ser levado em consideração ao analisarmos um processo de bigamia é a própria natureza jurídica desse tipo de delito. Durante a Idade Média, a bigamia era tida como um delito de *mixti fori* (foro misto), isso corresponderia a dizer que se um juiz - fosse ele eclesiástico ou civil - tivesse dado início ao processo, era ele que deveria ir até o fim do julgamento. Contudo, essas práticas não se mantiveram durante a Época Moderna, nessa fase a inquisição disputaria a competência exclusiva sobre os bigamos, o que veio a se concretizar na Espanha e nas Índias nos séculos XVI e XVII.

A bigamia se tornou um delito em si quando apareceu nas constituições de Valdés, no artigo 65, agrupada junto com as blasfêmias e proposições malsoantes, não sendo considerada uma heresia, mas sim uma suspeita contra a fé. Ela era mais um indício de heresia, assim como outros tipos de delitos, como apostasia de fé, apostasia das religiões em determinadas circunstâncias, blasfêmias heréticas, astrologia judiciária e quiromancia, além de clérigos que contraíam matrimônio.<sup>17</sup> Antes de somente um crime contra a fé, a bigamia também era um

<sup>13</sup> AGUILAR, Manuel Torres. “Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias.” In: *Revista de la Inquisición*, Norteamérica, 6, ene. 1997.

<sup>14</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* p. 253.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>16</sup> FLORIDO, Maria Seruya. *Op. Cit.* p. 1335.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 1336.

delito civil, deste modo, a justiça civil entrou em conflito diversas vezes com a justiça eclesiástica para manter a condição de *mixti fori*.

Maria Florido afirma que houve um significativo número de juristas que se esforçaram por resolver esses problemas e delimitar as competências de cada tribunal. Ela aponta que autores como Villadiego<sup>18</sup>, Simancas<sup>19</sup> e Gregorio López<sup>20</sup> defendiam que o Santo Ofício devia ocupar-se apenas dos casos em que a segunda união tenha sido realizada publicamente, o que demonstraria assim indícios de crenças distorcidas quanto ao sacramento matrimonial.<sup>21</sup> Outros autores, porém, não pensavam dessa mesma maneira. Manuel Aguilar indica o exemplo de Carena<sup>22</sup>, que afirma que o conhecimento desse crime deve ser exclusivo dos inquisidores, devido ao abuso do sacramento matrimonial e a suspeita de heresia nele envolvida, dizendo que por mais que a bigamia fosse um delito de foro misto, apenas os inquisidores teriam competência para julgá-la.<sup>23</sup>

Mesmo com foro misto, nos séculos XVI e XVII, ficou exclusivamente a cargo da inquisição julgar os suspeitos bígamos em Espanha e nas Índias. Essa exclusividade deveu-se a suspeita de heresia na qual incorriam os bígamos. Na prática todos os bígamos deveriam passar pelo âmbito inquisitorial para que fosse averiguado se havia algum elemento herético presente em suas práticas, e, portanto, uma vez iniciado esse processo dificilmente o Santo Ofício renunciava a todo o procedimento processual e ao julgamento do acusado.<sup>24</sup>

Essas faltas com relação à moral sexual, como o concubinato, a bigamia e a poligamia foram bem mais numerosas nos tribunais do Novo Mundo do que nos tribunais peninsulares. A bigamia foi, entre esses delitos, o mais perseguido no início do processo de instalação do tribunal, em fins do século XVI, conhecendo um declínio na primeira metade do XVII antes de crescerem novamente na segunda metade desse século. Alberro afirma que esse tipo de delito foi característico dos deslocamentos que o processo de colonização intensificou, ligado principalmente a chegada dos imigrantes de sexo masculino aos territórios americanos. Alguns vinham casados da Europa e quando chegavam à América casavam-se novamente com uma mulher local; outros chegavam solteiros e casavam várias vezes de acordo com as

<sup>18</sup> Alonso de Villadiego, jurista espanhol que viveu no século XVII.

<sup>19</sup> Diego de Simancas (? – 1583), nascido em Córdoba foi bispo da Cidade de Rodrigo (1565-1569), bispo eleito de Badajoz (1569-1579) e bispo de Zamora (1579-1583).

<sup>20</sup> Gregorio López de Tovar (1496-1560), nascido em Guadalupe, foi humanista jurista e advogado. Pertenceu ao Conselho de Índias e foi governador dos estados do Duque de Béjar, fiscal do Conselho de Castela e advogado da Real Chancelaria de Granada.

<sup>21</sup> FLORIDO, Maria Seruya. *Op. Cit.* p. 1336.

<sup>22</sup> Cesare Carena (1631-1669), Instrutor das Causas da Fé na Inquisição Romana, tendo publicado em 1649 um tratado de como proceder em causas de fé junto à Inquisição.

<sup>23</sup> AGUILAR, Manuel. *Op. Cit.*, p. 126.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 127.

necessidades econômicas, a expansão da colônia, e suas próprias aspirações pessoais; ainda houve aqueles que vieram com suas esposas espanholas e as abandonaram no decorrer da instalação na colônia.<sup>25</sup>

Ao atentarmos para os registros que tratam de delitos de moral sexual, tanto a bigamia quanto o amancebamento surgem nas fontes trabalhadas em um grau bastante reduzido. Ao considerar o período de 1600 a 1630, verificou-se o número total de 206 portugueses com processos e causas em diferentes tribunais coloniais novo-hispânicos. Tendo em vista esse número a relação de apenas 8 registros por delitos de moral sexual indica-nos uma pequena incidência desses tipos de crime, ou ao menos que eles eram pouco registrados nesse período. No quadro a seguir foram elencados os casos encontrados no período de recorte da pesquisa.

**Quadro III. Delitos Sexuais (1601-1620)**

Nome	Sexo	Profissão	Cidade	Acusação
Alvaro Fernandez (Antonio de Morales)	M	Sem informação	Guadalajara	Bigamia
Antonio de Morales	M	Sem informação	México	Bigamia
Domingo de Acuña	M	Sem informação	México	Bigamia
Esteban Lopez	M	Sem informação	Tlaxcala	Bigamia
Francisco de Riveros	M	Sem informação	Vera Cruz e México	Bigamia
Jerônimo	M	Meseiro	México	Amancebamento
Maria de Melo	F	Sem informação	México	Bigamia
Pedro Fernandez	M	Sem informação	Guatemala	Bigamia

Fonte: AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61).

A escolha do caso de Domingo de Acuña em meio aos sete outros registros deveu-se pelo conjunto significativo de informações apresentadas no processo. Acreditamos que o mesmo possa nos trazer inúmeros indícios acerca da vivência religiosa desses homens, além de outros elementos que podem ser discutidos dentro do universo da bigamia. Deste modo, analisaremos o processo em suas etapas.

### 3.2. A visão das testemunhas

Nas primeiras páginas do processo verifica-se o pedido de prisão de Domingo de Acuña. Essa solicitação deu início a uma intensa busca ao acusado. Aos 10 dias do mês de Julho de 1614 foi enviado o primeiro despacho pedindo que o acusado fosse preso e enviado aos cárceres da Inquisição. No auto consta que:

“Mandaron que se despache recado para quel djo Domingo de Acuña portugues por outro nombre Thomas de Ayala sea preso sin secuesto de bienes huiendo poner los que tubiere por imventario depositando enqui enel nombrare para que los tenga

<sup>25</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.*, p. 180.

demanifies haciendo bender en almoneda los que le fueren de menos perjuicio para pagar las contas quasi uiere de traele a esta ciudad y mas cien pesos para sus alimentos que enbien con el djo preso y más la ropa de bestir tubiere y loseña caron.<sup>26</sup>

No dia 02 de Agosto de 1616, dois anos depois da primeira solicitação o português Domingo ainda era procurado, e em resposta à carta do Santo Ofício outra foi nesse dia enviada afirmando que depois de terem sido feitas todas as diligências necessárias, tanto nas Reais Minas como também junto aos mercadores da comarca, não se teve notícia de nenhum homem com a descrição do acusado. Contudo, vale dizer que o mesmo escrevente que afirma não ter encontrado Domingo de Acuña envia ao tribunal outro português, de nome Antonio Lopez, com idade e corpo compatíveis com a descrição, mas que não tinha a cicatriz em umas das bochechas. O escrivão informa ainda que o dito Antonio afirmou estar nas Minas há aproximadamente dez/doze anos, sempre mantendo uma loja de mercador.<sup>27</sup> Em todas as diligências feitas houve uma minuciosa descrição do acusado, esse detalhamento da pessoa procurada ocorria para confirmar a identidade do réu, pois, muitos bígamos recorriam à utilização de diferentes nomes para não serem identificados pela inquisição. Como o processo utilizado nesse tópico trata-se de um desses casos, verificou-se constantemente ao longo do mesmo a descrição física do réu.

Na primeira parte do processo os inquisidores fizeram um levantamento do primeiro casamento de Domingo de Acuña, que aconteceu com a mestiça Maria de San Juan. Além do depoimento dela, temos também os testemunhos de quase todos que estiveram presentes à cerimônia. Em geral essas pessoas apresentaram uma relação de maior proximidade com Maria e menor com Domingo. Como apresentado no capítulo 2, quando foram analisadas algumas solicitações matrimoniais, Michel Bertrand apontou que para as elites coloniais o matrimônio era um ritual bastante valorizado dentro das famílias, acreditamos que tal valorização estendia-se, por motivos diferenciados, aos demais segmentos intermediários e subalternos. A concepção de família abrangia tanto a noção de linhagem quanto a de coabitação, além de abranger a parentela consanguínea ou não e os aliados, como Sheila de Castro Faria também observa em relação à América Portuguesa, ou seja, quando um indivíduo adentrava uma família ele era inserido nas redes relacionais que a circundavam.<sup>28</sup> No quadro abaixo constam algumas informações sobre esses depoentes.

<sup>26</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 178, Exp.1, 1614.

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 27-28.

<sup>28</sup> BERTRAND, Michel. "Elites, parentesco e relaciones sociales en Nueva España." In: *Tiempos de América*, nº 3-4 (1999), pp. 57-66, p. 63; FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 40-41.



**Quadro IV. Informantes sobre o casamento de Domingo de Acuña com Maria de San Juan**

Nome	Natural	Vecino	Relação com o réu/ esposa
Maria de San Juan	México	Vera Cruz	Primeira Mulher de Domingo de Acuña
Ana de Valderrama	Sem informação	Vera Cruz	Sem informação
Francisca de Vargas	Sem informação	Vera Cruz	Conhece Maria de San Juan desde menina
Francisca de Leon	Sem informação	Concepción	Conhecida de Maria de San Juan a mais de 15 anos
Leonor de Luxan	Sem informação	México	Madrinha do Casamento

Fonte: AGN, Instituciones Coloniales, Inquisición (61), Vol. 178, Exp. 1, 1614.

Em uma segunda-feira, dia 7 do mês de Julho de 1614 anos, ocorreu o primeiro depoimento contido no processo. O relato em questão foi o da primeira mulher de Domingo de Acuña, Maria de San Juan. Ela inicia seu testemunho afirmando chamar-se Maria de San Juan, natural desta cidade [do México] e *vecina* no bairro de Vera Cruz de trás do hospital do desamparo, de idade de 33 anos, pouco mais ou menos, mulher de Domingo de Acuña, português cego que acerca de quatorze anos está ausente e não sabe aonde. Feitas as devidas apresentações, ela então foi questionada sobre quando se casou com o dito Domingo de Acuña, quem os desposou, quem foram seus padrinhos e ainda em que país casou-se. Ela responde que se casou nesta cidade, na casa onde atualmente vivia, pelas mãos de Juan Xuarez, que era cura da paróquia de Vera Cruz, sendo seus padrinhos Alonso Vasques, *vecino* do mesmo bairro, já defunto e sua mulher Leonor de Luxan, residente na cidade de Los Angeles, os quais fundaram na localidade o hospital da misericórdia. Também estavam presentes à cerimônia Francisca de Leon, mulher solteira e *vecina* do mesmo bairro; Alonso de Ulloa; Ana de Valderrama; Francisca de Vargas; Isabel Xuarez e Beatriz Xuarez. Todos do bairro de Vera Cruz. Além de outras pessoas que não se recorda o nome.<sup>29</sup>

No decorrer de sua fala Maria reiterou que se casou com o dito Domingo de Acuña há mais de quatorze anos e não se velou o casamento, pois ele na época não tinha boas condições de vida. No transcurso dos dois primeiros meses de casamento, Domingo agrediu a ela e a seu pai, fugindo da casa onde viviam. Assim, ele se foi da cidade, sem dizer para onde, deixando-a sem notícias de seu paradeiro. Isso segundo ela até o ano anterior ao depoimento, quando ela voltou a ter notícias sobre Domingo e descobriu que ele se encontrava na cidade. Mesmo surpresa ela tentou falar com ele, contudo, quando decidiu procurá-lo ele já havia partido em direção ao *pueblo* de Queretaro.

Na cidade de Queretaro ela tinha uma irmã chamada Francisca de La Cruz, casada com Jerônimo Lopes, *vecino* do dito *pueblo*. Maria então solicitou a essa irmã que acionasse a

<sup>29</sup> Ibidem, pp. 29-30.

justiça de lá, pedindo que ela entregasse Domingo de volta ao lar. Porém, sua irmã respondeu que para tal, Maria deveria deixar a cidade do México e ir em direção a Zacatecas e dali a San Luis, onde estava um cego chamado Melchior, que sabia melhor do paradeiro e da vida de Domingo. Melchior Anez, que estava na cidade, vivia na penitência de San Juan. Ele disse a ela que há oito meses ouviu de seu marido, Domingo de Acuña, que era casado em terras da Guatemala com uma mestiça chamada Magdalena Hernandez, mas o *pueblo* em que ele disse ter se casado Melchior não recordava.

O inquisidor questionou logo em seguida que idade teria o dito Domingo, onde estaria e qual seria seu ofício. Maria respondeu que ele era um homem de cinquenta anos, pois quando se casaram ele tinha por volta dos trinta e cinco, homem de “boa estatura”, grandes bigodes, de “bom rosto”, além de olhos claros, possuindo um sinal de ferida acima de uma das bochechas. Sabia que havia andado pelo Japão e que estava sem guia, mas não sabia onde se encontrava nem qual ofício exercia. Antes de se casarem, contudo, ela afirmou que Domingo atuava como sombrereiro.

De acordo com Isabel Braga ganhar uma vida melhor foi uma das “desculpas” mais utilizadas pelos bigamos. Homens como Domingo de Acuña ausentaram-se do convívio com suas esposas e foram à procura de melhores condições de vida. Em meio a essa tentativa de fugir da miséria, ou mesmo por simples ambição, muitos desses homens deixavam para traz esposas e filhos e se lançavam em novas empreitadas longe das suas cidades natais.<sup>30</sup> Isso lhes permitiu não apenas ascender economicamente, como também recriarem suas histórias de acordo com os interesses locais, como, por exemplo, forjar uma viuvez para que pudessem se casar novamente.

Esse tipo de fraude só foi possível pela dificuldade de atestar a autenticidade do relato das testemunhas. Como apresentamos no capítulo anterior, Antonio Manuel de Hespanha apontou que as culturas jurídicas tradicionais, como a vigente na Nova Espanha, estavam baseadas na transmissão oral. Afirma ainda que nesse tipo de sociedade a memória da cultura oral estava representada pelo testemunho, este confirmado pela autoridade do depoente. A autoridade dessa fala dava-se não pela verossimilhança do relato, mas sim pela credibilidade que detinha o relator.<sup>31</sup> Quanto aos falsos viúvos, muitos deles recorriam a esses testemunhos para poderem legitimar suas solicitações de matrimônio e, enganados ou não, os depoentes com credibilidade davam legitimidade a essas uniões ilegais.

---

<sup>30</sup> BRAGA, Isabel Drumond. *O Brasil setecentista como cenário da bigamia*. Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 307.

<sup>31</sup> HESPANHA, Antonio Manuel de. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 151.

A segunda testemunha a depor foi Dona Ana de Valderrama, viúva de Fernando de Torres, *vecina* desta cidade- bairro de Vera Cruz de trás do Desamparo, natural de Los Angeles, com 57 anos de idade pouco mais ou menos. O inquisidor iniciou o interrogatório perguntando se ela sabia por que foi chamada à Inquisição, no que ela respondeu que não sabia. Em seguida ela foi questionada se soube de alguma pessoa ou alguma coisa que se pareça ser contra a fé ou contra a lei evangélica. Mais uma vez disse ela não saber de nada. Ao instigar a testemunha e buscar mais informações sobre o caso, o inquisidor perguntou então, se ela teve notícia de alguma pessoa que sendo casada segundo a ordem da Santa Madre Igreja tenha casado-se uma segunda vez, mesmo sendo viva sua primeira esposa. Ana então começou a tecer seu depoimento sobre a relação de Domingo e Maria. Ana disse que há mais ou menos dezesseis anos na paróquia de Vera Cruz casou-se um homem que dizia se chamar Domingo de Acuña - que não era deste (bairro), cego e que andava com um rapaz que o guiava - com uma mestiça de nome Maria de San Juan, *vecina* do bairro de Vera Cruz. Segundo Ana, quem os desposou foi Juan Xuarez, cura da paróquia de Vera Cruz, em cerimônia realizada na casa do pai de Maria de San Juan Jerônimo Nunez. Além de Ana, estiveram na cerimônia Isabel Xuarez, Beatriz Xuarez, Francisca de Vargas e Ana, raça mulata, *vecinos* desta e do dito bairro (Vera Cruz). Foram seus padrinhos Leonor de Luxan e seu marido já falecido. Ainda estiveram presentes outras pessoas, que ela não recorda o nome.<sup>32</sup>

Ana levantou ainda uma questão sobre o porquê não se velou o casamento. Segundo ela, isso teria ocorrido porque passados quatro meses após o casamento, Domingo agrediu sua mulher e o seu pai e depois se foi não se sabe para onde. Ou seja, ela dá a entender no depoimento que ao não velar seu casamento com Maria, Domingo já estaria planejando, ou ao menos contando com a possibilidade de deixá-la meses depois. Ana afirma ainda que oito meses antes de dar seu depoimento ela ouviu de Juan Delçarde, que levava em sua companhia um homem chamado Josepe cego e outro homem que não se recorda o nome, que o dito Domingo de Acuña, cego, seguia casado em terras da Guatemala com uma mestiça que não disse o nome e que inclusive já tinha filhos com ela. Diante do conjunto de informações lançadas por Ana, o inquisidor questionou a testemunha se ela achava certo (legítimo) o casamento de Domingo na cidade do México e também quem os havia desposado. Ela prossegue dizendo que achava (o casamento) certíssimo, e quem os havia desposado foi Juan Xuarez.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 178, Exp.1, 1614, p. 34.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 35.

No decorrer da inquirição, foi levantada a pergunta de quanto tempo Ana viu Domingo de Acuña e Maria de San Juan estabelecendo vida marital e se dessa união tiveram filhos. Ela respondeu que ao que parece viveram juntos depois de casados- na casa do pai de Maria- por volta de quatro meses, pouco mais ou menos e dessa união não tiveram filhos. A última pergunta feita à testemunha foi que idade tinha o dito Domingo de Acuña, como ele era e se possuía algum ofício. Ela disse que ele parecia ter agora cinquenta anos, pois quando se casou tinha um pouco mais de trinta e cinco anos. Era um homem corpulento de média estatura, com grandes bigodes, olhos claros e cego de um deles. Quando moço exercia o ofício de sombreiro e agora não sabe onde se encontrava, sabendo apenas o lhes disseram aqueles cegos, que Domingo estava em terras da Guatemala.<sup>34</sup>

Na cidade do México, aos nove dias do mês de Julho de 1614 anos, ocorreu o terceiro depoimento. Feitos os devidos juramentos, a depoente se apresentou da seguinte maneira: disse se chamar Francisca de Vargas, multa livre e viúva de [ilegível] de Benevides, espanhol. Declarou-se vecina desta cidade, do bairro e da paróquia de Vera Cruz, atrás do hospital dos desamparados. Natural desta cidade, nasceu na Rua Das Donzellas, em casa de Diogo Valades, conquistador. Francisca disse ter idade de 70 anos mais ou menos. Depois da apresentação as perguntas se iniciam e a primeira foi se a depoente sabia por que tinha sido convocada para depor. Ela afirmou não saber o motivo. Em seguida foi perguntado se ela ouviu dizer de alguma pessoa ou alguma coisa que seja, ou pareça ser, contra a santa fé católica, lei evangélica que ensina a santa mãe Igreja católica romana e contra o reto exercício do Santo Ofício. Disse não saber nada a respeito disso. O inquisidor insistiu e perguntou se sabe ou ouviu dizer que alguma pessoa sendo casada segundo a ordem da Santa Mãe Igreja se casou uma segunda vez, mesmo sendo viva sua primeira mulher. Ela disse que não recordava de qualquer pessoa que tenha se casado uma segunda vez, mesmo estando sua mulher/marido ainda vivo.<sup>35</sup> Como fica evidente não só nesse, mas como em boa parte dos depoimentos, as pessoas não reconheciam de imediato a bigamia como uma prática da alçada da inquisição. O que se viu no decorrer desses interrogatórios foi o constante direcionamento que a inquisição fez até chegar ao reconhecimento pelo depoente que aquilo que ele estava discorrendo seria um delito de foro do Santo Ofício. Isso reforça ainda a ideia de que quando um sujeito estava bem inserido e alocado, algumas de suas atitudes, como, por exemplo, um segundo casamento, não seriam reconhecidos pela comunidade como puníveis e nem ao menos como delito.

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 39.

Diante de todas essas negativas o inquisidor então partiu para as perguntas mais diretas, questionando se Francisca conhecia Maria de San Juan, também vecina da paróquia de Vera Cruz, qual a relação que as duas possuíam e há quanto tempo se conheciam. Francisca afirmou então, que a conhecia há mais de vinte anos, pois a viu menina na casa de seu pai Jerônimo Nunez e depois de cassada ainda continuou a vendo no bairro. O inquisidor perguntou então se sabia com quem Maria era casada e quando se casou. Disse Francisca que Maria era casada com Domingo de Acuña, português, e se casaram há dezesseis (anos) pouco mais ou menos, vivendo Maria hoje em uma casa em frente à dela, onde se viam todos os dias. O inquisidor então perguntou onde Domingo e Maria se casaram, por mãos de que cura e quem foram seus padrinhos. Francisca respondeu que eles se casaram na casa do pai de Maria, Jerônimo Nunez, pelas mãos do padre Juan Xuarez, cura da paróquia de Vera Cruz e foram padrinhos Alonso Vasques, já defunto e Leonor de Luxan, sua mulher. Presentes estiveram Ana de Valderrama, além de outras pessoas as quais ela não se recorda dos nomes. O inquisidor questionou, como nos outros depoimentos, quanto tempo Domingo e Maria estabeleceram vida marital e se tiveram filhos. Francisca afirmou que os viu morando juntos cerca de quatro ou cinco meses, na casa do pai de Maria, até que Domingo agrediu Maria e seu pai, quando então ela saiu de casa, logo depois ele também se foi e não voltou mais e nem sabe Francisca onde ele estava. Também não tiveram filhos do dito matrimônio, que também não foi velado.<sup>36</sup> O inquisidor questionou em seguida que idade o dito Domingo tinha e se ouviu falar dele ser casado em outra parte. Disse que quando se casou parecia ter mais de trinta anos, homem gordo, de bigodes largos, olhos claros, dos quais diziam que um não via e assim trazia um rapaz que o guiava, também não ouviu dizer se casou outra vez. A próxima pergunta do inquisidor era qual ofício possuía Domingo quando se casou com Maria. Disse que não o viu praticar nenhum e nem sabe se antes o teve. E assim se encerrou o depoimento de Francisca.<sup>37</sup>

Na cidade do México, aos 11 dias do mês de Julho de 1614, ocorreu o quarto depoimento do processo contra o português Domingo de Acuña. A depoente em questão foi Francisca de Leon, que se apresentou como mulher solteira, *vecina* desta cidade (do México), no bairro da Concepción, paróquia de Vera Cruz, natural desta cidade, de idade de 30 anos, pouco mais ou menos. Como em todos os outros testemunhos a primeira pergunta feita pelo inquisidor foi se a depoente sabia por que estava sendo chamada ao tribunal; no que ela respondeu que não sabia. Em seguida ela foi também questionada se sabia de alguma

---

<sup>36</sup> Ibidem, pp. 40-41.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 42.

pessoa/coisa que ouvira dizer ser contra a santa fé católica e lei evangélica que a Igreja ensina ou contra o exercício correto do Santo Ofício. Disse então Francisca, que não sabia nem ouviu dizer nada a respeito. O inquisidor então partiu para as perguntas diretas e questionou se ela conhecia Maria de San Juan, do bairro de Vera Cruz, sendo a resposta positiva, há quanto tempo se conheciam. A testemunha afirmou que há mais de quinze anos conhece Maria, desde antes dela se casar, e que conviviam na casa de Jerônimo Nunez, pai de Maria. Depois de casada lhe falava sempre que a via, tendo visto pela última vez acerca de dois meses.<sup>38</sup>

Francisca foi questionada em seguida com quem a dita Maria de San Juan era casada, quem os desposou, quem foram seus padrinhos e se estavam presentes, além de há quanto tempo se casou. A depoente então disse que Maria era casada com um cego português, o qual não recordava o nome, e que há mais ou menos quatorze anos os viu desposarem-se na casa do pai da mesma, Jerônimo Nunez, pelas mãos do padre Juan Xuarez, cura da paróquia de Vera Cruz. Foram seus padrinhos Alonso Basquez, já difunto, e Leonor de Luxan, sua mulher que atualmente estava em Puebla. Além disso, estiveram presentes muitas outras pessoas que não recorda o nome, apenas o de Dona Ana de Valderrama. Para finalizar o inquisidor perguntou que idade tinha e como era Domingo. Francisca respondeu que tinha mais de cinquenta anos de idade, ser de mediana estatura, bigodes largos levantados, olhos claros, com um que dizem não ver. Ainda questionada onde estaria Domingo, quanto tempo os viu estabelecer vida marital e se tiveram filhos do dito matrimônio. Ela informou que não sabia onde ele se encontrava, porque se foi desta cidade há mais de dez anos. Eles estabeleceram vida marital durante quatro meses, porque Maria se foi logo, levando em consideração as más condições em que viviam.<sup>39</sup>

O quinto e último depoimento referente ao casamento entre Maria e Domingo foi o da madrinha do casamento, Leonor de Luxan. Esse relato ocorreu no dia 1º do mês de Setembro de 1614 e foi conduzido pelo inquisidor licenciado Gutierrez Bernardo Quiroz. A testemunha em questão disse se chamar Leonor de Luxan, natural da cidade de [ilegível], *vecina* desta cidade e viúva de Alonso Vasquez, fundadora do hospital da misericórdia, com idade de 60 anos, pouco mais ou menos. Perguntada se presumia porque foi chamada ao tribunal inquisitorial, ela disse que não. Perguntada em seguida se sabia de alguma pessoa ou coisa que parecesse ser contra a santa fé católica, ela disse também não saber. Perguntada então se sabia ou ouviu dizer de algum homem ou mulher que sendo casado segundo a ordem da santa

---

<sup>38</sup> Ibidem, pp. 45-46.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 46-47.

mãe Igreja, e sendo vivo seu primeiro marido ou mulher, tenha se casado uma segunda vez. Ela respondeu novamente não saber nada a esse respeito.<sup>40</sup>

Em seguida o inquisidor perguntou diretamente se Leonor conhecia a um Domingo de Acuña, cego, há quanto tempo ele esteve na comunidade e se sabia se é casado e com quem. Disse então que conheceu o dito Domingo cego há mais de dezesseis anos, tendo o visto nessa cidade, no bairro de Vara Cruz. Sabendo que se casou ali, pelo dito tempo, pouco mais ou menos, com Maria, filha de Jerônimo Nunez, cego, que vivia com ele no dito bairro, e porque ela testemunhou e esteve presente ao casamento e foi a madrinha e seu marido, Alonso de Vasquez, já defunto, o padrinho. Leonor levantou uma questão importante e que pode representar a origem dos conflitos entre Domingo e Jerônimo, a cegueira comum aos dois. Possivelmente essa condição gerava uma alguma solidariedade entre o dois e fez com que Jerônimo recebesse junto a sua família um cego estrangeiro. Ao mesmo tempo em que possa ter sido esse um fator de aproximação entre os dois, que além de cegos poderiam praticar a esmola na região, depois do casamento e do acesso de Domingo as redes de esmolas de seu sogro. O fato de Jerônimo já ser um *vecino* radicado havia mais tempo em Vera Cruz poderia lhe conferir melhores que ganhos que os auferidos pelo português, resultando nas tensões e conflitos que culminaram com a briga a partida de Domingo da cidade do México. Ao longo do processo ver-se-á se essa hipótese se confirma. Retomando o depoimento de Leonor, ela diz que a união se realizou na casa de Jerônimo Nunez, por mãos de um padre da paróquia de Vera Cruz, o qual não se recorda o nome. Também estiveram presentes Dona Ana de Valderrama, além de outras pessoas que não se recorda o nome. Ela ainda diz que não se velou o casamento porque Domingo de Acuña foi embora da cidade dentro de poucos meses após o matrimônio. Depois disso, ela nunca mais o viu, quando acerca de dois meses, que esteve em Puebla, e ali lhe pediu esmola um homem que se parecia muito com Domingo, mas que não estava certa que era ele.<sup>41</sup>

A seguir no depoimento, o inquisidor perguntou onde pousava na cidade de Puebla o dito homem que a pediu esmolas e que idade ele tinha. Ela disse que não sabia onde ele estava e que era homem de mediana idade, pequeno de corpo, cego, bigode grande e bem barbado, e todas essas características tinha Domingo de Acuña quando se casou com a dita Maria. E se não fosse a idade e a barba, parecia ter agora cinqüenta anos de idade, e quando o conheceu tinha pouco mais de trinta e menos barba. O inquisidor perguntou também se ela acreditava ser Domingo um bom cristão no tempo que o conheceu e se entendia se ele seria capaz de se

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 58.

casar uma segunda vez, mesmo sendo viva sua primeira mulher e de onde ele era natural. Disse que o tinha por homem de más condições, e assim não sabia presumir de sua cristandade, mas que se fosse bom cristão fazia vida com sua mulher, e que ele dizia que era natural de Portugal, sem saber o nome da cidade.<sup>42</sup>

O que se pode considerar ao analisar esse conjunto de relatos que dizem respeito ao primeiro casamento de Domingo de Acuña? As testemunhas, de modo geral, apresentavam uma relação mais estreita com Maria e menos estreita com seu cônjuge, já que ele era um estrangeiro a pouco residente naquele pueblo. A posição sócio-econômica dos depoentes é bem variada, depondo desde uma ex-escrava, uma senhora que ostentava o título de “Dona”, até a fundadora de um hospital da misericórdia. Quase todos de meia-idade, exceto Francisca de Leon, cuja idade se equiparava a de Maria. Seus depoimentos retrataram quase a mesma situação, ou seja, um estrangeiro que estabeleceu uma relação afetiva com uma vecina, e pouco tempo depois de casados, esse estrangeiro agrediu sua esposa e seu pai, causando um ambiente de desconforto na casa, da qual ele partiu logo em seguida.

Segundo Maria Florido não foi em todas as ocasiões que o fracasso matrimonial, que aparentemente motivou Domingo de Acuña a aparta-se de sua primeira mulher, levou as pessoas a cometerem esses tipos de delito. Às vezes tratava-se de fatores externos, como a ausência contínua de um dos cônjuges, a existência de uma vida difícil, que acabava gerando o abandono, a vida profissional, a própria natureza desapegada dos indivíduos, além de outros fatores motivadores.<sup>43</sup> Em relação ao acusado, acredita-se que uma série desses fatores o levou a cometer o delito e não apenas o fator herético ao qual esse tipo de crime era associado.

O processo foi composto por dois conjuntos de depoimentos, os já apresentados se referem ao casamento ocorrido com Maria de Sam Juan na cidade do México. Este primeiro conjunto dividido em duas partes, as averiguações e os testemunhos colhidos na cidade do México. A inquisição mexicana solicitou ao tribunal da Guatemala informações sobre a notícia de que Domingo de Acuña contraiu um segundo matrimônio com Magdalena, natural de Comaya e que foi casada antes com outro homem, com quem desta primeira união teve um filho de nome Juan. Foram solicitadas informações como o religioso que os casou, os padrinhos e as pessoas que estiveram presentes à cerimônia, além do dia, mês, ano e Igreja em que se casaram. As seguintes páginas a essa solicitação encontram-se danificadas, com

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>43</sup> FLORIDO, Maria Seruya. *Op. Cit.* p. 1337.



manchas que impossibilitam a leitura. Contudo, nas páginas seguintes do processo conseguiu-se identificar algumas das pessoas que testemunharam esse segundo casamento de Domingo nas terras da Guatemala. O que soubemos foi que em sua maioria se trataram de homens, cuja relação de maior proximidade era com Domingo e não com sua segunda esposa. As informações sobre esse segundo matrimônio serão melhor apresentadas no depoimento de Domingo.

### 3.3. Os argumentos de Domingo de Acuña

Na cidade do México, numa segunda-feira dia 27 de Março de 1623 teve início o depoimento do protagonista do processo, o português Domingo de Acuña. A seguir pode-se conferir toda a lógica empreendida pelo inquisidor ao longo do depoimento, até a chegada do momento em que o dito suspeito é acusado formalmente pelo crime de bigamia. O inquisidor perguntou como se chamava, de onde era natural, que idade e ofício possuía, há quanto tempo estava preso, quem o prendeu e por qual mandado. Ele disse que se chamava Domingo de Acuña, aliás, Antonio de Silva, natural da cidade Braga, Reino de Portugal, e antes que cegasse fez da sua vida soldado nas ilhas Filipinas e que não tinha vivenda fixa senão que se ocupava em pedir esmolas em diferentes lugares da Nova Espanha. Tinha 66 anos de idade, foi preso pelo corregedor de Toluca, na mesma vila, em nome do Santo Ofício.<sup>44</sup> A seguir a pedido do inquisidor ele refez sua genealogia.

“Padres: Esteban de Acuña, que no sabe si es vivo o [difunto] e Ana de Silva, que entiende sera difunta, vecinos y naturales dela dha ciudad de Braga. Abuelos Paternos: Dixo que no se acuerda porque salio my niño [cortado] tierras e veno em esta mudura y eneste Reynos. Avós maternos: Idem. Tios hermanos de padres: que no sabe. Tios hermanos de madre: Lo mismo. Hermanos deste: Melchior de Silva y Antonio de Silva, Ma[ria] de Acuña e Ana de Acuña y no sabe si son casa[dos] tiene hijos, o si son vivos o difuntos, por[que] como tiene dho se huyo de la escuela siendo niño e nunca mas há buuelto ala dha ciudad de Braga ni se há comunicado com sus deudos.”<sup>45</sup> (grifo nosso)

Depois de informar sobre sua genealogia Domingo falou a respeito de sua mulher e filhos. Domingo disse que se casou com Maria de San Juan, mestiça, natural da cidade do México, bairro e paróquia de Vera Cruz. Ela era filha de um cego, também mestiço, cujo nome não lembrava, mas que sabia que ele já havia morrido. Domingo se recordou de um nome e disse que ele talvez se chamasse Melchior, ainda que não se lembrasse do sobrenome. Maria era sobrinha da mulher de Anton de Coya, negro livre, que foi muitos anos alguacil dos negros nesta cidade, e havia dezessete/dezesseis anos pouco mais ou menos que se desposou

<sup>44</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 178, Exp.1, 1614, p. 129.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 130.

com a dita Maria em casa de seu pai. Foram seus padrinhos um Fulano Lujan e sua mulher cujo nome não sabe, mas eles viviam no dito bairro da Vera Cruz, mas não se lembrava do nome do padre que os desposou, só sabia que era cura da paróquia de Vera Cruz e que era homem velho. Ainda houve algumas pessoas presentes, mas não conhecia ninguém porque até então não havia perdido de todo pronto à visão, porém, não via mais que vultos.

A dita Maria de San Juan então o recebeu ao tempo de desposá-los, porque seu pai queria casá-la com Domingo e o pediu que com instancia o fizesse.<sup>46</sup> O documento apresenta algumas palavras ilegíveis, deste modo, o depoimento só torna-se novamente claro quando Domingo afirma que eles (ele e Maria) não se habituaram um ao outro, e dali mesmo partiu com uma tropa de soldados para o Novo México. Dali em diante ele nunca mais viu Maria de San Juan, embora ela tenha ido em sua busca até a cidade de Zacatecas, quando ele voltou a esta, aonde se ocupou de pedir esmola por essas vizinhanças com o tempo de cinco a sete, não sabe se anos ou meses, mas provavelmente meses. Depois dos quais foi à província de Chiapas e Guatemala, e estando na Vila de São Miguel saindo um dia da missa chegaram para lhe falar três homens que lhe perguntaram se era Domingo de Acuña, se havia estado nesta cidade e se havia se casado com uma mestiça chamada Maria de San Juan e se depois havia ido ao Novo México. Respondeu que era a pessoa por quem perguntavam, diante da resposta afirmativa lhe disseram que a dita Maria de San Juan havia saído da província do Novo México a esta cidade e que de volta ao bairro de Vera Cruz havia morrido por enfermidade de febre e que eles<sup>47</sup> estiveram presentes em seu enterro, que ocorreu na paróquia de Vera Cruz. Domingo então pediu que declarassem aquilo que haviam dito a ele ao cura da dita Vila de São Miguel, chamado Fulano de Portillo.

Assim ele se foi à Província de Comayagua onde esteve por mais de cinco anos pedindo esmola, e havia oito ou dez anos que se casou na dita cidade de Comayagua com Magdalena Hernandez de la Cueba, filha de Francisco Hernandez de la Cueba, fiscal do bispo, e de Victoria de Valecillo. Os desposou e velou, na Igreja catedral da dita cidade, o padre Vilalobos cura da catedral, e foram seus padrinhos Baptista alemão mercador e Maria Susana sua mulher, que já é morta, *vecinos* da dita cidade. Aqui nota-se mais elemento que comprova nossa hipótese sobre a questão da disputa por esmolas, o segundo casamento realizado por Domingo ocorreu justamente com a filha de um fiscal do bispo. Como apresentado no primeiro capítulo, era o bispo que dava a permissão para que peregrinos e outras pessoas pudessem praticar o peditório de esmolas em cada região. Domingo que possivelmente deixou

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 132.

a primeira mulher por uma disputa por contribuições com seu sogro, desta vez adotou uma estratégia diferente, ao invés de casar-se novamente com a filha de um cego, optou por uma relação que o aproximava diretamente da autoridade que controlava a permissão para o peditório de esmolas. Retomando o relato de Domingo, estavam presentes à cerimônia todos os *vecinos*, amigos e conhecidos do dito Francisco Hernandez de La Cueba<sup>48</sup>. Domingo então informa o contexto em que foi preso. Ele disse que um dia quando esmolando pelas regiões da Guatemala e México, junto com sua esposa Magdalena de Hernandez, ele retorna a cidade do México, até que chegou a vila de Toluca, onde na localidade o prendeu o corregidor de lá. Quando então lhe disseram na prisão que ele havia sido preso por estar casado duas vezes, e Maria de San Juan, sua primeira mulher, estava viva e nesta cidade. Ele disse então que se soubesse, e se não o tivessem enganado os três homens na dita vila de São Miguel, de nenhuma maneira ele se casaria uma segunda vez com Magdalena Hernandez. Assim sendo, ele pediu que usassem da misericórdia que se costumava ter neste Santo Ofício com os bons confessantes atendendo que foi realmente enganado pelos ditos.

O inquisidor perguntou a qual casta e geração pertenciam seus pais e demais ascendentes conhecidos, se algum deles foi castigado, penitenciado ou preso pelo Santo Ofício ou se ele teria sido alguma vez.<sup>49</sup> Domingo disse que seus pais sempre foram tidos como cristãos velhos na dita cidade de Braga, e que assim foram leais ordinários e administradores de outros ofícios de justiça e que não poderiam exercer tais funções se fossem descendentes de cristãos-novos, além disso, nenhum deles foi preso ou castigado pelo Santo Ofício, nem mesmo ele. O inquisidor perguntou também se ele era um cristão batizado e confirmado, se ouvia missa, se confessava e comungava como manda a santa mãe Igreja e quando confessou e comungou pela última vez. Domingo disse que era cristão batizado e confirmado, que tendo oito anos de idade o confirmou o bispo da cidade de Braga. Ouvia missa todos os dias onde pudesse ouvir, confessava e comungava três ou quatro vezes no ano e havia mais de seis meses que tinha se confessado na cidade Puebla com um religioso de São Francisco, cujo nome não sabe e nesse mesmo dia comungou. Além disso, disse as quatro orações e os mandamentos da lei de Deus errando algumas palavras na Salve Rainha e não sabia mais da doutrina cristã.<sup>50</sup> O inquisidor prosseguiu o depoimento perguntando se ele sabia ler, escrever e se havia estado em alguma faculdade. Domingo disse que não sabia ler nem escrever, e também não esteve em nenhuma faculdade. O inquisidor então o questionou

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 134.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 135.

sobre o decurso de sua vida pelos reinos de sua Majestade. Domingo disse que nasceu na cidade de Braga, e quando tinha dez anos de idade saiu da casa de seus pais e foi para a cidade de Badajoz e dela para Mérida, onde serviu na casa dos Berganças, por cerca de quatro ou cinco anos. De lá ele partiu para Valladolid, onde serviu a Don Garcia de Sierra, depois foi para Andaluzia e estando na vila de Ayamonte embarcou por quarenta dias na nau de Fernando Home, por onde passou a esse reino. Já no vice-reino da Nova Espanha serviu mais seis ou sete anos a Matheus Basques Laynes, depois dos quais serviu como soldado nas ilhas Filipinas e depois na marinha, onde serviu durante mais alguns anos a sua majestade.<sup>51</sup> Esteve presente no Japão, onde teve contato com alguns religiosos de São Francisco, mas o pediu Ulloa e ele voltou a esse reino no galeão Santa Margarida e no decurso da navegação ocorreu um grave acidente nos olhos, de maneira que pouco a pouco perdeu a visão e, deste modo, depois que veio do Japão, ocupou-se em pedir esmolas.

O inquisidor retomou as perguntas e o questionou se sabia ou presumia porque foi preso e trazido a este Santo Ofício. Quando então Domingo disse que presumia ter sido preso por estar casado duas vezes. O inquisidor afirmou que o Santo Ofício não prendia pessoa alguma sem antes ter um bom conjunto de informações sobre os atos e palavras por ela cometidos e proferidos. Assim, ele devia acreditar que por esta informação foi<sup>52</sup> solicitada sua prisão. Por obediência a Deus nosso senhor, e a sua gloriosa e bendita mãe nossa senhora a virgem santa, ele deveria recorrer a sua memória e dizer a verdade, dizendo que se sente culpado ou sabe de outros que o são, sem encobrir coisa alguma e nem levantar falso testemunho contra outros. E se assim o fizesse seu caso seria despachado com toda a rapidez e misericórdia. Domingo disse que de nenhuma maneira pecou malignamente, senão que como cego, os enganaram os três homens na dita cidade de São Miguel, e se por algum caminho chegasse a ele a notícia de que Maria de San Juan, sua primeira mulher, ainda estivesse viva, ele em nenhum caso e nem mesmo por pensamento, cogitaria se casar uma segunda vez.<sup>53</sup>

Na Cidade do México, quarta-feira dia 4 de Janeiro de 1625, Domingo retornou ao tribunal. O inquisidor então o interpelou se havia combinado alguma coisa em seus negócios e se combinou que a dissesse. Domingo então disse que não acordou coisa alguma. O inquisidor prosseguindo o depoimento disse que o promotor fiscal deste Santo Ofício solicitou a ele a publicação daqueles que depuseram contra Domingo, e antes que ele o passasse essas informações, seria bom que o acusado dissesse inteiramente a verdade, voltando novamente a

---

<sup>51</sup> Ibidem, pp. 136-137.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 140.

repreendê-lo, e dizendo que se agisse dessa maneira, haveria mais chances de a inquisição usar com ele de sua misericórdia. Domingo informou mais uma vez que não tinha o que dizer. Em seguida foi lida a publicação de todos que depuseram contra Domingo de Acuña, em resposta a solicitação do fiscal deste Santo Ofício.

Na Cidade do México, segunda-feira, dia 28 de março de 1623, Domingo compareceu mais uma vez ao tribunal. As datas espaçadas podem ser fruto da desordem das laudas do processo ou mesmo um erro do escrevente que possa ter as possa ter confundido. O inquisidor mais uma vez questionou Domingo se ele combinou alguma coisa em seu negócio e se combinou que a dissesse. Domingo afirmou que não tinha mais o que dizer, que tudo que ele tinha pra falar já havia confessado. O inquisidor como nas outras audiências o repreendeu em nome de Deus nosso senhor e de sua gloriosa e bendita mãe nossa santa senhora Virgem Maria, e pediu que ele recorresse a sua memória e que descarregasse sua consciência dizendo tudo que havia feito, visto fazer ou dizer outras pessoas que parecessem ser contra a Santa Fé Católica, lei evangélica pregada e ensinada pela Igreja Romana ou contra o reto e livre exercício do Santo Ofício. Mas isso tudo sem levantar falso testemunho contra outros, pois assim agiria como deve o católico cristão e, portanto, poderia ter sua causa despachada com toda a brevidade e misericórdia. Assim ocorreu sua segunda reprimenda. Domingo então disse que não tinha mais nada o que dizer do que aquilo que já havia sido dito.<sup>54</sup>

A nova audiência em que compareceu Domingo de Acuña data da terça-feira, 4 de Abril de 1623. O inquisidor novamente começou a inquirição questionando se Domingo combinou alguma coisa em seu negócio que devesse saber a inquisição. Domingo respondeu que não tinha mais o que dizer do que aquilo que já havia dito. O inquisidor repetiu a fórmula da primeira e segunda reprimenda a Domingo, se deseja descarregar sua consciência dizendo inteiramente a verdade de tudo que tinha feito, sem encobrir coisa alguma, mas também sem levantar sobre si e nem a outros falso testemunho. Assim agiria como deve o católico cristão e, portanto, poderia ter sua causa despachada com toda a brevidade e misericórdia e que não se fizesse qualquer injustiça. Assim ocorreu sua terceira reprimenda.<sup>55</sup> Domingo então pediu misericórdia e que se compadecessem de sua cegueira, pois foi enganado. O inquisidor disse que o promotor fiscal do Santo Ofício queria colocar a acusação, e antes que a colocasse ele dissesse tudo que pudesse, não só para o descarrego de sua consciência, como também para o breve e bom despacho de sua causa, quando então foi repreendido mais uma vez. Para que a inquisição pudesse usar com ele a misericórdia que o Santo Ofício estava acostumado a

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 143- 144.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 145.

conceder aos bons confitentes<sup>56</sup>. Domingo reiterou dizendo que já tinha dito tudo que passou e não tinha mais o que dizer. Logo se leu o documento em que o licenciado fiscal do Santo Ofício apresentava formamente a acusação contra Domingo de Acuña.<sup>57</sup>

Nos parágrafos anteriores pode-se perceber como a Inquisição formulou estratégias e argumentos em busca da heresia que acreditava estar contida no crime de bigamia. Antes de analisar mais aprofundadamente essas estratégias, devemos atentar para o acusado em si e a todos os elementos que compõe sua identidade. Em primeiro lugar retomemos um pouco de sua trajetória de vida. Nascido em Portugal, com apenas 10 anos de idade ele inicia sua vida de viajante, ele começou percorrendo algumas cidades da península. Como primeira parada ele se estabelece na cidade espanhola de Badajoz, e em seguida parte para Mérida, onde serve a uma família por cerca de 5 anos. Seus próximos destinos foram Valladolid, onde também serviu a uma família por determinado tempo e depois seguiu para Andaluzia, onde mais tarde partiria para as Índias. Ao longo desses anos ele se ocupou basicamente em servir a famílias nessas cidades. Ele também serviu à marinha, onde sofreu o acidente que tiraria sua visão, e ao exército nas Ilhas Filipinas, já na América.

O que teria de incomum nessa trajetória, a não ser os deslocamentos constantes, característicos da Monarquia Católica em que estavam inseridos os Impérios português e espanhol e que configuram um território “natural” de intercâmbios de pessoas no mundo moderno, principalmente das que vinham da península para a América, que são elementos muito presentes em outros acusados por bigamia? Nada, aparentemente. Sua vida desde que saiu de casa sempre foi marcada pela circulação territorial e sua posterior condição de cego não o impediu de continuar seguindo viagem, só que desta vez pedindo esmolas para sua sobrevivência. Os motivos individuais que o levaram a sair de Portugal não são por ele revelados em seu depoimento ao Santo Ofício, podendo ser desde a busca por liberdade ou até mesmo uma possibilidade de ascensão social. Natural de Braga, Domingo era originário de uma das regiões portuguesas que mais produziu emigrantes durante a Época Moderna; o Minho. Durante a união das coras esta onde emigratória dirigiu-se para as vastas partes do império português, principalmente o Brasil, mas atingindo também Castela e as regiões do império espanhol em função das oportunidades abertas pela união dinástica. O Minho esteve entre as regiões que ao longo do período moderno apresentou fortes pressões demográficas sobre os recursos disponíveis, empurrando os excedentes demográficos, fundamentalmente

---

<sup>56</sup> “1. Pessoa que confessou culpa.” Ver em Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001.

<sup>57</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 178, Exp.1, 1614, p. 145- 146.

masculinos, na direção da emigração.<sup>58</sup> A vinda para América pode estar inserida nesse contexto de pressões demográficas e representar mais uma das mudanças empreendidas na vida desse homem, que não se mantinha por muito tempo em um mesmo lugar.

Quando nas Índias, mais precisamente na cidade do México, bairro e paróquia de Vera Cruz, Domingo casou-se com Maria de San Juan, pelos relatos das testemunhas, parece que o português não estabeleceu grandes vínculos naquela comunidade. Em todos os depoimentos a figura de Domingo foi somente reconhecida depois de associada à de Maria. Esses indícios nos levam a crer que a inserção dele naquela localidade não ocorreu de modo pleno. A realização de sua cerimônia de casamento, acontecida na casa do pai de Maria, indica além das más condições financeiras em que vivia o réu, uma pouca visibilidade para esse enlace. Por fim, a agressão feita por Domingo à Maria e a seu pai, parece ser o estopim para o abandono da cidade e a separação do casal, que não chegou a ficar seis meses juntos e nem teve filhos.

De acordo com a autora Solange Alberro, dentre os motivos que levavam esses homens a estabelecerem um segundo, ou até mesmo um terceiro matrimônio, estavam: o desejo de estabelecer uma segunda união que trouxesse vantagens diversas, desde o casamento com uma esposa jovem, até a possibilidade de ascensão econômica e social, no caso de Domingo um eventual conflito de interesses com o pai da primeira esposa poderia ter frustrado os seus objetivos econômicos. O conformismo social e o respeito distorcido ao sacramento matrimonial seria outro motivo, mesmo sabendo que estavam incorrendo em um delito, casavam-se novamente. Neste aspecto, embora o Santo Ofício entendesse o ato como suspeição de heresia, pode-se perceber entre a população a valorização do sacramento e a crença no mesmo como um elemento de inserção social, além de situações de desconhecimento da doutrina.<sup>59</sup> No processo de Domingo, percebemos que entre as testemunha de Vera Cruz, o inquisidor todas as vezes teve que demonstrar que o ato do segundo casamento tinha aspectos heréticos e que, por isso, a Inquisição estava atuando. Ainda houve aqueles que se casavam novamente por acreditarem que seus primeiros cônjuges teriam morrido.<sup>60</sup>

No caso de Domingo, tudo leva a crer que foram mais de um desses elementos que o motivaram a casar tanto com Maria de San Juan quanto com Madalena Hernandez. O que diferenciou um casamento de outro e fez com que o primeiro durasse apenas quatro meses,

---

<sup>58</sup> SERRÃO, José Vicente. "O Quadro Humano". In: HESPANHA, António Manuel (coordenação). *História de Portugal – O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 59-62

<sup>59</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* p. 248.

<sup>60</sup> ALBERRO, Solange. *Op. Cit.* p. 181.

enquanto que o segundo já durava quase quinze anos, parece ter sido o sucesso da estratégia executada por Domingo. Quando se casou com Maria, Domingo pode ter avaliado que por ela ser filha de um cego, que provavelmente também praticava a esmolagem naquela região, teria acesso a toda uma rede de distribuição de esmolas em que participava Jerônimo, pai de Maria. Contudo, isso não deve ter ocorrido, pois enquanto Jerônimo já era *vecino* de Vera Cruz há alguns anos, pelo menos desde o nascimento de sua filha Maria, Domingo ainda era um estrangeiro desconhecido naquela região, e por isso, seus ganhos não seriam os mesmos que o do seu sogro Jerônimo. Diante da falha na estratégia em casar-se com Maria, Domingo viu-se obrigado a deixar a Vila e partir em direção a outras regiões que pudessem lhe fornecer melhores oportunidades.

Nesse ponto vê-se como a estratégia mudou, porém o mecanismo foi o mesmo, o matrimônio. Quando chegou à cidade de Comaya, Província de Honduras, na Guatemala, Domingo primeiro passou um tempo esmolando na região de depois antes de casar-se com Magdalena. Além disso, o papel que o pai dessa mulher possuía nesses territórios era muito mais influente que o do pai de Maria, sua primeira mulher. Domingo se reinventa e adentrava numa nova rede de relações que poderia lhe trazer uma série de benefícios. O que nos chamou a atenção foi que mesmo com uma mudança de estratégia, diante da falha na primeira vez, Domingo repensou os circuitos aos quais ia se conectar, contudo, o recurso do casamento manteve-se. Pois, como já argumentado, o recurso a este sacramento era tanto prova de crença como meio privilegiado de integração social.

Porém, nas palavras de Domingo ele estabeleceu esse segundo matrimônio enganado, depois que três homens lhe procuraram e garantiram que sua mulher Maria de San Juan estaria morta. Mas por que não foi averiguar essa história? Por que não procurou Maria antes? Por que motivo se desentendeu com Maria e partiu sem qualquer explicação? Além disso, será que contraiu segundo matrimônio de forma deliberada, sendo influenciado por ideias heréticas? São muitas as perguntas, só que todas sem respostas. Essas perguntas só poderiam ser respondidas por um tipo de investigação que ia além do delito em si e chegava até o que Ronaldo Vainfas relatou sobre análise do pensar e do agir desse suspeito. Muito mais importante do que verificar se realmente tinha se casado duas vezes, a inquisição buscava saber que motivações levaram esses suspeitos a fazerem isso, razões essas que acreditavam ser mais do que sentimentais e econômicas.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* p. 241.



Nesse processo o acusado deve apresentar toda a sua genealogia, e são questionados se não apenas ele era um bom cristão, como também se seus pais e seus parentes também eram bons cristãos. Diante do tribunal foi colocada em cheque toda a vida religiosa desse homem, que até então se considerava um bom cristão, que ouvia missa sempre que possível e comungava e confessava ao menos três vezes ao ano. Será que a sua condição de estrangeiro também contribuiria com tais suspeitas? Os estrangeiros casados, caso que não era o de Domingo, ao menos em tese não poderiam passar às Índias sem suas mulheres, a não ser com algumas ressalvas. Contudo, também homens e mulheres casados dentro dos territórios indianos não poderiam passar de um lugar a outro sem suas esposas ou esposos.

De acordo com Manuel Torres Aguilar a legislação indiana estabeleceu o princípio de que todo homem casado só poderia passar às Índias estando junto com sua esposa. Essa proibição se refletiu em uma série de medidas que visavam evitar essa entrada ilegal, a primeira delas foi mandar retornar a seus destinos de origem todos aqueles homens que mesmo casados estavam desacompanhados de suas mulheres. Contudo, no início do processo de colonização muitos homens se aproveitaram desse processo de transição para passarem a esses territórios sozinhos. Dos anos de 1534 a 1680 houve uma série de investigações para averiguar quantos desses homens estavam acompanhados de suas esposas, e caso não estivessem eles deveriam ser obrigados a retornar a seus reinos e estabelecer vida marital com suas mulheres. Essas regras valiam para quaisquer pessoas, inclusive para aqueles com cargos administrativos como Vice-Reis e Governadores, além de militares e qualquer outro civil. Os únicos que tinham algum privilégio eram os mercadores, que mesmo casados poderiam passar às Índias com o prazo máximo de estabelecimento de três anos, quando então deveriam retornar aos seus lares. Ao retornarem e terem que novamente viajar às Índias esses homens somente poderiam voltar se acompanhados de suas esposas. Além da exceção aos mercadores, outras exceções aconteceram, mas condicionadas à prestação de fianças que assegurassem o retorno da pessoa, ou ainda a exigência de que a mulher consentisse na viagem.<sup>62</sup>

Em relação às mulheres as regras eram as mesmas, as solteiras não podiam viajar ao Novo Mundo sem uma licença real, já as casadas só poderiam fazer esse trajeto em companhia de seus maridos, ou se comprovassem que iam ao encontro dos mesmos. A viagem no sentido contrário, isto é, da América em direção à península também foi bastante regulamentada, havendo as mesmas proibições. Os homens casados nas Índias que desejassem viajar à península teriam permissão desde que expusessem as causas da viagem e

---

<sup>62</sup> AGUILAR, Manuel. *Op. Cit.* p. 119-120.

assegurassem que a família tinha sustento e as finanças necessárias para se manterem enquanto ele estivesse ausente.<sup>63</sup> Esse conjunto de normas e limitações quanto ao trânsito de pessoas casadas tanto na direção Península/Novo Mundo quanto na direção contrária visava manter um dos preceitos fundamentais do sacramento matrimonial, que era a unidade. No caso de Domingo esse trânsito ocorreu em âmbito local, ou seja, dentro do próprio México e não ultramarino, demonstrando como essa fiscalização internamente não ocorria de modo satisfatório. Mais do isso, essas práticas demonstram como as pessoas em geral não se atentavam para a condição de casados das novas pessoas que chegavam às comunidades. Outros elementos se supõe que eram mais importantes do que averiguar a condição de casados, solteiros ou viúvos. Desse modo, a condição de bom cristão e bom *vecino* não estava ligada a esse tipo de exame.

Quando então preso, Domingo disse que jamais, nem em pensamento pensou em casar-se duas vezes, mas mesmo assim ele não explica o porquê de não ter voltado para Maria depois de passadas as intempéries da briga. Ele apenas diz que foi enganado e que somente por crer que sua primeira mulher havia morrido foi que estabeleceu novo matrimônio. A autora Isabel Braga nos apresenta alguns outros motivos ou alegações que indicavam os réus ao serem pegos pela Inquisição. Encontraram-se pessoas que alegavam terem sido forçadas ao primeiro matrimônio e deste modo, nunca se entenderam com seus cônjuges; havia os desentendimentos domésticos, com a família ou com um dos membros do casal; a descoberta de defeitos do cônjuge; as brigas com superiores hierárquicos ou com vizinhos; o cumprimento de degredos ou outros problemas com a justiça, que implicavam na saída de um dos dois de casa; e ainda existiu a busca por melhores oportunidades de trabalho.<sup>64</sup>

O caso de Domingo, como já foi dito, reuniu diversos elementos utilizados como motivações reais ou desculpas por parte daqueles que eram pegos por bigamia. A partir da história desse homem o que se pode acreditar foi que o casamento ao mesmo tempo em que era valorizado na sociedade, quando não realizado dentro das comunidades locais poderia ser posto de lado. O que isso significa? Significa acreditar que a vivência religiosa das pessoas, independente de serem estrangeiros, só tinha importância em âmbito local, ou seja, se para a comunidade em que casa com Madalena, Domingo apresenta-se como bom cristão, ele era um bom cristão, sem levar em consideração a conduta religiosa que tinha estabelecido antes. Deste modo, acredita-se que essas identidades só eram acionadas quando ocorria um rompimento com o pacto estabelecido entre os indivíduos e a comunidade. Assim, o

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>64</sup> BRAGA, Isabel. *Op. Cit.* p. 306.

casamento com Madalena ao mesmo tempo em que foi um indício de heresia para a Inquisição, naquele contexto em que se realizou foi a demonstração de respeito aos sacramentos católicos e também uma forma de tornar pública a integração de Domingo na comunidade.

Na cidade do México, dia 25 de Junho de 1626 foi proferida a sentença de Domingo. No primeiro auto de fé ele deveria aparecer com insígnias de duas vezes casado no corpo, com uma vela de cor verde nas mãos e uma corda no pescoço, abjurasse de leve e pelas ruas públicas lhe fossem dados cem açoites, além do desterro desta cidade e da de Comaya num raio de dez léguas, pelo tempo de dez anos.<sup>65</sup> Apesar de condenado pela inquisição mexicana, o processo pode-nos indicar muitos elementos acerca da vivência social e religiosa de Domingo. Sua vida andarilha marcou toda a sua trajetória como pessoa, e talvez tenha marcado muitas trajetórias de homens que viveram nesse mesmo período. Sua primeira tentativa de alocar-se nas comunidades da Nova Espanha, com garantia de seus rendimentos como pedidor de esmolas começa na cidade do México, onde ele se casa com a filha de um cego, que acreditava ele que lhe abriria caminho por essa comunidade e seus benfeitores, contudo, não foi sua condição de estrangeiro, aliada a antiguidade das relações de seu sogro fizeram com que ele ficasse num lugar de desvantagem nos benefícios da caridade da população daquela região.

Ao constar uma falha em sua estratégia ele parte da cidade do México até chegar a Comaya, na Guatemala, onde inicia seus pedidos de caridade e cria sua própria rede de negócios, e como estratégia final casa-se com a filha do fiscal do bispo, garantindo uma licença permanente, ou até quando seu sogro mantivesse esse cargo para esmolar na cidade. Nessa etapa de sua vida vê-se que ele integrou-se de fato a uma comunidade, criando laços e redes de solidariedade. Com o passar dos anos sua primeira esposa descobriu seu segundo casamento e então o denuncia à inquisição, porém, esta o prende apenas quando ele e sua segunda esposa estavam distantes da cidade Comaya, e de suas redes de proteção. Essa prisão ocorrida longe do lugar onde se estabeleceu confirma que a partir desse segundo casamento ele conseguiu de fato fixar-se no Novo Mundo e garantir seu status de *vecino*, pois, nos depoimentos do segundo casamento verifica-se como ele possuía um bom nível de integração com a comunidade, gerando com isso não apenas sua identificação como integrado, mas que também o inseria na rede de proteção que resguarda os membros daquela comunidade.

---

<sup>65</sup> AGN, Inquisición (61), Vol. 178, Exp.1, 1614, p. 197.

## CONCLUSÃO

A pesquisa iniciada na graduação e que teve continuidade nessa pesquisa de mestrado, revelou-nos importantes considerações a respeito da inserção portuguesa no México. Ao longo dos capítulos foi possível notar que a circulação de pessoas entre os mundos ibéricos não foi um acontecimento exclusivamente afeito ao período Moderno. As conexões existiram antes mesmo das conquistas no Novo Mundo. Um desses pontos de conexão ocorreu no período da expulsão dos cristãos-novos da Espanha em 1492, quando eles então se dirigiram para Portugal. Os circuitos comerciais da Espanha também há tempo já eram frequentados pelos portugueses.

Deste modo, quando ampliadas as possessões espanholas para o Novo Mundo as já existentes relações de proximidade foram ampliadas e transpostas para essa nova realidade. Chegados ao México e a outras regiões da América, os portugueses logo trataram de buscar inserção nas comunidades, estabelecendo uma série de estratégias. Como vimos ao longo dos três capítulos trabalhos, os portugueses tiveram uma inserção bastante flexível nessas comunidades. No primeiro capítulo vimos um conflito pela arrecadação de esmolas na região. No caso o que mais chamou a atenção foi que mesmo o português peregrino estando inserido na comunidade, - se não estivesse não conseguiria a licença do bispo para esmolar e nem arrecadar quantia suficiente de contribuições- ele entrou em conflito com mulheres pertencentes a ordens terceiras da localidade, que diante desse conflito logo acionaram sua condição de estrangeiro para que fosse excluído do grupo, ou ao mesmo afastado. Ao mesmo tempo em que a religião atuou como favor de inclusão num primeiro momento, ela também serviu como meio de exclusão.

No segundo capítulo, a inclusão também foi o tom dado às solicitações matrimoniais. Quando analisadas as relações estabelecidas entre os portugueses solicitantes e suas testemunhas matrimoniais, verificamos que eles possuíam uma extensa rede de circulação, que passavam por diversos classificadores econômicos e sociais, mas que se ligavam no fator religioso, e na valorização dada ao matrimônio oficial. Ou seja, o que ligou todos os dezessete solicitantes, mais suas sessenta e quatro testemunhas foram a crença na importância religiosa e social que tinha o casamento para os homens daquele tempo. A segunda parte do capítulo mostrou uma visão contrária a essa nas denúncias contra negros portugueses, o contexto no qual se discutia a presença destes estrangeiros era outro. Em clara desvantagem na sociedade, esses “negros-portugueses”, aparentavam inicialmente ter uma boa conduta católica em sociedade. Pelo que foi descrito pelas testemunhas, ao menos no processo da denúncia contra

Luis, ele apresentava-se como bom católico na sociedade, tanto que foi doado em esmola a os padres da Companhia da cidade. Sobre Antonio não houve qualquer informação sobre sua conduta anterior ao *reniego*, contudo, levantou-se um questionamento sobre seu conhecimento ou não acerca dos mecanismos inquisitoriais, já que ele era escravo de uma filha de familiar do Santo Ofício. Apesar das distinções o que não podemos negar nesse caso, é a clara exclusão que recaiu sobre o uso do adjetivo português identificando-o à prática de atos de blasfêmia, além de tornar claro que o termo não necessariamente identificava só os nascidos em Portugal, mas também aos povos das conquistas e no caso específico assumindo um tom nitidamente pejorativo. Por outro lado, a religião que até então os inseria passou a excluí-los.

No terceiro capítulo verificamos a trajetória do português Domingo de Acuña na Nova Espanha, e como ela foi marcada pelas estratégias de integração na sociedade, sendo a principal delas o casamento oficial. Domingo, contudo, não conseguiu uma plena inserção em seu primeiro casamento, então recorrendo a um segundo casamento onde de fato conseguiu adentrar e se instalar na comunidade de Camayagua na Guatemala, porém incorrendo no crime de bigamia. Nesse caso chama-nos atenção o fato que de nenhuma das testemunhas ao falar sobre o caso o identificar inicialmente como um delito, nem tão pouco como da alçada inquisitorial. Além disso, Domingo afirmava ser um bom cristão, que ouvia missa, comungava e praticava todos os ritos católicos. Essa boa conduta em comunidade foi mais um dos fatores que nos chamou a atenção ao fato de que ele não foi preso na sua comunidade de inserção, Comayagua, só quando ele se deslocou saindo do raio de proteção da rede na qual havia sido aceito.

Todos esses casos analisados serviram para demonstrar como a religião foi ao mesmo tempo um fator de inserção e exclusão. Como Herzog bem nos informou, para adentrar a sociedade mexicana colonial o sujeito deveria ser considerado um bom cristão, então quando ele não mantinha essa prática a noção sobre sua religiosidade poderia e seria questionada. O modo como esses portugueses viveram e demonstraram seu catolicismo foi fundamental para seu sucesso no projeto de integração. Além disso, como a sociedade mexicana ainda estava em nascimento podemos nos questionar se foram apenas os portugueses que tiveram que afirmar sua pertença. O que ficou claro ao longo deste trabalho foi que os portugueses estavam em uma categoria distinta de outros estrangeiros, sua proximidade e familiaridade com os espanhóis pode ter feito com que eles também passassem pelo mesmo processo de integração que os peninsulares tiveram que passar, apesar do claro privilégio dos espanhóis.

Pode-se notar também que a população em geral não tinha muito conhecimento a respeito dos delitos e se eles eram ou não inquisitoriais. Em quase todos os casos criminais que expusemos, exceto pelo que envolvia o filho de um familiar do Santo Ofício, a população aparentava não ter muito conhecimento a respeito dos delitos afeitos à inquisição e nem ao menos da criminalidade de alguns atos. Essa consideração remete-nos a como o discurso inquisitorial era divulgado e o modo como era lido pela população. Nesse ponto pode-se utilizar a mesma conclusão que apresentamos quando analisamos os casos acima apresentados. Quando alocados, portugueses, espanhóis, e qualquer outro grupo, sua vivência do catolicismo tinha mais a ver com as regras estabelecidas pela comunidade local do que aquelas estabelecidas por qualquer tribunal regular. Claro que não queremos dizer com isso que a inquisição foi uma voz muda na sociedade colonial mexicana, o que se verificou, porém, foi às vezes um total desconhecimento das regras do que era delituoso ou não pela população leiga. Em outras situações acredita-se que houve a “compactuação” dessa comunidade para com o delituoso, quando apesar de não seguir o “catolicismo inquisitorial” ele mantinha uma boa sua conduta no seu “catolicismo local”.

## FONTES

**Archivo General de la Nación (AGN) – México:** [www.agn.gob.mx](http://www.agn.gob.mx)

### Manuscritos Digitalizados

#### Inquisición

Inquisición (61), vol. 360, exp. 4, fojas 10-13, 1627.

Inquisición (61), vol. 253, exp. 1, 11 fojas, 1605.

Inquisición (61), vol. 253, exp. 1, 11 fojas, 1605.

Indiferente Virreinal/ Cajas (5000-5999), vol. 5529, exp. 058, 4 fojas, Año de 1624.

Inquisición (61), vol. 267, exp. 4, fojas 6, Año de 1602

Inquisición (61), vol. 307, exp. 9, fojas 7, Año de 1618.

Inquisición (61), vol. 267, exp. 1, 173 fojas, 1602.

Inquisición (61), vol. 178, exp. 1, 96 fojas, 1614.

#### Regio Patronato

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 28, exp. 95, fojas 6, 1628.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 48, fojas 135-137, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 17, fojas 39-40, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 49, exp. 138, fojas 371-373, 1628.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 61, exp. 92, fojas 344-346v, 1605.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 67, fojas 197-198, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 56, fojas 157-159, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 19, exp. 48, fojas 156-157, 1620.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 136, exp. 26, fojas 6, 1625.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 83, fojas 237-238, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 57, fojas 160-166, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 64, exp. 5, fojas 13-27v, 1628.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 10, exp. 60, fojas 138-140, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 88, exp. 66, fojas 194-196, 1629.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 64, exp. 111, fojas 341-345, 1628.

Regio Patronato Indiano/ Matrimonios (69), vol. 64, exp. 127, fojas 381-382v, 1629.

### Impressos Digitalizados

Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales Y Duplicados (100) Vol. D4, Exp. 38, 36 Fojas, Octubre 17 de 1602.

Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados (100), vol. D5, exp. 211, fojas 124v-125r, Julio 19 de 1625.

Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados (100), vol. D5, exp. 251, fojas 164, Agosto 30 de 1625.

**Archivo Digital de La Legislación en el Perú:** [www.congreso.gob.pe](http://www.congreso.gob.pe)

### **Impresos Digitalizados**

Leyes de las Indias. Libro Primero. Título I.

Leyes de las Indias. Libro Primero. Título VI.

### **Obras de referència**

Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. 22ª Ed. Madrid: Espasa Libros, 2001. <http://www.rae.es/rae.html>

OROZCO, Sebastián Covarrubias de. *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se vsa en España*. Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León ..., 1674.



## BIBLIOGRAFIA

ABREU, Consuelo Maqueda. *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias. Un permanente conflicto*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2000.

AGUILAR, Manuel Torres. “Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias.” In: *Revista de la Inquisición*, Norteamérica, 6, ene. 1997.

ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

ARMITAGE, David. “Tres conceptos de Historia Atlántica” In: *Revista de Occidente*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, n. 260, Enero, 2003, pp. 24-35.

BARRETO, Gleydi Sullón. “Portugueses en el Perú virreinal (1570-1680): Una aproximación al estado de la cuestión.” In: *Mercurio Peruano*, ISSN 0254-8135, Nº. 523, 2010, págs. 116-129.

BERTRAND, Michel. “Elites, parentesco e relaciones sociales en Nueva España.” In: *Tiempos de América*, nº 3-4 (1999), pp. 57-66. pp. 57-58.

BETON, Lauren. “The legal regime of South Atlantic World, 1400-1750: Jurisdictional Complexity as Institutional Order.” In: *Journal of World History*, vol. 11, n. 1, 2000, pp. 27-56.

BRAGA, Isabel Drumond. *O Brasil setecentista como cenário da bigamia*. Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

CAPDEQUÍ, J. M. Ots.. *El Estado español en las Indias*. 8ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

DE LA SERNA H., Juan M. “Cambio y continuidad en el comercio esclavista. Una perspectiva desde el puerto de Veracruz a finales del Siglo XVIII.” In: *Boletín AGN*, 6ª Época, número 6, Oct-Nov 2004, pp. 75 a 102.

ELLIOT, John H. *Imperios del mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Madrid: Taurus Historia, 2006.

\_\_\_\_\_. “Una Europa de Monarquías Compuestas” In: *España en Europa. Estudios de historia comparada*. Colleció Honoris Causa. Universitat de València, 2003.

FEITLER, Bruno. “O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna” In: *Novos Estudos*. - CEBRAP [online]. 2005, n.72, pp. 137-158. ISSN 0101-3300.

FLORIDO, Maria Seruya Moreno. “Mujer e bigamia: Amor o delito? Análisis desde La perspectiva del Santo Oficio em Canarias. (1598-1621)” In: *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana, 1998*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, pp. 1330-1349.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM, 2001.

GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo” In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.1, nº 21, pp. 09-20, set. 90/fev. 91.

GOMES, Francisco José Silva. “A Igreja e o poder: Representações e discursos” In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *A vida na Idade Média*. Brasília: UNB. pp. 33-60.

GONZÁLEZ, Alexis D. Brito. “La situación jurídica de los extranjeros en Canarias en el Antiguo Régimen.” In: *Revista de História Moderna*, nº8, 2010. pp. 301-323.

GRENDI, Edoardo. “Repensar a micro-história?” In: REVEL, Jacques (org.) *Jogos de escala. A experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. Pp. 251-262.

GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*.” In: *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 175-195.

HERZOG, Tamar. *Vecinos e Extranjeros: Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HESPANHA, A. M. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

HORTA, José da Silva. “A imagem do africano pelos portugueses antes dos contactos.” In: FERRONHA, António Luis (coordenação). *O confronto do olhar. O encontro dos povos da época das Navegações portuguesas. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminho, 1991, pp. 43-69.

ISRAEL, Jonathan I. Razas, Clases Sociales y Vida Política en el México Colonial, 1610-1670. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

KICZA, John E. "Formación, identidad e estabilidad" in: SCHRÖTER, Bernd e BÜSCHGES, Christian (eds.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios: Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Acta Coloniensia: Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, no. 4. Frankfurt: Vervuert Verlag; Madrid: Iberoamericana, 1999.

LEIVA, Pilar Ponce. "Versatilidad social y poderes múltiples en la América colonial" In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2007, [En línea], Puesto en línea el 05 enero 2007. URL: <http://nuevomundo.revues.org/3231>. Consultado el 29 diciembre 2011.

LEMAÎTRE, Nicole, QUISON, Marie-Thérèse e SOT, Véronique. *Dicionário Cultural do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. "Presencia portuguesa en México colonial" In: *EHN*, Enero-Junio 2005, pp. 13-27.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p. 133-161.

LÓPEZ-CANO, Pilar Martínez; MUÑOZ, Juan Guilhermo e VON WOBESER, Gisela. *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*. México: UNAM, 1998.

LYNCH, John. *Historia de España. 5. Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598-1808*. Barcelona: Critica, 2005.

MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, California. : Stanford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. "Religion, purity, and "Race": The Spanish Concept of Limpieza de Sangre in Seventeenth-Century Mexico and the Broader Atlantic World" In: *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800*. Harvard University- Cambridge, MA 02138.

MEDELLÍN, José Tomás Palacios. “Archivo General de la Nación y bibliotecas digitales hacia el siglo XXI.” In: *Biblioteca Universitaria, Nueva Época*, Vol. III, No. 1, enero - junio del 2000.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Igreja e a escravidão africana no Brasil Colonial” In: *Caderno de Ciências Humanas-Especiarias*, v.10, n. 18, jul-dez. 2007.

PRODI, Paolo. *El soberano pontífice. Um cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Edições Akai: Madri, 2010.

PROSPERI, Adriano. *II Concilio de Trento: una introducción storica*. Turín: Giulio Einaudi, 2001.

REVEL, Jacques. “A micro-análise e a construção do social” In: REVEL, Jacques. (Org.) *Jogos de Escala: a experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROCHA, Marcelo. *Papéis Selados. Carreira Jurídica, estratégias de reputação e poder na Nova Espanha (1580-1730)*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2010.

SERRÃO, José Vicente. “O Quadro Humano”. In: HESPANHA, António Manuel (coordenação). *História de Portugal – O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra.” In: *Topoi*, v. 7, n. 12, jan-jun. 2006, pp. 25-59.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia da Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. e LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

SONKAJÄRVI, Hanna. “A religião como meio de inclusão e de exclusão corporações de ofício de Estrasburgo (1681- 1789).” In: *Topoi. Revista de História*, v. 12, n. 23, jul.- dez. 2011, p. 193-205.

\_\_\_\_\_. “From German-speaking Catholics to French Carpenters: Strasbourg guilds and the role of confessional boundaries in the inclusion and exclusion of foreigners in the eighteenth century” In: *Urban History: ‘Urban Europe in comparative perspective’*, Stockholm, 30 August-2 September 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989

VIDAL, Luis Afonso. “Judios portugueses en la trata africana en siglo XVI: Aproximaciones a um problema de vieja data.” In: *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. A questão do Novo Milênio*. Coimbra: 16, 17 e 18 de Setembro de 2004. pp. 1-13

WANDERLEY, Marcelo da Rocha. “Ventos Peninsulares Portugueses no Novo Mundo Hispânico (1550-1700)” In: *Dossiê América: Governos e Instituições. Dimensões: Revista de História da UFES, PPGHIS*, 2007. pp.18-46.

WOOLF, Stuart. “Ideologias e práticas de caridade na Europa do Antigo Regime.” In: SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.