



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**O DIREITO INQUISITORIAL NO REGIMENTO PORTUGUÊS DE
1640: A FORMALIZAÇÃO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA
(1640-1774)**

Afrânio Carneiro Jácome

Orientador: Professor Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti

Linha de Pesquisa: História Regional

JOÃO PESSOA – PB

JUNHO, 2014

**O DIREITO INQUISITORIAL NO REGIMENTO PORTUGUÊS DE
1640: A FORMALIZAÇÃO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA
(1640-1774)**

Afrânio Carneiro Jácome

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador: Professor Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti

Linha de Pesquisa: História Regional

JOÃO PESSOA – PB

JUNHO, 2014

**O DIREITO INQUISITORIAL NO REGIMENTO PORTUGUÊS DE 1640: A
FORMALIZAÇÃO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA (1640-1774)**

Afrânio Carneiro Jácome

Dissertação de Mestrado avaliada em ____/____/____ com conceito ____

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientador

Professora Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco
Suplente Externa

Professor Dr. Mozart Vergetti de Menezes
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Interno

Professora Dra. Sonia Aparecida de Siqueira
Departamento de História USP
Suplente Externa

Professor Dr. Elio Chaves Flores
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Suplente Interno

J17d Jácome, Afrânio Carneiro.

O direito inquisitorial no regimento português de 1640: a formalização da intolerância religiosa (1640-1774) / Afrânio Carneiro Jácome. -- João Pessoa, 2013.

233f.

Orientador: Carlos André Macedo Cavalcanti

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

“O homem, (...), que na vida não tenha sentido em si, ao menos uma vez, a beleza pura e plena, as forças de seu ser brincarem umas com as outras como as cores do arco-íris, que nunca fez a experiência de que é somente nas horas de entusiasmo que tudo concorda interiormente, esse homem jamais acolherá a dúvida filosófica. Pois o seu espírito não é feito para nenhuma desconstrução e, muito menos, para a construção. Acreditei em mim. Aquele que duvida só encontra contradição e falta em tudo o que pensa porque conhece a harmonia da beleza absoluta, que nunca se deixa pensar. Ele só desdenha o pão seco que a razão humana lhe oferece para opinar porque desfruta, secretamente, da mesa dos deuses.”

Johann-Christian-Friedrich Hölderlin

Agradecimentos

A presente lista de agradecimentos deveria ser ao menos tão extensa quanto o próprio texto da dissertação, mas por motivos óbvios, tentarei ser o mais sucinto e o menos injusto possível, já adiantando que não serei tão sucinto quanto deveria, nem tão justo quanto gostaria.

Agradeço a toda minha família pelo suporte e paciência. Aos meus pais, um agradecimento especial, pelo amparo e pelo carinho em relação aos meus projetos nem sempre pragmáticos. Aos meus irmãos, Gabriela e Marcos, e meu cunhado Rafael Victor por existirem e serem tão simpáticos. Agradeço aos meus avós, Marcos, Rejane, Afrânio (*in memoriam*) e Sônia, que desde a minha infância auxiliaram no meu desenvolvimento e educação.

Agradeço de modo especial ao meu pai e ao meu avô, ambos de nome Marcos. São duas figuras muito importantes para mim, figuras referenciais. De modo especial também, agradeço à minha mãe, que me acompanhou desde minhas primeiras letras e minha avó Rejane, que transcendeu o papel de avó.

Agradeço às minhas tias e tios, primos e primas, pelo companheirismo, por ajudar a apurar, mesmo que sem querer, meu senso crítico e estético. Em especial, gostaria de agradecer às minhas tias Carol, Virgínia, Yolanda (Landa), Érika, Rafaela, Mylene e Thereza Sophia.

Sou muito grato pelo carinho, afeto e apoio que recebo da família da minha amada Flávia. Os meus sogros Flávio e Mércia, minhas cunhadas Sylvia, Fernanda, e Marina, minha sobrinha Sofia e os agregados Joel e Rivadávia (Rivas), amo muito a todos. Agradeço em especial meu sogro Flávio e minha cunhada e companheira de profissão Sylvia pelas leituras atentas, pelos conselhos precisos e estimulantes, pela paciência de ler e reler por várias vezes esse trabalho.

Reconheço a importância da minha tia Maria Aparecida (Tia Chinha) nesse trabalho. Desde a graduação, Tia Chinha vem acompanhando minhas escritas e tem dado outro status aos meus textos. Leitora sagaz, culta e sempre precisa nas

observações. Fiquei muito feliz e me senti sortudo de poder ter contado com seu apoio nesse desafio.

Agradeço a todos que formam a Universidade Federal da Paraíba, local que ainda resguarda importância central na sociedade paraibana e que sirva ainda de abrigo intelectual para várias gerações de paraibanos.

Saúdo a todos os amigos que fiz durante a Graduação, estágios, monitorias e o Mestrado: André, Dayse, Obede, Cássia, Urbano, Gilmário, Iolanda, Edson (Pelego), Valdenísio, Jorilene, Runivaldo, Nicolás, Acrísio, Thiago (Monge), Giovanni, Severino (Biu), Hélder, Ronéles, Albenes, Gleidson, Larissa, Kleyton, Paulo André, entre muitos outros. Uma lembrança especial aos meus dois queridos amigos e companheiros de causas e causos, Jivago e Victor. Além de meus amigos muito estimados, ainda conto com a amizade e afeição de suas respectivas famílias.

Sou agradecido a Capes pelo financiamento desses 24 meses de curso de Mestrado, incentivo sem o qual eu não poderia valer-me das leituras, das viagens, dos congressos e das pesquisas que pude contar.

Lembrarei sempre com afeição dos meus mestres: Mozart, Ângelo, Jonas, João (*in memoriam*), Serioja, Regina Célia, Vitória, Paulo Giovanni, Regina Behar, Cláudia Cury, Barroso, Sylvana, Romero, Luís Júnior, Acácio e Ana Paula. Faço questão de deixar uma lembrança especial à Professora Telma pelo seu trabalho infatigável na pós, por sua paciência e bom humor para discutir comigo durante as aulas de Metodologia.

Agradeço ao Professor Carlos André, figura indispensável na minha formação acadêmica. Meu orientador em diversas oportunidades em monitoriais, orientou-me durante a elaboração da Monografia, foi parceiro em artigos e conselheiro em diversos momentos. Ao longo de quase sete anos entre Graduação e Mestrado, o Professor Carlos André enriqueceu de maneira substancial minha formação enquanto historiador com indicações de leituras das mais variadas, com discussões riquíssimas em sala de aula e nos Grupos *Officium* e *Videlicet* e, acima de tudo, na sua maneira didática e honesta de trabalhar com o seu orientando. Um mestre atencioso e democrático, que nunca se recusou a debater qualquer tema ou ideia. Esse trabalho é também para o mestre, com carinho.

Devo ao Professor Carlos André a fantástica oportunidade de poder conhecer e contar com a sabedoria da Professora Sonia Siqueira, historiadora que muito estimo e que representa a força da pesquisa brasileira nos estudos inquisitoriais. A Professora Sonia Siqueira merece todo o reconhecimento daqueles que formam a academia, não só por ser a fundadora dos estudos modernos sobre Inquisição, mas também por, com seu brilhantismo textual, rigor historiográfico e irretocável atitude ética nas abordagens dos temas sobre o Santo Ofício, ter traçado de modo indelével um estilo, um método exemplar de como o historiador deve manusear fontes tão delicadas - em todos os sentidos - como as fontes oriundas dos tribunais inquisitoriais.

Por fim, deixo meus últimos agradecimentos a meu amor: Flávia. Minha querida namorada e amiga companheira. Nem sempre das mais pacientes ou das mais curiosas sobre os meus estudos da História, Flávia sempre conseguiu através de sua inocência e bom humor me fazer enxergar outras facetas da vida e suas circunstâncias. Seu amor, exemplo nos estudos e fé na minha pessoa foram determinantes para a conclusão dessa dissertação.

A todos, meu muito obrigado!

RESUMO

Dentro das perspectivas da História Cultural este trabalho propõe uma análise de um documento chave para a História da Inquisição em Portugal: o Regimento inquisitorial de 1640. Esse código inquisitorial vigorou durante 134 anos dos 285 anos de Inquisição em Portugal, foi compilado durante o conturbado processo de Restauração do trono lusitano e substituído no fim do controverso período pombalino. Durante mais de um século o Regimento ditou as regras e práticas processuais do Santo Ofício lusitano, seus ritos e etiquetas, suas cerimônias públicas e particulares; regulou sobre a aplicação das penas e serviu de parâmetro moral e religioso no controle pedagógico da Inquisição sob a sociedade lusitana e suas colônias. Procuramos descrever o Regimento de 1640 como fruto de um longo processo histórico. Abordamos a ideia de *Direito e Intolerância* que foram se amoldando de acordo com os cenários econômicos, sociais e políticos que se reconfiguravam constantemente pela Europa durante as Idades Média e Moderna e, a partir dessas mudanças históricas, percorremos o longo caminho da Inquisição Moderna em Portugal; suas influências, lutas, embates, relações de poder e impactos socioculturais. Traçamos um breve histórico dos códigos inquisitoriais, partindo de uma análise comparativa para melhor nos situarmos em relação às mudanças legais que convergiram no Regimento de 1640. Contextualizamos o momento de elaboração do código regimental de 1640. Analisamos os entraves e contextos da Ibéria e os agentes reais e inquisitoriais que se moviam no intrincado jogo diplomático que redesenhava as fronteiras independentes entre Portugal e Espanha. Exploramos a importância de figuras centrais da Inquisição de Portugal durante as contendas pela Restauração portuguesa. Detalhamos cada um dos três livros que compõe o código regimental, o livro dos funcionários, o livro das práticas processuais e o livro das penas. A análise dos livros foi elaborada com a intenção de apresentar a minúcia regimental, o rico detalhamento do Direito Inquisitorial e suas justificativas para aplicação de suas práticas e penas específicas. Ao historicizarmos o Direito Inquisitorial, verificamos sua proximidade com o Direito Canônico e sua influência na elaboração futura de um Direito laico, erudito e escrito. Em Portugal, os limites da Justiça Inquisitorial e a Justiça Secular durante os séculos XVI, XVII e XVIII não eram claros, os olhos atentos dos agentes reais e dos agentes da fé, em muitas oportunidades, caminharam juntos em suas inspeções no território português e suas colônias. A Cúria romana e a Coroa portuguesa dividiam suas influências sob as feições inquisitoriais, o poder real aplicava seu poder político e econômico dentro de uma perspectiva regionalizada e o papado delineava as atribuições legais e administrativas do Santo Ofício utilizando-se de sua força supranacional.

Palavras-Chave: Inquisição portuguesa; Regimento de 1640; Direito Inquisitorial; Intolerância Religiosa.

ABSTRACT

Within the perspective of Cultural History this research proposes an analysis of a very important document for the History of the Inquisition in Portugal: the inquisitorial Regiment of 1640. This inquisitorial code lasted for 134 years of the 285 years of the Inquisition in Portugal, was compiled during the troubled process of restoration of the portuguese throne and replaced at the end of the controversial Pombal's period. For more than a century the Regiment dictated procedural rules and practices of the Holy Office lusitanian, their rites and labels, your public and private ceremonies; regulated on the application of punishments and served as a moral and religious teaching in the parameter control of the Inquisition under the lusitanian society and its colonies. We have described the Regiment of 1640 as the result of a long historical process. We discuss the idea of *Law* and *Intolerance* that have been shaping up in accordance with the economic, social and political factors that are constantly reconfigured through Europe during the scenarios of Middle and Modern Ages and, from these historical changes, walked the long hike until the Modern Inquisition in Portugal; their influences, struggles, conflicts, power relations and socio-cultural impacts. We trace a brief history of the Inquisition's codes, through a comparative analysis in order to better situate in relation to legal changes that converged in the Regiment of 1640. We contextualize the time of writing of 1640 regimental code. We analyzed the obstacles and the contexts of Iberian Peninsula and the inquisitorial real agents who moved in the intricate diplomatic game to redraw the boundaries after the independence of Portugal from Spain. We explore the importance of the central figures of the Inquisition in Portugal during the Portuguese Restoration's strife. We detail each of the three books that make up the regimental code: the book of ministers and officials, the book of procedural practices and the book of feathers. The analysis of the books was made with the intention of presenting the regimental details, the rich detailing of Inquisitorial Law and its justifications for its practical and specific penalties applications. When we historicizing the Inquisitorial Law, we verified its proximity to the Canon Law and its influence on the future development of a secular, scholar and written Law. In Portugal, the limits of Inquisitorial Justice and Secular Justice during the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries were not clear, observant of the of the monarchy's servants and agents of faith, on many occasions, their eyes walked together on their inspections in Portuguese territory and its colonies. The Roman Curia and the Portuguese Crown divided their influences under inquisitorial features, the real power applied its political and economic power within a regionalized perspective and the papacy outlined the legal and administrative functions of the Holy Office using its supranational power.

Keywords: Portuguese Inquisition; Regiment of 1640; Inquisitorial Law; Religious Intolerance.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	ii
Resumo	v
Abstract.....	vi
1. Introdução.....	p.1
2. Direito e Intolerância na Idade Moderna.....	p.15
2.1. Os Direitos Modernos.....	p.20
2.2. A Intolerância.....	p.30
2.3. Breve histórico dos <i>Codices</i> Inquisitoriais Lusitanos.....	p.43
3. Portugal em 1640.....	p.60
3.1. O Contexto do Nascimento regimental	p.66
3.2. D. Francisco de Castro, <i>El Señor</i> Inquisidor.....	p.84
4.O Livro I.....	p.93
4.1. Estrutura e Cargos do Tribunal da Fé em 1640.....	p.95
5.O Livro II.....	p.117
6.O Livro III.....	p.154
7. Considerações Finais.....	p.223

8. Referências Bibliográficas	p.228
8.1. Dissertações, Teses, Artigos e Documentos	p.232
a) Dissertações	232
b) Teses	232
c) Artigos	232
d) Documentos	233

1. INTRODUÇÃO

*“Em si mesma, toda ideia é neutra ou deveria sê-lo;
mas o homem a anima, projeta nela suas chamas e suas demências;
impura, transformada em crença, insere-se no tempo, toma a forma de acontecimento:
a passagem da lógica à epilepsia está consumada...
Assim nascem as ideologias, as doutrinas e as farsas sangrentas”.*

E. M. Cioran

A Idade Moderna conseguiu abrigar entre os seus mais destacados pensadores, com igual riqueza e entusiasmo, pensamentos realistas, pragmatistas, tanto quanto pensamentos idealistas, fantasiosos. O utopismo moderno serviu como um bom artifício para se estabelecer críticas às questões sociais, políticas e religiosas de seu tempo de maneira indireta e perspicaz.

Thomas More e Tommaso Campanella procuraram através de suas visões utópicas vislumbrar saídas contra aquilo que eles identificavam como elementos debilitadores de suas sociedades, elementos criadores de comunidades perdidas, langorosas e de seres humanos elanguescidos e viciados. A negação da realidade marcava o pensamento imaginativo desses pensadores, que vislumbravam sociedades “perfeitas”, mecânicas, muitas vezes, ascéticas.

Ambos os autores utopistas, More e Campanella, eram devotos, figuras muito religiosas e que não concebiam suas sociedades ideais sem a necessidade da religião e do rito. A aplicação das leis, o controle social e o emprego das práticas religiosas são descritas imbuídas de componentes otimistas e místicos (Cf. PETITFILS, 1977, p.16-24). A projeção dessas sociedades não foi acompanhada por um manual de aplicação desses ideais, talvez porque não houvesse a intenção de uma aplicação de fato, quando muito, havia uma crença em que “naturalmente” a humanidade seria conduzida a tais estágios sociais.

Essas visões nem sempre eram censuradas ou malvistas pela Igreja Católica, basta lembrarmos que Thomas More foi canonizado e que Tommaso de Capanella era um monge beneditino, contudo, não pareciam encaixar-se numa tradição judaico-cristã de defesa radical das leis divinas e socais, como nos relatos bíblicos do dilúvio e de

Sodoma e Gomorra, onde, aparentemente, as Inquisições parecem ter-se apoiado mais, pois em defesa dos desígnios divinos se extirpava tudo e todos que não correspondiam com tais ideais.

Dentro dessa visão específica de mundo, muito apoiada numa história do direito e da religião cristã, desenvolvemos nosso trabalho de análise de um documento jurídico específico da Inquisição portuguesa, o objeto que analisamos: o Regimento da Inquisição portuguesa de 1640.

Esse regimento foi um código legal do Santo Ofício que serviu por mais de um século como referência jurídica e administrativa aos tribunais inquisitoriais lusitanos. Ao contrário dos idealismos utopistas do século XVI que vislumbravam uma nova ordem a partir de uma negação da sociedade real, estabelecendo um modelo reformista idealizado de sociedade, o Regimento de 1640, ao contrário, é fruto de um pragmatismo jurídico “realista”, canônico e ortodoxo, que após um século de experiências inquisitoriais em Portugal, procurava identificar todos os possíveis “caminhos da heresia”.

O Regimento de 1640 é fruto de uma dinâmica histórica particular. Sua missão não era refundar uma sociedade livre de potenciais heréticos, mas extirpar tais ameaças potenciais da convivência e da memória social que já caminhava ao ritmo da História. Os regimentos anteriores ao de 1640 serviram como repositórios de observações, anotações e investigações fundamentais para a elaboração do maior compêndio legal da história inquisitorial lusitana, portanto nosso objeto pode ser compreendido como fruto de uma tradição jurídica cristã.

Através da análise desse documento, procuramos desvelar em suas entrelinhas diversos aspectos da Inquisição em Portugal e, conseqüentemente, da sociedade lusitana. Acreditamos na contribuição de tal estudo, entendendo que fazer a crítica histórica do Regimento de 1640 é abrir mais uma via para compreensão da dinâmica inquisitorial e fender mais uma brecha no tema com o intuito de melhor minuciar a parte da realidade social e religiosa do Império português durante os séculos XVII e XVIII. Sobre a importância da história do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva observam:

[..] o Tribunal foi uma poliédrica instituição com impactos enormes na sociedade portuguesa, na qual assumiu uma vocação hegemónica que respondia à ordem religiosa e cultural em transformação, com repercussões em todos os âmbitos. Por esta razão, fazer a história da Inquisição portuguesa é também fazer a história de Portugal no seu conjunto (2013, p. 15).

Consideramos tal proposta analítica possível porque partimos da ideia de que são as sociedades - e todas as suas contradições e embates que criam seus códigos legais e não o contrário. Enxergamos a instituição inquisitorial lusitana como uma importante formadora de laços de poder – ao mesmo tempo fruto desses mesmos laços, que respondia por inúmeros matizes conjunturais, culturais, sociais e econômicos do Império português.

Recentes estudos sobre a dinâmica imperial portuguesa vêm destacando o papel polissinodal da administração do reino e de suas conquistas. Pesquisadores como João Fragoso, António Manuel Hespanha, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouveia, Nuno Gonçalo Monteiro, entre outros, apresentam novas interpretações sobre as relações de poder e os impactos econômicos e culturais provocados pelos modos de governar ao redor do Império¹. Para esses autores a visão de uma dominação e de uma sujeição (metrópole x colônia) absolutas empobrecem as análises sobre o período e não corresponde às informações obtidas nos arquivos e documentos históricos do Antigo Regime.

Para António Manuel Hespanha, a monarquia portuguesa encaixava-se dentro de uma perspectiva corporativa, onde o poder não era exercido de maneira absolutista ou centralizador. Conselhos, tribunais, câmaras municipais, confrarias, irmandades, entre outras formas de associação e vinculação repartiam, interviam e participavam do poder, dentro de uma estrutura orgânica que tinha o rei como cabeça (2001, p. 164-188).

O Santo Ofício não fugia a essa regra corporativa de enxergar o mundo. A Inquisição portuguesa também possuía sua estruturação orgânica, formada pelo Conselho Geral, pelos tribunais espalhados pelo reino e Goa, pelas redes de funcionários e colaboradores distribuídos pelos diversos territórios reinóis e além-mar. As

¹ Os recentes estudos e pesquisas compilados nas obras: *Antigo Regime nos trópicos* (2001) e *Na trama das redes* (2010) são referenciais para entendermos as novas propostas historiográficas de análises das dinâmicas sociais e econômicas do Antigo Regime no Império português.

decisões inquisitoriais contavam com a participação de diversos membros da instituição, possuíam legislação própria e os inquisidores-gerais portugueses costumavam participar dos mais importantes conselhos e secretarias do Império.

A noção jurídica que marcou o Santo Ofício em Portugal é curiosamente particular. A instituição inquisitorial portuguesa contava, por um lado, com a já fortalecida tradição estatutária do direito canônico para estabelecer suas diretrizes penais e funcionais e, por outro lado, estava inserida numa realidade sociocultural onde o poder político costumava ser partilhado com outras esferas de poder, onde o costume tendia a prevalecer sobre o direito legislativo, onde os deveres políticos ou institucionais frequentemente cediam aos deveres morais, afetivos ou familiares e onde figuras de hierarquias inferiores apresentavam certa autonomia frente aos seus superiores. Contudo, mesmo diante dessa realidade jurídica descentralizada e heterogênea, os conselhos e secretarias do Império português já apresentavam o gosto pelos regimentos, que funcionavam como uma espécie de manual de conduta para os mais diversos ofícios a que eram delegados os subordinados da Coroa.

Procuramos contextualizar o Regimento de 1640, descrevendo a trajetória desenvolvida pelas mentalidades e culturas que de alguma maneira auxiliaram ou influenciaram na concepção desse código. É interessante notarmos que o contexto de surgimento e substituição do Regimento de 1640 é um dos períodos mais efervescentes dos 285 anos de Inquisição em Portugal (1536-1821).

As “fases” regimentais passam pelo seu surgimento em meio à Restauração do trono português de 1640, passando pelo apogeu da perseguição inquisitorial e remodelamento da legislação repressiva acrescida dos novos estatutos de “limpeza de sangue”, seguido por uma tremenda crise contestatória que acabou por conseguir suspender o Tribunal da Fé por sete anos (1674-1681), seguido por um período de reavivamento da “Inquisição Barroca” (1681-1755) e, finalmente, chegando ao ocaso regimental (1774) e, de certa maneira, início do fim da própria instituição (1774-1821), quando as minorias e os hereges cismáticos deixam de ser o foco principal dos inquisidores e suas atenções se voltam para o novo inimigo da fé: a razão iluminista revolucionária francesa. Esse último período inquisitorial é marcado por um dismantelamento das antigas estruturas; o intervencionismo pombalino destruiu as velhas estruturas do Tribunal, que possuía dois alicerces claros: um sustentado pelo

Papa e o outro pelo Rei. Com o poder nas mãos do Marquês de Pombal a Inquisição iniciou sua agonizante “estatização” que não resistiria aos sopros liberais do início do século XIX.

Contamos, ao longo da análise, com breves dimensionamentos históricos de algumas terminologias que consideramos chave e que nos auxiliam a entendermos a força e importância do Regimento em sua época. Entre esses conceitos estão os de: *Intolerância*, *Direito Teocrático* e seus respectivos afluentes (o direito penal, civil, canônico) e um conciso histórico dos códigos e regimentos inquisitoriais portugueses. O código regimental de 1640 é utilizado como fonte principal da nossa procura pela compreensão do fenômeno inquisitorial português durante o período de vigência regimental (1640-1774).

Nossa hipótese consiste em demonstrar que o Regimento de 1640 foi fruto de uma práxis inquisitorial Ibérica e surgiu no ensejo da resposta engendrada no conservadorismo ortodoxo da Igreja frente aos movimentos dissonantes da Idade Moderna. Fruto de uma série de normas canônicas, de anseios políticos, econômicos e sociais ligados à tradição e às relações entre Coroa e Igreja, ao mesmo tempo em que definia sua identidade de acordo com o cenário que se apresentava naquele momento histórico. Procuramos perceber as influências da concepção teológica construída através de séculos pela Igreja e seus doutores e a aplicação dessa percepção cristã secular no documento em destaque, que espelhou significativamente a mentalidade eclesiástica e jurídica de sua época. Esse entendimento enraizou-se em parte importante do clero e entre os estamentos sociais, isto é, o Regimento como produto de uma cultura que, por vezes, se destacou pelo teor intolerante. O código inquisitorial de 1640 abre espaço para o exercício hermenêutico, pois, apesar de sua objetividade, a cultura lusitana dos séculos XVII e XVIII e a prática inquisitorial do mesmo período ofereceram materiais de sobra para as interpelações das mais variadas, basta observarmos que o Regimento desempenhou seu papel na sociedade portuguesa durante 134 anos.²

Analizando a documentação legal (os regimentos) gerada pelo Santo Ofício ao longo da sua atuação em Portugal, até chegarmos ao Regimento de 1640, traçamos

² Muito provavelmente o documento não foi gerado com o escopo de se tornar um registro histórico, mas para satisfazer as necessidades jurídicas e funcionais do Santo Ofício em 1640. Deste modo, desvendar as razões do Regimento ser do jeito que é traz à tona novamente a epistemologia histórica, pois o Regimento está permeado de paixões e propagandas de sua época que devem ser discutidas durante a análise documental.

observações procurando perceber por que certos crimes inquisitoriais eram considerados como tais e como essas interpretações jurídicas foram se remodelando com o passar do tempo. Podemos adiantar que tal processo não se apresentou de maneira contínua e evolutiva, passando de maneira ininterrupta às noções hodiernas de justiça e de crime. Identificamos certos refluxos às noções anteriores ao longo dos séculos, como também percebemos que as mudanças não ocorrem exatamente por conta da Igreja, nem deixam de ocorrer apesar da mesma, mas, principalmente, por conta de movimentos seculares que vão pouco a pouco estabelecendo limites entre Igreja e Estado, afetando as relações entre instituições e a sociedade e suas estruturas de poder, refletindo o caminhar histórico da tradição jurídica ocidental.

Propomos romper com visões parciais, reducionistas ou sectárias que portam críticas anacrônicas ao tema. Procuramos enxergar a Inquisição não como um fenômeno em si, explicável como um tema isolado; nossa intenção é enxergar o Santo Ofício como uma tendência moral, para-eclesiástica; uma procura pela verdade de sua época, surgida do contrato social de seu período histórico. Com isso, não é nossa intenção cairmos em análises etéreas ou meramente revisionistas e deixarmos a crítica histórica de lado, afinal, procurar perceber a “verdade” de uma época é buscar pelo socialmente aceito naquela época, cuidando para não negligenciar os prováveis ecos de contestação que toda civilização humana brada, por mais fracos ou abafados que sejam. Partimos da concepção nietzschiana de que “não há fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 2001, p. 83). Aceitamos que para se compreender o Regimento de 1640 e sua importância para a *História da Inquisição* em Portugal através de sua contextualização, se faz necessário analisarmos as mentalidades formadoras desse compêndio inquisitorial e o meio econômico, social e cultural em que se formou tal abordagem moralista. *Amoral* como uma característica das relações humanas travadas no mundo material e não como uma noção imutável que transcende tempo e espaço. Partimos da ideia de que cada pena, medida processual e rito descritos pelo Regimento carregam consigo uma rica carga histórica muitas vezes anteriores ao próprio Santo Ofício, como nos alerta Alexandre Herculano:

É certo que, já antes do século XIII, as comissões chamadas *sínodos*, que constituíam nos diversos distritos de cada diocese uma espécie de tribunais dependentes do bispo, tinham a seu cargo proceder contra hereges. Essas comissões, porém, depois de o qualificarem como tais

e de lhes aplicarem a excomunhão, deixava o resto a ação do poder civil (2002, p.16).

Além da carga histórica do cristianismo medieval, no qual a Inquisição Moderna herdou muitos dos seus aspectos e procedimentos teológicos, não podemos esquecer as tradições primitivas do cristianismo e suas influências pagãs, que contribuíram, posteriormente, para o amoldamento do Direito Canônico. Contudo, o próprio Alexandre Herculano reconhece aspectos particulares, típicos do fenômeno inquisitorial moderno:

Todavia, no meio do fanatismo que inspirava semelhantes crueldades, o sistema de processo contra os delinquentes desta espécie [heresia] não tinha analogia alguma com o que depois a Inquisição adotou. Não havia juízes especiais para investigarem e apurarem os fatos: serviam para isso os tribunais ordinários. O acusado assistia aos atos do processo, dava-lhe conhecimento de todas as acusações, facilitavam-lhe os meios de defesa, e nada se lhe ocultava. Era inteiramente inverso das praxes posteriores; e, ainda assim, pode-se dizer que a igreja era, até certo ponto, estranha a imposição de penas aflitivas e ao derramamento de sangue com que mais de uma vez se manchou a intolerância religiosa antes do século XIII (2002, p. 16).

Ao nos valermos da História Cultural como base teórica e metodológica, incluímos aqui seus elementos componentes como referenciais de interpelação do tema proposto: civilização, mentalidades coletivas, imaginário social, sensibilidades ou representações coletivas e cultura material (Cf. BURKE, 2008). O lugar dos símbolos, da arte, da etiqueta, a morte, a fé, o pensamento são subsídios essenciais da História Cultural e discutidos com maestria por autores como Jean Delumeau, Nöbert Elias e Carlo Baroja. Esses autores são de grande valia para nossas discussões sobre tais matérias ao longo do trabalho, principalmente quando abordamos os rituais, iniciações, os autos-da-fé e seus símbolos. Nossa pesquisa não deixa de se valer da Nova História Cultural e seu caráter mais antropológico³ algo que, em relação aos inquisidores, Carlo

³ Para Peter Burke, os historiadores podem aprender muito com o método antropológico, como salienta no seguinte trecho: “Em primeiro lugar, os antropólogos dedicam-se a entender o conjunto de uma sociedade estranha a partir de seus próprios termos, ao passo que os historiadores, até recentemente, tendiam a restringir seus interesses às classes superiores. Em segundo lugar, os antropólogos não param quando descobrem a visão do agente sobre o significado de sua ação, mas avançam para estudar as funções sociais dos mitos, imagens e rituais (2010, p. 12)”.

Ginzburg já aludiu em seu artigo: *O Inquisidor como Antropólogo*,⁴ pois a análise do Regimento indica uma amplitude legal desconcertante no que toca à vivência religiosa, cultural e individual das sociedades que estavam sob sua jurisdição, percebe-se também punições e tratamentos específicos ligados a culturas ou estamentos específicos.

A instituidora dos estudos modernos sobre Inquisição no Brasil, a pesquisadora Sonia Siqueira (*A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*), observa que "a cultura está sempre ligada às peculiaridades nacionais" e que o caráter lusitano que carregava consigo seu teor intolerante, portava também os suportes culturais que se imiscuíam nessa intolerância, bem como os "traços da fisionomia espiritual e moral do povo português" (Cf. SIQUEIRA, 1978, p.17). Numa visão *freryana* acerca da cultura barroca, a acadêmica brasileira analisa o Portugal barroco do século XVII como uma sociedade que:

[...] tentava reafirmar os tradicionais conceitos de hierarquia, ordem e paz social, mas abrigava, não obstante, os inquietantes fermentos destilados pela presença de uma burguesia em ascensão e pelas novas formas de vida econômica que com ela se instalavam (1978, p.19).

O pragmatismo lusitano funcionava de modo atípico e nem sempre racional, não procurando necessariamente uma ação dialética que se apresentasse como antítese das noções morais da realidade vigente ou colocasse em cheque antigos costumes e preceitos culturais; a Inquisição lusitana dificilmente comportava espaço para um *Menocchio*,⁵ não só pela rigidez institucional, mas porque esse pragmatismo irracionalista, marcante no povo português, revestia-se de uma objetividade prática que faltava aos gregos e sobrava aos romanos.

Na obra *O Momento da Inquisição*, Sonia Siqueira elaborou, através de uma *immensa investigationis* acerca do estabelecimento, enraizamento e estruturação do Santo Ofício português, uma exposição analítica sobre as origens e o desenvolvimento

⁴ Carlo Ginzburg traça uma interessante analogia nesse artigo entre o *Inquisidor* e o *Antropólogo* "com relação à utilização de documentação escrita, produzida a partir de relatos orais" (*Revista Brasileira de História*, set.90/fev.91, p.9-20).

⁵ Moleiro do século XVI do nordeste da Itália condenado pela Inquisição italiana. Seu processo foi descrito na obra *O Queijo e os vermes* do historiador italiano Carlo Ginzburg.

da ciência jurídica e as relações sociais e de poder que afetavam e intervinham nesses desdobramentos das noções do Direito e como esse fenômeno foi absorvido pela Inquisição.

Encontramos na obra da autora Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia*, importantes dados que auxiliam na fundamentação dessa pesquisa acerca das questões políticas, econômicas e sociais que marcaram as reviravoltas culturais que confluíram para o surgimento do Santo Ofício lusitano e para o início das grandes perseguições aos judeus, hereges e cristãos-novos por todo o Império português. Contudo, abrimos mão da visão dual identitária que a autora propõe ao analisar o elemento cristão-novo como um homem dividido, marginalizado, que não era cristão nem era judeu. Não por negarmos os conflitos de identidade que, muito possivelmente, apresentavam os cristãos-novos, mas por acreditarmos que conflitos de identidade ou múltiplas identidades e pertencimentos não eram faculdades ou angústias vividas apenas pelos cristãos-novos ou por criptojudeus, mas por todos os componentes sociais lusitanos – talvez por todos os seres humanos. Podemos perceber na obra dos pesquisadores Laura de Mello e Souza⁶ e Luiz Mott⁷ essa característica multifacetada dos indivíduos seja na colônia seja na metrópole, entre ricos, pobres ou escravos, mulheres ou homens.

Outras considerações sobre a *temática Inquisição* são imprescindíveis ao analisarmos e formarmos nosso cenário das sociedades que vivenciaram a experiência de estar sob a vigília do Santo Ofício. Essas obras são fundamentais para o exame do documento em questão, pois ajudam a desvendar o período no qual se insere o Regimento e auxiliam na construção do panorama histórico que compõe a trama em que se desenvolve o enredo da história desse documento marco da Inquisição portuguesa.

Dentro da historiografia sobre as inquisições, entre as obras que nos apoiamos com maior valimento, podemos citar: Francisco Bethencourt (*História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX*) autor da obra sobre as instituições inquisitoriais, seus ritos, cerimônias, emblemas, símbolos, iconografias, cargos, burocracia e uma minuciosa História das Inquisições modernas, que avalia os embates

⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁷ MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição & Sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

políticos e os documentos que marcaram as fundações e as extinções dessas instituições (movimentos políticos liberais, bulas papais, breves apostólicos, entre outros).

Bruno Feitler (*Nas malhas da consciência*), que possui uma interessante abordagem do papel do Tribunal inquisitorial português na colônia, que apesar de não contar com um número necessário de funcionários, nem suporte de uma estrutura tribunalesca como na metrópole, consegue impor sua força através de seu discurso entranhado no imaginário social local, tornando o indivíduo colonial vítima de sua própria consciência, seu próprio vigia e juiz.

Luiz Mott (*Bahia: Inquisição & Sociedade*), que destaca os "crimes sexuais" ocorridos na Bahia no período de atuação da Inquisição no local e expõe o lado sádico dos funcionários inquisitoriais e a vida oprimida de sodomitas coloniais, bígamos, religiosos com parcerias sexuais, entre outras culpas do gênero.

Laura de Mello e Souza (*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*), que avalia os hereges ligados à magia, sortilégios, feitiçarias e bruxaria; como a Igreja e a sociedade viam esses indivíduos e como essa mesma sociedade (aristocratas e populares) lidava com essas crenças e costumes oriundos das culturas europeias, indígenas e africanas.

Ronaldo Vainfas (*Trópico dos Pecados*), que trabalha numa perspectiva moral, averiguando o cotidiano dos colonos brasileiros, suas relações com o íntimo e de como suas vidas chocavam-se com o discurso clerical daquele momento da História, um discurso pós-tridentino permeado de escrúpulos e culpas.

Elias Lipiner (*Os judaizantes nas capitanias de cima*), que traz uma visão rara nos estudos inquisitoriais: como os cristãos-novos e criptojudeus viam a Inquisição e quais seus mecanismos de defesa frente às perseguições e aos preconceitos enfrentados naqueles tempos, o pesquisador ainda observa o impacto da cultura judaica na colônia brasileira.

Antônio José Saraiva (*Inquisição e cristãos-novos*), que reconstrói o papel da Inquisição como instituição, com um olhar que relega o caráter religioso do tribunal e ressalta seu teor político e administrativo. O Regimento de 1640 e sua processualística são analisados pelo historiador português que expõe os mecanismos utilizados pelos inquisidores para culpar e condenar os réus com acusações cuidadosamente construídas, espreitando culpas, muitas vezes artificialmente levantadas, subjetivas, deixando poucas

brechas para defesas ou discussões, o autor faz uma elegante alusão ao personagem kafkiano Joseph K e os réus da Inquisição lusitana, a quem o autor acusa de "fabricar cristãos-novos" e manter a máquina julgadora em pleno funcionamento durante séculos.

João Bernardino Gonzaga (*A Inquisição em seu mundo*), que elabora uma longa História Jurídica para demonstrar as raízes do direito inquisitorial, apesar de permeado de uma "lenda branca"⁸ sobre o Tribunal do Santo Ofício; o autor enriquece a obra com as metamorfoses sofridas pelo Direito antigo durante a Idade Média e a Idade Moderna, demonstrando o impacto do Direito penal principesco sobre o Direito sacro e a reverberação destes nos tribunais clericais.

O estudo: *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)* de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva é de fundamental importância nesse trabalho, pois além de ser a única obra que trabalha o tema da Inquisição em Portugal do seu início ao fim, de maneira minudenciada, os autores apresentam ainda a Inquisição portuguesa sob o eixo perspectivo institucional, ou seja, os documentos produzidos pela própria instituição são privilegiados pelas análises desses historiadores, o que representa especial relevância, particularmente para nossa pesquisa.

O recorte temporal do trabalho, em princípio, é determinado pelo tempo de vigência regimental, ou seja, de seu surgimento (1640) até sua substituição (1774). Entretanto, recorreremos, em alguns momentos do texto, a informações processuais, regimentais, históricas e teóricas que podem estar em cronologias fora do recorte temporal dado anteriormente. Um dos nossos intuitos é demonstrar o documento em foco como fruto de uma *tradição* cultural, histórica, social e teológica. Por conseguinte, tal documento apresenta suas peculiaridades, sendo também nosso desejo dar relevância a suas originalidades, seus impactos socioculturais e sua importância referencial para os documentos posteriores.

No primeiro capítulo, fazemos nossa introdução sobre as questões em torno das compreensões históricas do Direito. Utilizamos-nos da noção de *Direito Teocrático* do sociólogo alemão Max Weber (*Economia e Sociedade* v.2). Esse conceito weberiano é

⁸ O termo "lenda branca" é citado na Introdução da obra do historiador português Francisco Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX*, onde é descrito como oposição a ideia de "lenda negra" dos estudos positivos sobre as inquisições. Segundo Bethencourt a expressão lenda branca foi: "construída pelos próprios inquisidores, cujos argumentos se reproduzem até os nossos dias. Os atos inquisitoriais e de seus opositores estão ligados a esse conflito de representações, não se podendo separar o raciocínio da ação" (p.13-14).

erudito quanto a seu teor histórico e valor interpretativo, pois aglutina em sua composição elementos históricos, sociais, culturais e jurídicos da noção flutuante de direito que marcou a passagem do medievo à Idade Moderna.

De João Bernardino Gonzaga, nos valemos de sua obra: *A Inquisição em seu mundo*, que aborda o Santo Ofício através de um longo histórico do Direito penal europeu e remete à construção de uma tradição jurídica absorvida pela Igreja Católica ao longo de séculos, marcando decisivamente o Direito inquisitorial. Para o autor, é uma influência jurídica externa que se infiltra pelo Direito Canônico e potencializa-se na prática inquisitorial. Essas obras permitem um resgate histórico que permeie as primeiras noções jurídicas modernas de fundamental importância para o embasamento argumentativo deste trabalho, é através deste embasamento que podemos constatar a originalidade do objeto estudado e seu impacto nas sociedades em que o Santo Ofício lusitano atuava, incluindo as colônias na Ásia, África e América.⁹

Ainda no mesmo capítulo, refletimos sobre a cultura cristã europeia dos séculos XVII e XVIII. Deparamo-nos com o importante elemento sociocultural que transpassou séculos, religiões, costumes e povos e foi se reconfigurando, sem perder, no entanto, certas premissas básicas, esse elemento é a *intolerância*. Tal manifestação sociocultural é apresentada nesse trabalho de maneira caleidoscópica. Apesar de estarmos tratando de um *documento religioso*, a intolerância com origem religiosa não é a única faceta demonstrada pelo documento ou seu contexto. Decidimos analisar a intolerância em suas mais diversas expressões e origens. Ao desfrutarmos das noções sobre o conceito de intolerância de pensadores como Jacques Le Goff, Umberto Eco, Paul Ricœur e Françoise Héritier,¹⁰ nosso intuito é abranger as vertentes do olhar sobre o tema, abordando não só a intolerância frente às religiões ou a intolerância sendo absorvida por algum tipo de discurso ou prática religiosa, mas procurando expor também o passado da

⁹ A autora Sonia Siqueira, ao tratar das legislações eclesiásticas nos defronta com um importante questionário: “Uma questão limiar: pode-se falar em um direito especificamente inquisitorial diversificado, brotando das atividades judiciárias do Tribunal? Ou, ter-se-ia apenas aplicado o direito canônico ligado à sabedoria jurídica da Igreja? Ou ainda tomar-se-ia de empréstimo o direito civil romanizante que florescia à sombra do absolutismo monárquico?” (2013, p. 216).

¹⁰ Os artigos sobre intolerância dos referidos autores estão contidos no livro: FORO Internacional sobre Intolerância (1997, Paris). *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997*; publicação sob direção de Françoise Barret-Ducrocq. Trad. de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

intolerância, suas origens, seu papel segregador, marginalizador ou, em alguns momentos, aglutinador.

Da teóloga alemã Uta Hanke-Heinemann trabalhamos com a obra *Eunucos pelo Reino de Deus*, que analisa os primórdios das concepções cristãs sobre o celibato, a sexualidade, a mulher e seu papel na religião e em relação ao homem, utilizando-se das obras de grandes pensadores cristãos e pagãos, verificando as influências pagãs e judaicas nesses preceitos que mais tarde se tornariam basilares na teologia medieval e moderna marcadas por uma intolerância arraigada culturalmente na sociedade europeia em seus mais diversos componentes. A intolerância e seus mecanismos são expostos nesse estudo seguindo as divisões regimentais, compostas por três livros: o primeiro livro que trata das funções, cargos, horários, tarefas específicas e requisições exigidas pelos tribunais inquisitoriais lusitanos; o segundo livro regimental que analisa a processualística dos tribunais do Santo Ofício, alertando os funcionários sobre cada passo, rituais e ações a serem desenvolvidas durante os processos; e finalmente, o terceiro livro, que trata das penas que cada crime, desvio ou heresia praticada deveria receber.

No segundo capítulo tratamos do surgimento regimental em meio às batalhas da Restauração lusitana. Procuramos demonstrar de maneira sucinta o ambiente conturbado em que surgiu o Regimento. Retratando de modo conciso o movimento da Restauração de 1640, suas consequências e impactos. Neste capítulo, procuramos, através de uma breve biografia, apresentar o Inquisidor-geral sob a concepção do Regimento de 1640. D. Francisco de Castro foi uma figura importante durante o momento histórico da Restauração e uma visão de sua vida nos auxilia a entender melhor a função social e administrativa do cargo de Inquisidor-geral em Portugal no século XVII. As obras de autores como Eduardo D'Oliveira França (*Portugal na época da Restauração*), Francisco Bethencourt (*História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*), Carlo Baroja (*El Señor Inquisidor*) e o artigo biográfico de D. Francisco Castro, inquisidormor em 1640, de Teresa Leonor M. Vale¹¹ servem de suporte bibliográfico e teórico na elaboração deste capítulo.

¹¹ O artigo a que nos referimos intitula-se: *D. Francisco de Castro (1574-1653) Reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral* e foi publicado em 1995 na Revista Lusitana Sacra.

Nos capítulos terceiro, quarto e quinto trataremos propriamente dos livros regimentais. O capítulo três aborda as funções exercidas dentro de um tribunal do Santo Ofício lusitano, determinadas em regimento; assuntos referentes a horários, salários, materiais de trabalho, hierarquias, etiqueta interna, trâmites burocráticos etc. O quarto capítulo trata da processualística inquisitorial; das questões concernentes aos passos processuais, das prisões, das sessões internas, dos tratamentos de réus e suspeitos, da organização dos autos-de-fé e da formação do libelo. E, finalmente, o quinto e último capítulo é respeitante aos crimes e às penas inquisitoriais. Nossa proposta nessa última etapa é, além de demonstrarmos o conteúdo da parte penal do Regimento, analisarmos as origens teológicas e jurídicas de tais interpretações jurídicas. O porquê de certas punições e qual a razão de certas práticas fossem consideradas criminosas e passíveis de punições por parte dos membros do Santo Ofício.

Na tentativa de cumprirmos as expectativas citadas anteriormente, nos valem, além do próprio Regimento, da obra da teóloga Uta Hanke-Heinemann: *Eunucos pelo Reino de Deus*, que trava uma discussão de critérios históricos e teológicos com certos valores morais do catolicismo conservador, colocando em cheque afirmações de filósofos pagãos e cristãos; teólogos, padres, bispos e papas acerca de assuntos como aborto, misoginia, contracepção, homossexualidade, celibato etc. Trabalhamos também com várias obras clássicas (já citadas anteriormente) que abordam diversos processos, com as mais variadas acusações de crimes e heresias, durante a vigência do regimento que analisamos. Portanto, podemos nos deparar com certo grau de aplicabilidade ou inaplicabilidade do Regimento de 1640.

2. DIREITO E INTOLERÂNCIA NA IDADE MODERNA

“A fonte de nossos atos reside em uma propensão inconsciente a nos considerar o centro, a razão e o resultado do tempo. Nossos reflexos e nosso orgulho transformam em planeta a parcela de carne e de consciência que somos. Se tivéssemos o justo sentido de nossa posição no mundo, se comparar fosse inseparável de viver, a revelação de nossa ínfima presença nos esmagaria. Mas viver é estar cego em relação às suas próprias dimensões...”.

E. M. Cioran

Depois de prosperarem por 180 milhões de anos, os dinossauros foram extintos. Todos sem exceção. Não sobrou nenhum. Nenhuma espécie tem garantido seu lugar neste planeta. E estamos aqui há apenas 1 milhão de anos, nós, a primeira espécie que projetou os meios para a sua autodestruição. Somos raros e preciosos porque estamos vivos, porque podemos pensar dentro de nossas possibilidades. Temos o privilégio de influenciar e talvez controlar nosso futuro.

[...]

Não há causa mais urgente, nenhuma tarefa mais apropriada do que proteger o futuro de nossa espécie. Quase todos os nossos problemas são provocados pelos humanos e podem ser resolvidos pelos humanos. Nenhuma convenção social, nenhum sistema político, nenhuma hipótese econômica, nenhum dogma religioso é mais importante.

Carl Sagan

A citação acima, do astrônomo Carl Sagan, reflete uma nova visão do homem em relação ao universo que o cerca. Após os escancaramentos e realizações em todos os campos da intelectualidade humana durante a Renascença e o Iluminismo, os séculos XIX e XX modificaram profundamente o paradigma científico ocidental. O movimento escolástico que se propagou pelas universidades europeias medievais, apresentou um tímido desvencilhar da objurgatória teológica com a Renascença. Com o desenvolvimento tecnológico e as mudanças socioculturais impulsionadas pelas novas dinâmicas de mercado e produção, a Europa ampliou seu leque comercial e científico, novos elementos apareceram para essa sociedade e representações sobre esse novo mundo passaram a ser construídas.

Assim como a economia e a política, a religião não ficou imune a esses impactos. Justamente no período histórico do Ocidente, no qual a religião representava um ponto essencial da vida, as novas vicissitudes abalaram as estruturas que a Igreja

Católica lutava por sedimentar ao longo de séculos. Muito da compreensão de mundo já alicerçada por séculos de teologia, filosofia e discursos cristãos sofreu abrupta desconstrução, gerando gradativamente reformuladas percepções do Universo. Essa realidade levou ao ponto da inteligência da Idade Contemporânea, com suas complexas e avançadas noções de biologia evolutiva, genética, física quântica, astrofísica e química observar com espanto o acúmulo de conhecimento adquirido com o passar de muitas gerações. Esse vasto conhecimento científico, montado em extensa gama de evidências, aplaca a soberba humana encorajada por séculos de uma insipiente sapiência do mundo material. O grande investimento erudito de outrora era destinado a entender os mistérios do divino, grandes esforços eram realizados com esse intuito.

Podemos pretender a atitude de imaginar como seria pensar como um homem do século XVI; um exercício difícilimo (para não dizer impossível), pois teríamos que nos abster totalmente de nossas instruções atuais, muitas delas ainda inacessíveis a um ser humano daquele longínquo século. Esse tipo de comparação anacrônica não tem como intuito demonstrar nossa superioridade sobre o humano do passado, não é esse o caso, afinal, muito da compreensão atual começou a ser construída por essas derradeiras figuras.¹² O que procuramos demonstrar é a grande diferença entre a visão acerca do mundo que nos rodeia hoje daquela de alguns séculos atrás, uma divergência amparada por visões muito díspares sobre a existência humana e o devir universal. Exemplificando tal diferença de mentalidades, os autores Felipe Fernández-Armesto e Derek Wilson escrevem:

Isso abre um abismo entre nós e os nossos antepassados do século XVI. Somos os herdeiros não só do racionalismo, que nos convida a questionar a idéia mesma de Deus, mas também do empirismo, que nos condiciona a crer naquilo que podemos discernir com nossos sentidos; e do existencialismo, que exige que criemos nossos próprios conceitos subjetivos de verdade. Isso faz com que tenhamos muita dificuldade para captar as idéias de um pensador como Francis Bacon, que foi capaz de afirmar: “A busca da verdade, consiste em fazer amor com ela, ou em seduzi-la, o conhecimento da verdade, que é sua presença, e a fé na verdade, que é o gozo dela, é o soberano bem da

¹² Como atenta Nibert Elias: “Os passos posteriores conduzem para além dos anteriores, mas a importância destes é preservada como elo na corrente contínua do trabalho de pesquisa. Sem Newton, não se pode compreender Einstein de modo satisfatório. O progresso contínuo da ciência não condena necessariamente os modelos de compreensão de etapas anteriores à categoria de sobras de papéis velhos, o que de fato acontece tão mais raramente, quanto mais assegurado e autônomo é o progresso científico” (2001, p.32).

natureza humana.” O homem da época da Reforma, estivesse ele do lado católico ou protestante, aceitava a existência de Deus e a idéia de que ele era a origem de toda a verdade – a qual era, portanto, objetiva. Com exceção de alguns místicos, os cristãos acreditavam que Deus se revelava, e revelava seus desígnios, àqueles que o buscavam. A teologia era a rainha das ciências porque, por si só, definia os parâmetros do conhecimento e indicava quais linhas de pesquisa levavam ao aperfeiçoamento da condição humana e à maior glória de Deus (duas coisas que não podiam ser separadas uma da outra) (1997, p. 46).

Contemporaneamente, apesar de toda a pompa do conhecimento científico, das explicações intrincadas e das facilidades tecnológicas, cada vez mais o ser humano percebe sua ínfima participação na dinâmica universal. Aos que tentam penetrar nos valores e percepções da Europa dos primórdios da Idade Moderna, Peter Burke nos alerta:

Deixemos de lado as estradas de ferro, que provavelmente contribuíram até mais do que o serviço militar obrigatório e a propaganda governamental para corroer a cultura específica de cada província e para converter as regiões em nações. Deixemos de lado a educação e alfabetização universais, a consciência de classe e o nacionalismo. Deixemos de lado a moderna confiança (ainda que abalada) no progresso, na ciência e na tecnologia, e deixemos de lado os modos profanos em que as esperanças e os medos são expressões. Tudo isso (e mais) é necessário antes de conseguirmos penetrar no “mundo (cultural) que perdemos” (2010, p.13).

Números siderais, monstruosamente grandes, quase inconcebíveis, o que faz com que os problemas que afetam gravemente o nosso planeta passem despercebidos em relação ao incomensurável Universo que nos abriga. A extinção da vida na Terra não significaria nada para o Universo, ou para a Galáxia, ou até mesmo para o Sistema Solar. A dinâmica universal continuaria a mesma com ou sem os seres humanos. A ciência hodierna expôs esse triste e desolador cenário de nossa nulidade em termos universais. Algo que não comporia a mentalidade das pessoas do século em que se redigiu o Regimento da Inquisição portuguesa de 1640.

Com figuras como Galileu Galilei e Blaise Pascal, o século XVII iniciava sua caminhada rumo à desconstrução de antigos paradigmas, mas a perseverança na ideia da

Terra como um local ainda grande demais, inexplorado, pleno de fenômenos misteriosos e centrais nas aspirações divinas, vigorava ainda com grande força, mesmo com a visão antropocêntrica que começara a despontar na Renascença como uma nova perspectiva do homem em relação ao Universo, que se amparava numa cosmogonia bíblica, como descreve Keith Thomas:

O predomínio humano tinha [...] lugar central no plano divino. O homem era o fim de todas as obras de Deus, declarava Jeremiah Burroughes, em 1657: “Ele fez os outros para o homem e o homem para si próprio”. “Todas as coisas”, concordava Richard Bentley em 1692, foram criadas “principalmente para o benefício e prazer do homem”. “Se procuramos as causas finais, o homem pode ser visto como centro do mundo”, ponderava Francis Bacon”, de tal forma que se o homem fosse retirado do mundo todo o resto pereceria extraviado, sem objetivo ou propósito”. Alguns clérigos pensavam que após o Juízo Final o mundo seria aniquilado; ele tinha sido feito somente para acomodar a humanidade, sendo este o seu único uso (2010, p.23).

O fato de o planeta estar ou não no centro do Universo já sofria suas dilacerantes críticas, mas o homem ainda se via como o especial centro das atenções de uma entidade superior,¹³ especial demais para deixar-se desperdiçar com comportamentos contraditórios com estipulados pela religião e pela moral da época. A teleologia remanescente do medievo via no excesso de instrução percalços no sucesso da realização final. O Juízo não salvaria os sábios niilistas, mas os humildes obedientes. A Igreja se colocava no centro dessa visão. Uma espécie de instrumento divino quase sempre de prontidão para atender às almas mais urgentes e os casos mais desviantes, em nome de uma missão cristianizadora, salvacionista, não importando o preço a pagar. O crescimento de uma visão naturalista que desafiava a ideia de sentido e ordem para o mundo era combatido por uma visão religiosa que proclamava um sentido ontológico ao mundo, onde sem fé não há significado possível, não há orientação.

Entre esses “instrumentos divinos” estava a Inquisição Moderna que se desenvolve num contexto histórico insurrecto, pleno de transições, apresentando estruturas arraigadas às profundas raízes medievais que sofrem gradativa corrosão de

¹³ “a natureza existia unicamente para servir os interesses humanos”, comentou Keith Thomas ao descrever o pensamento teológico e filosófico dos períodos Tudor e Stuart na Inglaterra dos séculos XVI e XVII (2010, p.21).

seus valores e pertencimentos, erodidos por novos ares trazidos por um mercantilismo aburguesado, que luta por desvencilhar-se dos grilhões teológicos e morais do cristianismo católico e dos tentáculos das Coroas que vão se expandindo à medida que o absolutismo ganhava cada vez mais força pela Europa pós-Renascimento. Essa instituição católica acompanha o perfil fremente dos séculos XVI e XVII, que mais tarde desembocaria no convulsivo século XVIII, negador e conflituoso. Apenas no século XIX, o romantismo de uma geração nostálgica reavivará, ainda que brevemente, certos impulsos cativantes do medievo.

2.1. OS DIREITOS MODERNOS

“Só se mata em nome de um deus ou de seus sucedâneos: os excessos suscitados pela deusa Razão, pela ideia de nação, de classe ou raça são parentes dos da Inquisição ou da Reforma. As épocas de fervor se distinguem pelas façanhas sanguinárias”.

“Nas crises místicas, os gemidos das vítimas dos calabouços e masmorras só prosperam à sombra de uma fé – dessa necessidade de crer que infestou o espírito para sempre. O diabo empalidece comparado a quem dispõe de uma verdade, de sua verdade”.

E. M. Cioran

Além dos aspectos religiosos, as inquisições apresentavam preocupações com elementos terrenos. Seus cânones e sua doutrina legal desenvolviam-se em paralelo ao movimento de secularização da ciência jurídica, acomodando as pautas ditadas pelo poder principesco às bulas papais que serviam de bússola para a atuação inquisitorial. Utilizamos a avaliação de Max Weber sobre o papel do Direito nas sociedades ocidentais, mais especificamente a experiência jurídica vivenciada pela Europa Moderna de *Direito Teocrático*, onde o clero assume, em partes, a justiça secular, fenômeno que ocorreu e ocorre em muitas civilizações, inclusive de outras religiões que não a cristã. Porém, foi no ocidente cristão onde o Direito teocrático gerou uma bifurcação curiosa: uma disputa bipartida, tensa, entre o poder secular e o poder clerical. O poder secular, durante a Baixa Idade Média e início da Idade Moderna, rompeu com a tradição e abriu espaço para a influência dos príncipes em sua composição de poder, o que mais tarde alicerçaria o poder absoluto de vários reinos modernos. O clero, por sua vez, procurou manter-se arreadio, nostálgico, não raro conservando sua influência na atuação e nas decisões do campo jurídico (Cf. CAVALCANTI, 2001, p. 11-12). Esse fenômeno histórico analisado pelo sociólogo alemão, além de exprimir com clareza a dicotomia traumática entre Igreja e Estado ocorrida no Ocidente, atenta às diversas circunstâncias históricas onde, em alguns momentos, o gérmen da mudança nasce dentro do próprio poder sacerdotal:

A atividade compiladora dos peritos jurídicos eclesiásticos tinha que se dirigir, portanto, não aos *responsa* e precedentes judiciais - como ocorria em quase todas as outras partes -, mas a decisões de concílios, rescritos oficiais e decretais e, eventualmente (o que somente ocorria no âmbito desta igreja), à criação destes mediante falsificação, com

plena consciência dos objetivos (pseudo-Isidoro). Por fim e sobretudo, o caráter da legislação eclesiástica era influenciado pelo caráter racional burocrático de *autoridade* de seus funcionários, típico - após o término da época carismática da igreja antiga - da organização eclesiástica, caráter que, após interrupção feudal na Alta Idade Média, se reanimou e veio a dominar de modo absoluto (WEBER, 1999, p. 114-115)

Observamos que o procedimento inquisitorial da Era Moderna se apresenta como elemento da disputa entre o *imperium* e o *ius ecclesiastico* (Cf. Weber, 1999), que apesar de apresentar-se como um tribunal para as matérias da fé, acabou por absorver a racionalização jurídica e a formalidade processual promovida pelos poderes seculares, procurando manter o aspecto carismático dos elementos religiosos ainda presentes ¹⁴. Esse processo que num primeiro momento iniciou-se pela própria Igreja foi posteriormente cooptado pelas rédeas do Direito secular principesco.¹⁵

O antigo Direito Feudal, não formal, ligado ao autoritarismo, na piedade, na demagogia e na freguesia, lentamente vai moldando sua estrutura, procurando conservar seu poder despótico em meio à formalização jurídica que vai se estabelecendo aos poucos. Podemos perceber o desenvolver desse evento de maneira mais clara, durante o século XIII com a promulgação da Magna Carta pelo rei inglês João Sem-Terra, em 1215, após diversos embates com o papa e os nobres ingleses (Cf. COMPARATO, 2010, p. 83-99). A exceção ao movimento axiomático da *iuris scientia* são as regras tidas como "sagradas", pois são inquestionáveis, dogmáticas e atemporais. Essas regras sacras são basilares ao Direito Canônico, criando dessa maneira o hiato entre a modernização jurídica e a atuação sacerdotal. Esse hiato foi utilizado, ao longo da história, por demagogos que procuraram excluir a formalidade jurídica para contrapor ou se dispor do poder do Direito sacro.

¹⁴ Observa a pesquisadora Sonia Siqueira sobre as relações intrincadas entre a Justiça Secular e o Direito Canônico dentro do universo da Justiça Inquisitorial, reflexo direto dessas relações: “O Direito Canônico, assim presente na Justiça Régia, por força, havia de nutrir a justiça inquisitorial situada na intersecção entre ambos os direitos, o eclesiástico e o civil. Era ele da essência mesmo da instituição. Os Inquisidores na prática acabavam por conciliar o temporal com o espiritual. Se de um lado, o Direito Canônico e os decretos do Concílio de Trento constituíam a base sobre a qual se assentava a justiça inquisitorial, dado o seu caráter essencialmente eclesiástico, de outro lado, sua estruturação e seu funcionamento em território português recaíam sob égide da Coroa que era a fonte de sua legislação fundamental – o Regimento” (2013, p.221).

¹⁵ “[...] empresa facilitada pela convergência entre o delito de heresia e o crime de lesa-majestade, explicitada e comentada nos tratados jurídicos e teológicos coevos”(MARCOCCI & PAIVA, 2013. p. 16).

O pesquisador António Manuel Hespanha rechaça a concepção acerca da ciência jurídica como um sistema passivo, impessoal ou puro, crítica essa que concordamos e insistimos em ressaltar, pois a História do Direito não deve limitar-se apenas a uma interpretação hermenêutica da ciência jurídica, porém, procurar enriquecê-la e interpretá-la através dos fenômenos socioculturais que valoram e transmitem suas concepções e ideologias a essa ciência e vice-versa:

Uma concepção ingênua do direito tende a vê-lo apenas como um sistema de normas destinadas a regular as relações sociais, assegurando aqueles padrões mínimos de comportamento para que a convivência social seja possível. Neste sentido, o direito limitar-se-ia a receber valores sociais, criados por outras esferas da actividade cultural e a conferir-lhes uma força vinculativa garantida pela coerção.

Na verdade, a eficácia criadora (*poiética*) do direito, é muito maior. Ele não cria apenas a paz e a segurança. Cria, também, em boa medida os próprios valores sobre os quais essa paz e segurança se estabelecem. Neste sentido, o direito constitui uma actividade cultural e socialmente tão criativa como a arte, a ideologia ou a organização da produção económica.

De facto, antes de a organizar, o direito imagina a sociedade. Cria modelos mentais do homem e das coisas, dos vínculos sociais, das relações políticas e jurídicas. E, depois, paulatinamente, dá corpo institucional a este imaginário, criando também para isso, os instrumentos conceituais adequados. Entidades como “pessoas” e “coisas”, “homem” e “mulher”, “contrato”, “Estado”, “soberania”, etc., não existiram antes de os juristas os terem imaginado, definido conceitualmente e traçado as suas consequências dogmáticas. Neste sentido, o direito cria a própria realidade com que opera. O “facto” não existe antes e independentemente do “direito”(2009, p.99).

A ideia de Direito abordada por António Manuel Hespanha demonstra que necessidades sociais, culturais e económicas diferentes ao longo da História exigem reação da ciência jurídica e esta responde criando novos aparatos conceituais e metodológicos para interpretar e agir sob as novas realidades que surgem. Contudo, como essa visão explicitada se encaixa na tentativa de explicar um fenômeno como a Inquisição e seu Direito?

Lembre-mo-nos da “essência” do Direito Inquisitorial, qual seja: o Direito Canônico.¹⁶ Esse ramo do Direito emergido dos dogmas e das tradições católicas se desenvolveu ao longo da História da Igreja, estabelecendo-se com a contribuição de inúmeros pensadores. Tais estudiosos, por sua vez, resgataram e reinterpretaram parte da filosofia grega antiga, moldando-a aos princípios cristãos e substituindo, gradativamente, o teor filosófico pagão. Na Idade Média o Direito Canônico se apresenta então, como um código legal bem estabelecido e estudado, enriquecido por inúmeras contribuições e pela estrutura poderosa construída pela Igreja, que praticamente monopolizava as letras e ilustrações europeias daquele tempo, o imaginário da época sobressaía-se, em grande parte, a partir das concepções oriundas do pensamento católico:

¹⁶ É na Idade Média que o Direito Canônico alcança sua maior abrangência. Talvez não por estar no ápice de sua formulação jurídica, mas por se mesclar fortemente com o poder temporal e decidir o destino do grande rebanho cristão que se formara ao longo de séculos de pregações e conversões por todo o mapa europeu. Gilissen usa o exemplo do principado de Liège, onde “o príncipe-bispo era ao mesmo tempo chefe da Igreja no seu episcopado e o chefe temporal no seu principado” (GILISSEN, 2003, p.134). Outro exemplo interessante é o do Monsenhor Maurílio Cesar de Lima no qual alude à Reforma de Cluny, organizada por monges da Ordem de São Bento, visando uma moralização da Igreja Católica e o afastamento de influências políticas de fora da vida monástica. Este movimento da Igreja Católica ocorreu durante o século X e envolveu, além do Papa e dos clérigos, a autoridade secular do Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Henrique II. (Cf. LIMA, 1999, p.87). É importante salientarmos, que mesmo no medievo, apesar da proeminência e força do direito arquitetado pela Igreja Católica, o direito laico sobrevivia em muitos locais, mesmo que em algumas oportunidades como uma legislação à parte ou secundária. Para se compreender a importância do Direito Canônico na Idade Média destacaremos os seguintes aspectos: o caráter ecumênico, onde a Igreja se coloca como a única religião verdadeira e deve cumprir o papel de abarcar toda a humanidade. Algo que como percebemos não ocorreu, contudo esteve muito próximo de ocorrer na Europa medieval entre os séculos VIII até o período abeirado à Reforma Protestante, dando ao direito da Igreja um caráter universal. “A unidade e a uniformidade do Direito Canônico em toda a Igreja foram proclamados pelo Papa no tempo de Gregório VII; ele não podia ser interpretado senão pelo próprio Papa” (GILISSEN, 2003, p.134). Certos âmbitos do direito privado foram redigidos exclusivamente pelo Direito Canônico, deste modo, muitos litígios desta ordem foram resolvidos em tribunais eclesiais. Questões como casamento, divórcio, aborto, sexualidade, entre outras facetas da vida privada eram da alçada da Igreja, tribunais laicos eram excluídos, pois essas contendas eram consideradas de “menor alçada”, pertencentes ao âmbito privado. Este é um dos principais motivos para que o Direito Canônico esteja na base do Direito Civil moderno. Temas como guerra, paz social, relações diplomáticas entre príncipes, tendiam a ser conduzidos pelos principados, que por sua vez mantinham estreita relação com o clero; durante o medievo, o Direito Canônico já se apresentava como um direito escrito, algo raro para o período. O direito laico durante muito tempo permaneceu essencialmente consuetudinário com raras exceções (Cf. GILISSEN, 2003, p.134). Estudiosos do Direito Canônico iniciaram a formular trabalhos doutrinários muito antes de se iniciar a se fazer o mesmo no direito laico. Deste modo, temos desde cedo uma ciência do Direito Canônico, um direito escrito, erudito e profundamente analisado. Como exemplo, podemos citar o caso do Decreto de Burcardo, intitulado de Código de Reforma Imperial, compêndio de vinte livros, lançado na Alemanha em plena Alta Idade Média, por Burcardo, Bispo de Worms. O autor coletou uma série de códigos, cânones dos mais diversos, sobre as várias hierarquias da Igreja, sobre direito romano, disposições litúrgicas, temas particulares e Teologia. Esta obra foi de imenso impacto para o Direito Canônico, oferecendo-lhe uma compilação universal que incluísse todas as normas de foro interno e externo (LIMA, 1999, p.88-89).

O pensamento social e político medieval é dominado pela ideia de existência de uma ordem universal (*cosmos*), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objectivo último que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador. Assim, tanto o mundo físico como o mundo humano, não eram explicáveis sem a referência a esse fim que os transcendia, a esse *telos*, a essa causa final (para utilizar uma impressionante formulação da filosofia aristotélica; o que transformava o mundo na mera face visível de uma realidade mais global, natural e sobrenatural, cujo (re)conhecimento era indispensável como fundamento de qualquer proposta política) (HESPANHA, 2009, p.101).

É deste conceito que nasce esse afluente do Direito Canônico, a que chamamos de Direito Inquisitorial, acrescido também das disposições contrarreformistas do Concílio de Trento. Com a chegada da Idade Moderna e das contestações mais veementes dos príncipes em relação aos imperativos da Igreja, apenas os ditames do Direito Canônico não seriam o bastante para reger tribunais anti-heresia pela Europa. A Idade Moderna consagrou um novo modelo de instituição que unia interesses principescos e eclesiásticos, o Santo Ofício Moderno. No plano hermenêutico, o Direito inquisitorial fundamentaria sua prática na visão cosmogônica medieval, estabelecendo-se como um braço colaborador dos desígnios divinos, auxiliando na pureza da fé cristã e lutando na perpetuação das bases ideológicas fundamentais do catolicismo, que na Idade Moderna sofrera grave abalo com a Reforma Protestante.

O Direito inquisitorial encontra sua justificativa teológica, segundo João Bernardino Gonzaga, na parábola do banquete:

Foi numa epístola escrita em 417 que Agostinho afinal aderiu plenamente à idéia do *compelle intrare*, que ele entendeu autorizada pela parábola do banquete: certo homem preparou uma grande ceia, para qual convidou muitos, mas os escolhidos começaram a escusar-se com variados pretextos. Então, o irado pai de família mandou que seus servos trouxessem os pobres, os aleijados, os cegos e coxos que fossem achados; e, como ainda sobrassem lugares, disse ao servo: *Sai por esses caminhos e cercados: e força-os a entrar, para que fique cheia minha casa* (Lc 14, 15 e segs.).

Ele passou assim a defender a necessidade da coerção penal, apta a fazer o culpado cair em si, salvando-se. Nos seus escritos, a pena não tem o carácter vindicativo, mas medicinal: longe de ser um fim em si própria, ela passa a ser entendida como expressão de caridade e se sublima num ato de amor. Neste sentido escreveu a Donato [adversário de debates teológicos]: "Quiseste jogar-te à água para

morrer, mas nós te arrancamos da água à tua revelia para tua salvação". E arremata lembrando que a urgência da salvação eterna e o temor à morte eterna podem impor a exigência de violação às liberdades humanas. Age a Igreja, nesse caso, como o pastor evangélico que *persegue* a ovelha perdida, fá-la voltar redil, ainda que contra a sua vontade, e, desse modo, a salva (Mt 18, 12-14) (1993, p.117-118).

Essa visão *fraternal* do amor, interpretada por Santo Agostinho, baseia-se numa turva interpretação da salvação. A escolha da parábola do banquete por si só já é trágica, pois os forçados a comparecerem ao banquete não são aqueles que negaram ao convite, mas outras pessoas que não tinham relação alguma com o anfitrião frustrado e foram obrigadas a comparecer. Os convidados compelidos a se apresentarem na farta mesa eram, segundo a parábola, aleijados, cegos e mendigos, o que num primeiro momento nos passa a sensação de caridade e piedade cristãs, contudo, podemos interpretar também que justamente por essas fragilidades é que os convidados foram constrangidos a tal evento social. O *Direito da Inquisição* distinguiu-se justamente porque agrega ao seu viés tirânico uma roupagem sacra que invoca pureza e redenção. A caridade é imposta ao pecador e as outras opções de caminho lhe são negadas. Tudo isso é elaborado seguindo estritas regras de etiquetas, rituais e cerimônias, tudo bem ensaiado e teatralizado, pois não serve apenas ao indivíduo desviado, mas para todo o rebanho propenso aos mesmos desvios do bom caminho. Salvar mesmo que condenando era uma prerrogativa que o Santo Ofício não abria mão.

A gênese medieval da prática inquisitorial legou aos tribunais modernos o caráter adaptável às situações e crises variáveis, procurando manter o olhar atento às diretrizes supranacionais papais. Apesar de sua índole coercitiva não ser novidade na História europeia daqueles tempos, sua ação é marcada por originalidades e seu particular *modus operandis* será copiado posteriormente por diversos grupos, em diferentes momentos históricos, em variados espaços ao longo da história humana. A práxis inquisitorial, não obstante utilizou-se de dogmas teológicos para solucionar desvios na fé, se valeu prontamente de ações jurídicas modernas (coleta de confissões e denúncias, processualística, formação de inquérito), institucionalizadas e hierarquizadas, fundamentadas numa tradição estabelecida do Direito Canônico e que seguia em paralelo aos interesses das coroas. As Penínsulas Ibérica e Itálica, ao contrário das outras regiões do centro europeu, não precisaram romper com a Igreja para

seguir seus planos expansionistas. Divergindo da Inglaterra e dos outros reformados, Portugal e Espanha se valeram do poder clerical, de sua magnífica estrutura e sua presença entranhada no imaginário social para cumprirem seus planos nas mais diversas esferas do poder, marcando desse modo o endemismo do que chamamos de Inquisição Moderna.

Não acreditamos que a Igreja Católica atuou nesse cenário histórico como mera figura mediadora de coroas gananciosas, isso não condiz com a grandeza e força das instituições católicas do período, mesmo após a Reforma. A Cúria possuía seus interesses em tais alianças e parcerias, embora nem sempre os projetos dos príncipes europeus se harmonizassem sincronicamente com os planos eclesiásticos. O estabelecimento da Inquisição lusitana não ocorreu de forma harmônica, muito menos consensual, mesmo entre clérigos. Se por um lado era interessante para a Igreja possuir uma instituição que velasse e prestigiasse pelas *couzas da fé*, incitando os lusitanos à justa doutrina, por outro lado os modernos tribunais inquisitoriais cediam muito de sua administração e poder político aos ditames principescos.

Nada de estranho ou absurdo havia nesse liame entre legislações sacras e seculares durante boa parte da Idade Moderna. O período ainda não observava com clareza o início de uma jurisprudência e de outra, as instituições existentes não possuíam uma clareza orgânica em relação às atuações e influências do Estado Moderno e da instituição religiosa. Assim era com as universidades, que formavam “tanto canonistas quanto civilistas” e com os inquisidores que, apesar de clérigos, recebiam uma formação mais voltada às leis que à teologia. Até os delitos tidos como públicos, não pertenciam à alçada de apenas “uma justiça”, como informa Sonia Siqueira:

Dessa indiferenciação, para a qual muito havia de contribuir o padroado da Coroa sobre a Igreja nacional é expressão a ocorrência do instituto dos “mixti fori” que se reconheciam para delitos públicos que, como a feitiçaria, o sacrilégio, a simonia, o incesto e vários crimes de natureza moral podiam ser da competência de ambas as justiças, a civil ou eclesiástica. E ainda, é de se notar que a justiça régia complementava a eclesiástica na execução das sentenças, entregue ao braço secular, como nos crimes de heresia cujo conhecimento pertencia ao clero, sistema que se transferiu para as sentenças do Santo Ofício. Aliás, a justiça régia, pelos seus oficiais devia prestar toda a ajuda às diligências da eclesiástica em geral punindo-se civilmente os que a ela resistissem, e em especial à

Inquisição, ordenando-se a todos os oficiais que cumprissem os mandamentos dos Inquisidores em “razão da obrigação que temos de favorecer e ajudar as cousas que tocam ao Santo Ofício da Inquisição” (2013, p. 220).

Podemos dizer que os Tribunais do Santo Ofício representavam uma união, um elo entre o poder secular e o religioso, ao menos durante os séculos XVI e XVII, sendo o Regimento de 1640 uma simbiose entre esses múltiplos interesses. Nos dizeres de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, o Santo Ofício foi acima de tudo:

[...] um tribunal eclesiástico entre as outras instâncias que formavam o compósito sistema de justiça do Antigo Regime, e, em segundo lugar, um poder entre os poderes, colocando assim, desde a sua fundação, no coração do Renascimento português, uma questão de legitimidade e integração num contexto mais vasto. A rápida ascensão da Inquisição não se deveu somente ao nítido apoio da Coroa, com a qual, todavia, nunca de sobrepôs, mas também, e sobretudo, ao peso que o combate à heresia teve na Europa católica, a partir da primeira metade de Quinhentos. Nesta perspectiva, beneficiou de uma tácita aliança entre inquisidores, bispos e outros importantes setores da Igreja que, apesar de pontuais desentendimentos, contribuíram para lhe dar solidez e eficácia (2013, p. 15).

A Inquisição foi a instituição que ligou as duas pontas, atuando como um poder censório e regulador da Igreja e do Estado para a matéria de fé e conduta moral. Juntos em sua missão de concretizar os planos universais do cristianismo, destruindo a heresia, punindo os desviados, vigiando e zelando para salvar o máximo de almas possíveis. Por trás do discurso oficial, havia também a ambição de cooptar recursos para as empreitadas comerciais que Portugal tanto sonhava em conceber, expurgar o território lusitano de mouros, judeus e toda sorte de hereges, financiar os projetos bélicos e mercantis da Coroa, além de pilhar especiarias e fazer do território português um local de riqueza e prosperidade cristã.¹⁷

¹⁷ Sobre a participação do Estado nos “ativos inquisitoriais” vale ressaltar uma interessante citação do pesquisador Eduardo D’Oliveira França sobre os confiscos de bens de cristãos-novos e o destino dessas rendas: “Aliás, o confisco dos bens dos processados pelo Santo Ofício era também uma arma de chantagem. Depois de vigorar os confiscos em 1568, dos 250 mil cruzeiros necessários à empresa africana [para a batalha de Alcácer-Quibir]. Protestos da Inquisição. E do tipo Filipe II [alusão ao despotismo do rei castelhano]. E o cardeal D. Henrique alegava que o confisco era a mais temida das penas. Uma vez no trono, com vã promessa de restituir os cruzados gastos para morrer o rei afoito [D.

O “peso dividido” da instituição inquisitorial, bifurcação típica do período, onde o Estado e a Igreja ainda não haviam estabelecido – em muitos casos, não queriam estabelecer de maneira clara seus limites de atuação e atribuições típicas no âmbito jurídico, percebemos intromissões fortes da Cúria nas atividades do Santo Ofício já no último quartel do século XVII, ou seja, mais de cem anos depois da instalação do Tribunal da Fé em território português, como alerta Sonia Siqueira:

[...] as intromissões da Cúria nas atividades da Inquisição continuaram, dada a natureza de sua justiça. De 1678 a 1681, o Santo Ofício chegou a ser suspenso em Portugal por decisão do Pontífice, o que indica que, apesar da amplificação do absolutismo, os tribunais continuavam a carecer da aquiescência de Roma para atuarem (2013, p. 220).

Os cânones dos teólogos e juristas da Cúria que emanavam suas interpretações aos Regimentos e normativas inquisitoriais; os apelos diplomáticos dos cristãos-novos que procuravam minar as legislações segregadoras dos tribunais e dos reinos; a crescente força política de uma burguesia que pouco a pouco conseguia influenciar e dirigir apelos aos quatro cantos da Europa por uma maior participação nas decisões estatais, visando a um desenlace dos entraves religiosos que obstruíram suas relações comerciais com outros povos europeus; os interesses mercantis e absolutistas dos reis ibéricos, que gradativamente iam rompendo a ligação umbilical com a entidade supranacional romana, fazendo da autoridade papal, com o passar do tempo, um eco cada vez mais distante; todos esses elementos juntos entremeavam-se às transformações do cenário europeu do século XVII.

Apesar de toda disputa em torno das regulamentações sociais entre os poderes sacros e terrenos, as experiências jurídicas ocidentais não puderam apagar, em toda sua história, a constante marca deixada pelo cristianismo/judaísmo em seus códigos, mesmo os mais laicos, pois a função social do Direito de reger, limitar e significar os variantes aspectos que compõe a vivência social encontra sua influência nas religiões enquanto

Sebastião], renovou o rendoso sistema de confiscações. Com elas se subvencionavam – dolorosa ironia – os Santos Tribunais. Mas com a ameaça pendente empurravam-se cabedais dos mercadores israelitas para o exterior, atrasando-se o *processus* de capitalização da economia portuguesa. Se, ao menos os cristãos-novos pudessem desviar esses capitais em empresas coloniais. Tudo porém lhes era vedado” (1997, p.313-314).

sistemas formadores de sentido, ou seja, são das concepções religiosas mais primordiais que se criaram e associaram os primeiros sentidos às experiências humanas e ao espaço onde essas experiências se davam. As ideias de moral, de cultura, de bem e de mal, durante séculos, no Ocidente, foram operadas por sistemas ontologicamente religiosos, portanto, as contemplações jurídicas ocidentais – nascidas e desenvolvidas nesses contextos – conservam em sua raiz o gérmen da acepção religiosa. Assim como as religiões, o Direito foi organizado por uma série de práticas sistematizadoras baseadas numa interpretação de mundo específica e a isso deram o nome de tradição.

2.2. A INTOLERÂNCIA

“Não é já o seu amor ao próximo, mas, unicamente a impotência desse seu amor que impede aos cristãos de hoje... de lançar-nos à fogueira”.

Friedrich Nietzsche

“Os verdadeiros criminosos são os que estabelecem uma ortodoxia no plano religioso ou político, os que distinguem entre o fiel e o cismático”.

E. M. Cioran

Nietzsche entende que a obediência a quaisquer costumes constitui a moralidade. Os indivíduos habituariam-se e aceitam certas maneiras de pensar e agir, repassando esses comportamentos para as gerações posteriores. Esses costumes consolidam-se e tornam-se tradicionais, passando a não aceitar questionamentos. A intolerância rege a postura diante dos demais costumes divergentes, as regras consolidadas tornam-se leis absolutas e inquestionáveis (paradigmáticas) e tudo que foge às suas diretrizes torna-se amoral e, portanto, ameaçador ao *status quo*, pois, segundo o filósofo, o amoral não se submete, é imprevisível, pensa arbitrariamente (Cf. SCARLETT, 1993). A moralidade, de acordo com seus defensores, estaria substancialmente ligada às necessidades do rebanho, o que faz dela, portanto, uma construção, geralmente inspirada pelas classes dominantes, que costumam se colocar na incumbência de pensar pelo outro, de saber o que é melhor para o outro e cuidar para que esse outro aceite tais determinações.

Essa visão de pureza nos costumes e na fé ditou a onda intolerante que se apregoeou com furor pelo território Ibérico. Umberto Eco observou que a intolerância católica possui características particulares, que divergem da intolerância preconizada por outras comunidades cristãs. Enquanto alguns grupos protestantes se embasam na leitura literal da Bíblia, negando qualquer opinião ou evidência que desdiga o livro sagrado e pautando a vida naquilo que sua interpretação preconiza como o mais próximo possível das regras sagradas, a intolerância oriunda do catolicismo precede do *tradicionalismo*, sua fonte principal se origina da avaliação da autoridade católica e de sua interpretação do mundo. Para Eco, é o poder tradicional do catolicismo que dita o seu teor intolerante. O fundamentalismo baseado nas escrituras, hermeneuticamente

falando, é intolerante e no caso do cristianismo a atuação no campo sociopolítico também, pois o ato prosélito e o modelo integralista que servem de modelo para a atuação cristã fundamentam-se na negação de tudo que não é cristão (Cf. ECO apud BARRET-DUCROCQ, 2000, p. 16). Mas o pensador italiano vai além em sua conceituação da intolerância:

Fundamentalismo, integralismo, racismo pseudocientífico são posições teóricas que pressupõe uma doutrina. A intolerância está situada aquém de qualquer doutrina. Nesse sentido, a intolerância tem raízes biológicas, manifesta-se entre os animais em forma de territorialidade e baseia-se em reações emocionais superficiais. Não gostamos dos que são diferentes de nós, porque têm uma cor diferente de pele, porque falam uma língua que não entendemos, porque comem rã, cachorro, macaco, porco, alho, porque usam tatuagem...

A intolerância em relação ao outro é natural na criança, como o instinto de se apropriar de tudo que lhe agrada. Aprendemos a tolerância, pouco a pouco, como aprendemos a controlar o esfíncter. Infelizmente, se conseguimos controlar bastante bem nosso próprio corpo, a intolerância exige a permanente educação dos adultos. As doutrinas da diferença já foram bem analisadas; não nos aprofundamos muito na intolerância selvagem, porque ela escapa a qualquer definição e a qualquer abordagem crítica. (2000, p. 17).

O antijudaísmo, as caças às bruxas e aos hereges permaneceram como práticas contundentes na Europa Moderna mesmo após Copérnico, Galileu, Hume ou Newton. Esses costumes e crenças intolerantes que levaram a publicação do *Malleus Maleficarum* ou do *Manual do Inquisidor*, não nasceram no cristianismo medieval ou moderno, mas remontam aos primórdios da civilização humana. Na obra *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*, a teóloga alemã, Uta Ranke-Heinemann, percebe no pessimismo sexual cristão a contemplação dos celibatários, a visão depreciativa da mulher em relação ao homem, o preconceito ao ascetismo, visões que, segundo a autora, são facilmente taxadas como análises e argumentações do cristianismo. Contudo, observamos na obra inúmeras passagens que demonstram um atávico pensamento hostil em relação à sexualidade, anterior ao próprio cristianismo. Filósofos, médicos e autoridades pagãs marginalizam os hábitos sexuais, torna-os assunto tabu, incompatíveis com uma sociedade que procura "melhorar", tornar-se mais "decente" e "moralizada":

Não é verdade que o cristianismo trouxe o autocontrole e o ascetismo ao mundo pagão que se deliciava com os prazeres e com o corpo. Pelo contrário, a hostilidade ao prazer e ao corpo é um legado da antiguidade que foi singularmente preservado até hoje no cristianismo. Os cristãos não ensinaram aos pagãos licenciosos, dissolutos, a odiarem o prazer e a se controlarem; foram os pagãos que tiveram de reconhecer que os cristãos eram tão adiantados quanto eles próprios. Galeno (século II), médico pessoal do Imperador Marco Aurélio, grego e pagão, julgava louvável que os cristãos, apesar de sua deficiente filosofia, traduzissem em realidade virtudes autênticas que ele tinha em alta conta, como a continência sexual durante toda a vida. Escreve: "As pessoas, na maioria, não conseguem acompanhar um argumento coerente. Isso porque precisam de parábolas, de que fazem bom uso. De modo semelhante, hoje vemos pessoas chamadas cristãs que extraem sua fé de parábolas e milagres. E, contudo, às vezes se comportam exatamente como aquelas que vivem segundo determinada filosofia. Pois seu desprezo pela morte e suas consequências se torna evidente para nós todos os dias, assim como sua continência sexual. Pois entre eles se contam não só homens como mulheres que vivem a vida inteira em continência sexual. Entre elas há pessoas que atingiram um tal estágio de autodisciplina e de autocontrole que não é inferior ao dos filósofos genuínos". (1999, p. 21).

A autora atenta, no entanto, que ao contrário do que ocorreu com o pensamento judaico-cristão, que criou a analogia entre sexo e pecado, entre punição e ato sexual, entre culpa e prazer, os antigos pagãos baseavam seu ascetismo antisssexual e misógino em débeis critérios médicos, utilizados para condenar a incontinência e a cessão ao desejo. Grandes mentes da antiguidade como Pitágoras, Xenofonte, Platão, Aristóteles ou Hipócrates, viam no sexo uma perda desnecessário de energia mediante a perda de sêmen, a continência era uma arma dos grandes homens, que não se deixavam enfraquecer com vis hábitos. O estoicismo, escola filosófica popular na antiguidade clássica, ajudou a perpetuar a visão debilitadora do sexo na Idade Antiga. Essa "herança pagã" atingiu níveis de intolerância à sexualidade e uma louvação ao ascetismo tenebrosos entre muitos doutores da Igreja e teólogos cristãos proeminentes, entre eles está um dos maiores padres do catolicismo, Santo Agostinho, que chegou a preconizar que:

[...] a virgindade (castidade) é moralmente superior ao casamento, e o casamento sem sexo também é superior ao casamento com sexo. O marido e a esposa atingem padrões mais elevados de desenvolvimento

moral pela renúncia conjunta ao coito. "Em nossos dias, quem tiver chegado ao amor perfeito de Deus por certo terá apenas um desejo espiritual de filhos" (*De bono conjugali* 3, 3; 8, 9; 17, 9).

Devido ao poder espiritual mortífero do prazer sexual, Agostinho conclama à continência nos domingos e dias de festa, na Quaresma e no catecumenato (preparação para o batismo) e em geral no tempo das orações. A oração agrada mais a Deus, diz ele, quando é espiritual, ou seja, quando a pessoa está despojada dos desejos carnis (*De fide et operibus* 6,8) [...] (Cf. RANKE-HEINEMANN, 1999, p. 110-111).

Podemos perceber que no momento em que a religião cristã absorveu o discurso antissexual, ou melhor, potencializou a herança judaica agregando às concepções pagãs, terminou por legitimá-la através das filosofias e pensamentos dos seus santos, proliferando, dessa maneira, a ansiedade, o medo e a culpa dos fiéis, que passaram a ser espionados não só pelas instituições clericais ou estatais, mas também pela própria consciência.

Paul Ricœur, aborda a intolerância partindo de dois princípios: o da predisposição humana à intolerância e do poder para legitimar suas crenças e convicções desenvolvendo a prática intolerante. Para o pensador francês, esses dois fatores de formação da intolerância baseiam-se na:

[...] desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda. Mas essa propensão *universal* assume um aspecto *histórico* quando o poder de impedir é sustentado pela força pública, a de um Estado sectário, que professa uma visão particular do bem. É aqui que a história do poder e a história das crenças dominantes suscitam múltiplas representações da intolerância; o que exige uma nítida distinção entre algumas situações extremas que, em comum, só tem o nome (2000, p.21).

Partindo da abordagem de Ricœur, percebemos que a negação do plural e a absorção do Estado em defesa de uma visão específica e singular do bem, refletem em uma prática intolerante. A Inquisição, portanto, seria o reflexo ou o instrumento dessa visão monolítica idealizada do bem professado pelo catolicismo e acolhida pela Coroa, impondo aos outros uma adequação ao modelo estipulado. O autor sugere que durante a Renascença uma visão ecumênica aflorou timidamente no continente europeu, uma

percepção limitada de tentar compreender o outro, mas sem aderir à convicção desse outro. Contudo, ao verificarmos a atuação inquisitorial, essa tentativa de *compreender o outro* acabou por se corromper para a compreensão do *desvirtuamento do outro*. Procurar conhecer outras visões e crenças foi de grande auxílio aos inquisidores para uma análise comparativa das outras crenças e na identificação de suas falhas e desvios frente ao discurso oficial católico. O foco dessa visão “ecumênica” acabava ressaltando os trechos nos processos que os ministros do Santo Ofício consideravam mais aberrantes e desviados da "verdadeira fé". Era a partir desse conhecimento do outro que a negação se dava de maneira mais contundente, onde a intolerância "embasava-se" para melhor atingir seus objetivos, como no exemplo dos Monitórios inquisitoriais, onde a população cristã poderia ler e averiguar quais as características e comportamentos que definiriam um possível vizinho, colega ou parente criptojudeu.

Essa intolerância que buscava extirpar o "diferente" da sociedade, "os desviados" dos "normais", os seguidores da "crença verdadeira" dos seguidores das "falsas crenças", cindia a sociedade de maneira maniqueísta. Ao mesmo tempo em que se dividia o "bom" e o "mau" na sociedade como um todo, dentro do grupo considerado cristão, essa intolerância apresentava um papel de coesão, união daqueles "iguais entre si". Ao negar o diferente, o indivíduo ao mesmo tempo em que criava um cisma, criava também um elo associativo onde se auto definia como igual a tantos, como explica Françoise Héritier:

Em suas formas mais evidentes - a exclusão ou o aniquilamento de grupos inteiros -, a intolerância é sempre, essencialmente, a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como que saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo que se opõe a essa proeminência absoluta. Não se trata, jamais, de um mero acidente de percurso: existe uma lógica da intolerância. Ela serve aos interesses que se julgam ameaçados.

Assim, diz Jacques Le Goff, é no século XIII, século das catedrais e da grande escolástica, que paradoxalmente, cria-se uma sociedade fundada na rejeição e na exclusão dos heréticos, dos leprosos, dos judeus e dos homossexuais. Essa sociedade em pleno desenvolvimento combatia tudo aquilo que pudesse ameaçar seu novo nível de prosperidade. E o fez a partir de concepções muito fortes sobre sangue, sua pureza e sua unicidade. Heréticos, leprosos, judeus e homossexuais foram todos considerados "impuros".

[...]

Um arraigado mecanismo da intolerância e do racismo, inerente à questão da pureza de sangue, consiste na convicção de que os outros não pensam, não sentem, não reagem como nós (qualquer que seja esse "nós"), que nos consideramos a essência da humanidade e da civilização. [...] No fundo, é preciso negar o Outro como verdadeiro humano para poder excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo, e até mesmo negar-lhe uma "sobrevida" *post mortem* (2000, p.24-25).

Além dos fatores biológicos, que apresenta a *práxis intolerante* como um comportamento instintivo, expondo a tolerância como um exercício árduo e constante, outros fatores se somam às perspectivas comportamentais, psicológicas e naturais da intolerância. Ao historicizarmos a prática intolerante no espaço europeu, verificamos uma oscilação ligada a questões socioculturais, políticas, demográficas, étnicas, jurídicas e religiosas. Por exemplo, dentro da própria Idade Média a intolerância variou de um período mais tolerante (Alta Idade Média) a um período de maior rudeza intolerante (Baixa Idade Média), como aborda Jacques Le Goff:

Dos séculos XI ao XIV, a situação sofre uma profunda transformação. A cristandade torna-se uma "sociedade de perseguição". Beneficiada por um grande desenvolvimento demográfico, econômico, militar, político e cultural, ela quer defender suas conquistas contra aqueles que lhe parecem ameaçá-las; e passa a adotar os instrumentos da repressão e agressão.

As primeiras vítimas são os judeus e os mulçumanos. Os mulçumanos são escorraçados como adeptos de um "feiticeiro", Maomé, e tornam-se objeto de uma guerra santa. Mas se, na Espanha ou na Sicília, a expulsão dos mulçumanos pode ser justificada pela *Reconquista* dos lugares santos, no Oriente Próximo, as Cruzadas (1095-1291), também apresentadas como recuperação dos lugares santos (embora estes nunca tenham pertencido à cristandade), dão início a uma fase de agressão e de conquista do mundo mulçumano.

O caso dos judeus é complexo. Corpo estranho à cristandade, misturam-se a ela, entretanto, pelas origens religiosas comuns e pelo habitat disperso por entre os cristãos. As primeiras perseguições têm início ao longo dos caminhos das cruzadas. As acusações forjadas contra judeus - recusa à verdade trazida por Jesus, deicídio, crimes ritualísticos de crianças cristãs, profanação de hóstia, exploração econômica dos cristãos pela usura - resultam em diversas formas de perseguição, por iniciativa da Igreja, dos príncipes ou do povo: perseguições econômicas antiusura, destruições de sinagogas, destruições do Talmude no fogo, imposição do uso da roseta (primeira versão da estrela amarela), *pogroms* e, finalmente, expulsão ou generalização do gueto (2000, p. 39-40).

Além das diferenças entre as religiões que ocupavam os mesmos espaços geográficos, gerando os atritos e embates citados por Le Goff, as diferenças internas do cristianismo não deixaram de preocupar e exigir uma ação menos intolerante por se tratar da "própria carne". Extirpar os cismáticos e deturpadores divisores da unidade cristã era de uma importância crucial. Ao conhecer a verdade e renegá-la, o herético era visto como um criminoso arrogante, um pseudo-intelectual, um traidor terrível, pois renegava os mandamentos divinos e corroborava com a quebra da sacra unidade cristã.

A dissecação da intolerância no Ocidente iniciou-se de maneira mais efetiva com o corpo ainda vivo. Foram nos séculos XVII e XVIII que os embates religiosos e filosóficos transferiram seus esforços dialéticos às questões referentes à intolerância. A Idade Moderna comportou em seu recorte temporal desde o *Tratado sobre a Tolerância* de Voltaire ou a *Carta acerca da Tolerância* de John Locke até *O Martelo das Feiticeiras* ou o próprio objeto de análise desse trabalho, o *Regimento do Santo Ofício lusitano de 1640*. A Inquisição, enquanto instituição cristã passou a gerar maior desconforto entre intelectuais, filósofos e artistas à medida que a ilustração Iluminista e a semente daquilo que mais tarde chamaríamos de *modernidade* começou a desabrochar diante do pensamento ocidental. Não pretendemos dizer que as críticas às ações inquisitoriais só se deram a partir do Iluminismo ou ao alvorecer dos primeiros levantes burgueses, porém, o critério usado para investigar e condenar a prática inquisitorial passou a se sistematizar e a propor novos conceitos de controle social a começar pelos iluministas e sua aversão a tudo que eles consideravam oriundos da "Idade das Trevas". Novas discussões e análises sobre a intolerância religiosa foram elaboradas, sem que, todavia, os seus investigadores se despissem do objeto de estudo. Parece-nos difícil de refutar a percepção de uma crítica mais contundente de fora do clero, permeada de um secularismo crescente, que teimava em separar o Estado da Igreja, que não tenha surgido no "período das Luzes".

Talvez a grande virada no pensamento tenha se dado com a mudança da resposta para a seguinte questão: como aceitar a morte de um indivíduo por discordâncias de cunho religioso? O caminho percorrido que vagueou de uma ponta a outra das possibilidades de resposta é tortuoso e confuso. Por mais que hoje a constatação nos pareça óbvia e simples, sabemos que nem sempre foi assim. O Santo Ofício via no

desvio da fé um crime terrível, passível das piores penas. As interpretações errôneas ou discordantes em matéria de fé eram vistas como um atentado ao catolicismo, contra sua teologia, contra sua interpretação (a única correta) das leis sacras, um desafio às suas doutrinas e ensinamentos. O relaxamento em relação a tais atitudes significaria relegar o mundo aos hereges, às forças demoníacas, uma falha imperdoável para quem se valia da prerrogativa de possuir a santa missão de purificar e salvar a todos. Essa visão teleológica do papel da Igreja valia-se da faculdade, praticamente exclusiva, do clero em ler e interpretar as *Escrituras*, formando assim, sua compreensão escatológica do ofício santo, essa prerrogativa do clero católico começa a ser colocada em cheque durante a Reforma, gerando a resposta tridentina, e sofre imensos abalos durante o século XVIII e a expansão da massa letrada.

Os inquisidores não enxergavam a repressão à heresia como uma violação aos direitos individuais. O século XVII servirá de maneira hesitante para a consideração da religião como uma escolha de âmbito individual, fora da alçada do Estado. O primeiro passo nessa direção é oscilante: a promulgação do *Bill of Rights* na Inglaterra de 1689, como considera Fábio Konder Comparato:

O *Bill of Rights* foi promulgado num contexto histórico de grande intolerância religiosa, iniciado em 1685 com a revogação de Luís XIV do Editto de Nantes, de 1598, que reconheceu aos protestantes franceses a liberdade de consciência, uma limitada liberdade de culto e a igualdade civil com os católicos. A essa manifestação de intolerância católica correspondeu a reação violenta dos anglicanos.

A Revolução Inglesa apresenta, assim, um caráter contraditório no tocante às liberdades públicas. Se de um lado, foi estabelecida pela primeira vez no Estado moderno a separação de poderes como garantia das liberdades civis, por outro lado essa fórmula de organização estatal, no *Bill of Rights*, constituiu o instrumento político de imposição, a todos os súditos do rei da Inglaterra, de uma religião oficial. No caso, portanto, os meios se revelaram, historicamente, mais importantes que os fins: o que contou doravante, na história política, foi a prevenção institucional da concentração de poderes, não a oficialização da falta de liberdade religiosa (2010, p. 107-108).

Quando a Inquisição deu seus primeiros passos em pleno medievo, as ideias de *liberdade individual* e de *livre expressão* não faziam parte, ainda, das discussões políticas ou filosóficas da época, pelo menos não nos parâmetros hodiernos. O

indivíduo era marcado perpetuamente por sua origem e deveria seguir seu destino traçado por Deus sem maiores questionamentos, exercendo seu papel no mundo dentro de um dos estamentos tradicionais do feudalismo. *Ora et Labora*, o lema monástico beneditino, deveria ser seguido por todos os componentes da sociedade feudal. A rigidez estamental do feudalismo sofre seus primeiros abalos com o Renascimento e principalmente, com a ascensão da burguesia mercantil. A Reforma Protestante aparece no cenário em crescente efervescência, para acentuar a situação das já corroídas estruturas medievais e reativar a instituição inquisitorial. Todavia, mesmo com as perturbações e sopros contestadores, o inquisidor moderno marca sua ação repressora contra o indivíduo que insiste em se diferenciar, pois enxerga no transgressor, um criador, um ser que procura superar, transgredir as noções de mundo preconizadas pela Igreja.

Talvez o fato de que a Inquisição moderna surgiu como um fenômeno peninsular seja um fator importante a ser analisado, pois podemos verificar que as regiões mediterrâneas não presenciaram os levantes protestantes com a mesma intensidade que outros locais da Europa central. A nobreza, o clero, os trabalhadores e os camponeses desses locais se viram excluídos da necessidade de constituir debates sobre a tolerância ou laicidade. Partindo dessa constatação, talvez nos surja com maior clareza o posicionamento intolerante da sociedade cristã em relação ao outro,¹⁸ onde o infiel perde sua dignidade ao diferenciar-se, ao desviar-se dos preceitos católicos. Esse *superbus peccator* era tratado e visto pelo inquisidor como um não merecedor da graça e da virtude jurídica. A piedade se fazia presente na ótica inquisitorial, ao passo que a penitência imposta ao réu indigno o redimia e o reconciliava com a fé cristã. O inquisidor, enquanto doutor em Direito Canônico e conhecedor das leis divinas, enxergava no réu uma arrogância intelectual sem igual quando este tentava argumentar utilizando-se de sua lógica herética para discordar dos dogmas sagrados estabelecidos pelos doutores da Igreja, pelo papa ou por alguma antiga doutrina ainda válida.

As sociedades ibéricas e os principados italianos eram mantidos coadunados pela força das regras religiosas, afinal, em muitos desses locais, mesmo que houvesse códigos legais seculares, estes se baseavam intensamente nas tradições e determinações

¹⁸ Não excluimos que as outras sociedades e religiões não cristãs também apresentam seus aspectos históricos e características culturais marcadas pela intolerância, porém nosso objeto de estudo é um regimento inquisitorial de Portugal de meados do século XVII, delimitando, desse modo, a abrangência de nossa análise.

religiosas. O pensador italiano, Antonio Gramsci defendia que na Itália, por exemplo, "a cultura de uma elite nacional precedeu um Estado Nacional". O revolucionário marxista sardo enxergava a Igreja Católica na Itália como uma instituição supranacional,¹⁹ que transpassava os poderes dos principados e havia se estabelecido por toda a Península, com estrutura, legislação e funcionamento próprio e assim se manteve, mesmo depois da formação do Estado italiano em meados do século XIX (Cf. HOBBSBAWN, 2011, p.289). Essa força independente do catolicismo na Itália marcou a cultura da região, antes da formação da nação italiana. Espanha e Portugal, apesar de formarem seus Estados séculos antes que a Itália, também observaram ao longo de sua História uma presença constante e indelével do catolicismo em seus territórios durante a progressão dos fenômenos sociais, políticos e culturais que deixaram marcas nessas sociedades.

As leis sacras funcionavam tanto no nível público, como particular. Essas leis eram impostas sem, ou com raras discussões e auxiliavam no controle social, na vigilância do comportamento público e privado, pois se impregnavam na psique do fiel regulando-o através do medo pedagógico ou da esperança redentora. Os menos favorecidos possuíam uma fragilíssima possibilidade de exigência frente a seus líderes religiosos e governantes, que manifestavam seus poderes nas regras criadas com o intuito de manutenção do *status quo*, porém não eram imunes à violação e contestação oriundas, não raro, do próprio poder dominante. Em meio a esse cenário pouco democrático, a caridade era uma prática aconselhável aos mais poderosos. Durante os períodos de ebulição social, podemos salientar a característica das instituições sacras e terrenas de adotarem medidas de reorganização de suas estruturas. Em muitos momentos, esta reorganização estrutural consistia em mais num recrudescimento de valores, de reafirmação doutrinária e de procura por "bodes expiatórios" do que na adoção de um *aggiornamento* reavaliador. Ao retratar a situação dos judeus em Portugal em momentos históricos diferentes, a pesquisadora Anita Novinsky, sinaliza essa característica de recrudescimento, adotada por algumas instituições em períodos históricos particulares:

¹⁹ Nesse caso, *supranacional* não só em relação aos outros países fora da Itália, mas em relação à própria Itália, pois antes do século XIX ainda não havia ocorrido a unificação do território italiano, portanto a Península Itálica era composta por diversos principados, pequenos reinos e cidades autônomas. E supranacional também em outro sentido, pois mesmo após a unificação italiana, a Igreja Católica se apresentava como um Estado dentro de um Estado. A influência do Vaticano, incrustado no coração da capital italiana, dava-se "inevitavelmente" mesmo após a unificação.

No que diz respeito às relações entre judeus e cristãos, podemos dizer que em Portugal, apesar da inegável influência do direito canônico, a religião não impediu nem prejudicou seriamente os contactos mútuos, as inter-relações grupais, sendo mesmo considerável o número de casamentos mistos. O povo não levava muito a sério as proibições dos representantes da Igreja e os monarcas portugueses foram muitas vezes recriminados de Roma por favorecerem os judeus.

As judiarias não tinham o mesmo sentido que assumiram os guetos de outros países europeus, e não só havia cristãos nelas, como se encontravam judeus estabelecidos fora de seu recinto. A lei degradante do Concílio de Latrão (1215), obrigando os judeus a usar sinais em suas vestimentas a fim de serem mais facilmente distinguidos dos cristãos, nunca foi levada a sério em Portugal. Cada município possuía grande autonomia, o que permitia aos judeus moverem-se com desembaraço, guiados pelos forais antigos e favorecidos pelos monarcas (1972, p. 27).

Após a narrativa desse momento de *pax* entre cristãos e judeus lusitanos em plena Idade Média, a autora muda o clima pacífico medieval para uma Idade Moderna tensa e plena de atritos intolerantes:

A instituição do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição que resultou do amadurecimento de todo um processo responsável pelo desencadeamento da luta contra os cristãos novos, também em Portugal se manifestará violentamente a partir de meados do século XVI. Se bem que as causas que permitiram a sua introdução tenham sido as mesmas que prevaleceram para a Espanha, ou seja, o empenho de uma camada aristocrática feudal em defender-se contra a média burguesia em ascensão, o desenvolvimento do fenômeno português tomou um rumo diferente, e produziu do ponto de vista econômico e social, consequências muito mais profundas do que na Espanha. Os cristãos novos portugueses tiveram um papel importante no comércio lusitano com os senhorios de ultramar e com o Norte da Europa, e sua participação foi apreciável no desenvolvimento do capitalismo comercial, se bem que, segundo nos parece, tivesse proporções menores do que as lhe são atribuídas por alguns autores.

Em Portugal, assim como na Espanha, foram utilizados os mitos e preconceitos para racionalizar a exploração econômica. Do ponto de vista psicológico e social, esse mecanismo funcionou nas sociedades ibéricas tanto como em outras sociedades sujeitas ao mesmo processo: quando as pessoas não têm outra base de prestígio, passam a retirar certa satisfação do simples fato de poderem considerar-se membros do grupo dominante. [...] o cristão-velho se pôs a serviço da Inquisição, porque através do mito do sangue puro, que o Santo Ofício plenamente endossava, ficava em situação de identificar-se com os nobres e honrados (NOVINSKY, 1972, p. 34-35).

Se na época que marcou a fundação da Inquisição medieval verificamos uma preocupação pelos movimentos de contestação dos pactos feudais, com os impactos devastadores da peste negra e com a proliferação da heresia albigense, verificamos também a resposta cruenta da Igreja ao assentar as novas bases jurídicas de perseguição aos hereges e a convocação do IV Concílio de Latrão, por parte do papa Inocêncio III, onde reafirmou o poder universal da Igreja, organizou uma cruzada contra os cátaros e determinou medidas de segregação dos judeus em reinos cristãos (Cf. SASZ, 1978, p.34-35). Esse recrudescimento medieval não atingiu diretamente a Península Ibérica, como percebemos nas pesquisas de Novinsky, entretanto, ao mirarmos para o mesmo espaço geográfico durante a Idade Moderna, o relato da pesquisadora brasileira sofre um drástico câmbio do tom narrativo, a paisagem tolerante e rebelde em relação aos ditames eclesiásticos converte-se para um cenário de aspecto sombrio e intolerante, ao menos para os judeus e cristãos novos. Em ambos os panoramas citados constatamos que ao herege não se dava a oportunidade do isolamento ou do desprezo, ele devia ser incomodado, perseguido e servir de exemplo aos demais, de maneira pedagógica.

O herege negligenciado poderia ser o instrumento inicial de uma catastrófica conversão em massa, um grande número de cristãos corria o risco de se corromperem com as premissas heréticas e se desviarem da fé. Para os sacros corretores, o exemplo pedagógico ligado, em geral, às condutas penais eram de grande valia e provocavam o espanto e a atenção do público através de atos teatralizados e ricos em simbolismos. Todos deveriam saber em seu íntimo que eram passíveis de cometer os mesmos erros e, portanto, deveriam estar cientes do que lhes poderia ocorrer. Essa premissa da punição-pedagógica, aplicada corriqueiramente ocidente a fora até finais do século XVIII, vai aos poucos se esvaindo das praças europeias, como apregoa Foucault:

[...] deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata; sua eficácia é atribuída à sua fatalidade, não à sua intensidade visível; a certeza de ser punido é que deve desviar o crime do homem e não mais o abominável teatro (2011, p.14).

A ação pedagógica inquisitorial não centrava sua ação necessariamente sobre o indivíduo, essa atuação dava-se, na maioria dos casos, nas entranhas tribunalescas e

seguia práticas próprias. As mais poderosas e coercitivas ações inquisitoriais davam-se no âmbito público, ações de caráter coletivo. Os espetáculos, as confrarias, as festas, procissões, as publicações, as legislações, as punições públicas, os julgamentos frente à comunidade, todas essas práticas dirigiam as ações pedagógicas inquisitoriais, que procuravam inibir as ações heréticas e seu alastramento. A heresia era vista como um mal social, um elemento comunitário pernicioso que contaminava sociedades inteiras. O herege deveria ser julgado como tal. A heresia devia ser combatida como doença infecto-contagiosa, receber “tratamento” adequado e o grupo infectado deveria ser isolado dos “sadios”.

2.3. BREVE HISTÓRICO DOS CÓDICES INQUISITORIAIS LUSITANOS

"A desigualdade de direitos é a primeira condição para que haja direitos."

Friedrich Nietzsche

"Quando elevar a voz, seja em nome do céu, da cidade ou de outros pretextos, afasta-se dele: sátiro de nossa solidão, não perdoa que vivamos aquém de suas verdades e de seus arrebatamentos; quer fazer-nos compartilhar de sua histeria, de seu bem, impô-la a nós e desfigurar-nos. Um ser possuído por uma crença e que não procurasse comunicá-la aos outros é um fenômeno estranho à terra, onde a obsessão da salvação torna a vida irrespirável".

E. M. Cioran

O Tribunal do Santo Ofício equivalia a uma justiça criminal. Entender os códigos penais laicos é essencial para compreendermos os primeiros moldes jurídicos e procedimentais da *Curia Inquisicio*. A eficiência da Justiça feudal, baseada no ordálio, não satisfazia aos anseios do Direito Canônico. Na Idade Média, já podemos atribuir ao Direito Canônico o *status* de um *ius scholaris*, ou seja, um direito erudito, escrito e profundamente estudado pelos grandes juristas da época (Cf. GALISSEN, 2003, p. 134). Durante o medievo, gradualmente, o Direito Canônico deixou de aplicar-se apenas aos clérigos e passou a legislar sobre assuntos do âmbito civil acompanhando de forma mais intensa e ampla os crimes heréticos da cristandade como um todo, dentro e fora da Igreja. Além desse processo "expansionista", a Igreja Católica reformava importantes aspectos no âmbito jurídico, como nos descreve João Bernardino Gonzaga:

Tudo enfim se passava em outro plano, totalmente distinto das jurisdições feudais. Para ter início o processo, admitiu-se a *denuntiatio* de qualquer fiel. Logo, porém, o Direito Canônico preferiu o procedimento de ofício, em que a autoridade eclesiástica desencadeava as investigações tão logo percebesse a possibilidade de alguma irregularidade. Com o papa Inocêncio III, no século XIII, e com o quarto Concílio de Latrão, em 1216, firmou-se o método da *inquisitio*. No procedimento *per inquisitionem*, permitia-se ao juiz, mesmo sem acusador, abrir um processo e nele livremente colher as provas conducentes ao julgamento. Na Igreja nasce, desse modo, o que se veio a chamar de "sistema processual inquisitório", caracterizado então por estas notas: a autoridade dispõe de poderes para, por sua iniciativa, encetar uma ação penal; liberdade do juiz para colher as provas que entenda necessárias; procedimento secreto, em que avulta o interesse em obter confissão do réu. (1993, p. 24).

Vemos, portanto, na transição da Alta para a Baixa Idade Média, uma reformulação dos códigos da época, tanto os seculares como os laicos, e uma transformação dentro do Direito da Igreja. Durante os séculos XII e XIII, os legisladores medievais – mais especificamente os da Universidade de Bolonha – resgataram o Direito Romano, consolidado no *Corpus Iuris Civilis*. É uma fase importante para a ciência jurídica ocidental; muitas conquistas e avanços são percebidos. No entanto, o João Bernardino Gonzaga chama a atenção para o fato de que, em meio ao vertiginoso progresso, um elemento “venenoso” se entranharia na prática jurídica dos próximos quinhentos anos:

Doravante, toda a instrução criminal, até o século XVIII, será marcada pelo denodo na ideia da confissão do acusado extorquida pela dor. Firmou-se dessa maneira nova orientação na Justiça Criminal secular, em que se mesclaram influências do Direito Canônico e do Direito romano. Teve início então o tenebroso período depois designado como “da vingança pública”, calcado num sistema inquisitório, tal como existia na Igreja, mas com estes acréscimos: o processo secreto e escrito, defesa inexistente ou fortemente cerceada, largo emprego da tortura. (1993, p. 25).

Verificamos, então, neste período de ebulição da *iuris scientia*, a coexistência de três jurisdições penais: uma real, exercida pelos *iurisconsulti* do rei; uma jurisdição penal local, que poderia variar de cidade para cidade ou de região para região; e uma eclesiástica, voltada para questões relativas à *Sancta Ecclesia*. Havia, entre essas jurisdições penais, muitos fatores em comum. Circunstâncias que tratam de penas atribuídas à nobreza e à plebe, emprego de tortura, avaliação de provas e testemunhas recebiam desses corpos jurídicos penais tratamentos similares, havendo um intenso influxo de práticas e condutas (Cf. GONZAGA, 1993, p. 26).

Em meio ao conturbado cenário religioso dos séculos XII e XIII – no qual, cátaros, valdenses, arnaldistas, entre outros grupos “heréticos”, alastravam-se pela Europa e desafiavam a unidade cristã imposta pela Igreja Católica – surge um tribunal com função de julgar os crimes contra a ortodoxia católica desafiada pelos hereges. Também nesse mesmo período que se disseminou, através da escolástica, universidades e clausuras femininas por todos os territórios onde o cristianismo teologizado tornava-se hegemônico. Este tribunal foi entregue pelo Papa Inocêncio III ao dominicano São Domingos de Gusmão, em 1216. Em 1233, o Papa Gregório, através da bula *Licet ad capiendos*, inaugura e regimenta as atividades do Tribunal do Santo Ofício, atribuindo

aos dominicanos inquisidores a busca implacável aos hereges, julgando-os e promovendo sua salvação, mesmo que, para isso, devessem recorrer ao auxílio de forças seculares. A bula *Ad Extirpanda*, promulgada pelo Papa Inocêncio IV, em 1252, institucionalizou o Tribunal e obrigava o poder secular a auxiliar as atividades inquisitoriais no que fosse necessário, permitindo o uso da tortura. Após se espalhar por diversos países da Europa e servir em paralelo aos esforços e interesses dos principados europeus, a Inquisição Medieval, com o êxito obtido nas perseguições aos cátaros e às outras seitas heréticas surgidas durante o medievo, paulatinamente deixava de atuar de maneira descentralizada e concentrava sua atuação nos desígnios da Cúria da Igreja em Roma, praticamente encerrando as atividades no início do século XV.

Porém, ao apagar das luzes do próprio século XV, o Tribunal ressurgiria remodelado, mais ligado ao poder secular do que nunca, desta vez não por imposição do papado, mas por interesses dos próprios Estados nacionais da Península Ibérica, apresentando rupturas com algumas das antigas práticas medievais e substituindo os “inquisidores papais” por inquisidores selecionados pelo rei, como atesta Francisco Bethencourt: “Trata-se de uma nova estrutura que se procura estabelecer, construída sobre relações de fidelidade completamente diferentes” (2000, p. 24). As ameaças cátaras haviam sido dadas por encerradas há tempos. Novos eram os prenúncios que aterrorizavam o papado, como a Reforma Protestante e as tradicionalmente suspeitas populações judias espalhadas nos guetos dos diversos burgos europeus. É neste fervoroso cenário que em 1478, o Papa Sisto IV, através da bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, funda a “nova” Inquisição na Espanha.

A prática inquisitorial em períodos anteriores às instalações dos Tribunais da Era Moderna possuía uma frágil jurisprudência, descentralizada, sustentada por bulas papais ou por instruções internas que poderiam variar de acordo com a região e por manuais erigidos por clérigos a serviço das várias “inquisições” espalhadas pelo continente europeu. Com o surgimento da imprensa, em meados do século XV, foi possível uma tímida circulação de alguns desses manuais medievais entre clérigos e funcionários do Santo Ofício. Dos manuais mais populares, adotados pelos inquisidores de várias partes, estavam: o manual inquisitorial de Bernard Gui, escrito por volta de 1324, e o *Directorium Inquisitorum* ou *Manual do Inquisidor*, de Nicolau Eymerich, escrito em 1376 e servindo como norteador aos inquisidores, principalmente da Espanha, até o século XVIII (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 23).

Apesar de remontarem a uma prática inquisitorial medieval, esses manuais foram de grande valia na sistematização e centralização das práticas jurídicas dos Tribunais hispânicos. Como no caso do primeiro quadro de instruções na Península Ibérica, organizado por Tomás de Torquemada, em 1484, em Sevilha, no qual já regulava sobre aspectos comportamentais e rituais do inquisidor em relação aos interrogatórios, penas, formas de abjuração, torturas, confisco de bens, libertação de escravos que pertencessem a culpados e regras de etiqueta interna. No segundo quadro de instruções do Tribunal hispânico, em 1488, em Valladolid, os inquisidores e os consultores dos tribunais de Castela e Aragão, definiram uma uniformização do processo penal e o envio de todos os processos para a apreciação de um Conselho dirigido pelo Inquisidor-Geral. Neste momento, as diretrizes sobre o segredo do processo e as funções de cada funcionário já estavam bem delimitados. Ao longo de seu período de consolidação, o Tribunal do Santo Ofício estabelecido na Espanha apresentou novas instruções em 1484, 1488, 1498, 1500 e as instruções de 1561, sob a tutela do Inquisidor-Geral Fernando de Valdés. Todas essas instruções tinham como principal propósito a uniformização dos procedimentos processuais e penais dos vários Tribunais de distritos (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 41-43).

Em Portugal, a fundação do Tribunal deu-se em 1536, através da bula *Cum ad nihil magis*, assinada pelo Papa Paulo III, após uma longa série de embates entre Roma e Lisboa, como aborda João Bernardino Gonzaga:

O povo e o clero lusitanos, fortemente anti-semitas, apoiavam e pressionavam o soberano, e a Espanha a este deu mão forte. Armou-se assim aberto confronto entre Lisboa e Roma, com pressões políticas, manobras diplomáticas, atritos, intrigas, acusações de corrupção, ameaças de cisma. O obsessivo desejo de D. João III era criar uma Inquisição dócil à sua vontade, com membros por ele livremente escolhidos e controlados, como valioso instrumento de poder; o que Roma não queria aceitar. Precisamente nessa época [...] a Santa Sé enfrentava dificuldades muito sérias, com as conquistas muçulmanas e o progresso da Reforma, não podendo desgostar a Espanha nem arriscar-se a perder Portugal e suas colônias. Tratava-se de duas grandes potências mundiais, entranhadamente católicas. (1993, p. 228).

Chegou-se ao embaraço de D. João III ludibriar o Papa Clemente VII, alegando uma invasão luterana em território lusitano e requerendo medidas imediatas. O Papa

condescendeu-se ao apelo e, em 1531, nomeou um Inquisidor-mor para Portugal, contudo, melhor informado da real situação e dos abusos que estavam sendo cometidos contra os judeus, revogou as medidas concedidas, o que causou grande alvoroço em Portugal e reforçou o coro por uma Reforma nos moldes da estabelecida por Henrique VIII, Rei da Inglaterra. Após a substituição do papa, em 1534, o novo Pontífice, Paulo III, herdou do seu antecessor a desafiante decisão de estabelecer ou não um Tribunal da Inquisição em Portugal (Cf. GONZAGA, 1993, 228-229). E assim relata o dramático caso, João Bernardino Gonzaga:

[...] as pressões do monarca português e de Carlos V da Espanha se reascenderam com redobrada força, obtendo por fim esta magra concessão: em 1536, autorizou-se fosse instalado um tribunal do Santo Ofício em Lisboa, com três inquisidores designados pelo papa e apenas um outro, o quarto, da escolha do rei. Não era solução que satisfizesse e, portanto, a luta prosseguiu. Logo começaram a chegar a Roma notícias de que os excessos continuavam, em aberta desobediência às recomendações de prudência e moderação. O papa exigiu esclarecimentos, ameaçando de novo suspender o tribunal. Em vez de acomodar-se porém, D. João III negou as acusações, alegando que haviam sido forjadas pelo núncio em Portugal, corrompido pelos judeus; e insistiu na idéia de uma Inquisição composta unicamente por pessoas que ele nomeasse.

Pior ainda, em clara provocação, esse rei, em 1539, investiu seu irmão, o infante D. Henrique, no posto de Inquisidor-mor. O núncio papal rebelou-se e Paulo III repeliu a nomeação. Como resposta, o núncio foi expulso do país e, nas negociações que se seguiram, o embaixador português junto à Santa Sé afrontou grosseiramente o papa. Carlos V mais uma vez interferiu, com todo o peso da sua influência, mostrando a necessidade de que em Portugal fosse formada uma Inquisição muito severa, que desse apoio à sua vizinha espanhola. As advertências de cisma foram reiteradas e, em 1542, D. João III impediu a entrada de Portugal do novo núncio designado por Paulo III. Sentindo-se então obrigada a transigir, a Santa Sé aceitou o infante D. Henrique, sob promessas de comedimento (p. 229).

A paixão de D. João III na árdua luta pelo estabelecimento da Inquisição em seu reino pode ser um demonstrativo da forte expectativa que possuía em relação às benesses que a ação inquisitorial traria aos projetos nacionais. A postura moderada em relação à prática inquisitorial partia do papado, contrariando a percepção popular que costuma atribuir a postura intolerante mais fanática ao clero e não ao Estado português.

Sobre as primeiras legislações inquisitoriais portuguesas, Francisco Bethencourt observa:

O caso português mostra-nos uma tradição administrativa centralizada desde o início. Naturalmente, os tribunais beneficiam-se da experiência espanhola, iniciada cerca de cinquenta anos antes, mas a regulamentação, tal como a prática, apresenta traços originais, não se verificando uma sincronia entre as medidas tomadas pela Inquisição espanhola e as elaboradas pela Inquisição portuguesa. (2000, p. 44).

As primeiras instruções de 1541 surgem ao passo da criação dos tribunais distritais de Lamego, Coimbra, Porto e Tomar. Essas instruções estão compostas em cartas que instruem a respeito de penas, práticas processuais, forma de apresentação dos inquisidores, formulários de abjuração e juramento e nomeação de oficiais pelos inquisidores. As cartas contendo instruções sobre procedimentos dos tribunais portugueses ainda estavam coadunadas com as instruções da *Cum ad Nihil Magis*. Essa bula proibia o segredo do processo, e, dentro do inquérito judiciário, os nomes das testemunhas deviam ser repassados ao acusado, permitindo, deste modo, a elaboração de uma defesa (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 44-45).

Essa característica processual dos primórdios da Inquisição portuguesa, de manter em aberto os nomes das testemunhas para o réu será proibida e acarretará uma forte transformação nas formas das denúncias e das confissões. O acusado deveria, a partir do decreto que impõe o segredo de processo, dispor de boa memória e elaborar complexas conjecturas mentais na tentativa de presumir quem seriam seus possíveis acusadores e quais seriam as possíveis acusações contra ele. Partindo de seu prognóstico, o acusado deveria declarar sua inocência, alegando má fé nas acusações, que haviam sido declaradas por inimigos, ou que elas não passavam de meros enganos contra sua pessoa, ou más interpretações de gestos seus, ou, ainda, ignorância dele mesmo por não saber que certas práticas correspondiam a culpas heréticas. Em 1547, a possibilidade de acesso às informações do processo foi revogada pela assinatura da bula *Meditatio Cordis* e reforçada através de um breve papal de 1560, que alertava sobre a importância do segredo das informações processuais (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 44).

Em 1552, o Santo Ofício português elabora seu primeiro regimento propriamente dito. Não se trata mais de instruções avulsas dependentes de bulas ou breves apostólicos provenientes de instruções papais. Trata-se de um *codici* elaborado em Portugal, por membros da Inquisição portuguesa, entre outros letrados, procurando adaptar as especificidades da experiência inquisitorial lusitana às diretrizes papais e aos anseios estatais. No preâmbulo deste regimento, encontramos uma interessante declaração:

Dom Henrique per mercê de Deus Cardeal da Santa Igreja de Roma do título dos santos quatro coroados Infante de Portugal, arcebispo deuora comandatário e perpetuo administrador do mosteiro dalcobaça Inquisidor geral em estes Reinos e senhorios de Portugal, etc. fazemos saber aos que este Regimento virem como querendo nos ora dar ordem e Regimento per que os oficiais da santa Inquisição se Rejam e como o officio e negocio da Santa Inquisição se faça como cumpre a serviço de nosso senhor dando disso conta a El Rei meu senhor e por seu mandado com parecer de dom Baltazar limpo arcebispo de braga e de dom Rui Gomes pinheiro bispo dangra e governador da casa do céu e de dom João de melo do Alguarue e do licenciado pedraluarez de paredes e do doutor João aluarez da silveira Inquisidores e a cidade devora e de outros letrados deputados para os negócios da santa Inquisição conformando-nos com a forma da bula da santa Inquisição e disposição de direito e com o mais que parece que Requer o estado em que agora estão as cousas da santa Inquisição e estes Reinos ordenamos o Regimento seguinte [...] (SIQUEIRA, 1996, p. 573-574).

O trecho citado introduz o teor regimental e nos demonstra uma interessante declaração do cardeal D. Henrique, como podemos perceber na passagem: “o officio e negocio da Santa Inquisição se faça como cumpre a serviço de nosso senhor dando disso conta a El Rei meu senhor”. É-nos clara a participação régia na Inquisição em Portugal desde o seu estabelecimento. Mesmo nos códigos inquisitoriais, a presença régia era, em alguns momentos, indissociável– o próprio Cardeal e Inquisidor-Geral D. Henrique tornar-se-ia, após o desaparecimento de seu sobrinho, D. Sebastião, na batalha de Alcácer-Quibir, Rei de Portugal. Aliás, havia uma proximidade histórica entre os inquisidores-gerais portugueses e a Coroa, pois dos vinte dignitários que chefiaram o Santo Ofício em Portugal, quatorze possuíram também cargos administrativos ou funções políticas na Monarquia (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 116). À parte das questões de âmbito político-institucional, o Regimento de 1552 apresenta aspectos

pontuais acerca de sua futura atuação na administração e procedimentos inquisitoriais, como ressalta Francisco Bethencourt:

O regimento de 1552 apresenta uma sistematização mais complexa [em relação às instruções de 1541], com 141 capítulos que definem a estrutura do tribunal, a visita ao distrito, a publicação dos éditos, a maneira de agir com os penitentes e os acusados, as formas de reconciliação, a detenção, a instrução dos processos, os recursos das sentenças, a condenação à pena capital, a preparação do auto da fé, a exposição dos sambenitos nas igrejas, as decisões reservadas ao inquisidor-geral, as regras respeitantes ao exercício de vários cargos nos tribunais (2000, p.45).

É possível verificar no Regimento, um elaborado código ético e comportamental que os funcionários deveriam seguir com especial cuidado. O Regimento afere dados com maestria e descreve com *extremam minutiis* a prática processual, aborda de maneira exígua sobre a prática do segredo (que mais tarde será complementada neste mesmo Regimento em 1564) e estabelece critérios para a apresentação dos inquisidores durante as visitas, esmiuçando acerca das questões rituais penais.

Dentro da instituição inquisitorial havia um organismo-mor, chamado de Conselho Geral. A função desse Conselho era de *ultimum verbum*, devendo ser mantido atualizado sobre todos os procedimentos decorridos ao longo da atuação dos Tribunais distritais. É curioso perceber que, apesar de sua importância e poder, este Conselho dirigido por um Inquisidor-Geral, também possuía arregimentação. Ainda sob a administração do Cardeal Dom Henrique, em 1570, é elaborado o Regimento do Conselho Geral. Este Regimento estrutura as funções do Conselho, designa suas ordens em relação aos Tribunais distritais, estabelece critérios para as visitas e inspeções por parte dos funcionários do Santo Ofício, dispõe a respeito das decisões de comutação de penas, autos-da-fé, catalogação de livros proibidos. Ademais, são regulamentadas no mesmo Regimento as funções do Conselho enquanto Tribunal de recurso. “Esse regimento reforça o poder desse organismo central e clarifica suas funções em face da figura do inquisidor-geral, vértice da instituição, nomeado e reconhecido pelo papa”. (BETHENCOURT, 2000, p. 46).

A fase de elaboração do Regimento de 1552 e do Regimento do Conselho Geral de 1570 representa o período de estabelecimento e consolidação da Inquisição portuguesa. Mas as remodelações legislativas não cessam por aí. Em 1613, um novo Regimento inquisitorial é formulado em Portugal, compilado pelo Conselho Geral, por inquisidores e alguns oficiais do Santo Ofício, a mando do Inquisidor-Geral e Vice-Rei de Portugal, Dom Pedro de Castilho, morto no ano da homologação do referido Regimento. Esse novo código regimental instrui com maior cura as questões relativas ao segredo do processo; relata e tipifica uma ampla prática burocrática; estabelece as funções especiais dos deputados (essa designação só existia na Inquisição portuguesa), ministros do Santo Ofício que serviam como auxiliares dos inquisidores; estabelece resoluções específicas para tipos diferentes de heresias, quando praticadas por pessoas de posses ou outras; e limita o poder do Bispo (antes deste regimento, os Bispos deveriam autorizar ou não práticas de tortura) (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 46-47).

O Regimento de 1613, que teve como autor D. Antonio de Matos Noronha, inquisidor do Tribunal de Lisboa, Vice-Rei e, mais tarde, inquisidor-geral, foi marcante para a administração tribunalesca, pois regulamentou as práticas dos funcionários de todos os níveis (inclusive os ministros), podando a autonomia dos membros mais importantes, mas, fortalecendo as hierarquias internas. O novo Regimento, elaborado durante o domínio espanhol, procurou evitar brechas para as investigações e penas das elites. A Contrarreforma refletia em seu texto, a consciência era vigiada em seus mais diversos quadrantes, inclusive o político, revérbero do regime espanhol (Cf. SIQUEIRA, 2013, p.226).

O penúltimo regimento a vigorar em terras lusitanas foi o de 1640, objeto de análise desse trabalho. Podemos considerar esse regimento o mais importante da História da Inquisição Portuguesa. Em termos cronológicos, dos 285 anos de Inquisição em Portugal (1536-1821), este regimento durou 134 anos, até ser substituído pelo regimento de 1774. Nenhum outro regimento português vigorou por tanto tempo. Outro aspecto a se considerar é o seu volume e abrangência, tratando-se de um verdadeiro “monumento jurídico”, o mais completo e amplo compêndio legal já produzido pelo Santo Ofício lusitano. Sua vigência marcou o auge do funcionamento inquisitorial em terras lusitanas e pode ser considerada, sem exageros, uma obra símbolo da mentalidade das classes poderosas de sua época, baseando-se no uso pedagógico do medo, amplamente difundida na Europa e enraizada na cultura jurídica do período. Sobre a

indispensabilidade da substituição do Regimento de 1613 para o de 1640, escreve a pesquisadora Sonia Siqueira:

Reformava-se o Regimento, pois já não correspondia à realidade. O funcionamento da instituição, com o correr do tempo, frutificava experiências que tendiam a se cristalizar incorporando-se na legislação. Outras vezes, durante a vida do Tribunal sucedeu o mesmo. Em 1640, outro Regimento foi publicado: devia absorver as alterações da instituição naqueles anos de semi-independência do controle real (2013, p.226).

Finalmente, em primeiro de novembro de 1774, já no período pombalino, é inaugurado o último regimento do Santo Ofício de Portugal, ordenado pelo Cardeal da Cunha,²⁰ confirmado pelo rei D. José I e com colaboração do poeta Basílio da gama (Cf. SIQUEIRA, 2013, p. 227). A intervenção estatal neste documento é gritante e o período histórico no qual a obra se insere é pleno de controvérsias entre a ascendência de um pensamento racional, laico e desmistificador e a decadência de um pensamento arraigado em crenças mágicas, teocêntricas e ligado a uma cultura marcada pelo misticismo e superstições.

A *pedagogia do medo* é substituída pela *pedagogia do desprezo*.²¹ A ilustração portuguesa, de modo *sui generis*, instrumentalizou o Tribunal do Santo Ofício como uma espécie de tribunal estatal – no melhor estilo *regalista* –, mesmo o governo pombalino estando às turras com setores da Igreja, como, por exemplo, com os jesuítas.

²⁰ O Cardeal da Cunha, inquisidor-mor responsável pela compilação do último Regimento português, resistiu durante o último quartel do século XVIII às fortes opiniões contrárias a existência do Tribunal da Fé, opiniões oriundas da alta sociedade lusitana, que pregava: o fim do Santo Ofício, que clamavam pela permissão aos judeus batizados ao cristianismo de continuarem a professar a Lei de Moisés sem que por isso sofressem punições, argumentavam que a Inquisição obstruía o desenvolvimento científico e o progresso português. Entre esses críticos “de qualidade” estavam D. Luis da Cunha (diplomata português) e Luis Antonio Verney (padre português, filósofo, teólogo, escritor e autor da obra “O Verdadeiro Método de Estudar”) (Cf. SIQUEIRA, 2013, p. 227).

²¹ “O ato inquisitorial foi culturalmente pedagógico enquanto existiu, pois fundava e refundava o mundo cada vez que era encenado. Duas grandes formas de pedagogias hegemonizaram o Tribunal: a do Medo (até o início do século XVIII, aproximadamente) e a do Desprezo (após meados do século XVIII, pelo menos)”. A Pedagogia do Medo remonta à Inquisição medieval e consistia numa reação impulsionada por um medo, muitas vezes coletivo, onde o outro era enxergado como uma possível ameaça, desencadeando reações agressivas e com forte cunho educador, procurando sempre utilizar os “bodes-expiatórios” como instrumentos de exemplo purificador às massas. A Pedagogia do Desprezo, filha do século das Luzes, porta consigo o “desprezo” em relação a crenças mágicas, bruxarias e mandigas. Uma forte tendência desmitologizadora marca essa pedagogia (Cf. CAVALCANTI, 2010, p.137)

Este cenário conturbado não ocasionou um arrefecimento da prática inquisitorial em Portugal, mas uma mudança de controle da máquina inquisitorial – a inquisição não mais representava uma espécie de “elo” entre interesses eclesiásticos e interesses estatais; agora, Pombal tornava a Inquisição seu *monstrum particulari*. Francisco Bethencourt analisa o processo de instauração desse Regimento no seguinte trecho de sua obra, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*:

Essas novas instruções foram desencadeadas por uma carta do marquês, de 1771, onde este impunha a reforma da instituição com a depuração de todos os elementos estranhos a sua condição de tribunal da Coroa. A política do marquês foi imediatamente posta em prática pelo inquisidor-geral e pelo Conselho da Inquisição. No prefácio do regimento, o cardeal da Cunha faz uma crítica radical de todos os inquisidores-gerais anteriores, nomeadamente daqueles que tinham publicado regimentos sem a aprovação régia, acusando-os de traição ao Reino e complô com os jesuítas para transformar o “Santo Ofício” em uma instituição puramente eclesiástica. O regimento reflete, portanto, a nova situação política, manifestando uma grande sensibilidade à imagem exterior da Inquisição e às principais críticas feitas ao funcionamento do tribunal (críticas formuladas já um ou dois séculos antes e que só naquela conjuntura começavam a ser incorporadas às novas concepções jurídicas sobre o processo e sobre as penas). (p. 48).

O último regimento a vigorar em Portugal portou consigo mudanças nos procedimentos processuais e investigativos. O segredo do processo acabou por ser suprimido e os presos passaram a ter acesso, ao menos teoricamente, à totalidade das informações processuais, incluindo as denúncias; as marcas da marginalização e inabilitação dos condenados e seus descendentes foram abolidas das práticas inquisitoriais; ficou terminantemente proibida a condenação à execução quando houvesse apenas uma testemunha; a prática da tortura – como prática que leva a falsas confissões – foi duramente censurada, mas não abolida, sendo aplicável aos heresiarcas dogmáticos; a pureza de sangue deixa de ser explicitamente exigida como critério de seleção de funcionários e, em comparação com o regimento anterior, foram suprimidas uma série de normas, e o excesso de minúcias do Regimento de 1640, no detalhamento da etiqueta dos funcionários inquisitoriais e dos ritos, foi “enxuto” pelo novo Regimento (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 48).

Percebe-se o impacto da administração pombalina em todos os setores institucionais de Portugal do século XVIII, como a abolição das diferenciações legais entre cristãos-velhos e cristãos-novos (Cf. MAXWELL, 1997, p. 99); a tentativa de reanimar a combalida e defasada economia lusitana, modernizando-a e dinamizando-a, seguindo os moldes do *english way*; reerguer Lisboa após o fatídico terremoto de 1755, reedificando-a a partir das novas concepções ilustradas, arquitetando uma cidade moderna e símbolo da sagacidade lusitana; e, sobretudo, massacrando e extirpando os grupos ou indivíduos que representavam obstáculos aos seus anseios, como, por exemplo, a família nobiliárquica dos Távoras e os Jesuítas ligados a várias instituições importantes espalhadas por todo o Império. Para esse escopo, o Marquês não poupou instituição, grupo ou corporação, todos deveriam seguir sincronicamente os passos de sua dança com o poder, incluindo o Santo Ofício.

A particular ilustração lusitana não travou uma guerra à teologia de sua época ou dirigiu críticas ácidas às instituições religiosas como faziam Rousseau ou Voltaire, pelo contrário, o iluminismo foi "peneirado" em Portugal, através dos instrumentos de censura arquitetados por Pombal. Esses instrumentos barraram o teor revolucionário e retiveram o racionalismo instrumental preconizado pelas Luzes, deste modo o Estado português não permitiu sublevações sociais nem precisou romper com instituições mais conservadoras, exigiu destas uma "readequação" ao novo estilo de governo. A Inquisição remodelou-se no período pombalino, enquanto a Ordem dos Jesuítas foi extirpada de Portugal e dos territórios além-mar. O regimento de 1640 atravessou boa parte do governo despótico ilustrado de Pombal sendo substituído apenas em 1774 por um novo código regimental já nos últimos anos do governo pombalino. Sobre esse código observa a pesquisadora das Inquisições, Sonia Siqueira:

Em 1774, nova revisão do Regimento traduzia as modificações da mentalidade do país quando nele se insinuaram idéias da Ilustração. Ânسيا de renovação do espírito e da vida no plano da religiosidade a florescer em reformas. Reformavam-se as instituições que ainda não se queria, ou não se podia suprimir. O Despotismo Ilustrado voltou-se também para o Santo Ofício. Rejeitou as radicalizações dos que reclamavam sua extinção e encomendou novas leis ao Cardeal da Cunha (2013, p.227).

Podemos incluir ainda, na lista de regimentos portugueses, o encomendado por D. Maria I ao Inquisidor-Geral D. Frei Ignacio de São Caetano, confessor da Rainha e Ministro assistente do despacho. Este regimento está relacionado com o período conhecido como *Viradeira*, iniciado em 1777, com a nomeação de novos Secretários de Estado por parte de D. Maria I, que se alçava ao trono português, após a morte de seu pai, D. José I, substituindo, assim, nas tarefas administrativas do Reino, o Marquês de Pombal. Neste período, houve uma brusca interrupção dos projetos desencadeados durante o período pombalino, tanto no âmbito econômico, quanto no social, mas, principalmente, no que dizia respeito aos assuntos religiosos. Antigos perseguidos por Pombal foram anistiados e antigos apoiadores do governo anterior passaram a ser perseguidos ou exonerados de seus postos públicos.

A Inquisição vascolejada durante o período pombalino e por seu governo despótico-ilustrado, novamente é revolvida pelos novos ares que varriam os territórios portugueses. Esses “novos ventos transformantes” não trazem necessariamente modernização à Inquisição, ao contrário, o Regimento de D. Maria I é uma tentativa de retorno a uma cosmovisão asceta e estabelece novamente certa autonomia à *praxi inquisicionis*, remetendo aos regimentos anteriores a 1774, porém mantendo certos aspectos já amplamente acatados culturalmente pela elite intelectual, como por exemplo, a ridicularização da demonologia e da magia. Todavia, percebemos nesse Regimento um significativo abrandamento penal e ritual, pois o documento em pauta nasce em meio a uma grande reformulação legislativa em Portugal, durante o último quartel do século XVIII, esses esforços legislativos empreendidos durante os períodos pombalino e mariano foram cruciais para que posteriormente se inaugurassem debates sobre um constitucionalismo moderno em Portugal (Cf. NEDER, 2012, p.512). A mando de D. Maria I, um Código de Direito Público e um Código Criminal também foram encomendados ao Professor da Universidade de Coimbra, Pascoal de Mello Freire, não obstante, nenhum dos projetos encomendados pela Rainha, incluindo o Regimento, concretizou-se.

O "Regimento que não vigorou" possuía algumas características particulares destoantes em relação a seus análogos: não rompeu teologicamente com o conceito de heresia, mas não determinava, com a mesma rijeza, as penas instituídas pelos regimentos antecedentes; destituiu a Inquisição de alguns rituais típicos, como os autos-da-fé públicos (estes deveriam ser realizados com bem menos pompa e circunstância,

restringindo-se às próprias instalações do Tribunal); findou o recolhimento do juramento do réu de prover sempre com a verdade durante sua confissão; regulou com muita contundência e restrição os artigos referentes ao confisco de bens e degredo; proibiu terminantemente a tortura e a prisão sem provas cabais; as prisões secretas foram abolidas, os presos do Santo Ofício deveriam ser encaminhados para cárceres públicos, onde poderiam receber provisões e visitas, como expõe o Regimento “mariano”, no título 37, item 15: “As prisões do Santo Ofício serão públicas e patentes por todos poderão ser vistas, e abolimos para sempre o nome de cárceres secretos, e outros misteriosos”. No item seguinte prossegue: “E todos poderão ver, visitar e falar aos presos que estiverem nelas sendo pessoas de virtude e probidade e incapazes de os corromper e perverter, ou reduzir com licença dos Inquisidores.” (SIQUEIRA, 1996, p. 1003). Através dessas passagens, o Regimento mariano parece tentar coadunar um Direito mais humanista à rígida visão salvacionista dos métodos inquisitoriais. O réu deveria ter acesso a amplo direito à defesa; com efeito, era dado como extinto o segredo de processo – característica mantida do Regimento de 1774 –, o réu passaria a ter informações totais sobre os elementos processuais e seus encaminhamentos.

Era muito comum na ritualística inquisitorial, após as definições e atribuições das penalidades, o réu sofrer uma espécie de “morte social”. Sua imagem pública era destruída, ridicularizada, marginalizada, e esta chaga era carregada por toda a vida do condenado e de seus familiares; todos eram afetados pela desonra. Em seu livro *A fabricação da loucura: um estudo comparativo entre a Inquisição e o movimento de Saúde Mental*, Thomas S. Szasz abriu um paralelo entre as ações intolerantes e preconceituosas desencadeadas no clero e disseminadas nas sociedades europeias contra as vítimas da Inquisição, e o movimento de Saúde Mental surgido com a Psiquiatria, entre os séculos XIX e XX, que se fundamentava num conceito deturpado de doença mental, em que eram marginalizadas as pessoas consideradas como mentalmente enfermas, gerando uma verdadeira “paranoia”, em que qualquer um poderia ser definido como doente mental em potencial. O autor compara esse fenômeno com o que aconteceu nos países em que vigorou a Inquisição, como descreve nesse trecho:

Embora eu concorde com Sigerist e com outros historiadores da Medicina quando afirmam que a Psiquiatria se desenvolveu na medida em que a perseguição às feiticeiras declinou e desapareceu, minha

explicação difere radicalmente da que eles apresentam. Dizem que isso ocorreu porque houve uma gradual compreensão de uma ideologia religiosa, numa ideologia científica: a Medicina substituiu a teologia. O resultado foi a substituição de um movimento religioso por um movimento médico de massa, e a perseguição dos doentes mentais substituiu a perseguição dos heréticos. (1978, p. 20).

O abalo causado pela a atividade inquisitorial costumava ser dilacerante para os réus e seus familiares. Os métodos utilizados pelos inquisidores para obter as denúncias e confissões desestruturava o réu fisicamente e mentalmente. As excruciantes sessões onde se colhiam as informações do réu, de suas culpas, de suas confissões e de seus cúmplices marcavam profundamente o indivíduo. Após passar por uma pressão psicológica e física impetuosa, o indivíduo ainda deveria enfrentar os outros que o aguardavam fora do tribunal. A sociedade geralmente era avisada quando se deparava com um condenado pelo Santo Ofício, esta pobre figura geralmente portava consigo alguma lembrança dos momentos tenebrosos: cicatrizes, membros avariados, sambenitos ou algum outro indumentário que o expusesse ao ridículo. Inclusive os mortos condenados pela Inquisição passavam por tais escárnios, com seus retratos expostos nas praças e igrejas locais de onde o réu era natural, expondo suas culpas e a razão de sua condenação, impondo grande vergonha e aflição aos familiares do condenado.

O Regimento de D. Maria I procurou coibir a memória depreciativa e a marginalização pela qual as pessoas sujeitas às investigações inquisitoriais eram vítimas, o regimento da rainha proibiu a prática de execração pública de qualquer indivíduo obrigado a percorrer os ritos processuais do Santo Ofício, punindo com multa ou prisão aquele que fosse pego propagando tal ato, como fica dito no título 37 (trinta e sete), itens 18 (dezoito) e 19 (dezenove):

XVIII – O réu preso, chamado ou sentenciado no Santo Ofício, não tem porisso infâmia de fato ou de direito, não sendo o delito infamante e por tal declarado.

XIX – Portanto o que com ânimo de injuriar lançar em rosto a alguma pessoa que foi preso, ou chamado ao Santo Ofício, será por ele castigado com pena de cadeia por vinte dias, e de sessenta cruzados aplicados para obras públicas, arbítrio do ofendido. (SIQUEIRA, 1996, p. 1003).

E, numa demonstração de adesão às Luzes, o Regimento condena explicitamente, no título 28 (vinte oito), supersticiosos e impostores:

Chama-se aqui supersticioso e impostor toda a pessoa que entender, estiver para si que é mágico sortilégio ou feiticeiro, e que pode predizer e adivinhar futuros, que pode fazer bem, ou mal, por arte do demônio, ou que procurar impor, iludir e enganar o vulgo ignorante com certas rezas, cerimonias, imprecações, encantamentos por ele ou culpa sua: e será portanto condenado nas penas declaradas no Título VIII do Código Criminal. (SIQUEIRA, 1996, p. 993).

Os títulos 29 (vinte e nove) e 30 (trinta) também são encimados por dizeres curiosos: “Dos que fingem revelações e milagres” e “Dos que dão culto como santos aos que por taes não são declarados pela Igreja”, respectivamente. Demonstrando uma preocupação dos poderes temporais e eclesiásticos em manter seus domínios naquilo e naqueles que devem ser reverenciados como santos ou beatos e podar manifestações messiânicas ou proféticas, atribuindo-lhes um caráter pernicioso e ligando-os a uma decadência cultural presa às crendices e aos fanatismos. Um bom exemplo dos problemas que estas livres interpretações da fé ou das profusões hierofânicas – que explodiam por todo o *Siècle des Lumières* em várias partes da civilização cristã – poderiam causar para as instâncias de poder superiores é a do jesuíta Gabriel Malagrida, que causou grande azáfama entre os mais fervorosos portugueses, logo após os incidentes de 1755.

Ao final ou ao início dos livros regimentais do Santo Ofício, ao menos até o Regimento de 1640, era usual a publicação dos monitórios. Rodrigo Ramos Amaral Cidade, em seu livro, *Direito e Inquisição – O Processo Funcional do Tribunal do Santo Ofício* destaca:

Afora os Regimentos da Santa Inquisição, acreditamos ser o Monitório um documento muito importante. Tal documento era lido durante as cerimônias conhecidas como autos-de-fé, e essa leitura funcionava como um chamariz para os fiéis. O monitório tinha função legislativa muito importante. O seu objetivo principal era o de estabelecer para as comunidades a fronteira entre a ortodoxia e a

heresia. Ele desempenhava também o papel de vasculhar as consciências, indicar o que se constituía em elemento nocivo à Cristandade e publicizar os caminhos trilhados pelo pecado e pela heresia. (p. 42-43).

Os monitórios convocavam os cristãos a participarem dos autos-da-fé. Os bons fiéis cumpridores das designações eclesiásticas deveriam confessar-se e denunciar os heresiarcas e apóstatas. Servindo como um documento de averiguação pública, o monitório elencava listas contendo práticas suspeitas, heréticas e apóstatas, incentivando, dessa maneira, os olhares às espreitas por toda a parte e provocando uma avalanche de denúncias. Também faziam parte dos monitórios as ameaças penais àqueles que encobriam suspeitos ou culpados de fato, variando de excomunhões a admoestações canônicas.

Passados séculos da vigência desses documentos reguladores, ainda hoje nos intriga a percepção de sua força e impacto durante o período de vigência da Inquisição. A influência em áreas como as da política e da economia nesses territórios, incluindo suas colônias, continua a reverberar o impacto de outrora, constituindo atualmente uma resistência histórica em desvencilhar dos preceitos religiosos desses povos a marca indelével da intolerância religiosa, arraigada nessa longa e pesada tradição de séculos, na qual se arquitetou e se estabeleceu o Tribunal do Santo Ofício.

3. PORTUGAL EM 1640

A Europa é um ideal, um sonho pelo qual matam-se homens aos milhares. A Europa é uma noção cultural (mas falar de cultura hoje é quase falar de sonho). A Europa é uma extensão de territórios extensível, incessantemente extensível, e que se estende de fato não somente para leste (pois onde está, hoje em dia, a barreira dos Urais?), não somente para o leste, mas ainda, prestem atenção, para o oeste, a despeito dos limites oceânicos. Pois enfim, a essa hora ,mesmo, no solo da Europa, intervindo ativamente nas questões da Europa, lutando com toda sua potência por uma certa concepção de Europa, há homens, homens brancos, homens falando uma língua da Europa, homens professando religiões da Europa, homens que são tão próximos de um francês, se não mais próximos, do que búlgaros, macedônios, russos, finlandeses, a quem ninguém de nós pensa em regatear sua qualidade de europeus.

Lucien Febvre

A infelicidade do século XVII: estar entre o Renascimento do século XVI e as Luzes do século XVIII, o período seiscentista não conseguiu apresentar as mesmas inspirações que marcaram seu antecessor e seu sucessor. Época, na qual, as poeiras levantadas pela Reforma e pelos descobrimentos além-mar, já estavam assentando e firmando-se nos novos moldes socioculturais de um mundo que renascia e substituía suas últimas vestes feudais. Os levantes burgueses estavam por se estruturar e as sementes das revoluções dessa classe mercantil só começariam a germinar nos fins desse século pressionado.

O historiador Eduardo D'Oliveira França discorda dessas avaliações trágicas do século XVII. Não enxergava um século opaco e monótono, diria ele: "Nada mais falso. Apenas mal estudado". É o século XVII que apresentará os assentamentos das bases materiais e culturais necessários para que esse continente de reis e papas venha a exercer nos séculos seguintes seu domínio global. Para França essa visão vilipendiosa do século XVII nasce das críticas ácidas dos racionalistas do século XVIII. Voltaire, apesar de haver sido um estudioso do reinado de Luís XIV, não poupou em suas glosas históricas, duras críticas ao pensamento teológico e filosófico do século XVII. Talvez, a

obra com as apreciações mais duras sobre o século dos Stuarts, seja encontrada na voltairiana *O Cândido*, onde as misérias europeias são retratadas de modo a desmoralizar a filosofia otimista de Leibniz, muito em voga entre a aristocracia europeia daquele período. A crítica dilacerante ao misticismo, fanatismo e à religiosidade popular e institucional pré-Ilustração da referida obra, atinge seu ápice na retratação exagerada de um auto-da-fé em Lisboa. O pensamento de Leibniz e a mentalidade clerical punitiva se unem transformando o mundo e as pessoas em egoístas acomodadas, supersticiosas pusilânimes e ignorantes gananciosas.

Ao descrever um panorama europeu desse período, Lucien Febvre observa uma Europa ainda a se assentar em diversos ângulos: espacial, cultural, social e religioso. Os séculos sucessores da Renascença lapidavam novas fisionomias. A Europa cristã terminava de estabelecer suas últimas fronteiras geográficas com o mundo islâmico e cristão ortodoxo com a reconquista das planícies húngaras dos turcos, apenas em 1699 (Cf. FEBVRE, 2004, p.124), em plena Idade Moderna, às portas do século XVIII.

Em 1650, o mundo contava com cerca de meio bilhão de seres humanos, na Europa habitavam cerca de 100 milhões de pessoas (de Portugal aos Urais). Cem anos depois, apesar das crises, ciclos de fome e doenças e das guerras entre as coroas, a Europa conseguiu chegar próximo aos 145 milhões de habitantes, enquanto o planeta comportava cerca de 700 milhões de *homo sapiens* (Cf. BRAUDEL, 1995, p. 27-28). A cristandade, durante o século XVII já contava com focos missionários em todo o globo, espalhando seus agentes pelos quatro cantos do globo. A catequização mostrou sua força nos cenários mais variados da Ásia, Américas e África.

Não obstante é da longínqua Idade Média que a ideia de cristandade europeia se estabelece, uma cristandade supranacional, que procura abarcar as diversas realidades físicas e culturais dos diversos territórios ao norte, a leste e a oeste do Mediterrâneo. O historiador Lucien Febvre problematiza o fenômeno cultural, social e geográfico da Europa cristã de maneira pertinente nas aulas de seu curso proferido no Collège de France em 1944-5, em plena II Guerra Mundial:

A cristandade é uma formação unitária, no sentido de que ela agrupa homens que, a despeito de todas suas diversidades, têm esse caráter comum que é a obediência romana (eu digo romana, e não é por

inadvertência. Pois não esqueçamos que os cristãos da Idade Média, os cristãos das cruzadas não são nada menos que fraternais com os cristãos do Oriente).

A cristandade é bem, nesse sentido, uma formação unitária. A cristandade possui uma fé comum, ideal comum, uma linguagem comum. Mas a cristandade não é um Estado, embora tenda a se dotar de partes de Estado. A cristandade se estende por Estados que ela deve incessantemente vigiar, controlar, reunir. A cristandade desempenha, acima desses Estados, um papel de super-Estado, ou melhor, a cristandade justapõe às instituições próprias desses Estados suas próprias instituições cristãs, que, pouco a pouco, de uma coleção díspar de reinos e principados espalhados fazem um mundo ordenado, coerente e que se sente como tal.

Que instituições? A rede de bispados e arcebispados. Que instituições? Os estabelecimentos monásticos que não brotam por acaso, os estabelecimentos que não vivem isolados, mas que constituem ordens, que seguem o exemplo soberano de Cluny, abadia isenta, governada por uma sequência de abades eminentes e que logo fazem na cristandade o papel de homens de Estado de primeiro plano; Cluny, sementeira de papas, segunda capital do mundo cristão, em íntima relação com a Itália; Cluny essa monarquia monástica no interior da monarquia pontifícia; Cluny, cuja abacial é a maior igreja da cristandade. E não há só Cluny! Há todas as ordens que estabelecem relações, coesões espirituais e materiais entre seus estabelecimentos; relações que levam os religiosos de tal mosteiro de entre Oder e o Vístula a conceber uma solidariedade com tal mosteiro da Irlanda, ou de Nápoles, ou da Galícia, cujo mensageiro, portador da *rotula*, lhe traz notícias regulares, cujo abade encontra os abades em grandes assembleias que acontecem ora aqui, ora acolá, ora numa cidade qualquer da Itália, ora em alguma cidade da França ou da Alemanha, enquanto que o papa desempenha, acima dos imperadores e dos reis e dos príncipes, o papel político e moral e religioso que vocês conhecem e que, forte graças à força material que lhe proporcionam a organização das dioceses, a posse de um grande tesouro, a disposição de uma arma tão temível quanto a excomunhão, tende a erguer, acima desses Estados que parecem os fragmentos de uma unidade política rompida, uma grande formação política-religiosa unitária que, rapidamente, sem dúvida, se verifica ser um sonho, um sonho que jamais se devia realizar, mas um sonho ao qual os papas só renunciarão depois de séculos e séculos, um sonho ao qual eles renunciarão por força, não sem dúvida por convicção, por conversão a um ideal novo; os papas que sempre tentam, acima dos Estados, fazer reinar uma ordem que não é somente espiritual, uma vez que pretende aplicar-se a realidades terrenas, uma ordem que, se fosse unicamente espiritual, não se preocuparia senão com a pátria celeste, uma ordem que de fato tem a preocupação com as pátrias terrenas e que tende a subordiná-las, mesmo hoje, às exigências espirituais da pátria celeste (2004, p. 126-127).

Verificamos na descrição de cristandade de Febvre, formada a partir da Baixa Idade Média pelo Império Carolíngio e pelo Sacro Império Romano Germânico, passando pelos séculos XII, XIII e XIV, uma ideia que perpassa por diversas realidades culturais, espaciais e cronológicas e chega à Idade Moderna, ainda que corroída e abalada pelo absolutismo, disputas estamentais e guerras religiosas, mantendo sua estrutura básica, afinal, como diria o cineasta polaco Andrew Wajda: “o homem destrói uma civilização, mas constrói outra usando os tijolos da anterior”. As relações diplomáticas entre reis e papas ainda mostravam fortíssimos laços nos séculos XVI e XVII.

As relações de poder entre papas e reis a que se refere o historiador francês não eram harmônicas durante o medievo e passaram a constituir certa tensão durante os séculos provenientes, o câmbio ocorre no *espírito de cada época*; os embates entre os ideais principescos e os ideias papais na maior parte do tempo existiram, talvez a intensidade e as consequências desses embates é que tenham, finalmente, aniquilado a esperança católica de uma unidade cristã europeia controlada por Roma. Sobre os encontros e desencontros entre autoridades sacras e terrenas, Febvre continua:

É preciso dizer [que há] conflito entre ideal e realidades? Não, pois os imperadores, os reis, os príncipes têm, também eles, seu ideal e o defendem contra Roma. Não, pois os papas, e os chefes da ordem, e os grandes homens (e as grandes mulheres também) do cristianismo não se impediram certamente de manobrar as realidades. Não, pois um São Bernardo não resolve somente casos de consciência, um São Bernardo se ergue acima dos príncipes de seu tempo como árbitro. Digamos, o conflito do laicismo e daquilo que eu chamaria simplesmente de clericalismo são duas maneiras de conceber a vida, duas visões gerais do mundo das quais os historiadores estudaram uma, o clericalismo, mas não a outra, o laicismo, quero dizer, enquanto ideal próprio, tendo suas próprias raízes, sua originalidade, seus títulos de nobreza e suas armas, suas armas defensivas e ofensivas.

Esse conflito entre dois ideais, entre dois espíritos, se quiserem, o espírito laico dos príncipes e o espírito cristão dos chefes da Igreja, esse conflito está por toda a parte. Ele está em tudo, até mesmo no seio dessas empreitadas que parecem por excelência empreitadas religiosas, mesmo no seio das cruzadas. E até é toda a história das cruzadas (p.127).

No entanto, nem sempre dois fortes segmentos de poder precisam necessariamente medir forças de maneira intermitente em relação a seus interesses; ao mesmo tempo em que a Idade Moderna apresentou novos desafios à diplomacia papal e à unidade cristã na Europa, o mesmo período vislumbrou o brotar de um fenômeno disposto a aglutinar forças e remodelar as relações entre Estado e Igreja. Alguns Estados viram na Reforma a oportunidade ideal para desenvolver seus planos nacionais, outros, como Portugal e Espanha, apostaram justamente ao contrário para atender suas ambições: reafirmaram seu catolicismo e travaram novos laços com Roma. É desse cenário caótico de fins do século XV e início do XVI que nasce a Inquisição Moderna na Península Ibérica.

A Inquisição não é a primeira experiência legal-institucional a vigorar no âmbito político-administrativo entre a Igreja e a Coroa portuguesa. O sistema de padroado selado ainda na segunda metade do século XV entre Portugal e a Igreja se apresenta como um vínculo político, institucional e administrativo muito forte entre essas instituições, quase um século anterior à instalação do primeiro tribunal inquisitorial em solo português, como descreve Guilherme Pereira das Neves:

O padroado envolve extensa e intrincada legislação, impossível de esmiuçar aqui, mas, reduzido à sua expressão mais simples, significa troca de obrigações e de direitos entre a Igreja e um indivíduo, ou instituição, que assume assim a condição de padroeiro. Para o que interessa, importa observar que foi o célebre infante d.Henrique (1394-1460), enquanto administrador da Ordem da Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo (herdeira, em Portugal, daquela ainda mais famosa dos Templários) quem, em 1456, obteve da Santa Sé o direito de padroado sobre as regiões ao sul do Equador, que os navegadores lusos iam devassando. Quase um século mais tarde, em 1532, como parte do esforço para montar um aparelho administrativo à altura do vasto império ultramarino, que surgira nesse intervalo, d.João III criou um tribunal sobre o qual pretendia *descarregar sua consciência*, como dizia, no que tocasse aos assuntos espirituais, que incluíam, por sua vez, diversas situações em que o próprio rei aparecia como padroeiro. Finalmente, entre o final do século XV e 1551, com a incorporação do mestrado da já mencionada Ordem de Cristo, acrescido daqueles de São Bento de Avis e de Santiago da Espada, à coroa, os direitos e obrigações alcançados por d.Henrique transferiram-se também para o controle direto e reconhecido do soberano. Dessa forma, passou a caber, doravante, ao tribunal criado por d.João III, agora denominado *Mesa da Consciência e Ordens*, a tarefa, entre muitas outras, de zelar pela implantação e conservação do culto na América portuguesa, cuja colonização se encontrava, a essa altura, em seus primórdios.

Tal atribuição – que tendia a confundir o padroado régio com aquele juridicamente distinto da Ordem de Cristo – implicava não só a criação de bispados e paróquias, a ereção de igrejas, a designação e manutenção de prelados, cônegos e pastores, que recebiam as chamadas *côngruas*, como ainda uma infinidade de providências destinadas a garantir o funcionamento desses dispositivos sobre o imenso território. Em troca dessas obrigações, o monarca detinha os privilégios de arrecadar e aplicar as receitas obtidas com o principal imposto direto da época, o *dízimo*, em princípio destinado à Igreja; de indicar bispos, cônegos e párocos para que as autoridades eclesiásticas os investissem em seus cargos; e de dar o seu *beneplácito* para que as bulas e outros documentos pontifícios circulassem e tivessem validade no reino e nos domínios. Essa situação estimulou a coroa a deixar, na maior parte, o esforço de missionação dos indígenas e de doutrinação e atendimento aos fiéis a cargo das ordens religiosas regulares, as quais, por causa da Reforma protestante, tinham sido renovadas ou até mesmo criadas sob um novo espírito, como a Companhia de Jesus. Dessa maneira, jesuítas, carmelitas calçados e descalços, franciscanos e capuchinhos, além de beneditinos e outros, instalaram-se nos principais núcleos urbanos, fundaram conventos, penetraram pelos sertões e acumularam um enorme patrimônio. Se não desprezavam os sempre escassos recursos que o padroado lhes colocava à disposição, essas ordens procuravam, ao mesmo tempo, opor-se a quaisquer restrições que emanassem da coroa, respaldando-se em determinações pontifícias manejadas com habilidade e criando conflitos com bispos e padres seculares (2009, p. 382-383).

O sistema de padroado, que no Brasil vigorou até 1889, fez com que o Tribunal do Santo Ofício surgisse como mais um elemento do intrincado mundo legislativo, econômico, político e diplomático das relações entre a *Ecclesia* e o *Regnum*. O período moderno e a Reforma Protestante, que para algumas coroas europeias representaram a possibilidade de apartação com o catolicismo, apresentou-se de maneira inversa para os países ibéricos. É na Idade Moderna que as ações que visavam a revisão da ortodoxia católica e sua expansão pelo mundo ganharam maior tônica e substância nos países europeus mediterrâneos. Na correlação de forças entre os príncipes ibéricos, os reinos itálicos e o papado desenvolveu-se uma visceral ligação multifacetada de difícil dissociação em vários aspectos.

3.1. O CONTEXTO DO NASCIMENTO REGIMENTAL

*“Que o cardeal-rei dom Henrique
Fique no inferno muitos anos
Por ter deixado em testamento
Portugal, nas mãos dos castelhanos”*
Quadra popular

Como não poderia deixar de ser, em meio a este quadro de transformações abaladoras, Portugal não passou despercebido. Como agravante ao cenário transformador europeu, Portugal é anexado à Espanha, em 1580. Sobre esse período de perda de autonomia, Meyer Kayserling escreve:

Portugal, que, sob o D. Manuel, chegou a ser um dos reinos mais poderosos do mundo, sob o domínio espanhol decaiu consideravelmente. Perdeu seus domínios nas Índias e no Brasil, esgotaram-se lhes as fontes do bem-estar e da riqueza, os impostos tornaram-se excessivos, cargos e posições só eram conseguidos em troca de vultosas propinas, enquanto os vice-reis, com ilimitados poderes, desenfreadamente satisfaziam sua ganância. O povo recordava suas antigas glórias e riquezas, alimentando o desejo ardente de restabelecer a independência do país (2009, p. 353).

Após a fatídica, para os portugueses, batalha de Alcácer-Quibir, com a perda do rei e de vários primogênitos das casas nobiliárquicas lusitanas, Portugal encarou uma grave crise institucional e a falta de líderes capazes de arrefecer ânimos mais desesperados foi profundamente sentida. A nobreza restou traumatizada frente a desgraça que deveria encarar, além de perder muitos dos seus filhos e os poucos que restaram foram resgatados das mãos mouriscas a custos altíssimos, suas famílias precisaram assumir os estupendos custos da empreitada mal sucedida e, enfrentando o próprio orgulho, tiveram que recorrer a empréstimos da Coroa espanhola. Queda cruel e repentina para um país que há pelo menos um século gozava de seguidas glórias e conquistas e apresentava faustosa corte.

A morte do rei-inquisidor, D. Henrique I, em 1580, que se negou a largar os cargos eclesiásticos para contrair matrimônio e, deste modo, tentar salvar a linhagem de

Avis, foi particularmente decepcionante para o povo português, pois além de perder um líder, via os contornos de uma possível crise para a sucessão ao trono lusitano. O arcebispo, cardeal, rei e inquisidor negou a possibilidade e à sua alcunha foi anexado o compreensivo adjetivo: *o Casto*. Alguns se propuseram ao posto, mas a coroa acabou nas mãos castelhanas de Felipe I (em Espanha, Felipe II).

Com a instalação do poder filipino sob Portugal, ao longo dos sessenta anos de “União Ibérica”, gradativamente, boa parte da fidalguia traumatizada pela empreitada ao norte da África foi perecendo e seus descendentes se preocupavam mais com a corte de Madrid do que se ocupavam em relembrar a época de ouro (que eles não viveram), quando Lisboa possuía corte. Aos poucos, a nova geração se retraía mais às suas terras ou se entranhava mais no jogo político espanhol. Observa o historiador Eduardo D’Oliveira França:

Lisboa com todas as suas excelências, sem rei, perdida a verdadeira função de corte, foi se tornando simples capital de província. Empório comercial de um império que não se hispanizara e que continuava a administrar, tendia a se transformar em cidade burguesa. Uma outra Sevilha. “Solo Madrid es corte” tornou-se ditado popular na Espanha do século XVII. Devia ser a dolorosa impressão dos portugueses também.

Com príncipe estranho geralmente, ou com a proeminência de algum fidalgo merecedor da confiança do soberano estrangeiro, Lisboa tornava-se desagradável aos nobres. E inútil, porque as mercês deviam ser buscadas em Castela; e o brilho da vida cortesã deveria luzir junto ao Mazanares, esse pobre “arroio, aprendiz de rio” de Quevedo (1997, p.99-100).

No mesmo ritmo que Lisboa se tornava desagradável à nobreza cortesã, - que recorria cada vez mais ao campo e ao isolamento - artesãos e burgueses se destacavam no novo cenário. As mercês distribuídas por Madrid faziam sucesso entre a burguesia empreendedora e cada vez mais ativa politicamente (boa parte dessa burguesia formada por cristãos-novos e judeus remanescentes das perseguições de outros tempos). Houve uma feudalização por parte da nobreza lusitana, que, aos poucos, retornava (fugia) aos seus castelos e terras, uma ruralização mais política que econômica, em pleno século XVII (Cf. FRANÇA, 1997. P. 100).

As grandes cidades portuguesas se tornaram palco de certo exibicionismo burguês, enquanto a fidalguia ruralizada procurava simular pequenas cortes em seus domínios feudalizados. Entre essas propriedades rurais, destacava-se a dos Bragança: Vila-Viçosa. Era uma das casas portuguesas mais poderosas, contavam com muitos vassallos, cavaleiros, escudeiros, capelão-mor, guardas e uma variedade de empregados e criados. O chefe da casa dos Bragança, D. Teodósio, era um saudosista dos áureos tempos, apesar de manter boas relações com casas nobiliárquicas espanholas, não deixava de exaltar seu “*espírito nacionalista*”, sempre se vestia de luto e não disfarçava seu desprezo pela Coroa espanhola.

Essas “*cortes aldeãs*” constituíam-se como verdadeiras fortalezas de resistência “à absorção, à política olivearesca de hispanização” (FRANÇA, p. 1997, p. 109). As práticas cortesãs se mantinham, as damas liam poesia nos jardins, havia motes madrigais, cantos, peças, comédias, ritos de galantaria e músicas. Medrava-se uma intensa vida intelectual e social, muito frequentada por outros nobres, clérigos, poetas, letrados, juristas etc. O cenário bucólico, a erudição e as artes refletiam a fuga da realidade dessa nostálgica nobreza campestre. Não havia exatamente uma censura castelhana aos reclusos nobres lusitanos, as censuras maiores pareciam oriundas dos Jesuítas e dos seus ensinamentos, da Inquisição e da Mesa da Consciência, como destaca Eduardo D’Oliveira França:

A censura política era menos ativa e ditada mais pela própria prudência de quem escrevia do que por instituições ativas. Quando a atualidade parecia despida de encantos, o homem procurava o passado que tratava de dourar para mostrar o contraste do presente. Mas, sobre o presente pouco ousava dizer. Sobretudo quase nada de caráter político. E por que? Por motivos religiosos muita gente foi sacrificada pela Inquisição. Mas onde os mártires do patriotismo português durante os sessenta anos de tutela espanhola? Onde os audaciosos que enfrentaram o trono abertamente em obras de desafio ou de proselitismo? Havia uma autocensura, uma discrição deliberada ou instintiva em face do domínio castelhano. E talvez uma consciência de culpa. A elite portuguesa coadjuvara com Felipe II e tinha que sofrer as consequências. Renegar o Habsburgo era confessar-se traidora (1997, p. 127).

A afeição à fé tornou-se mais intensa nesse período de subjugação. A resignação abria espaço para uma resiliência em torno da fé. As instituições religiosas

desempenhavam seu papel coercitivo, pedagógico e moral sem grandes abalos pela situação política *sui generis*. Jesuítas continuavam com grande deferência entre as elites lusitanas e mantinham o prestígio no ensino dos letrados lusitanos; a Mesa da Consciência permanecia com sua influência nas paróquias, universidades e outras instituições administrativas; e a Inquisição atuava sem grandes percalços, amparando-se em sua bifurcada liderança papal e principesca. Para os setores religiosos lusitanos, a União Ibérica não significou um desastre, nem tão pouco uma vantagem, esses setores se adequaram rapidamente ao novo cenário, utilizando de seu adaptável aparato político supranacional.

Mesmo com toda a melancolia e artificialidade da vida bucólica de parte da nobreza lusitana, em Portugal, com o passar dos anos, não deixou de florescer certa chama rebelde em relação à União Ibérica. Movimentos proféticos que anunciavam a separação das Coroas baseando-se em epifanias, visões e nos astros partiam de todos os estamentos e espaços. O Padre Antônio Vieira, os sábios astrólogos e os místicos profetizavam a ruptura e a restauração do trono lusitano, algo que a Inquisição não deixava passar despercebido, ora punindo tais discursos, ora mantendo estreita vigilância sem tomar medidas coercitivas. A Companhia de Jesus participou ativamente para a propagação desses discursos incendiários pró-restauração, como descreve o pesquisador Eduardo D'Oliveira França:

Dessa ligação da Companhia de Jesus com o profetismo, nenhuma ilustração maior que Vieira que desde sua primeira pregação, na Bahia sobre o *Encoberto*, pela vida afora esteve sempre ligado a essas crenças de que foi defensor, conflitando com o Santo Ofício, e revestindo-se a si mesmo de ares proféticos ao reclamar o Quinto Império do Mundo sob a égide dos Braganças. Depois da Restauração sua inteligência procurava criar uma nova mística que consolidasse a dinastia e revigorasse nacionalidade. Nem os processos e as humilhações até o fim da vida o desanimaram (1997, p.239).

O espírito barroco invocava ainda para o aviltamento de suas aspirações políticas e religiosas o *Sebastianismo* e a esperança de reviver os tempos áureos de outrora. A identificação sebastianista com a luta para o reestabelecimento do trono português foi fortemente incorporado pelos inconfidentes. A nobreza se dividia entre aqueles que cautelosamente esperavam a volta de D. Sebastião e aqueles que invocavam o rei

guerreiro para uma tomada de ação. É importante salientar que esses profetismos e movimentos místicos não eram debatidos ou incorporados apenas pela nobreza, o Sebastianismo possuía uma força popular enorme, que garantia a confiança necessária à família Bragança de articular sua subida ao trono.

Outro movimento místico importante na formação ideológica do movimento restaurador foi o *Bandarrismo*. Esse movimento baseava-se em algumas profecias escritas por um sapateiro da Vila de Trancoso, por volta de 1546, dedicadas ao bispo de Viseu. Os versos proféticos indicavam a restauração do reino e a data desse acontecimento: a década de quarenta do século dezessete! Os textos do sapateiro Bandarra misturavam tradições messiânicas judaicas, passagens bíblicas, trovas e textos proféticos de religiosos espanhóis (Cf. FRANÇA, 1997, p. 246-247).

Dentre todas as expectativas messiânicas, em meio a todo o misticismo que emanava no início do século XVII em Portugal, as visões mais pragmáticas não desviavam o olhar para a casa de Bragança. Desse futuro palpável, nascia cada vez mais forte a ideia de uma nova dinastia comandando o *Portugal Independente*. Certa comoção de lealdade começou a orbitar a Vila-Viçosa, uma áurea de corte crescia mais intensa do que nunca desde 1580 e uma espécie de “nacionalismo dinástico e imperialista” começava a tomar feições entre a fidalguia lusitana (Cf. FRANÇA, 1997, p. 250-251).

A política que envolveu a *Restauração* não se deu de maneira planejada e sistematizada. A Inquisição, em sua ânsia por controlar a ortodoxia religiosa, inibia a elaboração de um pensamento político contribuidor aos ideais revolucionários. A preservação da ordem existente era uma premissa que o Santo Ofício não abria mão e o Império espanhol não representava ameaça aos seus esforços de manutenção do *status quo*, ao contrário, representava o próprio *status quo*. Ideias de renovação poderiam brotar de instituições religiosas e de fato, algumas realmente brotaram, mas instituições como a Mesa da Consciência e a Inquisição eram arraigadas demais ao poder estabelecido para que tais ideias brotassem de seu corpo institucional.

As visões conspiradoras procuravam reestabelecer o trono, porém, sem quebrar drasticamente a estrutura de poder que existia até então. A política restauradora era de cunho conservadora, não havia oposição ideológica entre portugueses e espanhóis, a oposição se dava nos planos de poder e organização, uma volúpia de reestabelecimento

nacional por parte dos lusitanos. Problemas jurídicos quanto à desanexação foram levantados, a *paura* dos nobres lusitanos de serem acusados de felonía existia, argumentações genealógicas, teológicas, jurídicas e morais eram travadas em busca de uma justificação plausível. O principal objetivo do pensamento político da Restauração era a questão da legitimidade do poder:

Como o poder dos Habsburgos não era legítimo era preciso corrigir a usurpação pela insurreição. Essa rebelião deveria conduzir às fontes puras dos reis nacionais: de onde florescimento do nacionalismo dinástico. O objetivo pensado realizado: a *restauração* e não a *revolução* (Cf. FRANÇA, 1997, p. 262).

O problema da legitimidade ancorou-se em legislações medievais, na filosofia tomista e nas antigas doutrinas sobre o poder em São Paulo. Toda essa jurisdição e teologia medieval sobre o poder misturava-se às novas concepções embrionárias do absolutismo e da centralização monárquica. O aristotelismo jesuítico guiou o discurso político em Portugal. “O tomismo jesuítico e o historicismo sentimental foram as fontes do renascimento do medievismo doutrinário de 1640” (FRANÇA, 1997, p. 264). O homem político não desassociava-se do homem religioso, laicismo político não fazia parte do perfil barroco. A culpa religiosa acompanhava as tomadas de decisões políticas, a razão andava em paralelo com a redenção. As justificativas barrocas deviam-se apoiar na razão teológica, não havia virtude política sem a moral religiosa, rebelar-se sem uma justa causa apoiada por Deus era trair ao próprio Deus. O poder emanava de fonte divina, era necessário, portanto, entender os desígnios divinos e segui-los.

O caminho encontrado pelos juristas restauradores (entre eles alguns cristãos-novos) foi perceber, no pacto das Cortes de Tomar, uma violência histórica sofrida pelos portugueses após a morte de D. Henrique. Felipe II, segundo a visão tradicional lusitana, havia tomado o reino à força e não respeitou o testamento de D. Henrique que estipulava a alguns juizes a escolha de um novo rei. Ao bloquear Lisboa com suas tropas e coagir os governadores lusitanos a lhe adjudicarem o trono, Felipe II não respeitou o testamento de seu predecessor e perdeu as chances de herdar o trono de maneira lícita. Felipe II passou a ser encarado como um rei tirano.

A melancolia, a falta de preparação, planejamento e os traumas sebastianistas impediram que Portugal se impusesse frente aos ditames de Felipe II, porém, com o passar do tempo, o esmorecimento passou a insatisfação, a desestrutura de outrora se transformou em agitação e a visão dos Felipes de Espanha como déspotas ilegítimos fincou-se nas mentes lusitanas. A carga tributária, os desrespeito aos foros, a escassez de privilégios, a perda de liberdade, tudo parecia convergir para a figura real filipina, causando mais repúdio e anseio, por parte de vários setores da vida portuguesa, por um retorno da autonomia perdida. Para o historiador Eduardo D'Oliveria França a responsabilidade pode ser atribuída a política de centralização do Conde-Duque de Olivares:

Olivares, pretendendo reeditar no Império Ibero-Cristão a obra que empreendia Richelieu na França, adotou uma política de redução dos foros e privilégios que gozavam os povos ibéricos incorporados ao Império, consagrando a hegemonia castelhana. Política de provincialização progressiva. Reforço do governo de Madrid, do poder do rei à custa das liberdades locais (1997, p. 271).

Durante o início do século XVII, o Império espanhol passou por conturbada crise política, revoltas e conflitos belicosos se espalhavam por seu território, em Nápoles, Catalunha, Flandres. O plano de centralização de Olivares, o desrespeito aos foros, das populações que compunham o Império, e a crescente carga tributária elevou a insatisfação a níveis perigosos. Os nobres portugueses demonstraram profundo descontentamento ao serem convocados para conter a revolta na Catalunha e com a sangrenta repressão castelhana sobre a insurreição de Évora.

O povo português abraçou a causa restauradora. Apesar de seu saudosismo sebastianista e a carência por um rei com passado guerreiro e glorioso, decidiram acatar a casa bragançina. As revoltas públicas de cunho sebastianista, os gestos de indisciplina nacionalista, a desobediência das ordens castelhanas por parte dos administradores lusitanos, inúmeras foram as resistências que receberam apoio do povo ou partiram do próprio povo. Alguns motins chegaram a ganhar certa importância, como em 1628 com o motim das Maçarocas no Porto; em 1634, em Lisboa, fidalgos e populares protestaram contra a aprovação de novos encargos fiscais; em Évora, 1637, uma insurreição contra

novos encargos tributários levou a um sanguinolento massacre de populares (Cf. FRANÇA, 1997, p. 285-286).

Após esses levantes, o povo lusitano, sem apoio maciço da fidalguia e massacrado pelas intervenções e contra-ataques castelhanos restou desgastado e sem forças para participar mais ativamente da revolta decisiva de 1640. A nobreza esperou estrategicamente seu momento de conspirar a independência lusitana, o povo desiludiu-se com a maneira descomprometida e acomodada com que a fidalguia estruturou seus planos. A participação popular nos levantes finais de 1640 deu-se graças à atuação propagandística dos jesuítas entre os líderes populares.

A burguesia lusitana, para o historiador Eduardo D'Oliveira França, era constituída em sua expressão mais destacada por cristãos-novos e judeus. Floresceram economicamente, apesar das perseguições religiosas, participavam das universidades e almejavam cargos públicos. Essa população marcada pelo preconceito e pela perseguição apresentava um perfil cosmopolita, um senso apurado para negócios e para a política diplomática. Os grandes mercadores estavam ligados a grupos italianos, franceses, ingleses e holandeses. Para muitos portugueses, essa burguesia era formada por “traidores” que conseguiam prosperar dentro do regime invasor filipino, sendo difamados pelos religiosos eruditos e populares e vistos com desconfiança pela nobreza.

Sobre os hábitos de resistência e sobrevivência dos cristãos-novos portugueses, Eduardo D'Oliveira França expõe:

Razão da anemia capitalística de Portugal era o tratamento dispensado aos cristãos-novos. Expostos permanentemente ao recrudescimento dos rancores legislativos que por sobressaltos vinham roubar-lhes a segurança dos bens pela reiteração dos confiscos, eles procuravam preservá-los. Opulentos, procuravam ocultar riqueza evitando ostentação. A massa de suas fortunas era desviada em depósitos na Flandres ou na Itália. Os inventários dos confiscos eram decepcionantes. E a maioria visível era pobre gente—físicos, legistas, clérigos, mecânicos – acantonados nos centros urbanos na expectativa de um destino melhor (1997, p.313).

Os primeiros anos de União Ibérica, para os cristãos-novos, não foram piores que os anos precedentes com o Cardeal-Infante D. Henrique. Felipe II rechaçou as expectativas pela abolição das leis de diferenciação entre cristãos-novos e velhos ou que

cristãos-novos pudessem pretender às honras e privilégios que só cristãos-velhos eram aptos, mas com Felipe III a situação desse grupo obteve melhoras. O novo rei castelhano negociava empréstimos com os cristãos-novos e gerava insatisfação da Inquisição, do clero e do Conselho. Além disso, em troca de somas consideráveis, Felipe III barganhava alvarás para que os comerciantes cristãos-novos pudessem sair do Reino para negociar com o estrangeiro. Mesmo com os interesses de judeus e comerciantes holandeses com o fim da União Ibérica, por questões comerciais, os cristãos-novos e judeus sefarditas possuíam dúvidas quanto às vantagens desse feito, pois agora contavam com um Império unificado, enorme, com menos barreiras alfandegárias, circulavam e tratavam de seus negócios com menos percalços. Contudo, o fim do reinado de Felipe III e o início do governo de Felipe IV apresentaram certo recrudescimento em relação às parcerias entre os marranos e a Coroa. A Inquisição durante o período de Felipe IV endureceu ainda mais sua perseguição às heresias e reaproximou-se da Coroa. O Santo Ofício lutou arduamente para reverter o jogo diplomático entre o rei espanhol e os cristãos-novos e judeus:

Entre 1633 e 1640 foram penitenciadas duas mil pessoas, 68 condenadas à morte. Os judeus passaram a hostilizar o Império. Ligando-se aos irmãos emigrados para a Holanda cujos planos passaram a favorecer: em 1625 dois cristãos-novos na Bahia orientaram o ataque; a conquista de Pernambuco teria sido instigada por judeus de Amsterdã, entre os quais Antônio Vaz Henriques. Outro judeu, Francisco de Campos, dirigiu a ocupação de Fernão de Noronha. Assim era de hostilidade o ambiente castelhano em relação aos judeus em 1640. Sob o domínio espanhol, iniciavam-se as Visitações do Santo Ofício às colônias, particularmente o Brasil. De resto sem rigores excessivos. Na Índia começara muito mais cedo, - desde 1563, e com pouca benevolência - desde 1563 (FRANÇA, 1997, p. 317).

Apesar dos conflitos, os marranos lusitanos não sofreram mais no período de unificação do que sofreram antes. E quando as coisas se tornavam insustentáveis em Portugal, muitos fugiam para a Espanha, onde a Inquisição era mais branda e era mais fácil achar abrigo e dar continuidade aos negócios (Cf. FRANÇA, 1997, p. 318). Esses comerciantes de origem judia prosperavam sob o domínio filipino. Participavam ativamente do comércio de escravos africanos, conduziam inúmeros empreendimentos coloniais, vários eram donos de engenhos no Brasil e muitos se aventuraram com

sucesso no tráfico de metais preciosos no Peru e Bolívia. Adentraram dentro da sociedade cristã com casamentos mistos, obtendo cátedras universitárias, ou mesmo conseguindo cargos clericais. Uma das queixas comuns dos portugueses era de que Castela favorecia a gente da Nação. Outra preocupação dos portugueses era que o Império castelhano não conseguia dar conta do imenso território a ser administrado e as colônias lusitanas estavam sendo usurpadas pelas mãos de companhias comerciais holandesas, muitas com investimentos de capital judeu.

Essa visão de relativa complacência da Coroa espanhola para com os comerciantes judeus lusitanos é proposta também pela pesquisadora Anita Novinsky que argumenta em sua obra *Cristãos-novos na Bahia (1624-1654)* que, com a administração do Conde-Duque de Olivares, os judeus e cristãos-novos economicamente mais apaniguados puderam desfrutar de certas regalias antes negadas, muitos criptojudeus e judeus portugueses migraram para a Espanha (Cf. NOVINSKY, 1972, p.42). A Inquisição lutou arduamente para evitar facilidades aos judeus sefarditas e cristãos-novos. Inundou a sociedade portuguesa com panfletos degradadores, com várias acusações contra os judeus e marranos e elevou as preocupações com a pureza de sangue, transformando os estatutos de pureza numa obsessão.²²

Uma das possíveis razões para o apoio do Santo Ofício à manutenção da União Ibérica poderia consistir na independência administrativa da qual gozava a Inquisição lusitana em relação à Inquisição castelhana. Essa “frouxidão” de Castela para com algumas instituições portuguesa, incluso suas colônias além-mar, facilitava a atuação do Tribunal e auxiliava na fluidez de suas práticas mais importantes, como: o confisco de bens, as prisões, as publicações, aproximações com diversas confrarias ligadas à ação inquisitorial direta ou indiretamente e a organização de eventos. Apesar da fusão das coroas ibéricas, a Inquisição em Portugal conseguiu manter sua liberdade administrativa, como explicita o Regimento de 1640, que iniciou a ser compilado em 1639, ou seja, ainda sob domínio espanhol, e tinha como mentor o inquisidor-geral, D. Francisco de Castro, simpatizante da chefia espanhola:

²²Anita Novinsky destaca que entre as ordens católicas, os jesuítas apareciam como exceção, não adotando as ideias de pureza de sangue em sua Ordem e aceitando os recém-convertidos nos seus mosteiros e missões. A pesquisadora também ressalta que a Inquisição não criou os critérios avaliadores de descendência e pureza de sangue, esses estatutos se tornaram peças do Direito Canônico após o Concílio de Latrão de 1215. O Concílio determinou a expulsão dos judeus da vida pública e obrigou-os a segregação social (Cf. NOVINSKY, 1972, p. 41-42).

Os Inquisidores teraõ boa correspondência nos negocios que tocarem a outras Inquisições, procurando com toda a diligencia dar facil expedição às cousas que lhe forem pedidas; & quando ouver nellas dillação, o faraõ saber aos Inquisidores por carta sua, declarandolhe a razão que há para se dillatarem; & sta mesma correspondencia guardaraõ com as Inquisições de Castella, advertindo porem, que se delas lhe mandarem sem pedir culpas de pessoas que estejaõ delatas em algũa das Inquisições deste Reyno, lhas não remettaõ sem primeiro darem conta ao Conselho, & não havendo culpas, mandaraõ passar certidão, que lhe inviarão com a reposta da meza (p.18-19).

Vemos, portanto, que mesmo o Estado português estando sob o julgo castelhano, a instituição inquisitorial nos territórios lusos mantiveram sua autonomia, o que não significou isolamento. Como o próprio artigo 31 (trinta e um) do Livro I do Regimento de 1640 explicita sobre as comunicações entre as Inquisições, essas trocas de dados poderiam e deveriam ocorrer, contudo, em alguns casos, antes dos inquisidores expedirem qualquer informação aos Tribunais de Castela, deveriam consultar o Conselho Geral da Inquisição de Portugal previamente.

Anita Novinsky defende a ideia de que o Santo Ofício apoiou a ocupação castelhana de Portugal e não foi de acordo com o movimento de Restauração, algo que pode ser reforçada pelas atitudes do inquisidor-geral de Portugal em 1640, D. Francisco de Castro,²³ preso por dois anos após tramar o regicídio do novo monarca lusitano. A historiadora dos cristãos-novos argumenta que a Inquisição temia perder o poder sob os confiscos com a restauração do trono português e não concordava com os conselheiros próximos ao rei D. João IV, conselheiros como o Padre Antônio Vieira, o Marquês de Niza e Francisco de Sousa Coutinho. A Inquisição permaneceu às turras com o novo rei bragantino:

²³ Francisco Bethencourt descreve: “O episódio mais revelador do poder dos inquisidores-gerais é o de d. Francisco de Castro, que governou o tribunal entre 1630-1653, tendo sobrevivido à Restauração da independência do Reino, em 1640. Com efeito, ele pertencia ao ‘partido espanhol’, e foi detido em 1641 com o arcebispo de Braga, o marquês de Vila Real, o conde de Caminha e o conde de Armamar, sob a acusação de conspiração. Não somente escapou à execução (como o arcebispo de Braga, o principal conspirador, que morreu na prisão), como lhe foram restituídos os títulos e dignidades, tendo sido liberto, em 1643 (com festas organizadas pelo Conselho Geral e pelos tribunais de distrito), depois de ter convencido o tribunal régio de seu espírito de obediência. Durante os últimos dez anos de sua vida manteve sérios conflitos com o rei, principalmente devido à perseguição inquisitorial desencadeada contra os cristãos-novos que financiavam a guerra de independência. Mas o rei nunca conseguiu sua demissão” (BETHENCOURT, 2000, p. 117).

Não hesitaram em golpear D. João IV diretamente, e abateram homens importantes, cuja força econômica podia favorecer o monarca português e cuja força política podia fazer valer a causa portuguesa nas cortes européias. Perseguiram assim os ideólogos da Restauração, como Bocarro Frances e Vieira, liquidaram o Marquês Manoel Fernandes de Vila Real e prenderam os mais importantes assentistas de D. João IV. Provindo em grande parte a força da nova dinastia dos lucros que Portugal auferia do seu comércio com o açúcar brasileiro, prendeu importantes mercadores que negociavam com a colônia. Prejudicar o comércio brasileiro fazia parte então de seus interesses, pois o rei mostrou-lhes quão pouca atenção dava às suas ameaças (1972, p. 50).

Essa estranha posição semelhante de marranos e inquisidores contrários à Restauração é curiosa, porém parece estar mais atrelada às questões políticas e econômicas dentro de uma perspectiva espacial regional, pois quando abrangemos a nossa perspectiva para um plano maior, percebemos que entre os judeus e cristãos-novos europeus havia divergência quanto aos interesses na Península Ibérica. Da potência comercial holandesa partiram muitos fundos de judeus de Amsterdã interessados na separação das coroas, interessados em enfraquecer a concorrência espanhola nos negócios além-mar, enquanto grupos sefarditas gozavam de uma “bonança comercial”, intrincada numa rede de negócios expandida e unificada por um imenso Império que percorria os extremos Leste-Oeste do planeta.

Na obra *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, os historiadores Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva discordam da visão institucional inquisitorial como um bloco coeso e harmônico, principalmente no que se refere às questões políticas. Analisando os pronunciamentos do secretário do Conselho Geral em 1640 e do inquisidor-geral, D. Francisco de Castro, dias após a subida do Conde de Bragança ao trono lusitano, os autores verificam nos discursos cautela e apreensão de uma contraofensiva espanhola, os discursos não são de rejeição nem de entusiasmo, mas de uma estratégica prudência (2013, p.181-182).

Como um grupo heterogêneo, abrigando pessoas com diferentes anseios e apreensões sobre os novos rumos políticos em Portugal, o Tribunal do Santo Ofício não constituiu um todo unânime em apoio ou oposição à nova monarquia dos bragantinos, como descreve o seguinte trecho:

Ao lado de D. Felipe IV perfilaram-se os inquisidores de Évora António da Silveira e de Lisboa Álvaro de Ataíde, ou o deputado do Conselho Geral Luís de Melo, irmão de Miguel de Vasconcelos (assassinado no 1º de dezembro), que logo fugiu para Castela. E houve pontuais resistências motivadoras da intervenção de D. João IV que, em dezembro de 1641, escreveu para Évora manifestando desagrado pela facto de o Tribunal ter instigado os superiores da Companhia de Jesus a interditarem o uso do púlpito ao jesuíta Diogo Lopes, quem em sermões se revelara muito <<zeloso e afeiçoado>> ao seu <<serviço>>, pedindo mais <<respeito e tento>>. Outros mostraram estar com o novo rei, como os inquisidores de Lisboa Pantaleão Rodrigues Pacheco e Diogo de Sousa, o de Évora Francisco Cardoso de Torneo, ou o deputado do Conselho Sebastião César de Meneses, e até dominicanos com lugares no Santo Ofício, como Tomás Aranha ou Domingos de São Tomás, que defenderam, em sermões, o novo poder. A Inquisição esteve dividida, mas enquanto instituição não combateu a nova dinastia (MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 182).

Mesmo sem um apoio preciso e contundente dos inquisidores ou dos marranos, em primeiro de dezembro de 1640, D. João da casa de Bragança é nomeado para o comando das armas do Reino. Os conspiradores invadem o Palácio Real, rendem a Duquesa de Mântua e matam o Vice-Rei de Portugal, desde 1634, Miguel de Vasconcelos. As batalhas travadas pela independência portuguesa perduram por alguns anos, finalmente, o reconhecimento da independência ocorre com a assinatura, em 1668, do Tratado de Lisboa. Devemos ressaltar os esforços diplomáticos empreendidos pelo Papa (Roma), pela Inglaterra e pela França para que Espanha e Portugal cessassem seus conflitos bélicos e diplomáticos, fazendo com que os castelhanos voltassem a reconhecer a soberania lusitana. Em paralelo às guerras de Restauração, Portugal também travou embates com os holandeses no Brasil e conseguiu expulsá-los em 1654. Algumas colônias portuguesas durante o período de unificação das coroas gozaram de certo “afrouxamento” em relação aos controles metropolitanos.

As relações entre o novo rei, alguns grupos mais abastados de criptojudeus e parte do Santo Ofício eram as mais tensas e sombrias possíveis. Meyer Kayserling descreve a recepção judaica quando da aclamação do novo rei de Portugal, D. João IV:

Continua sendo um fato peculiar terem os judeus secretos, em lugar de saudarem com alegria o novo soberano e a independência reconquistada pelo reino, deixando utilizar-se para, novamente, submeter o país ao jugo espanhol. Ter-se-iam apercebido da deplorável situação de Portugal e se atemorizado, pois, sendo os mais ricos, receavam ver suas posses utilizadas para o Tesouro real? Ou será que o poderio espanhol os apavorava? Alguns dos mais ricos e conceituados cristãos-novos uniram-se ao arcebispo de Braga numa conspiração a favor da Espanha; Inquisição e sinagoga juntaram-se a fim de derrubar D. João IV. Alguns procuram a razão desta união incompreensível e antinatural no fato de haverem os criptojudеus oferecido ao novo rei, logo após sua ascensão ao trono, uma avultada quantia em dinheiro para que suspendesse o Tribunal da Inquisição. O rei a teria rejeitado, enquanto o arcebispo de Braga, espontaneamente, lhes prometeu não somente a extinção do Tribunal como também a construção de uma sinagoga, caso se colocassem ao lado da Espanha. Outros pressupõem que o rei, forçado pela Inglaterra, teria pensado seriamente em conceder maiores liberdades aos criptojudеus, sendo impedido pelo grão-inquisidor D. Francisco de Castro.

De qualquer modo, os mais abastados dentre os criptojudеus, principalmente Pedro Baeça, opulento mercador e antigo confidente do espanhol conde-duque de Olivares, Diogo Rodrigo, Simão de Souza e outros participaram da trama encetada pelo arcebispo de Braga (2009, p. 353-354).

A malograda tentativa de deposição real, tramada por membros do clero, o inquisidor-geral, nobres do partido espanhol e ricos mercadores criptojudеus, não fez com que esses grupos continuassem unidos focados na meta de reunificar a Ibéria. Com o passar do tempo do reinado de D. João IV, a Inquisição voltou a focar como principal o *métier* intolerante frente aos judeus. Mesmo com o crescimento das perseguições inquisitoriais e da manutenção das legislações segregadoras, D. João IV, confirmou nas Cortes em 1641, um duro golpe nas receitas inquisitoriais, quando, por conselho do Padre Antônio Vieira, o rei criou a Companhia Geral do Comércio do Brasil. Os acionistas da companhia recém-criada ficavam livres de punições com sequestro de bens, isso levou um grande número de cristãos-novos a investirem na empreitada comercial e, do outro lado, fez com que o Conselho Geral da Inquisição ameaçasse D. João IV com severas penas canônicas²⁴ (Cf. NOVINSKY, 1972, p. 52). A péssima relação

²⁴ Mesmo com o relacionamento atribulado entre o rei e a Inquisição, Meyer Kayserling vê o reinado de D. João IV como abstinência em relação às arbitrariedades inquisitoriais frente aos cristãos-novos: “As cortes, que logo após a ascensão de D. João foram convocadas em Lisboa, restauraram as velhas leis segundo as quais aos cristãos-velhos era proibido desposar cristãs-novas, sob ameaça de exclusão de todos os cargos honoríficos e posições oficiais. Privaram todos os portugueses de origem judaica do usufruto de qualquer benefício e insistiram que os médicos e cirurgiões prescrevessem suas receitas em língua portuguesa, em lugar de o fazerem em latim. Devido à falta de boticários e médicos cristãos-

do rei com parte do funcionalismo inquisitorial não significou vida fácil aos judeus. A conspiração regicida ainda ecoava na corte portuguesa e a participação de cristãos-novos na trama só fez aumentar a propaganda de ódio à população lusitana por parte de seus líderes.

O incentivo real para cooptar mais recursos de cristãos-novos para a Companhia Geral do Comércio do Brasil “deixou marcas profundas” nas relações conturbadas entre a Coroa e a Inquisição. D. Francisco de Castro reagiu duramente contra o incentivo comercial, alegaram que o D. João IV não tinha competência para emitir um alvará do gênero e recorreram ao Papa que, em Maio de 1650, emitiu um breve (*Pro munere sollicitudinis*) anulando o documento real. Isso fez com que o monarca criticasse asperamente a Inquisição, ordenando a não execução do Breve papal por parte dos inquisidores lusitanos.

D. Francisco de Castro respondeu ao rei que nem que custasse sua própria vida, o Tribunal da Fé não deixaria de cumprir o Breve Apostólico. A guerra diplomática não cessou em 1647 a Inquisição passou a perseguir pessoas próximas à Coroa, como o rico contratador Duarte da Silva e sua família. O contratador era uma importante fonte de crédito para o Estado lusitano e o auto-da-fé em que foi condenado junto com a filha, o filho e dois cunhados, foi assistido pelo monarca D. João IV, seu amigo. O contratador foi degredado para o Brasil por cinco anos. Outra figura importante para o governo de D. João IV teve pior sorte, o agente da Coroa em Paris, Manuel Fernandes de Vila Real²⁵ foi condenado à morte na fogueira. Outros alvos dessa “retaliação inquisitorial” foram: o músico da capela real Gaspar da Silva Vasconcelos; o capelão-mor, Conde de Odemira; o desembargador do Paço, Pedro Fernandes Monteiro; os secretários de Estado, Pedro Vieira da Silva e Gaspar de Farias Serafim; o Conde de Vila Franca,

velhos, era esta lei muitas vezes negligenciada, de tal modo que as cortes de 1653 proibiram aos criptojudeus, definitivamente, de manter boticas” (2009, p.355).

²⁵ Manuel Fernandes de Vila Real servira “como agente da Coroa em Paris desde 1644 e, quando da prisão, estava para partir em nova missão. Livro de sua autoria, o *Epitome genealogico del Eminentissimo Cardenal Duque Richelieu* (1641), onde registrara censuras às inquisições ibéricas, já tinha sido proscrito pelo Santo Ofício. Quando o prenderam, guardava papéis de António Vieira que a Inquisição mandara suprimir. No cárcere, constatou existirem buracos nas celas para espiar os presos, pelos quais se apurou ter cumprido jejuns judaicos, o que o réu protestou aos inquisidores. Deu como testemunha de defesa pessoas que acabaram por o desfavorecer e variou muito nas suas declarações durante os interrogatórios, pelo que os inquisidores consideraram, como era comum em semelhantes situações, que ele fingia e diminuía as suas culpas. Tudo contribui para o desfecho funesto que teve”(MARCOCCI & PAIVA 2013. p. 186).

Rodrigo da Câmara,²⁶ que apoiou o movimento restaurador; e até o curandeiro e profeta Domingos de Madre de Deus, que muito agradava a El Rei com seus prognósticos (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 186-188).

Em 1651, o monarca cedeu às pressões da Cúria e dos inquisidores e anulou o alvará da Companhia Geral do Comércio do Brasil, mas o desgaste já era irreversível. A “guerra silenciosa” entre o rei e a Inquisição dava-se em pequenos gestos, como proibir que no auto-da-fé de 1654, o primeiro após a morte de D. Francisco de Castro, os inquisidores e os deputados do Conselho abdicassem dos barretes sob a cabeça por ordem real ou questões ligadas ao Regimento de 1640, que para muitos, o novo código, em matéria penal, “ia muito mais longe que o de 1613” (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 188).

Na colônia brasileira, mais precisamente no Nordeste, outro processo de restauração se organizava: a retomada da região pelos portugueses. Em 1640, após a reestruturação do trono português, D. João IV se viu incumbido de três tarefas internacionais: o reconhecimento da independência portuguesa pelas outras dinastias europeias, reforçar as fronteiras para defender-se contra possíveis contra-ataques espanhóis e reorganizar o comando lusitano nas diversas colônias além-mar, muitos desses territórios haviam sido perdidos para a República Unida dos Países Baixos.

No Nordeste brasileiro a Companhia das Índias Ocidentais controlava do Ceará ao Sergipe. Já na África controlava o importante porto de Mina, de onde partia boa parte dos escravos traficados pelo Atlântico e no Oriente, a Companhia das Índias Orientais controlava as ilhas Molucas e metade do litoral do Ceilão. Goa estava bloqueada comercialmente pelas forças navais neerlandesas e Ormuz sucumbira aos ingleses. Esse era o cenário das posses lusitanas encontrado por D. João IV. A talassocracia portuguesa estava em cheque em todos os continentes. O tráfico de escravos, os comércios de especiarias e de açúcar, base da riqueza do Reino, estavam derrotados, bastante corroídos pelo tempo de descaso impostos pela unificação das coroas ibéricas (Cf. MELLO, 2011, p. 20).

²⁶ O processo de 1651 contra Rodrigo da Câmara foi por acusação de sodomia. Rodrigo foi acusado de “pagar para ver atos homossexuais de terceiros”. Para evitar o escândalo, D. Francisco de Castro pediu ao rei que ordenasse o conde a fugir. Rodrigo negou e enfrentou o processo. O próprio monarca surgiu como testemunha nos autos. Foi condenado à prisão perpétua sem remissão, mas acabou liberado, em 1658, após a morte de D. João IV (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 187).

A Inquisição no Brasil, durante os períodos de crises e invasões, procurou moldar-se aos contextos e adaptar-se às circunstâncias que as novas realidades lhe impunham. Durante as guerras contra os holandeses, autoridades laicas e clericais, não ligadas à Inquisição, sentenciaram prisões por crimes contra a fé católica. A dificuldade de comunicação entre as autoridades portuguesas no Brasil e as instituições em Lisboa era pior do que de costume durante o período de restauração do governo lusitano na região. A saída para os órgãos de controle da fé no Brasil foi coadunar as legislações episcopais com as legislações inquisitoriais, numa tentativa de dinamizar os processos contra os desviados da fé. No período holandês foram vários os casos de cristãos-velhos, cristãos-novos e clérigos que se converteram ao protestantismo e após as primeiras investidas de Portugal para reanexação do Nordeste holandês, desejavam retornar ao catolicismo (Cf. FEITLER, 2007, p. 181-183).

Os tribunais episcopais foram de estratégica importância para o julgamento dos infiéis que almejavam o reconciliamento com a Igreja Católica. Porém, não eram todos os casos que eram julgados pelos tribunais episcopais ou, apesar das dificuldades, eram remetidos à Inquisição de Lisboa. Autoridades laicas, como o Governador Vidal de Negreiros ou clérigos com grande influência local como Frei Manoel Calado, se utilizavam de suas influências para realizarem prisões, conversões e julgamentos. Calado e outros clérigos da colônia atuavam na conversão de judeus e outros desviados da fé, absolvendo-os dos seus pecados anteriores, desrespeitando, assim, as legislações e os trâmites inquisitoriais.

O frei Calado participou de alguns casos curiosos de desrespeito às normas da Inquisição, um desses casos ocorreu em Pernambuco, quando dois judeus flamengos e um judeu lisboeta foram presos a mando de Vidal de Negreiros. O judeu português conseguiu fugir, os judeus flamengos, foram acusados de hereges e de auxiliarem os neerlandeses na guerra contra os portugueses e foram condenados à morte. Os judeus flamengos foram presos numa Igreja vigiada, aguardando o momento da morte por enforcamento. Eis que apareceu o frei Calado que propôs instruir os judeus e esclarecer todas as suas dúvidas sobre o cristianismo, afirmando que ao final de sua exposição, os judeus estariam arrependidos e dispostos a aceitar a verdadeira fé. Sobre a situação, Bruno Feitler alerta: “Mesmo com os maiores sinais de arrependimento, padres, vigários ou missionários normalmente nada poderiam fazer por eles, devendo tanto uns como os outros, referir-se ao Santo Ofício” (2007, p. 183), porém o frei pareceu ignorar tais

disposições e iniciou seu falatório didático, explicando e elucidando as questões colocadas pelos dois judeus.

Ao final da exposição, segundo a narrativa do próprio Calado, os dois judeus se mostravam confusos e arrependidos dos erros que proferiam e a plateia presente estava extasiada com a grande eloquência do frei, porém, não surpresa, pois:

[...] isso não era de muito de admirar, porque como o dito padre andava de ordinário disputando com os judeus do Arrecife, e tinha já trazido à Fé de Cristo a sete deles e os havia batizado, e andava catequizando a outros, sempre andava estudando para confundir seus erros (FEITLER, 2007, p. 186).

O frei declarou os mistérios da fé católica aos judeus, os converteu e ouviu suas renegações à fé judaica. Depois, frei Calado ouviu a “protestação da Fé sobre um missal, na forma como se costuma fazer nos autos-da-fé” (FEITLER, 2007, p.187). Apesar de todo o arrependimento e adoção sincera à fé, os dois pobres flamengos não escaparam da morte. Foram enforcados e sepultados em local sagrado.

Foram vários os casos em que o frei Calado se arrogou poderes de inquisidor, foi acusado, em mais de uma oportunidade, por bispos e autoridades locais, de desobediência e traição por seus atos religiosos excêntricos. Outros padres e dirigentes laicos participaram de casos similares ao de Calado, exercendo funções julgadoras e proferindo sentenças típicas das inquisitoriais. Esses casos nos oferecem uma reflexão interessante sobre o papel do Santo Ofício em Portugal e suas colônias. Um tribunal que, de certa maneira, criava certa aglutinação entre os cristãos e exalava uma autoridade invejável e temida. O *modus operandi* da Inquisição parecia, naquele momento histórico, que se desenvolvia com certa autonomia, tal o sucesso de sua aplicação didática na sociedade portuguesa. As autoridades laicas e religiosas pareciam querer lhe copiar as maneiras, ritos e procedências. Suas legislações e monitórios pareciam ecoar nas mentes e nos olhares vigilantes dos cristãos da colônia e da metrópole.

3.2. D. FRANCISCO DE CASTRO, *EL SEÑOR INQUISIDOR*

Para o historiador Carlo Baroja a História sempre se preocupou em retratar o Inquisidor com letra maiúscula, o funcionário institucional, o juiz frio preso aos códigos e aos dados processuais. O inquisidor, com a "i" minúscula, suas origens pessoais, as redes de poder e as tramas sociais que o portaram a tal posição são, em geral, relegadas ao desinteresse pelos pesquisadores da área. O autor expõe outra questão pouco averiguada entre os estudiosos das inquisições: os discursos sobre o Santo Ofício, demonstrando que esse tribunal religioso estava longe de ser unanimidade entre seus contemporâneos e que sempre houve vozes contrárias às práticas inquisitoriais, não raro surgidas dentro do próprio clero.

Baroja nos apresenta a carreira de inquisidor ligada aos estudos acadêmicos. Jovens universitários, de origem cristã-velha, oriundos de estudos teológicos ou jurídicos nas universidades ibéricas, sentiam-se compelidos a ingressarem na sedutora carreira eclesiástica e gozarem dos prestígios e benesses que um importante cargo clerical poderia conceder. O cenário acadêmico ibérico daquele período é representado na obra, *El Señor Inquisidor*, como um ambiente pleno de disputas, vaidades e mesquinhez. A carreira jurídica não proporcionava os mesmos préstimos que uma carreira clerical, fazendo com que destacados jovens juristas pendessem aos cargos inquisitoriais. Para o autor, essa segurança funcional mais sólida gerou um perfil diferente de juiz religioso àquele perfil clássico de inquisidor medieval:

Nos imaginamos a los vejos inquisidores medievales como a monjes de ardorosa fe, dispuestos a exterminar herejes por puras razones teológicas. El inquisidor de los siglos XVI y XVII, el inquisidor de oficio, no tiene este carácter apocalíptico. [...] un libro de *Derecho inquisitorial*, sostenía que, *por experiencia*, en España se había llegado a la conclusión de que "es más útil elegir inquisidores juristas que teólogos"; "y, por cierto, ellos más cosas deven hazer como juristas que como teólogos" (1994, p. 16-17).

O perfil traçado por Baroja para o inquisidor moderno era de um homem pragmático, voltado às leis. Isso trouxe vantagens e desvantagens ao Santo Ofício, que no período lutava contra as efervescências "heréticas" protestantes e judaicas. O caráter

de jurista do inquisidor apresentava uma interessante mais-valia às funções que pudessem exigir uma visão qualitativa, quantitativa e fiscalizadora das pessoas, dos documentos e dos tribunais. Contudo, esse mesmo jurista necessitava do apoio de clérigos intelectuais, mais voltados às questões teológicas e filosóficas que pudessem surgir no decorrer das medidas processualísticas. Esse suporte intelectual era importante aos inquisidores, que recorriam frequentemente aos eruditos para consultá-los sobre assuntos no qual poderiam demonstrar certa deficiência.

Os séculos em que a Inquisição perdurou na Península Ibérica eram marcados por uma exigente e elaborada etiqueta social e os inquisidores não deixavam de participar dessa vivência teatralizada. Nos ritos, nas celebrações e nos eventos do Santo Ofício eram ricas as representações simbólicas, apresentadas numa teatralização do mundo que os cercava. Essa diversidade simbólica e representativa fazia das personagens desses séculos pomposos figuras plurais, de vivências e comportamentos diversificados:

El licenciado del Corro [...] que tuvo un pariente protestante, es aún una figura del Renacimiento, como lo fueron otros inquisidores contemporáneos suyos: por ejemplo, fray Antonio de Guevara o el mismo gran inquisidor Manrique, arzobispo de Sevilla, que podían alternar la sonrisa y la burla con el terror y la represión (BAROJA, 1994, p.30).

Além dos eventos públicos plenos de pompa e ritualísticas, a vida particular dos inquisidores também poderiam apresentar luxo e demonstrações de poder. Baroja relata construções de palacetes e grandes obras funerárias a mando dos inquisidores.

Essas demonstrações de poder não advinham simplesmente do suntuoso cargo de Inquisidor, mas sim pela forte tendência de “acumulação” de outros cargos estatais importantes que os inquisidores costumavam acumular, como o arquiduque Alberto, que foi vice-rei e inquisidor-mor de Portugal; Dom Jorge de Almeida, arcebispo de Lisboa, inquisidor-mor e um dos cinco governadores do reino português após a morte de Dom Henrique; Dom Pedro de Castilho, inquisidor-mor que ordenou o regimento de 1613, foi duas vezes nomeado vice-rei; o cardeal Nuno da Cunha, inquisidor-geral por quarenta e três anos e membro do Conselho do Estado; funções idênticas foram

acumuladas por Dom Inácio de São Caetano. Outro caso curioso é a do bispo Dom Francisco de Castro, inquisidor-geral que ordenou o regimento de 1640. Esse bispo era originário da nobreza portuguesa, foi bispo da Guarda, nomeado inquisidor em 1630, era neto do vice-rei da Índia, Dom João de Castro.

Dos inquisidores-gerais, que obtiveram cargos portentosos além dos muros do Santo Ofício lusitano, um dos que mais se sobressaiu, extrapolando as fronteiras de seu cargo, foi o idealizador do "Monumento Jurídico", uma figura das mais controvertidas e importantes para História portuguesa, principalmente no início do século XVII. Trata-se do Inquisidor-geral D. Francisco de Castro. Um homem proeminente não só na área eclesiástica, também no campo político, um verdadeiro *pezzo da novanta*, com interessante participação durante os embates entre as coroas lusitana e espanhola no período conhecido como *Restauração*.

Nasceu em Lisboa no ano de 1574, de família da aristocracia ascendente. Era filho de D. Álvaro de Castro (Vedor da Fazenda do rei D. Sebastião) e D. Ana Ataíde. Ainda muito jovem ficou órfão dos pais e foi criado pela irmã mais velha, D. Violante de Castro. Iniciou seus estudos em casa, posteriormente continuados no Colégio de São Pedro em Coimbra. Nesta instituição, D. Francisco foi porcionista, colegial e reitor. Em 1604 licenciou-se em Teologia pela Universidade de Coimbra, nesta mesma cidade foi deão da sé e, em 1605, reitor da universidade onde se formara. Como reitor tinha o direito de fazer parte do Conselho de Estado, direito esse que o jovem Francisco de Castro fez valer.

Sempre se mostrou simpático à coroa espanhola, redigindo textos laudatórios homenageando os reis e príncipes da dinastia filipina. Em 1611 foi alçado ao importante cargo de Presidente da Mesa de Consciência e Ordens. Neste posto, superintendia nas ordens militares de Cristo, São Tiago e São Bento de Avis, no regime eclesiástico e temporal dos priorados e nas comendas. Não raro era elogiado pelo Inquisidor-geral e redator do Regimento da Inquisição de Portugal de 1613, D. Pedro de Castilho, o que demonstra desde cedo sua boa relação com os altos funcionários do Santo Ofício. Em 1617, tornou-se bispo, nomeado pelo Papa Paulo V, sendo nomeado em seguida Bispo da Guarda. Era bem quisto entre os poderosos e entre os populares. Distribuíam grandes somas de dinheiro em esmolas e doações aos mais necessitados.

Mantinha os aposentos eclesiásticos sempre muito confortáveis, bem decorados e apresentáveis.

Em janeiro de 1628, após a morte de D. Fernando Martins de Mascarenhas, inquisidor-mor, nomes como os de Francisco de Bragança, João da Silva e os prelados D. Afonso Furtado de Mendonça, D. Rodrigo da Cunha e D. João Manuel, foram considerados para a substituição, até, por pressões do centro político, a nomeação de um espanhol para o posto, o Conselho Geral não cedeu, exigindo um novo comandante para a instituição, continuando a intensificar a repressão, tanto que o ano de 1629:

[...] com 577 condenações, foi aquele com maior número de processos em toda a história do Santo Ofício, apesar do rei, em 17 de novembro de 1629, a troco de 250.000 cruzados em juros, ter passado cédula voltando a autorizar os cristãos-novos a vender os seus bens e sair do reino(MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 154).

O Papa Urbano VIII, através do breve *Cum officium*, nomeou em 1629, D. Francisco de Castro para o cargo de inquisidor-geral dos tribunais inquisitoriais lusitanos, com salário definido, em 1631, “no elevado montante de 7000 cruzados por ano (3000 pagos diretamente pela monarquia)” (MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 154). Neste cargo, D. Francisco demonstrou-se infatigável. Elaborou extensos e detalhados relatórios, expressando ao rei e demais autoridades cabíveis os problemas, necessidades e planos para toda a estrutura inquisitorial em Portugal. Visitou durante meses os cárceres, os funcionários e as instalações dos tribunais. Questionou e tomou nota das opiniões dos ministros, até mesmo dos encarcerados! Tal aplicação e dedicação jamais fora vista anteriormente por um inquisidor-geral, o que causou um verdadeiro *choque de gestão* na Inquisição lusitana. Sobre o início de seu governo no Santo Ofício, Marcocci e Paiva observam:

O inquisidor-geral iniciou o governo, como Castilho, evitando o confronto e agradando ao rei [Felipe IV]. Respeitou pedidos deste para se averiguarem queixas, sobretudo tocantes ao Fisco e a vários processos instaurados em Coimbra contra lentes da universidade e cónegos da sé – tudo do tempo de Mascarenhas -, principiou cuidadosa inspeção pessoal a todas as mesas da Inquisição, que durou até meados de 1631. Tanto mais que, até internamente, corriam

suspeitas de excessos, como as reveladas em Évora (1629), alertando para um guarda dos cárceres que transportava cartas para os réus e destes para fora, além de manter <<tratos torpes>> com encarceradas (2013, p. 155).

Em 1639, ele iniciou a compilação do maior código legal já concretizado pelo Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Muito maior que o regimento anterior, dividido em três livros onde regulava com uma minúcia os mais diversos aspectos da atuação inquisitorial. É interessante salientar que os cronistas da época são uníssonos ao observar que o esforçado inquisidor lisboeta procurava sempre consultar seus ministros antes de tomar qualquer decisão ligada aos interesses do Santo Ofício. O novo código inquisitorial iniciava suas páginas com a seguinte fala:

O Bispo D. Francisco de Castro Inquisidor Geral desres Reynos, & senhorios de Portugal, do Conselho de Estado de sua Magestade, & c. Fazemos saber aos Inquisidores, Deputados, & mais ministros da Inquisição, que desejando Nòs, que as couzas do S. Officio se continuem, & adiantem na observacia, & perfeição, que se requiere ao mayor serviço de Deos N. Senhor, exaltação de N. S. Fé Catholica & extirpação das heresias: & visitando cõ este intento pessoalmente as Inquisições do Reyno, vimos, que o Regimêto per que atèqui se governavaõ, ordenado no anno de 1613. por mandado do Illustrissimo senhor Bispo D. Pedro de Castilho Inquisidor geral nosso antecessor, sendo muito accõmodado ao que entã convinha, depois com a variedade do tempo, & cazos de novo succedidos, teve grande alteraçã, pelas visitas, provizoões, & instrucções, que novamête se ordenarã. E cõsiderando os grandes inconvenientes, que rezultavã de haver ordês, & leys particulares, que às vezes, por falta de noticia se poderião ignorar, resolvemos, que para boa administração da justiça, & governo do S. Officio, & para seus ministros procederem com o acerto, que pedem as materias, que nelle se tratã, eram necessario reduzir tudo de novo a outro Regimêto. E por tanto dos ministros do Conselho geral, Inquisidores, & Deputados, elegemos pessoas de muitas letras, & experiencia, a quem ordenãmos, que conferindo o Regimento passado com o antigo do serenissimo senhor Infante Cardeal D. Henrique, & as cartas, & provizoões do serenissimo senhor Archiduque Cardeal Alberto Inquisidores geraes, com as que depois foraõ passadas pelos Illustrissimos senhores Inquisidores geraes nossos antecessores, & visitas, que se fezeraõ, dispozessem outro Regimento, conformandose em tudo, com o que estã disposto pelos sagrados Canones, Concilios, & Breves Apostolicos, & com as opinioões mais recebidas dos Doutores, stylos, & antiga pratica do S. Officio deste Reyno. E sendo por elles ordenado, o mandamos ler, & madura deliberação, as duvidas que se offereceraõ, & resolverã na fõrma, q convinha, se ordenou o presente Regimento, o qual com o parecer dos do nosso Conselho geral, havemos por bẽ de aprovar,

&confirmar, por authoridade Apostolica, de que uzamos. E mandamos aos Inquisidores, Deputados, & mais ministros do S. Officio, que inteiramente cumpraõ, & guardem tudo o que nelle se dispoem; assi no que toca às materias de justiça, processo, & decizaõ das cauzas, como tambem no q pertence ao governo do S. Officio, sem embargo de qualquer outro Regimento, provizaõ, visita, ou instrucção, que haja em contrario, que todas havemos por derogadas; & queremos que sô o prezente se guarde, & pratique & delle se uze, em todas as Inquisições destes Reynos, & senhorios de Portugal.

Dada em Lisboa no S. Officio, sob nosso sinal sómente aos vinte e dous dias do mes de Outubro de mil seiscêtos & quarenta anos. Diogo Velho Secretario do Conselho geral a fez escrever.

O Bispo Dom Francisco de Castro (REGIMENTO, 1640).

O Regimento de 1640 começou a ser planejado por Castro ainda no ano de 1631, quando pediu aos inquisidores das várias mesas espalhadas pelo Reino que estudassem propostas e organizasse um debate interno. O recolhimento, estudo e recopilação de Bulas, Breves papais, alvarás régios relativos à Inquisição (*Collectorio*) e os termos com a Confraria de São Pedro Mártir, foram importantes para a elaboração regimental. Tudo isso fazia parte de uma reorganização do Tribunal da Fé e sua estrutura como um todo.

O novo Regimento ficou pronto uma década depois, apesar de toda dificuldade política que envolve o seu contexto, o documento foi um marco na História Inquisitorial, trazendo consigo alguns pontos inovadores, como: descrição esmiuçada da organização interna dos tribunais, das práticas processuais e suas etapas e definição das penas para cada tipo de delito; codificação das etiquetas e ritos; reforço do poder do Conselho Geral e do inquisidor-geral; e a definição das regras para candidatura e escolha de funcionários do Tribunal, com destaque para a exigência do título nobiliárquico e de pureza de sangue para o cargo de inquisidor, elitizando política e socialmente seus membros (MARCOCCI & PAIVA, 2013, p.156).

Em 5 (cinco) de Agosto de 1640 D. Francisco participou de um evento chave daquele ano: a subida ao poder de D. João IV e a sessão de juramento de fidelidade ao rei, ato simbólico de extrema importância, principalmente naquele momento, quase 60 anos depois do início do domínio filipino no trono português. Mesmo com os desgastes provocados durante o período da Restauração entre o inquisidor-geral e a futura

monarquia,²⁷ D. Francisco é recolocado no Conselho de Estado, mas seis meses depois é preso acusado de tramar uma tentativa de regicídio.

Preso em 28 (vinte e oito) de Maio de 1641, acusado de conspiração contra o rei, coube ao Bispo eleito do Porto, D. Pedro de Meneses, efetuar a prisão do Inquisidor-geral. A conspiração tinha como mentor o Marquês de Vila Real, D. Luís de Meneses. Foram aliciadas importantes figuras da sociedade lusitana da época, tais como: o Duque de Caminha, D. Miguel de Noronha; o Conde de Armamar, D. Rui Matos de Braga (sobrinho do arcebispo de Braga); o próprio D. Francisco de Castro, além de outros nomes de peso, como ricos mercadores, funcionários régios etc. A ideia do plano era forjar um incêndio na residência real, chamando a atenção dos guardas e vigilantes do local e desta maneira, deixar o rei desguarnecido de proteção e assassiná-lo:

A confusão provocada pelo incêndio seria aproveitada como pretexto para se aproximarem do edifício, ostensivamente para apagaras chamas, mas na realidade com o fito de assassinar o rei e apoderar-se da rainha e dos príncipes. O arcebispo e o grão-inquisidor encarregar-se-iam de refrear a plebe, desfilando pelas ruas, seguidos por padres e monges e ameaçando com os castigos do Santo Ofício (KAYSERLING, 2009, p. 354).

Dizia-se que D. Francisco de Castro chegou a fazer um pacto com colaboradores cristãos-novos para o sucesso do plano. Suspeita curiosa, sabendo que um dos grupos mais perseguidos pela Inquisição durante o século XVII era justamente o dos cristãos-novos. O processo deu-se rápido, inúmeras outras prisões foram efetuadas.

D. Francisco de Castro apressou-se em pedir perdão ao rei, alegando inocência e culpando o arcebispo de Braga como o principal articulador da trama. Contudo, o inquisidor-geral foi mantido preso na Torre de Belém durante dois anos, até ser solto no dia 5 de Fevereiro de 1643.

Apesar dos relatos de festas e júbilo por todos os Tribunais da Fé espalhados pelo Reino, pela liberdade de seu dirigente, alguns chegaram a considerar a substituição da liderança institucional inquisitorial, alegando certo embaraço causado pela prisão do

²⁷ “Em dezembro de 1640, Castro recusara integrar governo provisório anticastelhano, era amigo do arcebispo de Braga [conspirador regicida] e, apesar de pertencer ao Conselho de Estado, nunca dera mostra exuberante de apoio à nova dinastia” (MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 183).

inquisidor-geral. A ideia seria afastá-lo de vez e substituí-lo por D. Manuel da Cunha, bispo de Elvas (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 184).

Após sua soltura, D. Francisco e sua família tiveram seus bens e status social restituídos em sua totalidade. O influente clérigo assumiu os mesmos cargos que exercia anteriormente ao encarceramento e manteve relações com o rei durante anos após o episódio. Um episódio emblemático da volta ao poder de D. Francisco de Castro é a visitação organizada no Tribunal de Lisboa, como descreve Francisco Bethencourt:

[...] o inquisidor-geral, preso em 1641 sob acusação de ter participado de uma conspiração em favor do rei de Castela, tinha acabado de ser solto. E decidiu imediatamente organizar visitas de inspeção a todos os tribunais, reservando para si próprio a inspeção do tribunal de Lisboa – trata-se, claramente, de um ato de demonstração de poder, retomando a autoridade eventualmente posta em questão (2000, p. 195).

Em suas inúmeras cartas ao rei, D. Francisco não hesitava em pedir favores e proferir conselhos. Em uma das cartas sugere ao rei que não recrute os familiares do Santo Ofício para os conflitos bélicos contra a Espanha, esforçando-se em manter os privilégios dessa importante rede espiã do santo tribunal. Nessas correspondências, rastros de rancor não são perceptíveis, embora saibamos o quanto conturbado foi o relacionamento entre o inquisidor e o rei. O monarca tratava o antigo conspirador pela alcunha "reverendo Bispo *amigo*". Chama-nos atenção o fato de D. Francisco de Castro ter mantido ao longo de sua carreira eclesiástica intensas ligações com todos os níveis de poder que o cercavam à época. Além de ser muito respeitado por seus colegas de Inquisição (vale ressaltar que esta instituição ficou a deriva, com seu funcionamento praticamente inerte, durante a clausura de seu principal dirigente), era bem visto por todos os estamentos sociais e respeitado dentro dos círculos mais elevados do clero ibérico e romano.

Muitas dúvidas cercam a liberação de D. Francisco da cadeia. Os historiadores e cronistas da época nunca acharam correspondência ou documento que ajudasse a encerrar a questão. Todavia, alguns autores indicam que D. João IV sofreu forte pressão por parte de Roma para sua soltura. O agente do rei de Portugal junto a Cúria Pontifícia,

Pantaleão Rodrigues Pacheco, possuía estreita ligação com D. Francisco (inclusive foi seu testamenteiro em 1653 e esteve presente na Torre de Belém no dia em que o inquisidor ganhou novamente sua liberdade). D. Francisco de Castro faleceu no início do ano de 1653. Existem muitos relatos acerca do seu funeral; foram escritos inúmeros poemas, panegíricos e sermões em sua homenagem. O cortejo foi acompanhado por vasta multidão (Cf. VALE, 1995, p. 339-358).

Após a morte de D. Francisco de Castro, em 1653, o Papa só nomearia um novo inquisidor a Portugal em 1671, pois as relações com a cúria romana estavam estremecidas desde a separação da Espanha e da prisão do inquisidor-geral, em 1641. A normalidade diplomática entre a cúria católica e a Coroa portuguesa só se normalizam em 1668, com o reconhecimento papal da independência portuguesa (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 196). A Inquisição passou dezenove anos sendo governada pelo Conselho Geral encabeçado por Pedro da Silva de Faria, Francisco Cardoso de Torneo, Sebastião César de Meneses, Pantaleão Rodrigues Pacheco, Diogo de Sousa e frei Pedro de Magalhães, em 1653, D. João IV tentou colocar no comando da instituição seu filho, D. Afonso, na época com dez anos de idade. O papa não atendeu a solicitação (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 190).

4. O LIVRO I

As sociedades barrocas construíram sua ideia de Direito como imagem de suas cerimônias, etiquetas e padrões diferenciadores. Uma sociedade em que só o ter não bastava para revelar qualidade. As etiquetas e demais protocolos sociais indicavam posição e exigiam tratamento especial. Os *privilégios* oriundos da autoridade de nascimento, de honra e do prestígio público passaram do costume para a lei escrita, do *ius comune* para o *ius singulare* (Cf. SIQUEIRA, 2013, p. 236).

A figura real acompanhou o fenômeno de gênese romanista e passou a incorporar a fonte de onde emana de forma racionalizada, toda a honra e prestígio. Mercês, glórias, benesses e lealdades não acompanhavam mais os atos heroicos cavaleirescos cantados por menestréis, tais honrarias advinham da fonte da lei, ou seja, o rei, que “outorgava, movido pelas boas razões do Estado, no interesse de facilitar para certas pessoas o desenvolvimento de suas faculdades, o cumprimento de seus fins, ou garantir-lhes a colaboração para o bem comum” (SIQUEIRA, 2013, p. 237).

As honrarias viraram sinônimo de remuneração de serviços e foram acompanhadas por certo princípio individualista. Na Ibéria, militares, administradores, colaboradores das causas reais recebia tais privilégios que portavam, além dos títulos, isenções, concessões e posses. Para Sonia Siqueira, a razão da outorga dos privilégios repousava na ideia:

[...] tridentina da Igreja de Cristo como único caminho de salvação. O dever de apostolado e natural defesa da fé advinha do batismo e do caráter crismal e sua confirmação – senso de responsabilidade extremamente vivo na consciência do homem do tempo. A angústia da salvação – constante da espiritualidade moderna – achara alívio na definição do caráter mediatório da Igreja. Ao que no exercício de um imperativo de consciência zelavam por evitar discrepâncias e impedir desvios era legítimo se estendessem privilégios e liberalidades.

Concediam os reis privilégios ao Santo Ofício. Concediam-nos também os Papas (2013, p.237-238).

A Inquisição era a instituição, portanto, que possuía o privilégio e a responsabilidade de resguardar os elementos da justa fé. Para tanto, o poder real e o poder papal ofereciam as concessões e poderes necessários para a instituição e seus colaboradores defenderem e zelarem a cristandade. Concessões e isenções de caráter econômico, privilégios aos ministros e familiares dos oficiais garantindo autoridade e respeito público, autonomia em relação aos outros poderes, foram algumas das regalias concedidas ao Tribunal da Fé.

Além dos privilégios em relação à manutenção do patrimônio dos funcionários inquisitoriais e de seus familiares, das rendas que deveriam receber, das regalias que podiam ostentar, das dispensas militares e do livre porte de armas ofensivas e defensivas que poderiam assumir-se, um dos principais privilégios conferidos ao Tribunal inquisitorial pela Coroa foi a permissão de foro próprio, o que significava que os oficiais e ministros do Santo Ofício estavam submetidos à sua própria justiça, bem como seus familiares, salvo cometessem alguns crimes específicos.²⁸ Todas essas prerrogativas, com o passar do tempo, fizeram dos funcionários inquisitoriais, uma verdadeira casta diferenciada. Um cargo no Santo Ofício significava uma oportunidade única de ascensão social (Cf. SIQUEIRA, 2013, p.239-241). Para a historiadora Sonia Siqueira, a inquisição transformou-se numa “corporação laico-religiosa cujos membros não se igualavam aos estranhos aos seus quadros” (2013, p.243).

O código regimental 1640, em seu primeiro livro, elenca as formas como se apresentavam os privilégios, hierarquização, deveres e funções desses funcionários ilhados nas vantagens particulares de suas incumbências.

²⁸ Os familiares de membros do Tribunal da Inquisição perdiam o direito de serem julgados pela justiça inquisitorial quando: “[...] nos casos de lesa majestade humana, nefando, alevantamento ou motim de província ou povo, quebrantamento de cartas régias ou seguros, rebelião, desobediência aos mandados régios aleive, força de mulheres ou roubos delas, quebrantamento de casa, igreja ou mosteiro, queima de campo ou casa com dolo, resistência e desacato qualificados contra justiça do rei, delinquência nos ofícios públicos do rei, dos povos e das repúblicas. Nestes casos estariam os familiares sujeitos a justiça secular, como também nas causas crimes, quando se tratasse de homicídio qualificado, falsidade, moeda falsa, e de terem atirado com bestas ou arcabús”(SIQUEIRA, 2013, p.241).

4.1. Estrutura e Cargos do Tribunal da Fé em 1640

O *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640* foi o maior regimento inquisitorial que já vigorou em Portugal e em suas colônias. Em termos de volume, ele é aproximadamente cinco vezes maior que o seu antecessor (BETENCOURT, 2000, p. 47), beira a prolixidade ao tratar de aspectos como etiqueta dos seus funcionários, resguardo do segredo processual, práticas e ritos referentes à Inquisição e aos procedimentos internos dos tribunais. Na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, número 392, de Julho/Setembro de 1996, Sonia A. Siqueira faz a seguinte introdução ao texto regimental:

O Regimento vigorou por 134 anos.

O título vem dentro de um desenho feito por Agostinho Suarez Floriano, representando um portal de templo, ladeado de colunas ornamentais. Ao alto, no vértice do frontão, abrem-se as armas da Inquisição, ladeadas por dois anjos alados. No final, uma vinheta triangular com letras IHS, emblemas da Companhia de Jesus.

O Regimento contém folha com provisão do bispo Inquisidor-Geral e mais duas com o Índice dos livros e títulos que contém. No final, constam o Edital da Fé e o Monitório Geral, além da Forma do juramento que se há de fazer nas visitas do Santo Ofício, e as Fórmulas de conciliação e abjuração em forma. Por fim um minucioso índice de assuntos.

Com parecer do Conselho Geral, o Regimento foi aprovado e confirmado pelo Inquisidor-Geral, invocando para isso, a autoridade apostólica de que estava revestido. Não há confirmação régia (p. 693).

O documento vem dividido em três livros. O livro I, nomeado *Dos ministros, e oficiais do Santo Officio, e das couzas, que nelle há de haver*, é dividido em 22 títulos e seus respectivos parágrafos. Neste primeiro terço do Regimento de 1640, encontraremos as orientações para o correto funcionamento do Tribunal e sua estrutura como um todo, bem como regulações acerca das funções de cada funcionário que compõe o corpo funcional de um tribunal. A etiqueta, a contratação, os vencimentos, os horários, as férias, a hierarquia, as exigências, enfim, tudo que resguarda as disposições materiais e

não materiais importantes para o funcionamento do tribunal constam nesse livro, de maneira extremamente detalhada e especificada.

O início do primeiro livro regula sobre quantos e quais devem ser os cargos e ofícios de cada tribunal espalhado pelo Reino:

Em todas as Cidades deste Reyno, aonde residir o Santo Officio, haverá tres Inquisidores, quatro Deputados com ordenado, & sem ele, os mais que nos parecer, hum Promotor, quatro Notarios, dous Procuradores dos prezos, & quatro Guardas no carcere secreto, hum Porteiro, tres Solicitadores, hum Dispenseiro, tres homes do Meyrinho, dous Medicos, hum Cirurgião, & hum Barbeiro, hum Capellão, hum Alcayde, & hum Guarda no carcere da penitencia. Haverá mais em cada hum dos lugares marítimos hum Visitador das naos de estrangeiros, com Escrivão de seu cargo, hum Guarda, & hum Interprete; & em cada hua das Cidades, villas, & lugares mais notáveis, hum Comissario com seu Escrivão, & os Familiares, que forem necessários (p. 1).

As funções e exigências de cada cargo são estipuladas com minúcia e expõe uma série de exigências a serem cumpridas para que o candidato pudesse estar apto aos referidos cargos. Entre estas exigências estão: serem naturais do Reino; cristãos-velhos de sangue puro, sem descendência moura, judia ou de recém-convertidos; nunca terem sido presos pela Inquisição e gozar de boa fama pública; não descenderem de pessoas que se encaixem em qualquer uma das restrições citadas anteriormente; serem capazes de resguardar segredos e cumprir suas tarefas com discrição; caso sejam casados, suas esposas e filhos devem fazer jus às mesmas exigências.

Para que as exigências fossem cumpridas, investigações e diligências sobre os candidatos a cada cargo eram ordenadas pelo Conselho Geral do Santo Ofício ou por antigos funcionários de outros tribunais. Eram feitas visitas às cidades onde nasceram e viveram os candidatos; levantava-se nos arquivos dos tribunais se alguma culpa havia contra eles, além da averiguação de linhagem. Caso o postulante satisfizesse a todas as exigências impostas, deveria comparecer à mesa inquisitorial e prestar juramento de segredo, obediência e lealdade diante dos inquisidores.

Observamos uma preocupação deontológica imensa do Regimento para com a vida particular e pública de seus ministros e oficiais. Os ministros deveriam guardar

consigo uma cópia do Regimento e repassar aos oficiais a parte que tratava de suas funções específicas. O parágrafo 8, do título I, ordena uma vida frugal, discreta e correta por parte dos funcionários, principalmente os ministros. Inclusive os familiares dos funcionários deveriam seguir a risca as imposições regimentais. Era proibida a comunicação, receber presentes ou contrair dívidas com pessoas suspeitas ou investigadas pelo Santo Ofício, cuidar para não aderir ao ódio popular contra as pessoas investigadas, nunca aceitar favores ou empréstimos que pudessem diminuir a autoridade de seu cargo.

O cristianismo do século XVI e XVII, principalmente após a Reforma, viu no trabalho uma espécie de “redenção dos pecados”, uma ação purgatória, muitas vezes marcada por um forte ascetismo. A Inquisição incorporou essa dimensão purificadora através do trabalho, como base para uma sólida formação moral e cristã, como destaca Carlos André Macêdo Cavalcanti:

O Tribunal do Santo Ofício viveu o mesmo período histórico em que o trabalho foi considerado um valor moral em si. Procuraremos demonstrar aqui que o Tribunal moderno buscou responder à ascese calvinista com uma ascese própria, que aliava – ou tentava aliar – os valores tradicionais do cristianismo quanto ao trabalho – onde este era excluído dos altos valores porque *“representava o pagamento do pecado, um ato de expiação que sugere necessidade, aflição e miséria”* (Diggins, 1999, p. 27) – com uma atitude de desencantamento místico típica do mundo moderno [...]. Os inquisidores modernos tentaram aproximar valores auto-excludentes. Deste paradoxo, surgiria, afinal, mais um impulso modernizador (2001, p.6).

Somando-se a isso, o documento determinava a vida privada dos funcionários, como no § 9 (nove), do primeiro título. Esse excerto do documento ordena como um oficial leigo ou familiar do Tribunal deveria proceder, caso resolvesse casar-se. Segundo o artigo regimental, essa pessoa deveria informar à mesa inquisitorial a sua intenção de contrair matrimônio, fornecer informações sobre a pessoa com quem se casaria, incluindo informações sobre os pais e avós da mesma. Recolhiam-se detalhes sobre local de naturalidade da família da possível esposa, investigavam-se moradores do lugar e fazia-se o levantamento das informações de pureza de sangue da família. Após todo este processo, o funcionário era autorizado a casar-se. Caso o pedido fosse negado

e mesmo assim contraísse matrimônio, era exonerado do seu posto no Santo Ofício. No caso de contrair matrimônio sem informar à mesa, o funcionário era suspenso do cargo até o fim da investigação. Não havendo provas contra o matrimônio, a suspensão era anulada.

A respeito dos dias de despacho da mesa inquiridora, o Regimento é bastante claro:

Todos os dias que não forem feriados pela taboa, que ha de estar por nós assinada no secreto, haverá na Inquisição despacho tres horas pela manhã, & tres horas à tarde, excepto nos sabbados à tarde, em que o despacho durará duas horas somente. Do primeiro de Outubro até a Paschoa de Resurreição, será das oito até as onze, & das duas até as cinco; & depois da Paschoa até o derradeiro de Setembro, será das sete até as dez, & das três até as seis, & os ministros, & officiaes cõtinuos do S. Officio assistirão na Inquisição por este tempo conforme ao q no titulo de cada hũ está disposto (p. 4).

Os vencimentos e provisões de cada cargo constam objetivamente no documento, incluindo ordenamentos extras, provenientes de possíveis diligências que ministros e oficiais possam ter que realizar em outros locais, fora da jurisdição de seu Tribunal. A partir do título II do livro I, são elencados os objetos que deve haver em cada ambiente do Tribunal. Chama a atenção a riqueza e minudência da explicitação documental:

Haverá em cada huã das Inquisições huã caza para a meza do despacho, a qual estará em lugar tão resguardado, que de fora dela se não possa ouvir couza alguã do que ahi se tratar, & estarão nesta caza as cadeiras de espaldas, & razas, que parecerem necessarias, & hu banco para os prezos se assentarem, & estará armada no inverno com panos raz, & com guardamecins no verão. Sobre hum estrado de altura de quatro dedos haverá huã meza cuberta com seu pano de damasco carmezi, & por cima coiro negro, & será capaz de ter ao menos cinco cadeiras de cada parte, & nesta meza haverá tres gavetas com chaves diferentes, em que cada hu dos Inquisidores possa recolher os seus papeis, mas não meterão nelas os quadernos, porque estes se hão de recolher sempre no secreto, como se dispoem no §. 16. Do tit. 3. deste livro. Nesta meza estará hu missal para dar o juramento, huã taboa com a oração do Spirito Santo, os Regimentos do Santo Officio, & Fisco, o Colletorio das Bullas Apostolicas, & privilégios da Inquisição, tinteiros de prata bastantes para os ministros que na mesa

assistem, & na parede que fica defronte do lugar, em que os presos se costumão assentar, estará huã imagem de Christo Senhor nosso de vulto, ornada com a decencia que convem (p. 4-5).

As instruções citadas acima se referem somente à casa de despacho. A casa de audiências, o secreto, os cárceres e os outros cômodos de um Tribunal do Santo Ofício, recebem o mesmo detalhamento. O título dois ainda nos apresenta uma série de disposições acerca das chaves do secreto e quem pode utilizá-las, de como essas chaves devem ser divididas entre os inquisidores, designa quem tem autorização de entrar em cada sala especificamente e quem não pode adentrar salas especiais (a sala do secreto e os cárceres secretos, por exemplo) que compõe o Tribunal, instrui como utilizar o selo nas documentações quem dizem respeito ao trabalho inquisitorial, como dispor os livros do secreto, decretos de prisão, os repertórios de culpados nos arquivos inquisitoriais e quais outros livros devem constar na Inquisição, entre os listados estão: um livro para as confissões; outro livro das criações e juramentos dos ministros e oficiais; um livro das provisões dos ordenados; outro sobre todas as terras do distrito onde se encontra o Tribunal, contendo os nomes dos funcionários que trabalham e dos que já trabalharam no Tribunal; livros de receitas e despesas (que ficavam sob cura do Tesoureiro); livros que constam as informações da entrada e saída dos presos (e dos bens que trouxeram consigo antes de serem presos), dos que foram relaxadas e dos que morreram; além do livro sobre todos os bens que se encontram dentro do Tribunal, como móveis, peças de valor etc.

As estruturas do cárcere secreto e do cárcere de penitência eram salientadas pelo Regimento com as seguintes disposições:

Terão mais as Inquisições cárceres secretos, seguros, bem fechados, & dispostos de maneira, que haja nelles corredores separados; hus que sirvão para os homes, & e outros para molheres, & se atelhe a comunicação entre os presos, para maior observancia do segredo, pelo grande prejuízo do contrario se seguiria ao Santo Officio. Cada hum dos carceres terá portas fortes, & seguras huã que se comunique com a caza do Alcayde, outra com a meza do despacho, & audiencias, & mais pessoas que forem necessarias, & as portas estarão sempre fechadas, & haverã em todas campainha, pelo qual o Alcayde possa ser chamado. Haverã neste carcere huã caza com roda para a dispensa, por onde entrem os mantiméteos, & mais couzas necessarias para os presos; & outra caza mais no lugar que parecer conveniente, com os instrumentos necessarios para nella se dar tormento aos presos, que a

ele forem condenados: & junto aos mesmos carcereos haverá duas, ou tres cazas, em que per assento da meza forem mandadas pôr em custodia, em quanto se faz alguã diligencia, para se ver se devem ser prezas nos carcereos secretos. Haverà mais outro carcere, em que sejam instruídas, & sacramentadas, as pessoas penitenciadas pelo Santo Officio, & em que possam estar, até os Inquisidores lhe assinarem lugar aonde vão cumprir as penitecias; no qual estará hum Oratorio, em que se diga missa, & administrem os Sacramentos aos penitenciados, & sera de maneira, que possam ir, & estar nelle os homes divididos das molheres quando se lhe fizer a instrucção: & neste carcere se poderam também pôr em custodia, ou prender, as pessoas que não tevere culpas para serem prezas no carcere secreto, & os privilegiados delinquentes, de que os Inquisidores são juizes (p.7-8).

Um raríssimo relato das condições dos cárceres da Inquisição nos foi cedido pelo maçom Hipólito José da Costa Pereira Furtado de Mendonça, fundador do primeiro jornal brasileiro, o *Correio Braziliense*, em Londres, no ano de 1808. Hipólito foi preso pela ordem do Intendente-Geral da Polícia, em 1802, Diogo Inácio de Pina Manique, e encaminhado às celas do Santo Ofício. Desta terrível experiência, Hipólito José da Costa escreveu a obra *Narrativa da perseguição*, em 1811. Apesar da descrição do réu não se encaixar no recorte temporal proposto por este trabalho, convém ser citado, pois se trata do raro relato de um ex-detento do Santo Ofício, preso nos cárceres secretos do Limoeiro em Lisboa:

(...) cárcere que era um pequeno quarto de doze pés por oito, com uma porta para o corredor, e nesta porta duas grades de ferro distantes uma da outra a grossura da parede, que é de quatro palmos; e por fora destas grades há outra porta de tábua; no cimo desta porta de tábua fica uma bandeira ou fresta, por onde entra no cárcere a claridade reflexa, que lhe pode vir da luz do corredor, a qual o corredor de fora recebe das janelas que tem para os saguões. Neste pequeno quarto havia um estrado de tábua com um enxergão que me servia de cama, uma bilha com água e um vaso para as necessidades da natureza, que se despejava de oito em oito dias, enquanto eu ia à missa. Este cárcere é de abóbada por cima e por baixo e o pavimento de tijolo, e como as paredes são de pedra e mui grossas, é o aposento, no inverno, sobre muito frio, tão úmido que as paredes e grades via muitas vezes cobertas de gotas de água, como de grosso orvalho; a minha roupa, durante o inverno, estava continuamente molhada. Tal foi meu aposento pelo espaço de mais de dois anos e meio. (1981, p.47).

Outro relato sobre as entranhas do Santo Ofício que conseguiu chegar aos nossos dias, se encontra no livro *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de*

Portugal com os seus presos, de 1673. A autoria da obra é desconhecida, alguns atribuem ao Padre Antonio Vieira; outros ao ex-Notário da Inquisição de Lisboa, Pedro Lupina Freire; há ainda uma terceira hipótese, de que o manuscrito teria sido publicado por iniciativa do Rabi David Nieto, mas todas essas hipóteses se mostraram até o presente momento frágeis e sem confirmações contundentes, não passando de meras suposições. O que mais chama atenção na obra, mais que simplesmente descrever os cárceres da Inquisição, são as duríssimas críticas tecidas à instituição inquisitorial, revelando de maneira dramática o modo de proceder do Tribunal durante as prisões, confisco de bens, humilhação dos familiares dos presos, a precariedade da saúde dos presos após as sessões de tortura e os longos períodos dentro das prisões frias e úmidas dos Tribunais, de onde muitos saíam mortos ou loucos.

O período em que *Notícias Recônditas*, foi escrito, a Inquisição portuguesa passou por severíssimas críticas por toda a Europa, muitas chegaram ao Papa, que após ouvir centenas de relatos que se referiam as brutalidades e sagacidade com que o Santo Ofício prendia e julgava judeus e cristãos-novos, decidiu por cancelar suas atividades em 1674. Somente em 1681, o Tribunal voltou à ativa em Portugal. O autor desse documento comprometedor para as autoridades inquisitoriais apresentava as práticas do Santo Ofício e demonstrava suas atrocidades guiadas pelo Regimento de 1640, como o próprio autor anônimo ressaltava. Além disso, cuidava para que descrições acerca da atuação pessoal dos funcionários do Santo Ofício e os sacrifícios impostos aos réus fossem escancarados em suas páginas. O livro continua sua narração, descrevendo inclusive, os passos do processo, as conversas que ocorriam entre os funcionários e os réus e os conselhos que eram repassados a este para que confessasse tudo que soubesse. O historiador português, António José Saraiva, compara a situação do réu inquisitorial com a situação vivenciada pela personagem Joseph K, de Kafka, na célebre obra *O Processo*. Sobre a obra *Notícias Recônditas*, António José Saraiva resume:

O ponto fundamental das *Notícias Recônditas* é pôr a claro o método e as consequências das chamadas "testemunhas singulares", causa fecunda de erros e de manipulações judiciais. Consistia, como já vimos, em que os vários depoimentos não eram conferidos entre si de modo a apurar a sua veracidade pelo ajustamento ou desajustamento das várias circunstâncias de tempo, lugar, etc. (1994, p.81).

Além de tratar da estrutura física dos Tribunais, o Regimento também discorria acerca das qualidades dos funcionários, como podemos verificar no título 3 (três) do livro I, onde ordena acerca das exigências específicas do cargo de Inquisidor. Os inquisidores deveriam, segundo ordem regimental, apresentar as seguintes qualidades:

(...) he necessario que sejam licenciados per exame privado em alguã das faculdades de Theologia, Canones, ou Leys, & que tenham ao menos trinta annos de idade, pessoas nobres, Clerigos de Ordes sacras, & que primeiro hajão servido no cargo de Deputado & nelle tenham dado mostras de prudencia, letras, & virtude, assi para saberem, & decidir as causas que hão de julgar, como também para nelas se haverem cõ grande inteireza, & igualdade: livres de toda a paixão, & respeitos, que costumão pertubar o animo dos juizes; de maneira que nem o favor, & piedade, cheguem a ofender a justiça, nem o rigor exceda os termos da temperança; & sobre tudo serão pessoas de tal procedimento, & de tanta authoridade, que cõ ella possuão bem corresponder ao muito que deles confiamos. E para cumprirem melhor cõ a obrigação de seus cargos, & descarregarem nossa consciencia, & a sua terão sempre presentes nossas ordes, especialmente o que dispõe neste Regimento, & farão guardar inteiramente tudo o que nelle se contem(p. 8-9).

Além das qualidades explicitadas, algumas funções eram exclusivas dos inquisidores, como por exemplo, ordenar a publicação do Edital da Fé (Monitório) durante o primeiro Domingo da Quaresma, servir de espelho de conduta aos outros ministros do Tribunal, anotar todas as ações e tarefas durante despacho diário na mesa inquisitorial, pronunciar as culpas e aferir voto nos processos, entre outras atribuições específicas. Os Deputados, também deveriam pertencer ao Clero, ter no mínimo vinte e cinco anos de idade, possuir formação em Teologia, Cânones ou Direito (Leis), podendo um dia galgar ao posto de Inquisidor. Na ausência de algum Inquisidor à mesa, um Deputado poderia vir a ser chamado a substituí-lo, desempenhando as funções de um Inquisidor.

Os inquisidores e os Deputados eram, normalmente, os cargos designados a desempenharem as visitas às diversas localidades do Reino. Incluindo as Colônias, há no Regimento um título inteiro sobre como deveria proceder as visitas. Nas duas visitas do Santo Ofício ao Brasil, em 1591 e em 1618, os visitantes eram ao momento das visitas, Deputados do Santo Ofício, e os dois chegaram ao cargo de

inquisidor mais a frente. Os Promotores deveriam possuir as mesmas qualificações que um Deputado. Tratava-se de um cargo de grande confiança dentro do Tribunal, pois estes ministros do Santo Ofício eram responsáveis por uma das três chaves do segredo.

Auxiliavam no despacho da mesa inquisitorial e na organização dos livros e dos papéis dos processos do Tribunal, colocando-os em ordem e classificando-os. Os nomes dos réus, das testemunhas, dos presos, dos confidentes, dos delatados, enfim, de todas as pessoas que constam nos papéis do processo, devendo informar o nome, idade, moradia, naturalidade, origens familiares, culpas e confissões destas pessoas. Ao averiguar os processos e observando nesses a necessidade de se efetuar a prisão, o Promotor deveria transladar suas observações à mesa dos inquisidores para que estes, em acatando sua solicitação, procedessem da maneira conveniente ao caso. Cabia também ao Promotor do Santo Ofício analisar minuciosamente as denúncias e confrontá-las com as confissões dos réus, para verificação de diminutas ou contradições na confissão.

Os Notários deveriam ser clérigos e saber escrever de suficiência, eram encarregados por transcreverem a maioria dos documentos produzidos no Tribunal, incluindo as confissões e denúncias. Essa função era de substancial importância dentro do Tribunal. Os Notários eram os responsáveis por transcrever os documentos cruciais para o lavramento processual. Cada palavra proferida por pessoa investigada, testemunha, preso, autoridade ou indivíduo que tivesse qualquer importância no andamento processual, tinha sua fala transcrita pelo Notário, que a encaminhava à avaliação dos seus superiores. O § 14º, do título 7 (sete), nos passa ideia da presença constante dos Notários em cada ato do Tribunal:

Todas as vezes que algu Religioso,²⁹ ou outra pessoa Ecclesiastica, estiver com algu prezo para o encaminhar no que lhe conve a sua salvação, estará prezente hum dos Notarios; & quando os Inquisidores forem visitar o carcere, hirâ sempre com eles hum Notario, & levarâ hum quaderno para tomar em lembrança as couzas, que os prezos pedirem, & de que tem necessidade; & depois de os Inquisidores por este quaderno proverem a visita, o recolherâ no segredo em huã gaveta, para que a todo tempo conste o nella se ordenou(p. 43).

²⁹ O termo “Religioso” no Regimento de 1640 refere-se às pessoas que estavam ligadas à Igreja Católica com algum cargo específico na *vida consagrada*: o prior ou priora de algum Convento, monges, frades, freis e freiras, noviços e noviças.

Informações sobre os presos, data da prisão, culpa, quem o acompanhou à prisão, pertences trazidos antes da entrada no cárcere (objetos de materiais preciosos, livros, cartas ou quaisquer escritos), entre outras informações, eram todas colhidas e transcritas pelo Notário. Um dos quatro Notários era encarregado de cumprir a função de Tesoureiro por um ano inteiro de acordo com os critérios dos inquisidores. O Tesoureiro deveria prestar conta das rendas, despesas e receitas do Tribunal, cuidar das contas e seus vencimentos e repassar tudo aos cadernos especificados pelo Regimento, apresentando o conteúdo desses cadernos aos inquisidores. Dentre os livros do Tesoureiro, haviam da mesma forma, os livros dos presos pobres e dos presos ricos, como dispõe o § 4º do título 8 (oito):

No livro dos prezos, que se alimentão de seus bes, fará o Escrivão titulo particular de cada hum, lançando em huã parte a receita, assi do dinheiro, que o Thezoureiro recebeo para seus alimentos, como do que lhe foy achado quando entrou no carcere; & em outra despeza: & no livro dos prezos pobres tomará do principio folhas bastantes para a receita, & logo continuará com a despeza na fórma, que no livro dos ricos se tem dito; & nas despesas de hus & outros, que não forem as ordinarias da pauta do carcere, declararâ, com que ordem, & para que effeito se fazerão; & as da pauta, acabado o mez, lançará logo nos livros, para que andem sempre ajustadas a receita com a despeza, & possa facilmente constar, quando he necessario pedir dinheiro para os prezos (p. 45).

As multas pecuniárias, o dinheiro cobrado com as despesas com os presos ou dos encargos processuais, bem como, os materiais necessários para as tarefas cotidianas do Santo Ofício, o controle da dispensa e da alimentação dos presos, o cálculo dos ordenados e das diligências, os gastos com os autos-da-fé, os gastos com medicamentos para os presos doentes, eram todos cálculos de responsabilidade do Tesoureiro. Após o auto-da-fé, o Tesoureiro deveria fazer as contas das despesas que o Tribunal somou com os presos que após a cerimônia, não foram condenados a perder seus bens, e cobrar-lhes todos os dispêndios que o Santo Ofício teve durante sua prisão.

Os Procuradores dos presos não precisavam ser clérigos, como ordenava o Regimento aos cargos anteriormente citados. Contudo, exigia-se formação em Cânones ou Direito. Esses funcionários tinham a função de defender os réus, ouvindo-os e aconselhando-os sobre as medidas e procedimentos que estes devem seguir, como por

exemplo, o que o réu deveria argumentar em sua defesa, o que confessar ou não e quem poderia chamar para testemunhar a seu favor. Como especifica os § 2º e 3º, título 9 (nove):

§ 2 Quando o Procurador na Inquisição estiver com algum prezo, para tratar de sua cauza, ferá sempre em prezença de Notario, ou de algum official do Santo Officio, que os Inquisidores ordenare: não fallará com o prezo em materia, que não tocar a sua defensão; mas sobre ella lhe poderá perguntar tudo o que entender, que he necessario par alhe formar artigos de defesa, ou contradittas, os quaes formarâ com grande clareza, & distinção, não ajuntando materias diferentes, antes de cada huã fará artigo particular, de maneira q com facilidade se entenda o que nelles estiver articulado; & todos os artigos, que formar, ou seião de defesa, ou contradittas, assinarâ com o Reo, & quando ele lhe disser, que não tem defesa, ou contradittas, com que vir, fará declaração disso por escrito, q assinada na mesma forma entregará na meza; & qualquer reposta, que o Reo der, ao libelo, ou publicação da prova da justiça, se escreverâ, & assinarâ por elle Procurador ao pè dos traslados do libelo, ou publicação, para em meza se lhe deferir como for justiça.

§ 3 Poderá pedir, & requerer, que se lhe fação todas as declaraçoens, que entender, são necessarias para melhor poder defender os prezos, & tudo o mais, que convier para bem de suas cauzas, & nisto terá particular cuidado; & se lhe parecer necessario no fim da cauza arrazoar em defensão do Reo, o poderá fazer, havendo primeiro licença dos Inquisidores (p. 49).

O título 10 (dez) trata das qualificações e obrigação requerentes ao Qualificador. Estes deveriam ser “*pessoas Ecclesiasticas*” e letradas. Sua principal obrigação:

(...) he censurar, & qualificar proposições , rever os livros, tratados, & papeis, que se ouverem de imprimir, ou vierem de fora impressos para o Reyno, & rever outrosy as images, & pinturas de Christo Senhor nosso, de N. Senhora, & do Santos, se são esculpidas, & pintadas em fóрма decente; mas para fazerem alguã destas couzas, procederâ sempre despacho do Conselho, ou da meza; & achando, ou tedo noticia, que em alguã das couzas sobreditas se ofende a pureza de nossa Santa Fê, ou bons costumes, logo o farão saber o Santo Officio, para nelle se ordenar o que for conveniente (p. 51).

Esses funcionários auxiliavam o trabalho censor do Santo Ofício, possuíam uma cópia do Catálogo dos livros proibidos, visitavam livreiros à procura de livros proibidos

e, recebendo notícia da morte de alguém que possuía vasta biblioteca, esses censores inquisitoriais deveriam comparecer na biblioteca do defunto e escarafunchar as obras à procura de títulos “*proibidos, escandalosos, ou que tenham alguma couza contra nossa Santa Fê*”. Livros, pinturas, imagens, impressões, tudo deveria passar pelo escrutínio dos Qualificadores inquisitoriais (Cf. REGIMENTO 1640, p. 51).

Na obra *Simbologias de um poder: Arte e Inquisição na Península Ibérica*, a autora Benair Alcaraz Fernandes Ribeiro descreve, desde o Concílio de Trento, a utilização pedagógica da Arte, como um utensílio de combate à Reforma e censurando qualquer elemento herético de seu conteúdo. A autora indica ainda, que artistas do porte de El Greco e Francisco Pacheco, zelavam e cuidavam para que outros artistas seguissem as normativas impostas pelo Santo Ofício (Cf. BENAIR, 2010, p. 98-99). Referindo-se às instruções tridentinas, Benair Ribeiro, escreve:

Com diretrizes tão amplas e abertas para a propagação das imagens como forma de sensibilizar e ensinar a doutrina da Igreja, responsabilidade foi assumida pelas ordens religiosas por um lado. Por outro, a fiscalização de adequação dessas imagens no estrito cumprimento das diretrizes tridentinas, responsabilidade que na prática foi avocada pelo Santo Ofício, teve como resultado natural uma variedade imensa. A censura ia desde uma prática intolerante e rigorosa para com determinadas imagens e seus feitores a um uso exagerado e rebuscado de uma simbólica de exaltação dos valores e princípios da Igreja Romana (p.98).

Os Comissários deveriam ser Eclesiásticos, não havendo a obrigação de serem letrados. Estes servidores da Inquisição eram encarregados de cumprir certas diligências a mando do Tribunal, entre elas colher informações, com o auxílio de um Escrivão, de testemunhas, proceder nas investigações de pureza de sangue de suspeitos e dos próprios funcionários do Santo Ofício, entregar mandados de prisão às pessoas designadas pela mesa dos inquisidores, cumprindo e registrando todas as suas ações e fatos que acreditem ser da ciência do Tribunal.

O papel censório do Santo Ofício se estendia, inclusive, às naus que atracavam diariamente nos portos do Reino. Os navios, principalmente os estrangeiros, eram responsáveis por trazer em meio a sua carga, artigos de “tráfico” *mui* perseguido pelos inquisidores, os *Livros Proibidos*. Os encarregados de controlar as vistorias das naus

eram os Visitadores das Naus dos estrangeiros. As disposições acerca de suas obrigações se encontram no título 12 (doze) do Regimento:

1 O Visitador das naos de Estrangeiros terá as qualidades, que se declaram no §. 2 do tit. 1, deste livro; será pessoa Ecclesiastica, & guardará tudo o que se dispoem nos paragraphos 6.7.8. do mesmo titulo; terá o Catalago dos livros prohibidos, para saber por elle, se entre os livros, que entrão no Reyno, vem algus, que sejam contra nossa Santa Fè & bons costumes.

2 O Escrivão do seu cargo será Ecclesiastico, & terá as mesmas qualidades; & achando se pessoa, que tenha noticia bastante das línguas estrangeiras, será preferido aos mais, com tanto, que tenha as mesmas qualidades: terá hu livro numerado, & rubricado por hu dos Inquisidores do districto, no qual se lançarão os termos da visita, que assinará com o Vizitador, & mais pessoas, a que tocar. Não se achando para o officio de Escrivão pessoa, que tenha noticia das línguas se escolherá para Interprete hum estrangeiro, em que concorrão as qualidades nessarias para ser familiar, & servirá de Interprete juntamente; & de guarda da vizita servirão os familiares da terra, entre os quaes o Vizitador repartirá o trabalho igualmente.

4 Quando chegar ao portoalgum navio, o Vizitador tratará logo de o visitar com toda a brevidade, sem dar tempo, a que dele se possa sair pessoa alguma, ou se possam tirar os livros, & imagens, que vierem dentro dele; & por quanto sua Majestade por carta sua nos tem avizado, que convem a boa expedição das couzas do contrabando, que a vizita, que seus ministros hão de fazer nos navios estrangeiros, se faça juntamente cõ a vizita do S. Officio; ordenamos, que o Vizitador, tanto que o navio for entrado, assente com os ministros Reas, o dia, & hora, em que hus, & outros possam juntamente fazer sua vizita, & dar á execução, o que lhes está ordenado (p. 54-55).

Esses profissionais, que funcionavam como uma espécie de controle aduaneiro nos portos do Reino, serviam como primeiro obstáculo de controle às obras (imagens, livros, impressos em geral) heréticas. Os visitantes chafurdavam os depósitos de mercadorias dos navios e os cômodos dos tripulantes, inquiriam os marinheiros, ansiando pelas provas incriminatórias. Os nomes dos transportadores, dos receptadores e dos encomendadores, eram cuidadosamente anotados pelos auxiliares do Visitador das naus dos estrangeiros e anexados ao livro de anotações do escrivão. Para que alguém tivesse acesso a um livro proibido, era necessária uma autorização especial do Tribunal. Bruno Feitler em sua obra: *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750* faz uma importante observação sobre o problema da Inquisição no Brasil colonial em conseguir os funcionários necessários para um satisfatório desempenho no controle das heresias, como demonstra o trecho:

(...) os regimentos previam visitantes das naus, com seus escrivães, guardas e intérpretes em todos os “lugares marítimos” das terras portuguesas. A dificuldade de se encontrar homens para ocupar esse cargo, fez com que o regimento de 1640 instrísse que em todos os portos onde houvesse convento dominicano, seu prior servisse automaticamente como visitador das naus. Como não havia convento de frades pregadores no Brasil da época, esse parágrafo do regimento evidentemente não se aplicava, ainda mais quando se tem em vista que só encontramos dois visitantes das naus na América portuguesa: o jesuíta Simão de Sottomaior, nomeado para a Bahia em 1642, e seu colega Manoel de Lima, no Maranhão, dez anos mais tarde (2007, p.101).

Os livros proibidos eram tratados como assunto da mais alta importância para os inquisidores e agentes reais, pois ajudavam a propagar matérias heréticas, contra as concepções disseminadas pela Igreja ou pelos príncipes, o controle dessas entidades nacionais abarcava além das compreensões religiosas, a intelectualidade dos indivíduos, que deveria ser podada e censurada zelosamente.

No Brasil dos séculos XVI e XVII, Lipiner cita como os títulos proibidos mais recorrentes entre o diminuto número de leitores da Colônia: a *Bíblia*³⁰ *em linguagem* (a Bíblia traduzida do latim para outros idiomas), o livro do escritor português Jorge de Montemor, *Diana de Monte Maior*; *Metamorfoses* de Ovídio; e exemplares da *Torá* judaica (Cf. LIPINER, 1969, p.113). Francisco Bethencourt inclui entre as obras confiscadas pela Inquisição lusitana:

Os livros confiscados são sobretudo romances de cavalaria, livros de prognósticos ou de segredos da natureza, textos de Cervantes (o *Quijote*) ou de Lope de Veja, a *Celestina*, o *Orlando furioso*, o *Cancioneiro geral*, o *Cortegiano* e um livro de Erasmo, entre outros. É preciso dizer que essa visita geral não se circunscreveu às livrarias: pelo menos em um caso, em Coimbra, uma tipografia foi incluída na rede a ser controlada, enquanto a exigência de apresentação das listas

³⁰Embora na colônia, bem como na Metrópole, circulassem versões da Bíblia em “linguagem vulgar”, ainda não era possível perceber em Portugal ou em suas colônias durante os séculos XVI, XVII uma “cultura bíblica”, que pudessem servir de base para uma exegese particular das Escrituras debatida entre grupos de leitores com número razoável, as perseguições inquisitoriais e o controle da circulação dessas versões bíblicas dificultavam tais debates e reprimiam escólios públicos que expressassem opiniões personalistas sobre o Livro Sagrado. Para fechar mais a oportunidade de aparecimento dessas “leituras desviantes”, em 1631, o Inquisidor-Geral D.Francisco de Castro mandou publicar um monitório proibindo a circulação de Bíblias em vernáculo (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 88).

de livros feita pelo inquisidor-geral era dirigida a todas as pessoas que possuíam livros (2000, p.200).

O Meirinho do Santo Ofício tinha a função de assistir aos inquisidores durante a observância das funções desses, além de escoltá-los de suas casas até o Tribunal e vice-versa, deveriam manter a ordem e postura das pessoas quando presentes na sala do Santo Ofício e manter o pátio do Tribunal livre de tumultos e inquietações. Entre as outras tarefas do Meirinho constavam: cumprir mandados de prisão; vigiar os réus em prisão domiciliar; auxiliar nos autos-de-fé, dispondo os presos nos locais devidos, dependendo da pena, vestindo-os com os hábitos penitenciais ou entregando-os à justiça secular, onde seriam relaxados. Para lhe auxiliar em tantas obrigações, o Meirinho poderia contar com alguns homens de confiança e com os familiares do Santo Ofício.

O título 14 legisla sobre as condições do *Alcaide do carcere secreto*. Uma curiosidade é que entre as qualidades obrigatórias do Alcaide estava a condição de ser homem casado e experiente. Esta condição específica não advém somente pelo fato do Alcaide ter que apresentar uma postura honrada, de um sério homem de família, ou algo do tipo, mas pelo fato de havendo necessidade de se efetuar a prisão de uma mulher, quem a efetuar seria a esposa do Alcaide.

Os Alcaides deveriam estabelecer controle de tudo e todos que entravam e saíam dos cárceres inquisitoriais, desde visitantes e presos, até provisões, roupas e utensílios, nisso lhe assistia um Notário. Era também função desse funcionário das prisões da Inquisição, elaborar um esquema onde se poderia saber onde se encontrava cada preso do cárcere e todo mês, era encarregado de saber dos presos o que era necessário para seus mantimentos (remédios, cuidados médicos, roupas limpas, alimentos) e, ao final do mês, passaria todos os gastos para um livro específico. Aos presos que adoecerem, o Alcaide, ficava responsável por pedir à mesa os cuidados médicos cabíveis. Após as visitas médicas, caso fosse necessária a administração de algum medicamento, isso ficava a cargo do Alcaide também.

Os cuidados médicos deveriam ser acompanhados pelos olhos e ouvidos atentos do Alcaide, pois a troca de palavras entre o preso doente e o Médico, Barbeiro ou Cirurgião, deveria consistir estritamente a assuntos relacionados ao tratamento. Era proibido dentro do cárcere, qualquer interação entre os presos, o Alcaide também não

poderia relacionar-se com os presos além do que fosse imperioso para o cumprimento correto de sua função. Ao perceber algum preso muito doente, deveria informar à mesa para que o mesmo recebesse confissão e extrema-unção, bem como os presos que morriam repentinamente ou se suicidavam dentro dos cárceres, também deveriam ser relatados à mesa, após esses encaminhamentos, seriam sepultados em lugar ordinário com identificação, para que posteriormente se encontrasse seus ossos e, caso necessário, os desenterrasse e fosse dado prosseguimento da sua condenação penal³¹. Nos autos-de-fé, o Alcaide deveria organizar a saída dos presos que iriam à cerimônia, cuidando para que estivessem bem compostos, vestidos adequadamente e limpando as celas vazias

Os Guardas do cárcere secreto deviam cumprir as seguintes exigências:

1 (...) serão homes robustos, q bem possam atturar o trabalho do officio; & de tanta confiança, & fidelidade, como conve, q haja em quem há de tratar com os prezos tam familiarmente, & não serão admittidos, se forem da obrigação do Alcayde, ou tiverem algum trato vil (...).

2 Terão sempre os corredores do carcere muito limpos, & livres do mao cheiro, & todas as semanas, ou ao menos cada quinze dias, com orde do Alcayde, darão roupa lavada aos prezos, a qual entregarão á lavanderia por rol, & por ella receberão, com tal cautela, que nella não vá, nem venha algum avizo, nem a lavanderia saiba, de que pessoas he; & terão particular cuidado, em que a roupase não perca, ou trôque; & quando a lavanderia perder alguã pessa, tirarão do dinheiro, que na lavagem se montar, quando baste para se comprar outra igual, que darão ao prezo em seu lugar.

3 A todos os prezos tratarão sempre com muita charidade; & sem respeito algum particular, dandolhe tudo o que a meza mandar por ordem do Alcayde, a tempo conveniente; mas fóra disso lhe não darão couza alguã, ainda que seja própria deles guardas, ou os prezos lhe dem dinheiro para ella. Não farão aggravo, ou molestia aos prezos, ne lhes darão occazião, de que eles justamente possam ter escandalo, ou queixa, & com toda a diligencia, & cuidado lhes acodirão a suas necessidades, & provimeto, na fóрма, q o Alcayde lhe mandar, & sem sua licença não sahirão do carcere; mas todas as vezes que o Alcayde lhes ordenar, hirão chamar o Medico; Cirurgião, & Barbeiro, & buscar as mezinhas â botica, & fazer toda a outra diligencia, q for conveniente para o carcere; & prezos; no que se haverão de maneira que ao menos dous delles assistão sempre no carcere; & quando sahirem fora, terão

³¹ Jean Delumeau narra casos de julgamento de defuntos ou do emprego de corpos de mortos em ordálios macabros, como descreve: “Cadáveres, no direito germânico, podiam agir juridicamente. Um adágio conhecido dizia: ‘o morto agarra o vivo’, pois, pela herança que deixava, tinha poder sobre os vivos. Mas o morto podia agarrar o vivo de outra maneira. As danças macabras punham em cena o invencível esqueleto que à força arrasta para sua ronda fúnebre pessoas de qualquer idade e qualquer condição. Enfim, em todo o Ocidente, mortos eram julgados e condenados” (2009, p. 121).

cuidado de tornar com toda a brevidade; & dous delles dormirão no carcere, nos lugares, que o Alcayde lhes assinar (p.64-65).

Esses Guardas deveriam dar conta de tudo o que acontecia dentro do cárcere, como por exemplo: conversas, discussões, jogos, leituras, apelidos ou codinomes, códigos sonoros, bilhetes, cochichos, objetos escondidos em meio às roupas ou comida, falta de apetite ou rejeição para com alguns tipos de alimento etc. Qualquer atitude suspeita era repassada ao Alcaide e acabava por chegar à mesa. Vale ressaltar que, mesmo o réu estando preso, seu comportamento dentro do cárcere podia piorar sua situação, aumentando o número de culpas heréticas no seu processo e dilatando a pena³².

O Porteiro da mesa do despacho detinha as chaves da sala da Inquisição, da casa do despacho, do pátio, do oratório e da sala das audiências. Deveria abrir e fechar as portas do Tribunal todos os dias e zelar pela policia das salas e pela manutenção dos objetos e móveis dos cômodos dos quais, tinha o controle das chaves. Auxiliava nas missas diárias antes do despacho, possuía um caderno onde anotava os dias faltosos dos Notários e repassava os dados à mesa. Cuidava para que nenhuma pessoa sem devida autorização adentrasse nas salas do Tribunal. Ficava acomodado, durante o expediente, numa saleta entre a sala da Inquisição e a casa do despacho, atento ao possível soar da campainha dos inquisidores. Caso restassem alguns papéis sobre a mesa de uma audiência passada, o Porteiro não deveria de maneira alguma ler os tais papéis e nem deixar que outras pessoas os vissem, era proibido a esse funcionário a entrada nos cárceres inquisitoriais. Quando chegasse a devida hora, deveria avisar aos inquisidores, Deputados e Promotores do Término das atividades do dia, encerrando assim, os despachos diários.

³² Um dos processos onde ocorre do réu pagar por sua conduta dentro do cárcere da Inquisição é o do teatrólogo Antônio José da Silva (processo de número 8.027 arquivado no ANTT), de alcunha o Judeu, que teve sua permanência nas prisões do Santo Ofício espiada por funcionários inquisitoriais que perceberam sua relutância em livrar-se de certos ritos judaicos e de manter uma postura de cristão reconciliado com a fé. Entre as práticas do réu encarcerado observadas pelos espias, estão: não fazer o sinal da cruz ao se levantar de manhã, descansar aos sábados, abster-se de certos alimentos, entre outros costumes suspeitos. Não aludindo sua permanência prolongada na prisão inquisitorial às suas práticas dentro do próprio cárcere, Antônio José da Silva, não se confessava por tais culpas. Com isto, o teatrólogo luso-brasileiro, acabou por ser condenado pelos inquisidores lisboetas. Sua sentença lavrada aos 16 dias de Outubro de 1739 condenou o Judeu às mãos da justiça secular. Antônio José da Silva foi garroteado e queimado naquele mesmo ano. Cf. *Traslado do processo feito pela Inquisição de Lisboa contra Antônio José da Silva, poeta brasileiro*. In: Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo LIX, parte I, 1º e 2º trimestres. Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1896, 424 p.

Os Solicitadores eram responsáveis por possuir um bom conhecimento das pessoas, famílias e locais de onde residisse o Tribunal, para que com presteza pudesse achá-los e com brevidade avisá-los da obrigação de comparecer à mesa. Com antecedência deveria avisar aos inquisidores, da “qualidade” da pessoa que iria se apresentar à mesa, para que estes pudessem se preparar e inquirir o indivíduo da melhor maneira possível. Os Solicitadores também deveriam estar presente quando os Procuradores estivessem conversando com os presos, fazendo saber ao Santo Ofício, caso as conversas apontem alguma estranheza ou irregularidade. Esses espias do *Sancti Officii* estavam atentos, inclusive, se os penitenciados estavam cumprindo corretamente as penitências decretadas a eles no auto-de-fé, ou se algum suspeito do Tribunal estivesse tramando uma fuga do Reino.

O Dispenseiro organizava e providenciava as provisões necessárias aos presos, atentando para a qualidade e para o preço justo dos produtos. Fazia parte de suas funções também, o pagamento mensal ao Barbeiro e à lavanderia, auxiliar o Tesoureiro na observância das contas do Tribunal e das despesas com os presos.

Os homens do Meirinho deveriam ser “*mancebos bem dispostos*”, saber ler e escrever e deveriam acompanhar o Meirinho, salvo quando a mesa lhes ordenasse o contrário. Deveriam, diariamente, estar de vigilância na porta da Inquisição, evitando badernas, barulhos, desordens e brincadeiras, garantindo o despacho tranquilo durante o expediente. Durante a noite, os homens do Meirinho, eram responsáveis por ascender as lâmpadas do pátio e questionar às novas visitas o que desejam e com quem gostariam de falar.

O título 20, *Do Medico, Cirurgião, & Barbeiro*, relata como os profissionais que cuidavam da saúde dos presos e funcionários do Santo Ofício deveriam proceder:

2 Todas as vezes q forem chamados para o carcere, acodirão cõ grande pôtualidade, nas horas, q lhe forem assinadas, para q o Alcayde os possa acõpanhar nas visitas, que fizerem; advertindo, que sem elle estar prezente, não hão de visitar prezo algum. Quando vizitarem os prezos, não terão com eles mais praticas, que as que forem necessarias por respeito de suas infirmidades, & acerca dellas os ouvirão com paciencia, & tratarão cõ charidade, de maneira, que os prezos vejão, o cuidado, que se tem de sua saude. Todas as mezinhas, & remedios, que fore necessarios, lhe mandarão fazer, & applicar no tepo, que convem, & quando algum delles tiver doença grave, logo no principio

darão conta na meza, & pelo discurso della, do estado, em que o doente está, mayormente se ouver temor de morte, paraque se trate do remedio espiritual, & se lhe dê confessor, & mais, que cõvier para sua salvação.

3 O Medico, & Cirurgião serão obrigados a curar com cuidado, & assistencia, não só aos prezos, mas tambem aos ministros & officiaes do S. Officio, & as pessoas de sua familia; & em razão deste trabalho se lhes assinará ordeando competente por nossas provisões: & bem assi serão obrigados a assistir ao tormento, para nelle declararem por juramento, se os Reos são capazes de o sofrer, & em que grao; & por este trabalho, & assistecia terão no fim do Auto a merce, que parecer conveniente; & quando curarem algum prezo de doudice, se haverão na cura com tal advertencia, que possam bem testemunhar sobre sua capacidade, quando por ella forem perguntados; & de todos os que falecerem no carcere farão exame, para poderem declarar na meza a cauza de sua morte (p.71-72).

O tratamento dos presos pobres e dos presos ricos que tiveram seus bens confiscados, não traria nenhuma adição às provisões já estabelecidas para esses profissionais no Regimento, contudo, caso fossem chamados para tratar de presos ricos, lhes era dado por ordem regimental, um acréscimo aos ordenados (oitenta réis a cada visita). Os Barbeiros recebiam mensalmente do Dispenseiro, o ordenado estipulado pelas sangrias efetuadas, barbas e cabelos talhados.

Elias Lipiner, em sua obra que trata da presença de criptojudeus em capitánias do Nordeste do Brasil Colônia, atenta que entre os ofícios preferidos pelos judeus de Portugal estavam os ligados à Medicina e à ciência do boticário. Eram comuns as acusações de que esses profissionais se utilizavam do seu ofício para proferir vinganças contra os pacientes cristãos-velhos (Cf. LIPINER, 1969, p.213-214). O autor continua:

(...) acentuando-se mais, no reino, o predomínio do Santo Ofício, e este arrastou aos cárceres a Inquisição um grande número de físicos, cirurgiões e boticários da nação dos cristãos-novos, provocando a dispersão apressada dos remanescentes pelas regiões fora do alcance dos perseguidores, inclusive Brasil. A falta desses profissionais se fez sentir no reino, e para aliviar o mal disso decorrente, os monarcas portugueses mandaram instituir um subsídio real para manter estudantes de medicina e boticários, com a condição expressa de não serem os beneficiários judeus nem cristãos-novos. Enquanto isso, e sem falar nos profissionais da medicina que fugindo às perseguições afluíram à Colônia, os reis de Portugal que, à instância irresistível do Santo Ofício, devem ter dispensado com pesar os seus físicos cristãos-novos, concederam a vários deles benefícios, nomeando-se para servirem, como oficiais da Coroa, no Brasil (p.214).

Entre todos os servidores da Inquisição, sem dúvidas, o mais polivalente era o Familiar do Santo Ofício. Esses oficiais leigos eram de grande valia para o Tribunal da Inquisição, pois se imiscuíam dentro das sociedades dos quais faziam parte, ouvindo e colhendo informações sobre heresiarcas, investigando e sondando apostasias, delatando pessoas de todos os níveis estamentais, de todos os ofícios para que o Tribunal as indicasse e procedesse com o *terribilis ritual*. Para ser Familiar era necessário ser pessoa de confiança, cabedal e provir de família abastada, com posses ou muito importante, como explicita o Regimento no título 21: “terão fazenda, de que possam viver abundantemente”. Completando o quadro dos funcionários que funcionavam como controladores sociais, no melhor estilo *orwelliano*.

A função de Familiar era tão importante, que segundo Fábio Kühn, contava com Regimento próprio, ao longo dos séculos XVI e XVII disseminou-se como uma verdadeira “rede” de pessoas espalhadas por todos os territórios portugueses, incluindo o Brasil, atingindo seu auge no século XVIII (Cf. KÜHN e GORESTEIN (orgs.), 2011, p. 114). Para James E. Wadsworth o título de Familiar do Santo Ofício podia trazer benefícios econômicos e sociais aos confrades de São Pedro Mártir, contudo, a entrega de títulos e privilégios não se configurava em prática única e original da Inquisição e dava-se em um cenário de poder complexo e plural, como descreve em seu artigo:

Originada de antigos usos romanos, a prática da outorga de privilégios, como benefícios, terras e outras concessões em troca de lealdade e dedicação, colocava o soberano no lugar de um personagem patriarcal. (...) Essa prática também era útil à importante função de diferenciação dos súditos reais em grupos de privilégios desiguais, cada qual com seu conjunto de privilégios desiguais, cada qual com seu conjunto de privilégios, concedidos, garantidos e controlados pela Coroa. Tais privilégios distinguiam os grupos e proporcionavam aos indivíduos um enquadramento corporativo que os integrava à sociedade, numa hierarquia desigual de associações. Os militares, as ordens militares, o clero, as confrarias, a nobreza, assim como outros grupos, recebiam privilégios específicos da Coroa. Este sistema garantiu à Coroa o monopólio efetivo do controle desses grupos e permitiu-lhe manipular os conflitos e a concorrência que existia entre eles para sua inclusão no círculo das associações privilegiadas. (...) No caso da Inquisição, os privilégios eram concedidos tanto pela Coroa quanto pelo papado. Os privilégios concedidos aos oficiais e familiares da Inquisição pela Coroa eram periodicamente publicados num *Traslado autentico de todos os privilegios concedidos pelos reis*

destes reinos, e senhorios de Portugal aos oficiais, e familiares do Santo Officio da Inquisição; os concedidos pelo papado podem ser encontrados no Collectorio das bullas e breves apostolicos relativo à Inquisição portuguesa (WADSWORTH apud VAINFAS, FEITLER e LAGE (orgs.), 2006, p.98).

Os Oficiais e Familiares gozavam de uma série de privilégios, que concerniam, basicamente, em isenções fiscais e foro privilegiado (eram julgados pelos inquisidores, com algumas restrições para os Familiares), até 1693, quando D. Pedro II limitou o número de Familiares que poderiam gozar de tais privilégios, esses Familiares ficaram conhecidos como “Familiares do Número”, quebrando, deste modo, com permissão regimental que permitia ao Inquisidor nomear quantos Familiares lhe conviesse. Nesse período, Portugal passou por uma série crise econômica, que causou um rombo no Tesouro Real, o que provocou a redução de privilégios e de privilegiados (Cf. WADSWORTH apud VAINFAS, FEITLER e LAGE (orgs.), 2006, p.98-99).

Com um ordenado de 500 réis por dia de diligência – valor estipulado pelo Regimento, os Familiares tinham por outras obrigações regimentadas: celebrar e assistir na Igreja durante as comemorações do dia de São Pedro Mártir (padroeiro dos Oficiais e Familiares do Santo Ofício); prestar apoio durante o auto-da-fé, vestindo o hábito de Familiar do Santo Ofício e portando os presos até o local da cerimônia; efetuar prisões fora de locais onde assiste o Tribunal, quando assim lhe mandasse os inquisidores; e fiscalizar os habitantes da localidade onde moram, remetendo ao Tribunal avisos contra pessoas suspeitas de heresias.

Os últimos funcionários a constarem no livro I do Regimento de 1640, possuem suas funções postuladas no título 22, *Do Alcayde, Guarda, & Capelão do carcere dapenitencia*. O Alcaide do cárcere da penitência deveria ser casado e constar como pessoa de confiança. Guardava os presos dos cárceres da penitência, averiguando constantemente o estado de saúde desses presos e cuidando para que mulheres e homens presos não se comunicassem entre si e nem recebessem comunicação de fora. Deveria escoltar os presos, quando os inquisidores os mandassem para alguma Igreja para assistir aos ofícios divinos. Caso algum preso do cárcere secreto, precisasse ser relocado temporariamente para o cárcere da penitência, era obrigação do Alcaide isolar os presos

remanejados, para que não se comunicassem com os do cárcere novo. Era proibido por lei regimental, que o Alcaide interagisse com os presos ou com seus familiares.

A função de Guarda do cárcere da penitência não precisava passar pelo mesmo ritual de provisão do cargo, como os outros oficiais, contudo, necessitavam prestar juramento e ter aprovação dos inquisidores. Deveria comprar remédios e mantimentos para os presos, todas as vezes que o Alcaide ordenasse e deveria evitar qualquer contato desnecessário com os presos.

O Capelão do cárcere da penitência deveria ser pessoa de exemplo e virtude, tinha a obrigação de prestar missa todos os dias no Oratório do cárcere aos presos que os inquisidores permitirem que a ouçam. Administrava o Sacramento da Eucaristia aos penitenciados, observando os conhecimentos dos presos sobre a Santa Fé Católica e repassando as informações aos inquisidores, além de ouvir Confissão dos presos, quando os Inquisidores acharem necessário. No dia do auto-de-fé deveria levar o Crucifixo na procissão.

Ao legislar, levando em consideração tantas situações e possibilidades, o código regimental procura restringir a possibilidade do desvio de conduta dos funcionários inquisitoriais, diminuindo a possibilidade deles escaparem o mínimo possível da atuação esperada pelo Santo Ofício. Além disso, tamanha cura para delimitar e direcionar as ações jurídicas e religiosas dos tribunais reduzem as chances de procedimentos realizados, sem a anuência da cúpula inquisitorial, serem considerados válidos, pois dificilmente o inquisidor se deparará com algum caso no qual regimento não aborda. Cada passo jurídico inquisitorial deveria ser bem documentado pela eficiente máquina burocrática dessa instituição religiosa e essa burocracia deveria ser direcionada segundo os preceitos dos compêndios legais inquisitoriais, conhecidos como *regimentos*.

O LIVRO II

"Mas agora estava tudo em paz, tudo ótimo, acabada a luta.

Finalmente lograra a vitória sobre si mesmo.

[Winston] amava o Grande Irmão".

George Orwell (1984)

"Alguém certamente havia caluniado Josef K.

pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum".

Franz Kafka (O Processo)

António José Saraiva em sua obra, *Inquisição e cristãos-novos*, analisa alguns interessantes aspectos da processualística inquisitorial e a atuação dos inquisidores à luz dos processos produzidos ao longo dos séculos em que atuou a Inquisição, mas também à luz do Regimento de 1640. Sobre esse *codice inquisicionis* nascido em meio a Restauração lusitana, Saraiva escreve:

Notemos que este regimento não é um mero quadro legal dentro do qual agiam os inquisidores, mas a sistematização das sucessivas leis, jurisprudência, ordens e praxes ou "estilos", que no decorrer do tempo e no exercício da actividade inquisitorial se foram acumulando, definindo a fisionomia do Tribunal (1994, p.58).

O historiador português defende a ideia de que os inquisidores não eram tão imparciais como pretendem alguns autores. E para esse posicionamento, Saraiva fundamenta-se justamente no fato de que os processos inquisitoriais são sigilosos, fechados, secretos e sem apelação. Os poderes do inquisidor são praticamente absolutos e o réu pouco pode fazer para sua defesa, a não ser confessar tudo (inclusive culpas que não cometeu) na tentativa de satisfazer seu julgador. Convém lembrarmos que os confiscos de bens são uma crucial fonte de renda para os tribunais inquisitoriais e boa parte desses confiscos era oriunda de pessoas acusadas do crime de judaísmo. Saraiva acusa o Tribunal do Santo Ofício, talvez com certo exagero, de criar uma "fábrica de judeus" para continuar a alimentar os cofres do fisco inquisitorial.

O segundo livro do Regimento, intitulado *Da ordem judicial do Santo Officio*, aborda aspectos práticos da ação processual e das medidas administrativas dos tribunais. São 23 títulos dispostos em 73 páginas. Esse livro trata: das visitas; dos despachos, apresentações e disposições durante o tempo da graça; de como se tomar as denúncias, o que se fazer com os denunciados; de como se preparar os processos para os diferentes casos; qual a devida maneira de tratamento aos presos antes do libelo da justiça; qual o método mais eficiente de se tomar as confissões e de proferir as acusações; o livro trata também de aspectos sobre a apresentação do libelo da justiça e sobre a defesa dos réus; informações sobre as publicações de provas, despachos e diligências; quais réus deveriam sofrer com as práticas da sala do tormento; o que se fazer com os heréticos confessos; o que se deveria fazer com os réus que enlouqueciam no cárcere ou que morriam no mesmo; quais procedimentos eram indicados para as apelações; quais as medidas necessárias para organização dos autos-de-fé. Todos esses pontos são elencados e abordados pelo segundo livro regimental.

O primeiro título aborda uma das tarefas primordiais para o bom funcionamento dos tribunais inquisitoriais: as visitas. Essa prática, regulada por manuais e regimentos próprios, auxiliava a Inquisição a se manter a par das informações sobre os diversos tribunais e, constatar se seu funcionamento estava condizente com os códigos reguladores. Além disso, a população do local visitado também era investigada, sua rotina quebrada, permanecendo, os habitantes, em constante medo, com a apreensão de serem delatados por algum vizinho ou familiar. Os enviados pelo Santo Ofício recebiam as provisões necessárias para desempenhar suas funções investigativas. Nestas missões visitadoras era possível que o visitador carregasse consigo documentações importantes, informações para outros inquisidores e tarefas específicas.

Elias Lipiner nos narra algumas interessantes situações sobre duas visitas do Santo Ofício ao Brasil ocorridas em 1591 e em 1618, apesar de cronologicamente não estarem inseridas na vigência do regimento analisado por esse trabalho (1640-1774), nos dão uma ideia de como funcionava essas missões inquisitoriais. O primeiro visitador chegou à Bahia em nove de Junho de 1591. Heitor Furtado de Mendonça permaneceu no Brasil até dois de Setembro de 1593. Nesse período o inquisidor

publicou o édito da graça³³ e desempenhou sua tarefa com mais ímpeto do que aconselhava o regimento da época:

[...] segundo tudo indica, excedia-se na aplicação do Regimento da Inquisição e do Regimento particular que trouxera para o Brasil, pois em outra carta que recebera, de 24 de outubro de 1592, dando-lhe conta da soltura, em Lisboa, de alguns presos que enviara, advertia-o o Conselho Geral: "E como esta matéria de prisão seja de tanta importância, assim pelo que toca à reputação do Santo Ofício, como à honra e fazenda dos mesmos presos, deve V.M. guardar o Regimento da Inquisição e o seu particular que levou, e não proceder à prisão de pessoa alguma sem ter pelo menos uma testemunha legal e digna de crédito e que deponha ato de judaísmo ou luteranismo formal, e não sendo a prova desta qualidade, não proceda à prisão em nenhuma forma sem enviar primeiro as culpas, para cá se verem, e se lhe dar ordem de parecer, e sucedendo virem para o reino algumas pessoas de que tiver culpas, que não sejam de tanta importância, nem tão qualificadas, as deve enviar em segredo na mesma embarcação, avisando de suas confrontações, para se fazer o que parecer que convém. Porque prender pessoas que se hão de soltar e seqüestrar seus bens em que recebe muita perda, não se deve fazer em nenhuma maneira (1969, p.19).

O visitador, com auxílio do notário, recolhia as informações colhidas das denúncias e confissões e remetia os casos mais graves ao Conselho Geral, como dispõe o primeiro título, § 3º, do segundo livro:

O Visitador não despachará os processos de pessoas suspeitas, que confessarem blasphemias hereticaes, proposições mal soantes, temerarias, escandalozas, ou taes, que seja, necessario qualificarse; os de confessores solicitantes sendo parochos, ou que confessarẽ mais dous actos, ou algum cõpleto, nem dos sortilegios, qualificados, nem dos que renegão em terra de Mouros, havendo testemunhas, que possão alterar a presumção, que contra elles resulta; & nestes cazos tomará sómente as confissoes, & as mandarã copiar; & feitas as sessoes de genealogia, & exame, na fórma sobreditta, as inuiará ao Conselho geral com as culpas, se as ouuer, para nelles se ordenar o que parecer conveniente; & o mesmo fará, quando os apprezentados

³³ O édito da graça era publicado o quanto antes pelo visitador em espaços de grande visibilidade pública, onde os habitantes locais pudessem ver a publicação. O objetivo desse documento era informar às pessoas para que se dirigissem à mesa de despacho do visitador para confessar possíveis pecados e culpas. As pessoas deveriam fazer isso durante o período conhecido como *tempo da graça* (em geral de trinta dias após a publicação do édito da graça), isto amenizaria suas possíveis culpas e poderia significar uma pena menos rigorosa ao possível réu.

confessarem culpas, de que contra elles rezulte vehemente suspeita na Fê (p.78).

Era muito importante que os visitantes que analisassem a genealogia do investigado, em busca de sangue judeu. Seus bens também passavam pelo escrutínio inquisitorial, pois poderiam ser sequestrados de acordo com a culpa do réu. O Conselho Geral, todavia, aconselhava moderação e paciência. A cúpula inquisitorial na Metrópole não gostava de ter que se desculpar às autoridades dos locais visitados ou ao próprio rei por conta de abusos de seus funcionários. Contudo, abusos de poder e desobediências por parte do visitador aconteciam e não eram tão raros. O inquisidor que visitava o Brasil nos finais do século XVI, Heitor Furtado de Mendonça, apresentou sérios casos de desobediência, infringindo inclusive, leis reais. O inquisidor rebelde enviava os suspeitos de heresia para a Metrópole sem consentimento das autoridades locais como ordenava a "jurisdição del Rei", argumentando apenas que assim o fazia "a bem do Santo Ofício".

Heitor Furtado de Mendonça, além de criar mal estar entre autoridades régias e inquisitoriais e prender pessoas sem as devidas provas, o problemático funcionário importunava o Conselho Geral constantemente requerendo mais verbas para concretizar suas tarefas diárias. Com certa irritação o Conselho Geral respondeu aos apelos do visitador restringindo seus poderes diminuindo suas tarefas:

"E assim como foram soltos os presos que mandastes à Inquisição desta cidade por as culpas não serem bastantes - diz o Inquisidor Geral - tereis advertência que daqui por diante não façais semelhantes prisões sem ter a prova bastante para isso, pelo muito que importa não se desacreditar o procedimento do Santo Ofício, além dos danos e perdas que recebem as partes sem suas pessoas e fazendas de que lhe seqüestram. Porque creio deveis ter já acabado a visitação nessa Bahia, vos mando que vades visitar logo a Capitania de Pernambuco a qual visitareis mais breve que fôr possível, e acabada vos embarcareis para êste reino sem irdes visitar S.Tomé e Cabo Verde, como levastes por instrução." (LIPINER, 1969, p.21).

Acerca das visitas do Santo Ofício, o historiador Francisco Bethencourt (2000) observa que semanticamente, o termo *visitação*, poderia apresentar diversos

significados segundo dicionários dos séculos XVI, XVII e XVIII. O termo podia referir-se à passagem bíblica (a festa da visitação, que lembra a visita da Virgem Maria à Santa Isabel) ou à congregação de São Francisco de Sales, chamada *Visitação*. A festa natalina também contribui para a riqueza semântica do termo, já que era durante os festejos natalinos que "os rendeiros e foreiros ofereciam suas dádivas aos senhores", fazendo-lhes a visita natalina. O visitador também poderia representar uma função eclesiástica (visitadores de bispado e de províncias religiosas). Porém, é durante esse mesmo período que as primeiras designações laicas para o termo já podem ser observadas em dicionários pela Espanha e Itália. (Cf. BETHENCOURT, 2000, p.186).

Para a Inquisição, a visita, na prática, significava: inspeção, investigação, cumprimento de dever, exame. A investigação de pessoas, de livros e de funcionários, costumava representar os principais escopos da visitação inquisitorial. As visitas estão entre as primeiras práticas organizadas nos primórdios das instituições inquisitoriais na Espanha, em Portugal e na Itália. As visitas não se davam apenas dentro dos territórios metropolitanos, se alastravam também pelas colônias do Novo Mundo, África e Ásia. Essas visitas eram importantes, não só para lembrar aos moradores dos locais onde não havia tribunais inquisitoriais da presença indireta do Santo Ofício e de sua eterna vigilância de práticas e costumes (mesmo os mais íntimos), como também, para regular a atuação dos funcionários de locais onde a Inquisição havia se instalado.

Os registros das visitas apontam como os problemas mais comuns: o abuso de poder de ministros e oficiais inquisitoriais para com presos e demais funcionários de menor posição hierárquica, a retirada indevida de dinheiro do fisco, o arquivamento de documentos secretos do tribunal nas casas de funcionários, constantes litígios entre as autoridades do Santo Ofício e as autoridades seculares, as punições injustas ou exageradas para com inimigos pessoais dos visitadores, entre outros desvios da regulamentação inquisitorial. (Cf. BETHENCOURT, 2000, p.195).

Em relação aos territórios ultramarinos, o Regimento de 1640 aponta para certo "afrouxamento" das visitas. O § 8º do primeiro título possibilita ao visitador despachar sem mais delongas os casos mais simples ou os casos em que o réu apresentasse real arrependimento, confessando todas as suas culpas e satisfazendo assim à mesa de despacho (p.79). Desta maneira, algumas situações menos complexas poderiam ser desatadas pelo próprio visitador e seus assistentes, sem que para isso fosse

necessária a troca de cartas entre o Conselho Geral e o visitador. Tal pragmatismo se fazia essencial, caso contrário poderia fazer com que cada fase processual durasse meses ou anos. O senso prático do Regimento buscou, nesse caso, dinamizar a processualística dessa enorme instituição.

A apresentação de todas as pessoas à mesa do Santo Ofício durante o período de visitação era obrigatória. As apresentações deveriam ocorrer, idealmente, durante o período designado *tempo da graça*, embora os inquisidores aceitassem confissões fora desse período, como estipula o § 1º do título dois:

Toda pessoa de qualquer qualidade, estado, & condição, que seja, que tendo commettido culpas de heregia formal contra nossa S. Fê Catholica, & reconhecendo seus erros, se apprezentar, & os confessar voluntariamente na meza do S. Officio, como mostras, & sinais de verdadeira arrependimento, assi no tempo da graça, como fóra delle, serâ tratada benignamente, para quem mais se anime s procurar o remedio de sua alma; & depois de lhe ser tomada sua confissão, se lhe fará sessão de genalogia, & crença na fórmula, que se dispoem no tit. 6. §.2. & tit.7.§.11. deste livro; & jûtas as testemunhas da jsutiça (se contra ella ouver) se verá seu processo em meza, com o Ordinario, & Deputados; & parecendo, que faz inteira, & verdadeira confissão de suas culpas, & que assenta bem na crença de seus erros, será admittida ao gremio, & união da S. Madre Igreja na fórmula, que se dispoem no livro 3. tit.1. (p.80).

Heresias praticadas em território estrangeiro recebiam tratamento discriminado no código da inquisição lusitana. O indivíduo que ao visitar outro país, mentisse sobre sua fé, com medo de ser torturado ou mesmo morto, deveria expor o caso ao Santo Ofício, pois havia cometido o pecado de renegar a própria fé. Bem como estrangeiros que morassem em algum território do império lusitano, que se arrependiam de suas situações espirituais e eram compelidos pelo peso da consciência ou pelo medo a converterem-se à fé cristã, deveriam antes apresentarem-se aos inquisidores para avaliação da qualidade de suas conversões. Outro caso parecido, encontramos no título dois, parágrafo onze:

Se algũa pessoa creada entre pays, & parentes hereges, & em parte onde não teve, nẽ podia ter verdadeiro conhecimẽto da Fê Catholica, nem sufficiente instrução no mysterios della, vier à meza do S.Officio

pedir, que o admittão ao gremio, & uniaõ da S. Madre Igreja; os Inquisidores a mandarão instruir por algum Religioso douto, & depois de instruida a mandarão confessar, & absolver *ad cautellam* (itálico nosso) da excomunhaõ, em que podia ter incorrido, & assi a este, como os hereges, que forem reconciliados na meza, mandarão, que guardem o que se dispoem no livro 3. tit. I.§.6. E se a pessoa sobreditta se apprezentar por seu confessor, & elle for tal pessoa, de que se possa fiar sua instrucção, os Inquisidores lha poderaõ commeter, & que absolva sacramentalmente, & nestes dous cazos se não formará processo aos apresentados. (p.82).

O Regimento procurava abarcar todas as vicissitudes possíveis ao qual um inquisidor poderia deparar-se. Os exemplos regimentais são tantos que alguns casos acabam se destacando em meio às incontáveis normas e parágrafos. Um exemplo são os dos § 15º, 16º e 17º, ainda do segundo título, que observa os casos de pessoas torturadas por membros de outra fé ou culto e que por conta disso, aderem e profetizam a religião dos seus torturadores. O regimento alerta para que clérigos espalhados por todos os territórios lusitanos acolham e aconselhem essas pessoas para que se dirijam ao Santo Ofício e que sejam tomadas suas culpas para uma reconciliação completa.

Os indivíduos que aderem à outra religião por terem sido forçados, atormentados e torturados em terras estrangeiras ou territórios muito distantes da metrópole, segundo a lei regimental, devem ser tratadas com toda a misericórdia pelos inquisidores (o regimento especifica que o tratamento às vítimas deve ser de amparo e empatia, fazendo com que outros casos parecidos sigam sem receios ao Santo Ofício). A reconciliação com a fé católica ocorreria sem maiores problemas. Não deixa de ser irônico como uma instituição que pratica a tortura como meio para conseguir confissões e denúncias conseguisse apresentar tamanha compreensão em casos de suplícios proferidos por outras religiões.

Para um bom funcionamento da máquina inquisitorial, além das confissões era importante que houvesse também as denúncias. O *actum accusatore* vinha acompanhado de um conjunto de procedimentos que buscavam legitimar, averiguar e, de certa maneira, comprovar, as denúncias. O nome do acusado e do acusador, a qualidade de ambos, bem como suas moradias e genealogias, eram recolhidos. A época em que a heresia foi concebida e os detalhes, assim como outras possíveis testemunhas do deslize, ajudavam na formação do inquérito obrigatório. Detalhes do tipo: se o possível herege no dia em que cometeu sua falta estava embriagado, perturbado,

apresentando alguma falha no seu juízo normal, também deveriam ser analisados. O regimento descreve pormenorizadamente como deveriam ser colhidas as denúncias, podendo haver pequenas variações no questionário de acordo com o tipo de culpa denunciada (solicitação, sodomia, bigamia etc.).

A denúncia e os procedimentos que esta acarreta estão ligados a um aspecto sombrio dos processos inquisitoriais: *o segredo de processo*. À medida que as informações vão se acumulando e mais nomes vão se aglutinando ao processo, mais pessoas são interrogadas, sem que estas saibam realmente o que ocorre e sobre o que devem falar, como descreve o § 3º do título 3:

Os Inquisidores farão chamar com a brevidade possível, as pessoas, que nas denúncias estiverem referidas, & as examinarão com a mesma advertência, com que devem examinar aos denunciantes, perguntandolhe geralmente em primeiro lugar, se sabem, ou ouviraõ algũa couza contra nossa santa Fê Catholica, ou qualquer outra, cujo conhecimento pertença ao Tribunal do S. Officio, & deferindo ao cazo, em q estão referidas, se tomarà seu testemunho com muita miudeza, paraque se veja se constestão com os denunciantes, & não satisfazendo ao referimento nellas feito, lhe perguntaraõ em particular, pela substancia da denunciação, em que estão referidas, não lhe declarando o lugar do delicto, nem os nomes do denũciado, & denũciante; & quando nẽ com isto satisfação, lhe serà ditto, que na meza do santo Officio ha informação, que ellas sabem, ou tem noticia de couzas, porque forão perguntadas, que tratem de dezarregar suas consciencias, manifestando a verdade, & assi aos denũciantes, com às testemunhas referidas, q forẽ pergũtadas, se encarregarà muito o segredo de julgamento, que ouverem tomado; & sendo as referidas complices não serão perguntadas.

[...]

E se pelos ditos dos denunciantes, ou das testemunhas rezultar culpa contra os denunciados, serão logo ratificados pelos Inquisidores na mesma audiencia, em que huns, & outros forem perguntados, ainda que seja necessario deteremse na meza algum tempo, alem das horas, que estão ordenadas no despacho (p.85).

Essas denúncias podiam criar um verdadeiro emaranhado no processado, fazendo de uma delação inicial uma verdadeira "rede herética". Amigos, vizinhos, colegas de trabalho, conterrâneos e até parentes poderiam ser incorporados à rede. A prática da denúncia acontecia obrigatoriamente, ao menos, uma vez por ano, após a publicação do edital da fé no primeiro domingo da Quaresma. Caso algum cristão

batizado, houvesse cometido algum dos delitos elencados no edital da fé e outro cristão presenciasse o delito, a testemunha do deslize deveria declarar a culpa do seu *irmão* perante a mesa dos inquisidores, caso não o fizesse incorria no risco de ser excomungado. Era aconselhado confessar também os próprios deslizes, pois era bem possível ser delatado por um anônimo. Podemos, a partir de tais dados, inferir o grau de tensão social provocado por tais exigências. Cada ato descompromissado, cada gesto inocentemente efetuado, cada palavra mal colocada ou mal interpretada, poderia significar uma séria acusação nos tribunais do Santo Ofício e o início de uma empreitada destruidora de bens e de vidas.

Após recolhimento das denúncias, confrontação e qualificação das mesmas o tribunal iniciava os procedimentos contra os denunciados. Os inquisidores abriam uma votação para decidir sobre a culpa, penalidade e possível encarceramento dos acusados de crimes contra a fé. Devido à pluralidade dos grupos sociais que compunham os diversos territórios lusitanos, o regimento procurava adequar suas leis para cada perfil. Quesitos como a idade, o gênero, o estamento social, a origem étnica e familiar e o ofício eram levados em consideração e regulados com grande cura pelo código inquisitorial.

Os mandados de prisão proferidos pelo Santo Ofício, segundo a lei regimental, deveriam ser baseados em provas razoáveis, não bastando apenas acusações de uma só testemunha: "salvo se for marido, ou mulher, ou sua parenta dentro do primeiro grau de consanguinidade contado por direito canonico". Outra exceção para que apenas uma só testemunha bastasse para que se cogitasse a ideia de prisão do denunciado é a avaliação dos inquisidores sobre a fama de quem acusa e de quem é acusado, a decisão da prisão era remetida ao Conselho Geral e sendo a denuncia contra um pároco: "em nenhum cazo se procederà a prizaõ por hũa só testemunha".

Pessoas de classes privilegiadas recebiam tratamento diferenciado, bem como clérigos e importantes mercadores. Como designado no livro I, uma série de etiquetas marca a diferenciação do tratamento jurídico dependendo da "qualidade" do réu, confessor ou denunciante presente perante a mesa dos inquisidores. Enquanto os "ordinários" sentam-se em bancos e são obrigados a comparecer quando chamados ao tribunal, os fidalgos nem sempre são obrigados a comparecerem ao tribunal, podendo receber em casa a visita de um deputado ou notário, a regalia vale também para bispos,

freiras, clérigos em clausura e mulheres fidalgas. No caso de mulheres ou doentes de estamentos inferiores as confissões não necessitavam da presença de um deputado, dois notários eram considerados o bastante para desempenhar a tarefa, as mulheres deveriam se encaminhar para uma Igreja determinada pelo Santo Ofício. As penas também costumam variar de acordo com a "qualidade" do herege, como veremos mais adiante.

Pessoas jovens demais também são consideradas pelo regimento. O § 12º do título 1 (um) do terceiro livro aponta a seguinte determinação:

Para tirar a duvida, que póde haver sobre a abjuração dos menores: declaramos, q o varão, que for menor de dez annos & meyo, & a femea de nove & meyo, não abjuraraõ, nem em publico, nem em secreto na meza; ou sejaõ apprezentados, ou denunciados; & passando da ditta idade, atè os annos, que chamaõ de descrição, que são quatorze no varão, & doze na femea, constando judicialmente, por testemunhas, & juntamente por exame com as mesmas pessoas, feito com fé do Notario, q a elle assistir, que tem entendimento, & e são capazes de dolo, para poderem peccar, & cahirem neste crime; abjuraraõ na meza, sem se esperar, que cheguem á idade dos dittos doze, ou quatorze annos; porque nestes termos a malicia supple a idade, confórme á direito: & tanto que a femea for de doze annos de idade comptidos, & o varão de quatorze, faraõ abjuração em publico, assi como a fazem os de mayor idade. (p.155).

Apesar dos dizeres acima, a compreensão inquisitorial para com os jovens, que ainda não possuíam a idade necessária para abjurar, possuía certa rigidez. Quando esses infanto-juvenis se apresentavam à mesa, normalmente passavam pelo exame de genealogia e tinha a confissão tomada pelos membros da mesa, como dispõe o título 2 § 5º do livro II. Os menores de idade denunciados, chamados à mesa e que acabavam confessando crimes contra fé não estavam totalmente isentos de certas aflições, como nos apresenta o título 4 § 3º do segundo livro:

Sendo a pessoa denunciada de tão pouca idade, que não tenha a que livro 3. tit. I. § 12º. se requiere para fazer abjuração, os Inquisidores a mandarão trazer à meza, & a examinarão pela denunciação, que contra ella ouver, & confessando algum erro contra a Fê, se farã o que fica disposto no tit. 2. deste livro, § 5º. E negando a culpa, de que está denunciada, a mandarão pôr em caza hum official da Inquisição, & com rogos, & ameaços a procurarão reduzir a confessar, dandolhe, se

necessario, algum castigo em lugar de tormento, cõfôrme o direito dispoem. (p.89).

É interessante notarmos que a noção de “infância” durante a Idade Moderna recebeu contribuições não apenas das novas estruturas familiares que se formavam pela Europa, mas também foram decisivamente delineadas pelos Estados da época e pela Igreja. Uma série de disposições legais foi criada a fim de se resguardar a ideia de infância dentro do âmbito religioso, civil, público e privado. “Pouco aplicada então, essa legislação atesta os primeiros balbucios de uma política de proteção à infância, primícias de uma intervenção mais ampla do Estado nas questões demográficas” (GÉLIS apud CHARTIER (org.), 2009, p.315).

O Estado ajudou a difundir um modelo ideal de criança e defender a ideia emergencial de inserção da criança como indivíduo na sociedade ocidental. A Igreja, segundo Jacques Gélis, propagandeou o “modelo de criança”: o da criança mística:

Exaltando as virtudes daqueles cuja fé é bastante forte para fazê-lo suportar os piores tormentos do corpo, que podem conduzi-los à morte prematura, a corrente mística contribuiu para valorizar o indivíduo. Engendrou o modelo de santidade infantil: a imagem do homem-santo excepcional é também a do menino-santo excepcional, como Pierre de Luxemburgo ou Catarina de Siena. Desde a mais tenra idade, tais crianças não ambicionaram senão dedicar-se a Deus, e esse amor a Deus levou-as ao desapego das coisas deste mundo, à negligência para com os deveres mais elementares exigidos por um corpo ainda frágil, para com os cuidados de higiene e alimentação. A exaltação da infância mística é um processo que em tudo se opõe à concepção “naturalista” do corpo solidário. Este último não tolerava a ruptura do ciclo vital; já o corpo místico implica o celibato, postula a ausência de uma progênie, ou melhor, aspira uma posteridade de um nível superior, espiritual (2009, p.316).

Ao longo do século XVII, são dispersos pela Europa cristã diversos libretos e manuais infantis de devoção, muitos de cunho popular ajudando a difundir visões paradigmáticas do “Menino Jesus” e invocando uma comoção em torno da fé e das figuras sacras familiares em torno do presépio, algo muito significativo para a Europa do período, já que a maior parte de sua população ainda se encontrava em cenários bucólicos. É também, no mesmo período que outros tipos de manuais infantis também passaram a circular pelas famílias letradas da época. Manuais de cunho mais laico, que

incentivava os prodígios da educação erudita nos menores (Cf. Gélis apud CHARTIER (org.), 2009, p.316-317).

Os inquisidores que compilaram o Regimento apresentaram grandes preocupações em torno dos possíveis deslizes cometidos não só pelos jovens, senão também por seus *fratres operantes*, como podemos perceber pelo tratamento diferenciado concedido pela lei regimental. Além de diferenciar tratamento às pessoas que se apresentavam durante as sessões do tribunal, os ministros do Santo Ofício atuavam de maneira diversa também, ao tratar de seus pares clericais. A "legislação especial" para clérigos veio a calhar, haja vista o número razoável de denúncias contra padres e bispos feitas pelo rebanho de fiéis em diversas sessões nos tribunais da fé e os relatórios internos da própria inquisição, que alertavam para certos abusos cometidos por seus funcionários.

Na província da Paraíba, durante o século XVII, o pesquisador Luiz Mott encontrou alguns processos inquisitoriais contra sacerdotes acusados de uma variedade de heresias sexuais. Dentre os casos, um dos que mais chama a atenção é o do padre Vicente Nogueiro:

[...] filho de um destacado Conselheiro de Sua Majestade. Desde 1614 que este Cônego da Sé de Lisboa tinha seu nome várias vezes citado no 12º Caderno do Nefando, e quando precavido, tomou a iniciativa de confessar-se na Inquisição lisboeta, já eram 19 os seus cúmplices no "mau pecado", entre eles, até o filho de um alto funcionário inquisitorial. Sua confissão fora bastante minuciosa, pois lembrou-se do nome de 25 rapazes com os quais sodomitigara. Incorrigível, este nobre e rico Cônego, temendo a prisão, em 1630 repete sua autodenúncia; agora incriminando mais 37 cúmplices. É preso e degredado para a Ilha do Príncipe em 1633. Ao fazer escala de sua nau no Brasil, segundo informação de um tal Frei Beto Pais, da Ordem de São João de Deus, passageiro na mesma embarcação, "o Padre Vicente Nogueira saiu vestido como clérigo, mas com roupa de cor, com barba e bigode crescidos, nomeando-se Domingos Pereira, e ali este na Paraíba algum tempo, advogando por terceira pessoa, e depois se foi estar algum tempo em um engenho de um Jorge Lopes Brandão, da mesma Capitania, o qual lançou fora dela pela fama pública e por seus costumes. E tornando-se à Paraíba e ganhando algumas patacas no dito ofício de advogado, foi para o Porto numa caravela onde deu grande escândalo, pegando nas pernas dos rapazes e no traseiro, que por isso fugiam dele".

Outro informante, o Capitão Lourenço Brito Correia, denunciou que o Cônego Vicente Nogueira na "Paraíba se servia de um moço, Nunes -

desbarbado, gentil-homem e com gadelhas (cabelo comprido e cacheados) e que no navio dava dinheiro aos marinheiros (1 real) e estes metiam-lhe o dedo no traseiro, com tal escândalo que chegaram a consultar a ele, Capitão, para que lançasse Vicente Nogueira no mar..."

Uma terceira testemunha, o marinheiro Vicente Brito, 19 anos, dá outro detalhe, agora referente à geografia da Paraíba: "No porto de Mamanguape algumas pessoas murmuravam dizendo que não deviam embarcar o Padre Vicente Nogueira porque tinha má fama e no mar se disse que era somítigo e seu Capitão lhe advertiu se desviasse dele, o qual o solicitou, dando-lhe 1 tostão e oito dias depois, deu-lhe um beliscão em uma perna, perguntando-lhe se guardaria um segredo, ao que ele respondeu que não, e saiu do camarote". O Cônego parece que tinha mesmo o Diabo no corpo! (1999, p.78-79).

O padre Vicente Nogueira, não chegou a ser punido novamente pela Inquisição, terminando seus dias na Itália, falecendo no Palácio do Cardeal Francisco Barberino. O caso desse padre é apenas um entre tantos outros. Apenas na Paraíba, em um prazo de cinco anos (1744-1749), contam-se nove denúncias contra padres solicitantes (Cf. MOTT, 1999, p.88), um número a ser considerado, levando em consideração a diminuta população paraibana à época. Para casos envolvendo párocos, sodomitas, fidalgos e ricos mercadores, o regimento prevê uma ação processual à parte, como prevê o § 5º do título quatro do livro II:

Os Inquisidores não mandarão prender Clerigo, ou Religioso algum, nem pessoa secular, a que confôrme a este Regiménto na meza se deve dar cadeira de espaldas, ou mercador de grande cabedal, nê pessoa algũa pelo crime de sodomia, sem primeiro inviaem as culpas ao Cõselho; & o mesmo faraõ quando ouver duvida, se o culpado he mercador de grande cabedal, ou de qualidade, q na meza se lhe ouvera de dar cadeira de espaldas; cõ tudo se ouver temor de fuga, fazêdose della informação judicial, q se ajũtará ás culpas, se poderà proceder a prizaõ nos sobredittos cazos sem ordem do Conselho. (REGIMENTO, 1640, p.89).

Outro ponto bem definido pelo Regimento é o que legisla sobre o sequestro de bens. Trata-se de uma prática inquisitorial marcante, bem definida legalmente. As pessoas de posses presas por alguma razão pela Inquisição sofriam com a chance de ver seu patrimônio ser incorporado às posses da Igreja. Nos raros casos em que isso não acontecia, mercadores, grandes proprietários, fidalgos, entre outras figuras que

poderiam apresentar patrimônio significativo, ao serem presos - outro fato raro - deveriam deixar seus bens sob a guarda de alguém de confiança. Contudo, o sequestro de bens se dava na maioria dos casos, ajudando a instituição inquisitorial a abastecer seus cofres e financiar seus projetos de purificação cristã.

A prática do sequestro de bens não envolvia apenas as autoridades inquisitoriais, funcionários régios também deveriam participar e auxiliar no confisco. Logo após a prisão, o réu tinha sua casa visitada por funcionários do Santo Ofício e autoridades do fisco real (Juiz do Fisco, não havendo Juiz do Fisco no local, o *Juiz de fóra*, ou Corregedor, ou mesmo o chamado Juiz da terra), esses funcionários faziam o inventário do preso. As autoridades seculares retinham as chaves das propriedades, deixando que o réu pudesse levar consigo para o cárcere apenas algum dinheiro, para pagar sua alimentação ou remédios que pudesse necessitar, e algumas peças de roupa. A pena de sequestro de bens era cruel não apenas para com o preso, que perdia toda ou parte das suas posses para a tesouraria inquisitorial, mas também atingia fortemente as pessoas que dependiam do indivíduo encarcerado para sobreviver.

Sobre o confisco de bens, escreve o autor João Bernardino Gonzaga:

A confiscação de bens existia já no Direito romano, de onde passou para as legislações penais dos vários povos, como pena de muito frequente utilização. No campo do Direito Canônico, proclamado pela Igreja que o réu era culpado de heresia, daí podia seguir-se, para o Estado, o direito ou até mesmo o dever de se assenhorear dos seus bens. Quanto ao destino a ser dado ao patrimônio apreendido, as regras variavam muito. Na França, seu produto passava ao Fisco, o qual seu turno devia depois custear as despesas da Inquisição, que eram vultuosas, notadamente com os presídios que ela mantinha e com o sustento dos condenados pobres. Na Itália, preponderou o sistema de partilhar os bens confiscados entre as autoridades civis, o governo pontifício e a Inquisição. Inocência III decretou, em 1226, que deveriam ser destruídas as casas onde hereges haviam trabalhado ou encontrado asilo; medida que sempre teve igualmente largo emprego no Direito comum (haja vista o ocorrido com o nosso Tiradentes). Essa pena logo entrou porém em declínio, suplantada pela confiscação de bens, que abrangia também a casa do condenado. (1993, p.141).

Podemos perceber no trecho citado acima que as inquisições medievais da Península Itálica e na França e suas práticas de confiscos baseadas nos Direitos Romano

e Canônico, serviram como bases judiciais para as regras utilizadas séculos depois pelos tribunais lusitanos da Era Moderna, incluindo o regimento de 1640. O sequestro de bens, bem como o encarceramento do réu são procedimentos dramáticos, causavam sérios transtornos aos condenados e seus familiares e, muitas vezes, geravam certa consternação da sociedade. Prevendo isso, o código regimental aconselhava que tais medidas fossem realizadas sem grandes alardes e que o réu fosse tratado com "misericórdia". Contudo, alguns delitos, mesmo se cometidos pela primeira vez, geravam aconselhamento antagônico pelo mesmo código regimental, como podemos verificar no quarto título § 9, segundo livro:

[...] mas sendo o Reo prezo pelo peccado nefando, ou relapso no crime de heresia. não lhe prometterão misericordia, & só lhe dirão, que trate de dezenicarregar sua consciencia para despacho de seu processo, & salvação de sua alma.

Depois de lhe dizerem o que acima fica ditto, lhe mandarão, que esteja no carcere com muita quietação, tratando só de cuidar em culpas, & de se encomendar a Deos para que o alumie no que mais lhe convier; & que no carcere não falle de maneira, que possa ser ouvido fóra delle, nem trate de saber o que passa no carceres vezinhos, advertindoo, que se excederê algũa destas couzas, serâ castigado como o cazo merecer, & tambem se lhe dirá, que tendo noticia, que algũ prezo faz o mesmo, o venha sem dilação dizer na meza [...] (p. 91).

Os presos eram vigiados constantemente nos cárceres e suas ações dentro das prisões inquisitoriais ainda podiam repercutir em sua condenação final, era importante que o encarcerado mantivesse a postura exigida pelos inquisidores durante sua clausura. A preparação dos processos antes da admoestação dos presos era de grande importância para a ação inquisitorial e recebia especial atenção regimental. Após a prisão, o processo era dividido em duas partes: a primeira consistia no mandando de prisão, auto de entrega ao alcaide, identificação do cárcere no qual o réu foi colocado e as razões que motivaram a prisão do réu.

As informações dos crimes praticados pelo condenado eram repassadas ao promotor e à mesa dos inquisidores. A segunda parte se iniciava pelo inventário do preso, recolhimento de informações provenientes das sessões de genealogia, denúncias e confissões. Em caso do acusado estar ausente (fugido, desaparecido ou

morto), dava-se início à primeira parte do processo, restando para a segunda parte do processo apenas o levantamento do inventário e a apresentação do édito da fé no qual aparecem os nomes dos acusados, o que dava continuidade à medida punitiva do sequestro dos bens dos herdeiros do condenado.

Após o encarceramento dos suspeitos, iniciava-se a fase das admoestações. Até dez dias depois da prisão, eram colhidas as informações sobre a *genealogia* do réu, dados sobre sua idade, nome, "qualidade do sangue", ofício que praticava, do que vivia, de onde é natural e onde morava, quem eram seus pais, avós, se tinha irmãos, filhos ou netos, se era casado, solteiro, viúvo, a razão pelo qual fora preso, entre outras informações que poderiam ter importância para o caso (Cf. REGIMENTO, 1640, p. 94-95). A segunda admoestação era chamada de *in genere*, procurava observar a história do crime perpetrado pelo réu. Geralmente era efetuada cerca de um mês depois do encarceramento. As perguntas buscavam solucionar as dúvidas sobre as possíveis culpas e crenças heréticas do réu: se pertencia a alguma seita, se praticava cerimônias secretas com algum grupo; se era judeu, protestante ou mulçumano; se seguia algum rito fora dos mandamentos da Igreja Católica; época em que praticou os possíveis delitos, onde praticou e com quem praticou. Ao final dessa sessão, era aconselhado ao réu confessar todas as suas culpas, denunciar seus cúmplices e comparsas, arrependendo-se verdadeiramente do ocorrido e jurar não praticá-los mais. A última sessão de admoestação realizada era chamada de *in specie*. Deveria ser realizada com a maior brevidade possível após a conclusão das duas sessões anteriores. As perguntas dos inquisidores na sessão *in specie*, em geral, se baseavam nas denúncias que eram feitas contra o suspeito. As respostas deste poderiam piorar muito sua situação, pois este não tinha acesso às denúncias contra si, não sabia quem as tinham feito e corria o sério risco de aumentar inconscientemente suas culpas iniciais.

Depois do recolhimento das informações das três sessões, o Promotor elaborava seu libelo, contendo as informações gerais sobre o réu, sua(s) culpa(s), colaboradores etc. O libelo do Promotor era muito importante na definição do futuro do réu, pois dependendo da argumentação do Promotor, o libelo poderia convencer a mesa inquisitorial das culpas ou pior, convencer de que possivelmente haveria mais culpas, que o réu era um herege diminuto (que não havia confessado todas as suas falhas) ou que poderia estar escondendo mais suspeitos. Após a efetuação do libelo da justiça, este era apresentado ao réu numa sessão especial, com a leitura do documento, explicação do

seu conteúdo e suas possíveis consequências. Depois disso, o réu, já ciente das acusações que deveria enfrentar e suas possíveis ilações, era perguntado se gostaria de confessar-se ou se preferiria um advogado para ajudá-lo em sua defesa.

As confissões eram vitais para a danação ou salvação do prisioneiro. Caso sua confissão fosse consistente e arrefecesse a implacável justiça inquisitorial, demonstrando real arrependimento e vontade de reconciliação com a fé, poderia safar-se de ser relaxado à justiça secular, recebendo penas menos duras do que a morte. Talvez o degredo, açoites ou um hábito penitencial perpétuo. É o que demonstra o § 3º do título sete:

Tratarão os Inquisidores com grande cuidado, de examinar, & inquirir o animo do confitente, se he verdadeiro, ou fingido, se faz sua confissão com intento de escapar da pena, que merecia por suas culpas, ou com zello de livrar dellas sua consciencia, & de se converter á Fê de Christo: se as couzas, que confessa, são verossimeis, & de algũa maneira confórmes com a prova da justiça, advertindo sempre no modo, & na occasiaõ, com que o prezo confessa, & em que tempo, fazendo, que declare todas as circunstancias, que podem fazer indicio de ser a confissão verdadeira, ou simulada & deixando aquellas, que para este effeito forem escuzadas, & impertinentes. Em primeiro lugar mandaraõ o prezo, que declare a pessoa, ou pessoas, que lhe insinaraõ os erros, de que se accuza, o tempo & lugar, em que foy, as pessoas, que se acharaõ presentes, com toda a miudeza, & o mais, q aly passou: se aceitou o tal ensino, & movido delle se apartou de nossa S. Fê, & o declarou assi aos que estavaõ presentes, que cerimonias leh ensinaraõ, em que fórma as fazia, & atè que tempo continuou com ellas, & lhe durou a crêça dos sobredittos erros. (p. 97).

A confissão também possuía sessões próprias à sua prática, como a sessão da crença, onde o réu deveria responder a quanto tempo havia se apartado da fé católica, quais tipos de rituais heréticos praticou, quem os ensinou, quais palavras eram proferidas nesses ritos heterodoxos, se acreditavam em outros deuses, quais orações proferia, se era um crente na santíssima trindade, em Jesus Cristo como nosso senhor, entre outras questões do gênero. Em relação a sua defesa, era permitido ao réu pedir à mesa a revisão de suas confissões anteriores. O material lhe era entregue e um prazo era estipulado para que o réu arquitetasse suas argumentações, caso necessário, era repassado ao preso material para suas anotações e sendo o preso analfabeto, o tribunal

lhe disponibilizaria um *procurador dos presos* para auxiliá-lo. (Cf. REGIMENTO, 1640, p. 102-105).

Interessante salientar que o título 9 § 3º diz que crimes praticados dentro dos cárceres ainda poderiam ser utilizados no processo contra o preso, não sendo rara a introdução de espias dentro dos cárceres para vigiar as atitudes dos presos suspeitos de delitos. Um dos casos mais emblemáticos dessa prática ocorreu contra o teatrólogo brasileiro, Antônio José da Silva, de alcunha o Judeu, como explica Antônio José Saraiva:

[...] Em lugar de tomento um método cujo resultado era infalível: o das denúncias no cárcere. Vários "familiares" da Inquisição foram postos a espreitar o réu, e vieram contar que ele praticava jejuns rituais. Dois presos-espiões foram metidos na sua cela e confirmaram os ditos dos "familiares", embora das declarações de um destes presos resulte que os jejuns nem sempre obedeciam à regra hebraica. Um deles disse que tinham visto o acusado cuspir nas imagens dos santos. Será preciso lembrar que estes espias eram criaturas dos inquisidores, por eles pagos e mandados? (1994, p.89-90).

Da mesma forma que o processo constava denúncias contra o réu e confissões do mesmo, outros elementos que se somavam ao processo eram as *contraditas*. Antes do despacho final, as testemunhas dúbias eram chamadas novamente para depor à mesa, dependendo do que fosse afirmado ou mudado durante essas reconvocações o réu poderia ser chamado para admoestar novamente. As *contraditas* ajudavam a esclarecer pontos obscuros do processo, ratificar informações conflitantes, suspeitas ou mentirosas, além de tentar esclarecer dúvidas suscitadas durante alguma das sessões impostas ao preso.

Em caso de suspeitas ou dúvida persistente no processo, mesmo depois das sessões e demais rituais jurídicos descritos acima, o réu deveria esclarecer e alentar as inquietantes suposições dos inquisidores, caso contrário, seria colocado sob tormento. Sobre a tortura o regimento determina o seguinte:

Quando se tomar assento, que o Reo seja posto a tormento, os Inquisidores tirarão a sentença do processo, na qual, sendo o Reo

negativo, se dirâ sómente, se os indícios forem urgentes, que vistos os urgentes indícios, & se não forem urgentes, que vistos os indícios, q resultaraõ dos autos, & da prôva da justiça, de tercommetido o crime de que he accusado, especificando a qualidade delle, mandaõ, que antes do outro despacho seja o Reo posto em tormento, onde será perguntado por suas culpas, paraque manifeste a verdade, para salvação de sua alma, & das pessoas, com q as ouver commetido, ou sabe commetteraõ o dito crime; & sendo confitente, se dirâ, que vistos os indícios, que dos autos, prôva da justiça Autor, & sua confissão, rezultaõ, de não acabar de confessar suas culpas (declarando por mayor as diminuições, porque se lhe manda dar o tormento, como será, se estiver diminuto em pessoas, ou ceremonias, dizendo, que não dizer de todas as pessoas, nem de todas as ceremonias, q fez) & cõcluirà a sentença do negativo, dizêdo, oq assi mandão sem prejuizo do provado, & do confitente sem prejuizo do provado, & por elle confessado. (REGIMENTO, 1640, p.119-120).

A tortura era usada pelo tribunal para alcançar as "verdades" que o preso insistia em não revelar, mesmo o § 3º do 14º título do segundo livro regimental, observar que o réu poderia apelar contra a sentença do tormento, esta apelação raramente funcionava, pois a mesa poderia interpretar que não passava de um mero artifício visando protelar o andamento processual, uma medida procrastinatória desesperada do preso, com o intuito de adiar o máximo possível seu sofrimento. A tortura se dava numa sala especial, chamada *cárcere do tormento*, onde haveria uma mesa para que os inquisidores ou os ministros convocados tomassem assento para suas anotações, eram convocados também o Notário que anotaria as falas do torturado, bem como o Médico e o Cirurgião escolhidos pelo tribunal, esses profissionais deveriam avaliar a situação de saúde do réu e informar à mesa até que ponto ele aguentaria os tormentos e demais agravos, o que nem sempre funcionava para evitar quebras repentinas de ossos, rompimentos de ligamentos e tendões ou até a morte do preso atormentado, sobre tais ordenamentos o regimento faz uma intrigante constatação: " [...] se elle Reo no tormento morrer, quebrar algum membro, ou perder sentido, a culpa será sua, pois voluntariamente se expõem áquelle perigo que pòde evitar, confessando suas culpas [...]" (REGIMENTO, 1640, p.121).

Os tormentos deveriam cessar aproximadamente quinze dias antes da aparição do condenado no auto-de-fé, para não gerar compadecimento da multidão expectadora ou revolta desta para com os inquisidores. Os réus deveriam se apresentar à multidão demonstrando o mínimo possível de suas chagas e agruras sofridas durante o período de

encarceramento, para isso até um barbeiro era contratado pelo tribunal. Caso fosse necessário o tormento dias antes do auto-de-fé, o Regimento indicava o potro, menos arriscado que a polé. Contudo, o título 14 § 6º ordena que a polé seja o tormento básico, como dispõe:

O tormento de será ordinariamente a polê; & quando o Medico, & Cirurgião entenderẽ, que os homens por fraqueza, ou indisposição o não poderaõ sofrer polê, lhe será dado no potro, aonde logo será levado; porem ás molheres se não darà nunca no potro, pelo muito, que se deve attentar por sua honestidade; & em cazo, que não possaõ ter nenhum tormento de polê, nem haja lugar para se dissimular com elle, os inquisidores daraõ conta ao Conselho, para ahi se determinar o que for justiça. Sendo necessario dar trato esperto nos quinze dias antes do Auto, por não hirem os prezos a elle, mostrando os sinais do tormento, leh daraõ no potro, & na sessaõ, que se fazer na caza do tormento, faraõ os Inquisidores sempre declarar a razaõ, que ouve, para se dar no potro, & não na polê; & em todas as sessões se dirá a hora, em que começou, & acabou o tormento. (p. 121).

É importante, nesse ponto da obra, verificarmos que a ideia e a prática da tortura em meados do século XVII não eram passíveis de críticas morais, éticas ou de cunho humanistas como o é atualmente. Na verdade, a tortura em boa parte do tempo em que vigorou o Regimento de 1640, representava uma maneira eficaz de se obter uma confissão, uma delação ou um segredo.

Em Roma, durante os séculos II e III, juristas já discutiam a eficácia da tortura para obtenção de “verdades”, como uma finalidade justificável. Para esses juristas, a tortura possuía um caráter eminentemente físico, não constando em suas conceituações aspectos psicológicos ou ameaças. “No século XIII, o advogado romano Azo expressou assim sua definição: Tortura é a busca da verdade através do tormento” (PETERS, 1989, p.7). É interessante notarmos que a tortura aparece inicialmente como uma prática da justiça secular (embora, em muitos momentos da História, a justiça não permitisse a diferenciação entre o espiritual e o terreno). Finalmente, no século XVII, encontramos a seguinte definição de tortura oferecida pelo advogado civil Boecer: “A tortura constitui o interrogatório a respeito de um crime sabidamente ocorrido, durante o qual se faz o uso do tormento do corpo, autorizado legitimamente por um juiz, com o propósito de obter a verdade sobre o crime em questão” (PETERS, 1989, p.7).

Partindo de nossa visão moderna de que a tortura seria um sofrimento imposto ao outro (mental ou físico) de forma deliberada transpassa por critérios sentimentais, morais, culturais e, finalmente, legais. Não importando o caso, a situação, o escopo a que se propõe, sua prática é vista como inaceitável. A importância de ressaltarmos tais aspectos acerca da prática da tortura, não é demonstrar pura e simplesmente a crueza regimental de outrora frente ao nosso celebrável *novo humanismo*. O objetivo não é sujeitar o trabalho a um juízo de valor anacrônico ou pessoal, ao contrário, a proposta é procurarmos compreender a prática da tortura, sua percepção e aceitação (ou não) ao longo da história humana ou ao longo da História do Direito, procurando perceber suas nuances antropológicas, culturais e sociais. Dentro dessa proposta, o historiador Edward Peters percebeu que:

A capacidade de que os seres humanos têm de infligir dor em seus semelhantes em nome da lei, do Estado ou simplesmente por prazer pessoal é tão difundida e persistente que levantar um único aspecto da questão para se colocar em debate – em forma de debate histórico – pode parecer inadequado ou pedante. Entretanto, apesar da indignação moral e sentimental que a palavra *tortura* provoca em fins do século XX, sua definição mais abrangente e mais segura é a legal – ou, pelo menos, a pública. Todos os advogados e historiadores citados anteriormente assinalam um elemento comum na tortura: ela constitui um tormento infligido por uma autoridade pública com fins ostensivos públicos. [...] A tortura é, portanto, algo que uma autoridade pública pratica ou tolera (p. 9).

Esse apanágio legal, ligado ao um poder estabelecido (um Estado), de onde provém a aceitação ou o controle do poder coercitivo proveniente do uso do tormento, argumentado por Edward Peters, encaixa-se com as determinantes legais e históricas apresentadas até aqui sobre a Inquisição lusitana e seu código referencial. Percebemos ao longo das apresentações das leis regimentais os critérios usados pelos compiladores do regimento para justificarem ou aconselharem o uso do tormento (nas confissões, em determinadas penas e punições, em persistências e desconfianças geradas por um determinado depoimento etc).

As confissões eram muito importantes para o Santo Ofício. Era essencial para salvação da alma, auxiliava o tribunal a punir com ciência a heresia especificada pela confissão e, em muitos casos, fazia com que outras almas perdidas fossem incluídas no

rol de alvos da Inquisição. O ato de confessar era permitido até momentos antes do auto-da-fé, mesmo para presos já sentenciados à morte. Este pedido deveria ser avaliado pelos inquisidores e, observando-se que poderia ser útil, o réu era ouvido e suas confissões anotadas. A sentença de morte (relaxamento) era vista como uma solução final para o salvamento da alma infiel, mas também era encarada como fracasso, pois, em algumas oportunidades, os relaxados à justiça secular subiam o cadafalso negando suas culpas ou propagando suas proposições heréticas sem arrependimento. Para que se fosse selada essa sentença definitiva, era necessário o voto da maioria da mesa e a aprovação do Conselho Geral do Santo Ofício.

Eram muitos os casos em que o Santo Ofício e seus funcionários precisavam indagar sobre assuntos de difícil avaliação. Um desses casos que requeriam uma posição do tribunal era em relação aos presos que enlouqueciam no cárcere. Segundo a norma regimental, era preciso uma ampla investigação do caso para que a Inquisição não fosse lesada por um fingimento. Exames com o preso com problemas psiquiátricos eram feitos, averiguações com a família para saber se já ocorrera antes, bem como averiguar com vizinhos, amigos e conhecidos do local onde morava o preso. Caso remédios e tratamentos não funcionassem, o preso afetado deveria ser levado ao hospital de Todos os Santos de Lisboa, para que fosse cuidado e curado, em caso de cura o preso deveria retornar aos cárceres inquisitoriais para que se continuasse com o andamento do seu processo, no contrário, permanecendo na loucura e vindo a morrer nesse estado, seus bens seriam avaliados e serviriam como pagamento para o hospital que o acolheu.

Os presos que faleciam no cárcere também eram avaliados. Uma necropsia era realizada para desvendar a *causa mortis*, com as informações relatadas o tribunal redigia o auto-da-morte. Os carcereiros, o médico, cirurgião e os clérigos que tomavam as confissões dos presos eram interrogados e deveriam satisfazer as dúvidas se o preso morreu de causas naturais, se cometera suicídio, se havia morrido como cristão ou com crenças heréticas, entre outras informações. A morte não significava o fim do processo. Parentes do defunto deveriam prestar depoimentos, defender o réu se achar necessário e pagar suas possíveis dívidas para com o tribunal³⁴.

³⁴ As dívidas poderiam ser com as despesas processuais, lavanderia, comida, tratamentos de saúde e outras despesas do gênero.

Caso os inquisidores acreditassem, mesmo com a morte do preso, já ter solucionado as dúvidas em relação às suas culpas, o morto poderia ter os ossos queimados ou ser queimado em estátua (uma estátua sua era feita e queimada simbolizando a purgação de seus pecados e a efetividade do tribunal em julgar seja no âmbito material, seja no âmbito espiritual). Presos suicidas e heresiarcas convictos não poderiam ser enterrados em solo sagrado. Sobre essa condenação *post mortem*, já vista em outros momentos da História Ocidental, basta lembrar Oliver Cromwell ou mesmo do Papa Formoso no episódio conhecido como Sínodo do Cadáver. Elias Lipiner, em seu *Os Judaizantes nas Capitanias de Cima* (1969), nos apresenta um caso de punição a um preso já defunto, Ana Roiz, moradora da Bahia condenada à morte em 1604:

A velhinha, porém, como se quisesse tirar aos Inquisidores de Lisboa o divertimento de vê-la queimar viva, antecipou-se à sentença, falecendo no cárcere. Precipitou, assim, o desfecho de seu processo, consignando numa lacônica e insensível cota de última página: "Foi relaxada em estátua à justiça secular por ter falecido nos cárceres". Bem se vê dêste dramático resumo que os Inquisidores não aceitaram facilmente sua desculpa com a morte. Na sentença, datada de 0 de maio de 1604, eles "**danão** e **condenão** sua memória e fama e declaram que faleceu exclusiva do grêmio e União da Santa Madre Igreja. E **mandão** que seus ossos sejam desenterrados e deitados dos cemitérios eclesiásticos e de outro qualquer lugar onde estiverem sepultados podendo ser discernidos dos outros fiéis cristãos. E sejam queimados e feitos em pó em detestação de tão grande crime, por mandado da justiça secular a que a relaxam em estátua". (p.137).

Os ausentes também poderiam vir a ser queimados em estátua. Durante a publicação dos Éditos da Fé, esses panfletos redigidos pela Inquisição contendo nomes dos condenados, seus crimes e outras informações que a Inquisição pudesse considerar úteis para a população, eram distribuídos pelos familiares do Santo Ofício pelos principais prédios da cidade e Igrejas, além das casas dos ausentes, o que não deixava de ser uma desonra pública para a família do condenado ausente.

A crueza regimental apresentada pelo Santo Ofício em suas sentenças e em seu *modus operandi* revelam lapsos de uma modernidade jurídica, modernidade essa que grupos progressistas exigirão dos tribunais seculares e religiosos, baseados nas contundentes críticas de Cesare Beccaria em sua obra *Dos delitos e das penas*, publicado anonimamente em 1764, um ano após a publicação do *Tratado sobre a*

tolerância de Voltaire. Como era de esperar, mesmo no século XVIII, o livro de Beccaria foi colocado no *Index librorum prohibitorum* da Inquisição. O autor Marcos A. Pereira escreve sobre o sucesso da obra de Beccaria:

Alguns acusam Beccaria de enveredar por um caminho perigoso ao pedir o abrandamento das penas. Acusam-no de arvorar-se como reformador quando, na realidade, investe contra as máximas sagradas do governo, dos costumes e da religião. Esses conservadores reagem com insistência, invocando a tradição secular, a legislação baseada nos princípios de uma religião revelada, a justiça humana como colaboradora da justiça divina. Afinal, o crime é pecado e quem condena o pecado só pode ser Deus, por intermédio de seu braço humano, a Igreja. Além disso, acusam Beccaria de não ter nenhuma competência jurídica para apresentar-se como defensor dos infratores e criminosos, que compõem um real e verdadeiro flagelo da humanidade, que a desonram e que propugnam até mesmo por sua destruição.

Os progressistas defendem as ideias de Beccaria e clamam por uma ética penal baseada na equidade do juiz, na rapidez do processo, na legalidade das penas, na abolição da tortura e dos suplícios, na salubridade das prisões, na abolição da pena de morte. Esses juristas condenam a arbitrariedade, os conluíus, a insuficiência de provas substituídas por princípios de religião e de moral hipócrita, coisas vistas e constatadas na maioria dos processos judiciais da época, coisas que conspurcam o verdadeiro direito de julgar e punir. Condenam igualmente os pré-julgamentos baseados em preconceitos, em ódios inomináveis e em divergências religiosas. Segundo estes ainda, é chegada a época da secularização, da desvinculação de Igreja e Estado, é chegada a época do homem social, da modernização, da passagem de um Estado submisso à religião para um Estado livre e soberano, dono de suas leis e de suas modalidades de governar. As penas, quando devem ser aplicadas, deverão sê-lo de modo condizente, congruente e humano. O divino não entra na condenação, não pode mais interferir na legislação livre e soberana proposta pelo Estado. (2011, p. 24-25).

Os lapsos de modernidade das leis inquisitoriais esbarravam no autoritarismo clerical, na falta de humanidade de suas penas e do entrelaçamento entre suas regras e o Direito secular. O direito de *suspeição* do réu para com seus julgadores é um desses lapsos. O réu possuía o direito de colocar em cheque a probidade dos seus julgadores, contudo, são esses mesmos julgadores que irão avaliar o mérito de sua apelação. Esse antagonismo na intenção e prática é típico do Direito inquisitorial. O que o regimento chama de *suspeição*, é um direito que cabe ao preso de recorrer à mesa quando acreditar

que algum membro do tribunal possui algum impedimento para julgá-lo, isso cabe inclusive para um inquisidor. Os inquisidores que não geraram desconfiança do réu julgavam o colega posto em suspicácia. Caso a suspeita recaísse sobre o Conselho, nada era feito, pois o Conselho não admitia suspeição.

As *apelações* recebiam um título próprio no segundo livro regimental. Os promotores do Santo Ofício poderiam recorrer caso avaliassem que a sentença dada a um determinado réu era indevida ou que houve uma má interpretação do seu libelo. Os réus também poderiam recorrer às *apelações*, eles poderiam apelar contra qualquer despacho do tribunal (falta de defesa, tortura, contraditas), contudo as *apelações* dificilmente eram acatadas. O destino do réu estava muito preso às mãos dos inquisidores e qualquer apreciação contrária não deixava muitas brechas para que o indiciado se safasse dos arbítrios inquisitoriais.

Após as diversas etapas processuais, possibilidades de revisão e *apelação*, depoimentos, confissões e denúncias, o destino do réu atingia o clímax da ação inquisitorial no evento chamado *auto-da-fé*. Esse momento máximo da prática inquisitorial aludia, na exegese cristã daquela época, ao Juízo Final, selecionando pedagogicamente aqueles que merecem a reconciliação com o divino e atingindo o ápice com um assustador arquétipo da danação para os hereges incorrigíveis. A justiça secular e os desígnios inquisitoriais selavam nesses eventos, nem sempre públicos, o destino de diversas pessoas que em algum momento de suas vidas, levantaram a desconfiança da Igreja e do Estado, de que poderiam estar praticando algo fora das premissas cristãs. Essas instituições deveriam encaminhar uma resposta a essas ações, mantendo a sociedade unida por valores cristãos e conservando sua devoção à Coroa.

O Regimento trata com grande meticulosidade os preparativos para uma perfeita execução dos *autos-da-fé*. Cada elemento componente desse ato malogrado é revestido de simbolismos e mensagens para os expectadores e condenados. A preparação para o evento costumava se ocorrer com uma antecedência de algumas semanas até o domingo quando seria realizado o *auto*. Os inquisidores selecionavam três pregadores para fazerem as leituras e sermões durante a solenidade que reuniria membros da nobreza, bispos, clérigos de várias ordens, mercadores, populares e, muitas vezes, até mesmo a imponente figura real. Os presos também deveriam ser preparados adequadamente. Durante os últimos dias precedentes ao evento, suas chagas eram tratadas e suas

aparências melhoradas, para evitar o choque e a misericórdia por parte da audiência, além é claro, evitar arroubos de revolta contra a ação inquisitorial. As torturas costumavam cessar dias antes da solenidade, padres eram convocados regularmente aos cárceres para ouvir as confissões dos presos, aconselhá-los e rezar missas para aquelas pobres almas, como dispõe o § 3º do 22º título, Livro II:

Ordenaraõ, que todos os penitenciados vaõ vestidos decentemente, & para este effeito, oito, ou dez dias antes do Auto, saberaõ do Alcayde, que presos tem necessidade de vestidos, & os mandaraõ prover, segundo sua qualidade; mas naõ consentiraõ que levẽ vestidos de seda, nem grandes gadelhas, & barbas; & ao Thezoureiro advertiraõ, que tenha habitos bastantes, & a cera necessaria, & se forem para relaxar, que com tempo chame o pintor para fazer os retratos, & habitos affogueados; & se ouver livros defezos para queimar, ou ossos de defuntos para relaxar, chame quem faça os caixões de madeira, em que hão de hir, & cadeiras para os presos doentes; & em tudo o mais que for necessario, se haveraõ com tal cuidado, que naõ haja falta algũa: chamaraõ outrosi o Juiz & Thezoureiro do Fisco algũs dias antes de se publicar o Auto, & lhe diraõ, que brevemente se ha de publicar, q se façã prèstes para mandar fazer o cadafalso (p. 140).

Durante o período dos preparativos, eram publicados autos e editais com as informações sobre a solenidade, nome dos presos, seus crimes e sentenças. Os familiares do Santo Ofício auxiliavam na distribuição desses informes impressos, distribuindo-os nas igrejas locais e nos principais pontos públicos. No dia do auto-da-fé eram proibidas as celebrações de missas, procissões e outras sessões religiosas, o evento deveria concentrar as atenções da sociedade no dia de sua celebração. Além dos panfletos, o inquisidor mais antigo deveria ir pessoalmente à Corte avisar ao rei ou a alguma autoridade próxima da realeza os informes sobre a realização do auto. O governo secular respondia ao aviso dado pela autoridade inquisitorial enviando o Capitão da Guarda e seus tudesco para vigiarem o cadafalso até o dia da sentença final.

O Capelão do cárcere da penitência e os familiares do Santo Ofício eram de grande auxílio durante os dias precedentes ao *magnum momentum*, principalmente os familiares. O capelão do cárcere da penitência auxiliava os presos assistindo-os no que fosse necessário, nessa tarefa recebiam ajuda dos familiares que, além disso, deveriam prover a decoração da praça do evento, organizar os detalhes da procissão, acompanhar os presos até o auto - os familiares mais idosos deveriam acompanhar as penitenciadas

mulheres - e servir como uma espécie de procurador dos presos. Tudo deveria ser bem sincronizado, planejado e representativo. A pedagogia inquisitorial não servia tanto ao penitenciado, pois esse já estava sofrendo a danação, o grande alvo inquisitorial durante os autos é a população como um todo.

A nobreza era importante no evento, pois demonstrava o poderoso apoio recebido pela Inquisição, mesmo entre os estamentos mais altos. Os poderes seculares também se faziam presentes (incluindo o rei), ressaltando a religiosidade do Estado lusitano e atribuindo ao faltoso com a fé, uma falta também para com os poderes régios, para com a sociedade. Finalmente, os demais estamentos sociais, representados por mercadores, estrangeiros, camponeses, trabalhadores servis, artesãos, entre outros ofícios e atividades, também compareciam ao espetáculo da fé. Entre todos esses grupos poderia haver possíveis candidatos ao cadafalso, heréticos em potencial, pecadores que contaminavam a sacralidade que a Igreja tentava manter. A pedagogia inquisitorial aplicava-se através do exemplo. Uma teatralização pedagógica, rica em simbolismos e que permeava o imaginário popular e marcava a religiosidade dos locais onde a Inquisição atuava.

Na sexta-feira antes do auto, eram organizadas as listas com os nomes das pessoas que seriam penitenciadas, o Regimento ordenava essa tarefa ao Promotor. Esse rol era devidamente revisado e repassado pelos inquisidores, tudo para que "não aconteça dizerse nellas algũa couza que não convenha, ou não conste dos autos; & muito menos as que podem cauzar escandalo, ou mover a rizo os ouvintes" (p.143). Durante o sábado eram feitas cópias das listas organizadas no dia anterior. A listagem eraseguindo a seguinte ordem:

Na lista porão em primeiro lugar os homens defuntos absolutos da instancia, & vivos tambem absolutos, se ouverem de hir ao Auto; logo os que não ouverem de fazer abjuração;& seguirseão os q abjurarem de leve, ou de vehemente; & estes os que abjurarem em fóрма: & se ouver algũs defuntos confitentes, que sejaõ recebidos ao gremio, & uniaõ da S. Madre Igreja, hiraõ na lista depois dos vivos, que abjurarem em fóрма; & a mesma ordem se guardará nas molheres, & no ultimo lugar os homens, & molheres vivos relaxados, & depois delles, as estatuas, & caixoens de livros, se os ouver; & em cada abjuração precederaõ os que tiverẽ as penitencias mais leves (p.142).

A procissão do auto-da-fé era seguida pelos familiares, que deveriam acompanhar os presos até a praça onde se realizaria o evento, e pelos clérigos da Ordem de São Domingos, responsáveis por portar o guia de São Pedro Mártir. Os dominicanos possuem uma relação especial com a Inquisição, por isso esse papel de destaque nos autos. Essa relação entre dominicanos e Inquisição provém da gênese inquisitorial na Idade Média, que ao contrário do que possamos imaginar, não representou uma bonança ao cristianismo. É verdade que neste período a Igreja assegurou sua influência inquestionável na política e na cultura europeia, mas essa força deu-se através de intensos debates internos e externos. Ao longo dos séculos as mais variadas seitas e interpretações teológicas atacaram as ordenações da cúpula católica, gerando mudanças, sínodos, concílios e perseguições.

Após seu alastramento pela Europa medieval, o poder centralizador da Igreja encontrava sérias dificuldades em combater as heresias e novas crenças que se proliferavam pelo vasto território sob influência cristã. A Igreja se deparava com dificuldades para reunir seus representantes e fazer valer suas diretrizes. Reis e imperadores ousavam constantemente rebelar-se contra a autoridade papal e grupos heréticos ameaçavam a unidade católica, algumas populações ousavam reatar seus antigos laços pagãos ou com as religiões de seus antepassados, criando um sincretismo indesejado pelas autoridades clericais. Foi necessário criar uma força itinerante que combatesse essa convulsão de seitas e cultos heréticos, como destaca João Bernardino Gonzaga:

Diante da insuficiência do clero secular para o combate, começou-se a recorrer aos frades. São Domingos de Gusmão veio a ser incumbido de algumas missões e por volta de 1216 Inocêncio III lhe entregou a presidência de um tribunal. Assim é que, aos poucos, foi nascendo o que se passou depois a designar pela palavra "Inquisição". Como instituição oficial e permanente para toda a Igreja, no entanto, esta somente se consolidou em 1231, por bula do papa Gregório IX.

[...]

Ora, num momento tão grave para a vida da Igreja, entendeu-se preciso reforçar suas defesas contra as investidas que vinham sofrendo. Por isso, as tarefas que se tornaram específicas da Inquisição passaram a ser subtraídas à Justiça Canônica tradicional e confiadas ao clero regular: primeiro, aos frades pregadores, os dominicanos; depois, também à Ordem de São Francisco. Durante algum tempo ainda coexistiram as duas jurisdições sobre as mesmas matérias, a dos

bispos e a dos delegados papais, mas aos poucos esta última, muito mais ágil e eficiente, se tornou exclusiva nos assuntos que lhe competiam. (1993, p.97-98).

Podemos verificar então que os dominicanos estão atrelados às origens medievais da Inquisição e a imagem de São Domingos de Gusmão fundador da ordem permaneceu presente nos simbolismos inquisitoriais. A ordem dos dominicanos é uma das mais importantes da Igreja como relata Benair Alcaraz Fernandes Ribeiro:

Esta ordem ficou conhecida como *dominicana* - *domine canis* - *cães do senhor* - para evocar seu fundador. Deu à Igreja oito papas, quarenta e nove cardeais, mil e quinhentos bispos, seiscentos arcebispos e um grande número de mártires e santos, sem esquecer de mencionar os pintores Fra Angélico e Fra Bartolomeu, cujas obras figuram nas maiores pinacotecas do mundo.

Domingos de Gusmão era considerado um dos mais destacados teólogos de sua época. A lenda diz que seu nascimento foi precedido de um sonho de sua mãe. Esta vira no sonho suas próprias entranhas e nelas havia um pequeno cão branco e negro que sustentava na boca uma vela acesa. A interpretação do sonho dizia que Domingos seria o cão guardião da Igreja contra a heresia que seria vencida pela luz de sua fé. A Lenda Dourada diz que na época de seu batizado sua madrinha viu diante da criança uma estrela luminosa que projetava seus raios prateados para todos os países da Terra. Dessas lendas é que nasceram as representações de São Domingos em que aparece um cão com a vela e uma estrela em frente a sua cabeça. Nas representações, o santo aparece vestindo o hábito dominicano: túnica e escapulário brancos, debaixo de um nato negro com capuz. Traz usualmente nas mãos um ramo de lírios ou açucena (2010, p. 70).

Percebemos nas descrições artísticas construídas sob a imagem histórica de São Domingos de Gusmão, um tipo ideal de julgador e, portanto, de inquisidor. Em suas biografias o santo é usualmente retratado como um misericordioso, desprovido obedientemente das riquezas materiais, ressaltando os valores dos mendicantes com intenso ascetismo e senso de caridade, disposto a sacrificar-se em nome de sua fé e dos mais humildes. Contudo, quando retratado pictoricamente, o dominicano sempre é representado altivo, determinado, com certo ar de nobreza e sabedoria, preparado para sua função profetizada pela força divina desde sua infância. Disposto e leal, como um verdadeiro cão de guarda defensor do baluarte cristão.

Outro santo muito presente no coletivo de simbolismos inquisitoriais é São Pedro Mártir de Verona, padroeiro da confraria da Inquisição, conhecida como irmandade de São Pedro Mártir. As irmandades ou confrarias se popularizaram por toda a Europa medieval durante os séculos X e XI e, posteriormente, foram recebidas com entusiasmos entre as ordens recém-criadas da Igreja Católica, como a dos franciscanos e dominicanos. Cavaleiros, mercadores, clérigos, artesãos, entre outros grupos que formavam a estratificada sociedade feudal possuíam suas irmandades e confrarias. Essas instituições serviam como amparo em tempos difíceis e eram de grande auxílio para demonstrar a força de coesão de um determinado ajuntamento e possuíam intenso papel nas políticas e movimentos culturais, principalmente nas *urbes* europeias.

Essas irmandades em Portugal, durante o século XVI se destacaram e floresceram com grande ímpeto, "existiam em Lisboa 181 destas instituições, rendendo mais de 10 mil cruzados por ano de esmolas. Noutros espaços do Reino e até o Ultramar a situação não seria diferente. Por exemplo, em Goa, até 1621, nasceram 37 confrarias" (BRAGA, 1997, p. 450). São Pedro Mártir é um santo com uma biografia particular, sua história de vida e morte serão os principais símbolos redentores do papel integrador da ação evangelizadora do catolicismo medieval. Filho de uma família cátara, foi criado sob uma incisiva educação católica, típica da época, algo que deve ter causado certo transtorno ao jovem devoto, pois em meio a um grupo herético, desviado, corrompido, o pequeno Pedro, apesar de sua família heresiarca, optou por não se desviar da fé católica e ingressou na ordem dos dominicanos com apenas 15 anos de idade (Cf. RIBEIRO, 2010, p.65). Interessante notarmos que muitos dos cátaros foram exterminados pela contraofensiva dominicana encorajada pela cúria romana e o trágico fim dessa seita está intimamente ligada à fundação do Tribunal do Santo Ofício.

Outro instigante aspecto da biografia de São Pedro Mártir é o seu brutal assassinato. O jovem frei dominicano foi nomeado em 1232, inquisidor da fé em Milão, apresentava grande sagacidade em seus discursos anti-heréticos, apesar de suas origens genealógicas, despertando a comoção apaixonada do público e o ódio de seus opositores. Em 1252, sofreu uma emboscada na estrada entre Como e Milão. "Um dos hereges, Carino, surpreendeu o santo no bosque e atravessou com sua acha e espada a cabeça e o corpo. Enquanto ainda agonizava escreveu com seu sangue na terra 'creio'" (RIBEIRO, 2010, p. 64). Com os efeitos desse dramático episódio a Inquisição construiu seu mártir, algo que não deixa de suscitar certa ironia, afinal, o Santo Ofício é

visto por muitos como uma instituição que costumava criar os mártires das outras religiões, principalmente entre os judeus. O martírio do veronês é um arguto modelo da fé ideal preconizada por religiosos e beatos durante o medievo. Esse obstinado cristão iniciou a vida não cedendo à “corrupção” de seus familiares, adentrou em umas das mais rigorosas ordens clericais de sua época e escolheu por combater ativamente os preceitos adotados por sua própria família. Ao se encontrar com a morte ainda sustentou sua fé deixando uma mensagem final de uma esperança redentora para seu rebanho. Uma tragédia com nuances dramáticos típica da hagiografia clássica o que ajudou na sua canonização relâmpago, um ano após sua morte.

A irmandade de São Pedro Mártir era formada apenas por membros da Inquisição. Os membros dessa confraria rezavam por seus pares mortos, cuidavam dos doentes e todo ano celebravam o dia de São Pedro Mártir (29 de abril) e a Exaltação da Santa Cruz (14 de setembro), exibindo durante os festejos os símbolos e insígnias típicas da Inquisição e da confraria. Em Portugal, a confraria foi instituída em Abril de 1615 no Convento de São Domingos, como descreve Francisco Bethencourt:

[...] celebraram a instituição da confraria com uma procissão solene do tribunal à igreja de São Domingos. A procissão era composta de franciscanos e dominicanos, que levavam à frente as imagens de São Pedro Mártir, São Domingos, São Francisco e Santo Antônio, sobre carros decorados, seguidos pelos ministros, oficiais e familiares do tribunal com suas insígnias (neste caso a Cruz de São Domingos). O vice-rei esteve presente na missa, celebrada pelos dominicanos, cujo vigário-geral pronunciou o sermão. Essa ocasião motivou a investidura de novos familiares do elevado estatuto, principalmente de nobres e de oficiais de cargos públicos, política contrária aos desejos do rei, e que impunha uma justificação dos inquisidores: "Para bem a servir a confraria de São Pedro Martyr, erão necessarias pessoas que a sustentassem e authorizassem e corressem com as obrigações della". A organização efetiva da confraria de São Pedro Mártir em Coimbra é um pouco mais tardia: a primeira eleição de juizes faz-se em 1º de maio de 1620, mas sua atividade desenvolve-se regularmente até 1820. (p. 92-93).

No Arquivo Nacional da Torre do Tombo podemos encontrar registros datados de 1692, onde se verifica o número de familiares inquisitoriais, em Portugal, e suas doações de esmolas à Confraria de São Pedro Mártir. O interessante documento apresenta os nomes dos familiares, a cidade onde efetuou a doação, o dia e o mês de

1692 em que doou a esmola, alguns nomes vêm acompanhados da profissão exercida pelo confrade. As informações de doações à confraria são das cidades de Évora, Lisboa e Coimbra. A Inquisição de Lisboa foi a que apresentou maior arrecadação, a quantia doada por cada membro é bem variada, no caso de Lisboa todas as doações de 1692 são provenientes de familiares, Évora e Coimbra apresentam ministros e oficiais doadores em suas listas. A lista de Lisboa apresenta 28 doadores (59 357 réis), a de Évora conta 14 doadores (20 160 réis) e a coimbrense lista 48 doadores (44 150 réis). (Cf. BRAGA, 1997, p. 454-458). Essas generosas quantias reforçavam significativamente os cofres inquisitoriais, que ainda contavam com as multas pecuniárias, confiscos de bens e outros tipos de doações e entradas de recursos, a máquina inquisitorial também funcionava como uma máquina de captação de recursos, dinamizando a economia local com seus pomposos eventos, destruindo fortunas alheias e gerando novas fortunas, além, é claro, de gerar vários empregos, atividades e cargos específicos.

Os ritos e etiquetas que integravam e constituíam o auto-da-fé e seu clímax - possivelmente, fatal - possuíam vários elementos simbólicos e rituais que envolvia o efeito da atração pedagógica. Sobre o espetáculo barroco em Portugal, a historiadora Benair Alcaraz Fernandes Ribeiro:

Portugal seguiu à risca o modelo do Santo Ofício espanhol em relação aos autos-de-fé. Havia basicamente dois modelos: grandes autos-de-públicos, solenes, pomposos, com presença das grandes autoridades e um grande número de condenados; e o auto-de-fé particular, realizado no interior de igrejas ou em dependências do próprio Tribunal, geralmente com poucos réus. Chegou a existir autos com um único condenado, cujas causas eram de menor importância ou o Tribunal não desejava fazer publicidade dos crimes imputados, como no caso de desvios de sacerdotes. No decorrer de toda a existência do Tribunal do Santo Ofício, os autos-de-fé particulares foram os mais numerosos, ocorrendo a pequenos intervalos. Era nesta ação que o Tribunal exercia a pressão psicológica mais aterrorizante, pois era praticamente cotidiana e obtinha dos condenados os nomes de pessoas passíveis de serem acusadas e processadas, alimentando a máquina burocrática (2010, p. 141).

Os autos particulares eram restritos a pequenas penas, aos nobres e aos sacerdotes. Esses autos reclusos evitavam escândalos desnecessários às autoridades

civis e eclesiásticas e evitava a difamação pública de personalidades da sociedade lusitana que houvessem incorrido em alguma penalidade inquisitorial.

Os autos-públicos eram verdadeiros eventos. Em Portugal, mesmo constando raras retratações de autos-públicos por artistas lusitanos do século XVII, as representações arquitetônicas de sobrepujança e alusões divinas caracterizadas no evento eram impactantes (Cf. RIBEIRO, 2010, p. 141). Os efeitos propagandísticos, as interpretações de cada elemento simbólico de poder e as disposições de tais elementos eram cuidadosamente estudadas no espaço de celebração do auto.

Baseando-se no relato de um cronista inglês, em 1682, a pesquisadora Benair Alcaraz Fernandes Ribeiro assim relatou um auto-da-fé em Portugal:

[...] a ordem do cortejo dos condenados em direção ao local do auto-de-fé se explica pelos tipos de penas a que eram condenados os prisioneiros. Primeiro, os homens com cárcere e hábito penitencial perpétuo. Depois os homens que, além de cárcere e hábito penitencial, estavam condenados ao degredo. Depois as mulheres na mesma hierarquia e, por último, os que iriam morrer. Todos caminhavam descalços e traziam nas mãos amarradas uma vela amarela. Estes penitenciados portavam o sambenito, termo proveniente do latim *saccus benedictus* [...]. Este era constituído de duas peças de pano grosso amarelo e vermelho enfiado pelo pescoço, caindo sobre o peito. O tecido vermelho formava sobre o amarelo uma cruz em forma de X. Esta cruz simbolizava o martírio de santo André. [...] o amarelo significava claridade e o vermelho simbolizava justiça. Os condenados à morte traziam em suas vestimentas o próprio retrato circundado por horríveis figuras do demônio.

O cortejo, propriamente dito, se iniciava por dois *familiares* ladeando o prior da Ordem dos Pregadores que carregava o estandarte da Inquisição em que estavam inscritas as palavras *Misericordia et Justitia*. Em seguida, vinham os padres da Ordem de São Domingos, depois a cruz da Irmandade de São Jorge, carregada pela confraria dos barbeiros que, pelo seu santo padroeiro, tinha lugar de destaque na procissão. O alcaide dos cárceres vinha a seguir, e na sequência, os condenados. Nesta ordem caminhava a procissão em direção ao cenário do auto-de-fé montado no terreiro do Paço, próximo à residência real.

Saindo do Estaus no Rossio, o cortejo entrava pela rua dos Ordeiros até o terreirinho da rua dos Escudeiros; subia por esta rua novamente em direção ao Rossio, onde fazia evoluções até a entrada da Igreja de São Domingos. Dali saía para a praça do Rossio, passando em frente ao hospital de Todos os Santos, entrando na rua da Palha, passando próximo ao pátio das Comédias, seguindo até a Sé. Passava pela zona

dos curtumes até chegar ao terreiro do Paço, local em que durante mais de 150 anos ocorreram os autos (2010, p. 149).

Francisco Bethencourt descreve o “*ato da fé*” basicamente como uma representação teatral de poder e de fé. O autor situa os autos-da-fé à cultura artística teatral cristã vigente no período. As procissões de Corpus Christi, as peças dos teatros religiosos, os quadros vivos, os presépios, os autos da paixão e as encenações de passagens bíblicas influenciaram a concepção dos autos-da-fé e instigavam os fiéis com os apelos imagéticos e pedagógicos que arguiam à boa fé ou à justa fé (Cf. BETHENCOURT 2000, p. 226-227). Como todo espetáculo, o espaço no qual se desenvolve é essencial. Outro aspecto simbólico importante é a escolha da data, que pode remeter a inúmeros significados e invocar várias sensibilidades. Sobre a organização dos autos-da-fé, Francisco Bethencourt explica:

No início, o auto realizava-se durante a semana, sem nenhuma sincronia clara com o calendário religioso. O excepcional era procurado não apenas nas características da cerimônia, mas também no tempo de celebração, pois o inquisidor impunha um dia feriado com assistência obrigatória. Posteriormente, com a normalização e o enraizamento do rito, constata-se um esforço para fazer coincidir o dia de cerimônia com um domingo, cuja excepcionalidade é criada por uma série de interditos: os padres da cidade não podiam celebrar missas cantadas, os sermões não eram permitidos e as pessoas não podiam circular com armas nem ser transportadas por cavalos, sendo toda a cidade colcoada sob controle da Inquisição para a organização do espetáculo da fé (p. 227-228).

Contam-se 342 autos-da-fé públicos em Portugal (dos Tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra), a maioria deu-se no verão e primavera (pois esses eventos davam-se ao ar livre), os inquisidores portugueses procuravam evitar que tais acontecimentos públicos se dessem próximo aos períodos de festas religiosas importantes (como o Natal ou a Páscoa). O espaço para a celebração não deveriam ser necessariamente locais sagrados. A variação de autos-públicos em praças, ou outros tipos de lugares abertos, e lugares fechados, como as Igrejas, em Portugal era de 234 (abertos) e 108 (fechados). Os locais mais procurados para a celebração, geralmente, eram:

[...] os adros das igrejas, sobretudo as catedrais, mas o local mais procurado era a praça principal da cidade, onde o palco era adossado à fachada do palácio municipal ou do palácio real, representando simbolicamente a dependência direta em relação à Coroa e o caráter híbrido do tribunal (entre a Igreja e o Estado, dirigido por clérigos nomeados pelo rei e por um inquisidor-geral confirmado pelo papa) (BETHENCOURT, 2000, p. 229).

As disposições dos lugares dos réus³⁵, do público e das autoridades, bem como dos emblemas, bandeiras e demais estandartes eram cuidadosamente distribuídos e decorados. Os arredores do auto-da-fé eram enfeitados como em dias de festa, a circulação era controlada e os melhores postos de visão do espetáculo eram ocupados pelos nobres, altos-funcionários e outras *personnes notables*. A reprodução dos espaços ocupados por nobres e plebeus, sacerdotes e leigos eram importantes simulacros de suas posições sociais e evidenciava uma clara demonstração de status e poder, era uma etiqueta usada não apenas nas celebrações sacras, mas toda celebração que envolvesse estamentos e funções hierarquizadas diversas.

O palco feito de madeira era desmontável. Francisco Bethencourt compara a organização da estrutura dos autos às celebrações organizadas quando da visita real ou casamentos de príncipes (p.231), eram construídos arcos e esculturas de gesso, os palcos ficavam a uma altura variável do chão (1,7m a 4,8m), possuíam escadarias laterais e tinham uma dimensão média de 45m x 30 m. Havia ainda as partes funcionais, a zona dos inquisidores, a zona dos condenados (oposta a dos inquisidores), e o altar da abjuração (central, para ser visto e ouvido por todos os presentes). A zona dos inquisidores era ricamente decorada, as cadeiras eram cobertas por baldaquinos, havia tapetes, panos como cetins e veludos cobrindo as estruturas e uma sorte de emblemas e símbolos vermelhos e dourados. O símbolo representando o Espírito Santo era apresentado para simbolizar a inspiração divina do Santo Ofício, apresentavam-se também as armas papais e reais na cerimônia. Os condenados eram postados de frente aos seus juízos, em um plano inferior que variava de acordo com os delitos praticados, tudo arquitetado de modo a deixar óbvias as condições e posições de cada indivíduo

³⁵A disposição de lugares nos autos-da-fé era vista com grande atenção pelos notáveis que compareciam à cerimônia. Em sua obra, *História das Inquisições*, Bethencourt relata uma série de atritos e disputas de cunho político e permeado por preocupações sobre as representações hierárquicas e sociais, que não deixavam de conter certos rompantes de orgulho e jactância, a que o autor denominará de “conflitos de etiqueta” (Cf. BETHENCOURT, 2000, p. 234-235).

componente do rito. A justiça em cima, pura e divina e o mau abaixo, sujo, diabólico e delinquente (Cf. BETHENCOURT, 2000, p.231-232).

Partindo do conceito de *Figuration*,³⁶ do sociólogo Nobert Elias, percebemos que a estruturação opressiva de uma sociedade estamental, prevê em sua superestrutura, conectivos de interdependência entre os setores sociais, de modo a satisfazer certo equilíbrio nas tensões e atritos entre os grupos. Além dos aparelhos coercitivos, psicológicos e da ideologia reinante, o plano estrutural das civilizações ocidentais cortesãs, como no caso de Portugal dos séculos XV, XVII e XVIII, restringia os agentes sociais a espaços de atuações específicos, onde os elaborados códigos de aceitação de conduta eram expressos através da etiqueta e outras práticas identitárias variantes entre os diversos grupos e agentes sociais. A cultura expressa ou imposta por um determinado estamento social era fruto de um sentido estrito de mundo e de uma bem articulada e complexa trama de poder e manutenção do *status quo*.

Os autos-da-fé representam uma excelente fonte para a observância dos valores nos protocolos cerimoniais que pretendiam apresentar os ritos formalizados como reprodutores de *sociedades virtuais* ou como atos pedagógicos com intuito de justificar e arraigar uma determinada *manière de penser*. Celebrações com forte teor simbólico são essenciais para justificação e identificação social de comunidades inteiras, como alerta Nobert Elias:

Quando se atribui à sociedade de corte uma autonomia de constituição, então a etiqueta da corte – que pode parecer algo sem importância, talvez ridículo, um mero aspecto “exterior”, segundo os padrões de referência da sociedade industrial-burguesa – evidencia-se como um indicador altamente sensível e um instrumento de medida bastante confiável do prestígio e valores dos indivíduos em sua estrutura de relações (2001, p. 33).

As representações da realidade eram variadas e ocupavam diversos espaços da sociedade lusitana da Idade Moderna. A religião, inevitavelmente, acompanhava essas representações e, em alguns casos, apresentava-se como elemento fundante. A repetição

³⁶ [...] uma *Figuration* é uma formação social, cujas dimensões podem ser muito variáveis (os jogadores de um carteador, a sociedade de um café, uma classe escolar, uma aldeia, uma cidade, uma nação), em que os indivíduos estão ligados uns aos outros por um modo específico de dependências recíprocas e cuja reprodução supõe um equilíbrio de tensões (Cf. CHARTIER apud ELIAS, 2001).

dos ritos e cerimônias, suas anexações com o tempo, paisagem e condições materiais eram mecanismos importantes para a aceitação e auto-identificação de súditos, nobres, artesãos e até mesmo reis. A observância de tais pontos é de vital importância para a percepção dos meandros do desenvolvimento social e histórico dessas sociedades.

6. O LIVRO III

“Quem deve enfrentar os monstros deve permanecer atento para não se tornar também um monstro. Se olharmos demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti”.

Friedrich Nietzsche (2001, p. 89)

“O assassinato que nos é apresentado como um crime horrível, vemo-lo sendo cometido friamente, sem remorsos”.

Cesare Beccaria

“Quem pretender ser juiz no campo da verdade e do conhecimento sucumbirá sob os risos dos deuses”.

Alberto Einstein

O terceiro e último livro do Regimento de 1640 abre com a seguinte introdução:

“Contra os hereges, e apóstatas, que sendo cristãos batizados, deixam de ter, e confessar a nossa santa fé católica e se apartam do grêmio, e união da Santa Madre Igreja, estão por direito comum, e breves apostólicos determinadas as penas de excomunhão *latae sententiae*, reservada ao Sumo Pontífice pela *bula da Ceia do Senhor*, da qual os Inquisidores podem absolver no foro exterior, pela faculdade apostólica, que para isto tem: de irregularidade, que igualmente impede o exercício das ordens já recebidas, como também receberem se de novo: de infâmia, e privação de ofícios, e benefícios obtendo, com inabilidade para alcançar outros: de relaxação à Cúria secular, e confiscação de bens, desde o dia, em que se cometeu o delito. Além destas penas, há outras menos graves como a abjuração, degredo, açoite, reclusão, cárcere, hábito penitencial, condenação pecuniária, e penitências espirituais. Com umas, e outras se costuma no Santo Ofício castigar os culpados, segundo a diferença dos crimes, estado de causa, e qualidade das culpas, e das pessoas, que as cometeram, e o modo, com que nelas se há de proceder no Santo Ofício, vai declarado nos títulos seguintes (SIQUEIRA, 1996, p.823).

Esse resumo introdutório do livro penal nos apresenta, de maneira sucinta, as qualificações que o tribunal proferia ao avaliar crimes praticados e julgá-los. Algumas dessas avaliações ainda permanecem nas noções jurídicas hodiernas, outras são mais raras de se encontrar em códigos legais do século XXI.

O primeiro título trata das apresentações de apóstatas e hereges. Os hereges confessos, com confissões satisfatórias (que soam como verdadeiras), que não omitem cúmplices, ao contrário, os delatam, possuía maiores chances de reconciliação ou de receber uma pena menos dura, voltando a pertencer ao grêmio da Santa Madre Igreja:

Posto que todas as pessoas de qualquer estado, & condição que sejam, pelo crime de heresia, & apostasia, apresentadose por obras, ou por palavras, com contumácia, de nossa Santa Fé Catholica, conforme a direito, encorrão nas sobreditas penas de excomunhão mayor, irregularidade, infamia, privação de honras, officios, & benefícios, confiscação de bês, & relaxação á Justiça secular: com tudo se vierem apprezentar-se na meza do S Officio, assi dentro do tempo da graça, como fóra dele, & confessarem nella culpas de judaismo, ou de qualquer outra heresia, ou apostazia, & declararem os complices, comque as commeterão, se ao tempo de sua apprezentação não estavam delatas (ainda que depois dela lhe sobrevenhão testemunhas) & suas confissoes parecerem verdadeiras, serão recebidas ao gremio, & união da Santa Madre Igreja; & na meza abjurarão em fórmula, sem habito penitencial, diante dos Inquisidores, hum Notario, & duas testemunhas, as quaes serão officiaes do S Officio, & assinarão juntamente com os Reos os termos da abjuração (p.151-152).

O Regimento previa vários tipos de “apresentados”, havia o *apresentado por uma testemunha* (que variavam sua situação de acordo com as provas contidas contra ele), o *apresentado que pode ter testemunhas, mas não cúmplices de seu delito* e os *apresentados por culpas públicas* (destes, geralmente, eram exigidas satisfações públicas sobre suas culpas e escândalos). O primeiro título do terceiro livro ainda detalha os casos em que posteriormente os hábitos penitenciais poderiam ser retirados dos réus e em quais casos a pena de excomunhão maior poderia ser substituída por penas mais brandas, geralmente, seguida de confiscação dos bens. Chama-nos a atenção, a possibilidade de intervenção real na pena pecuniária:

Os apresentados no tempo da graça, que pelo crime de heresia tinham incorrido nas sobreditas penas, serão absolutos pelos Inquisidores, da excomunhão maior, quando abjurarem; & lhes será remittida a pena da confiscação dos bens, fórma do edital da graça, & também a de privação dos officios, & benefícios, & serão dispensados na irregularidade: E isto mesmo se guardará com os apresentados fóra do tempo da graça, que abjurarem na meza do S. Officio, aos quaes se não fará socresto em seus bês, nem lhes serão confiscados, por ser assi conveniente em ordem espiritual, & ao segredo, com que devem ficar suas confissoes. Porem se elles abjurarẽ em publico, perderão seus bês do tempo, que commeterão o delicto; & se parecer aos Inquisidores, que vista a qualidade da pessoa, o tempo, o modo, & circunstancias da confissão lhes devem ser remittidos seus bens, ou alguma parte deles, farão sobre isso consulta, que enviaraõ com os autos do Conselho geral, para nelle se determinar, se convem pedir sua Magestade, que faça merce ao Reo de lhe perdoar os bens, que tinha pedido, ou alguma parte delles (p. 153).

Além de estipular a pena de confisco dos bens, outras punições “mais amenas” poderiam substituir a excomunhão maior. Essas penas menos graves eram as penitências espirituais (que poderia aparecer somada a outras penas inquisitoriais). As penas espirituais visavam evitar que o penitente incorresse no mesmo erro. Tais penitentes deveriam evitar pessoas e ocasiões que pudessem provocar a repetição de suas culpas; e eram encarregados de ouvir pregações, assistir aos officios divinos nas Igrejas e se comunicarem com pessoas virtuosas, doudas na fé católica, no qual lhes ensinariam os bons caminhos da fé; também eram obrigados a se confessarem nas principais quatro festas do ano: Natal, Páscoa, Pentecostes e Assunção de Nossa Senhora.

Os heresiarcas (pessoas que proferiam outra fé que não a católica) e dogmatistas (pessoas que negava os dogmas da Igreja) deveriam abjurar em público, portando hábito penitencial. O regimento se preocupa constantemente, dado o seu caráter pedagógico, em oferecer satisfações e lições ao público, portanto, pessoas que professavam outra fé ou contradiziam preceitos da Igreja deveriam pagar suas penas em público, satisfazendo os prejuízos e escândalos que provocaram com suas falsas doutrinas. Os relapsos (reincidentes em crimes conhecidos pelo Santo Ofício) tinham seus processos encaminhados para o Conselho Geral.

O local onde se cometia a infração era de suma importância para a averiguação do tribunal. As pessoas que confessavam terem praticado alguma apostasia ou heresia

em reinos estrangeiros deveriam ressaltar tal ocorrido. Viajantes que presenciassem algum crime sendo cometidos por seus conterrâneos em terras estrangeiras deveriam delatá-los ao Santo Ofício. Contudo, aquelas pessoas que possuem “culpas ocultas”, ou seja, que nunca foram vistas cometendo qualquer infração ou nunca levantaram quaisquer suspeitas e, por livre e espontânea vontade, decidem se apresentar à mesa do Santo Ofício, expondo suas culpas, deveriam, de acordo com a lei regimental, ser reconciliadas sem sequestro de seus bens e sem perigo de excomunhão.

A idade de confessores, delatores ou réus também não passava despercebida pelos inquisidores, como afirma o Regimento:

Para tirar a duvida, que póde haver sobre a abjuração dos menores: declaramos, q o varaõ, que for menor de dez anos & meyo, & a femea de nove & meyo, não abjuraraõ, nemem publico, nem em secreto na meza; ou sejaõ apprezentados, ou denunciados; & passando da ditta idade, atè os annos, que chamaõ de descrição, que são quatorze varaõ, & doze na femea, constando judicialmente, por testemunhas, & juntamente per exame com as mesmas pessoas, feito com fé do Notario, q a elle assistir, que tem entendimento, & são capazes de dolo, para poderem peccar, & cahirem neste crime, aburaraõ na meza, sem se esperar, que cheguem á idade dos ditos doze, ou quatorze anos; porque nestes termos a malicia supple a idade, conforme á direito: & tanto que a femea for de doze anos de idade compridos, & o varaõ de quatorze, faraõ abjuração em publico, assi como a fazem os de mayor de idade (p. 155).

A citação acima é curiosa, pois exige idades diferentes entre meninos e meninas na hora de trata-los como “maiores de idade”. A mulher, talvez por efeito da demonologia medieval do *Malleus*,³⁷ é vista como mais precoce na malícia do que o

³⁷“Da perversidade da mulher fala-se no *Eclesiástico*, 25: ‘Não há veneno pior que o das serpentes; não há cólera maior que vença a da mulher. É melhor viver com um leão e um dragão que morar com uma mulher maldosa’. E entre o muito que, nessa passagem escriturística, se diz da malícia da mulher, há uma conclusão: ‘Toda a malícia é leve, comparada a malícia da mulher’. Pelo que S. João Crisóstomo comenta sobre a passagem ‘É melhor não se casar’ (Mateus, 19): ‘Que há de ser a mulher senão uma adversária da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade desejável, um perigo doméstico, um deleite nocivo, um mal da natureza, pintado de lindas cores. Portanto, sendo pecado dela divorciar-se, conviver com ela passa a ser tortura necessária: ou cometemos adultério, repudiando-a, ou somos obrigados a suportar as brigas diárias’. Diz Cícero no segundo livro da sua *Retórica*: ‘A lascívia multímuda dos homens leva-os a um só pecado, mas a lascívia unívoca das mulheres as conduz a todos os pecados; pois que a raiz de todos os vícios da mulher é a cobiça’. E diz Sêneca no seu *Tragédias*: ‘A mulher ou ama ou odeia. Não há meio-termo. E suas lágrimas são falazes, porque brotam de verdadeiro pesar, ou não passam de embuste. A mulher solitária medita, medita no mal’. [...] Outros tem proposto muitas outras razões para explicar o maior número de mulheres supersticiosas do que os homens. E a

homem. Verificamos, então, na legislação inquisitorial de 1640, que crianças de dez anos e meio (meninos) e nove anos e meio (meninas) não abjurariam em público nem em secreto na mesa. Os jovens de até quatorze anos (rapazes) e doze anos (moças) tinham sua malícia “avaliada” para que se concluísse se poderiam servir como testemunhas, ou réus ou se deveriam abjurar em público.

No âmbito das confissões o réu poderia receber várias classificações de forma gradativa. Poderia ser considerado um confesso satisfatório (que satisfazia as dúvidas dos inquisidores) ou sua confissão poderia ser tomada como insuficiente, deixando dúvidas e sensação de incompletude (quando assim ocorria, o réu era classificado como *diminuto*), mas, uma das piores classificações que o réu poderia receber era a de *Negativo*. O suspeito negativo era aquele que se negava a confessar sua culpa à mesa. O réu que negasse que o seu pecado fosse passível de punição ou visto como pecado, ou seja, o réu que fosse convicto de que sua culpa não era errada era chamado de *Afirmativo* e, dificilmente, escapava da punição máxima. Para a legislação inquisitorial, os réus negativos e afirmativos, eram péssimos exemplos à cristandade, pois demonstravam toda a arrogância e ignorância que as apostasias e as proposições heréticas poderiam portar a um indivíduo. Essas almas desobedientes deveriam ter seus bens confiscados (desde o tempo em que conta pela prova da justiça iniciou sua prática desviante), eram levados ao auto-da-fé e eram relaxados á Justiça Secular.

Os hábitos penitenciais que os réus negativos deveriam usar no auto-da-fé deveria expor seu nome, local onde mora e onde nasceu. As informações pessoais do réu eram repassadas à Igreja e ao tribunal locais, os dados sobre o condenado, seu crime e condenação deveriam ser expostos às vistas do público em geral, seus familiares e conterrâneos, destruindo não só o corpo do réu, bem como sua imagem pública. Em sua maioria, os réus negativos eram hereges professantes de outra fé, principalmente o Judaísmo. Sobre essa particularidade o Regimento dispõe:

E todas as sobreditas penas haverão os negativos, que forem convictos em algũas ceremonias hereticaes, que se provem serem feitas por actos reiterados, como são no judaismo, a guarda das Paschoas dos Judeus, que vem na Lũa de Março, ou os jejuns do Thaniz das

primeira está em sua maior credulidade; e, já que o principal objetivo do diabo é corromper a fé, prefere então atacá-las. Ver *Eclesiásticos*, 19: ‘Aquele que é crédulo demais tem um coração leviano e sofrerá prejuízo.’ (KRAMER & SPRENGER, 2011, p. 114-115).”

segundas, & quintas feiras, ou o Quipur, que vem no seu dia grande do mes de Setembro ou na observancia da guarda dos Sabbados (p.156).

Os negativos heresiarcas ou dogmatistas levavam consigo, durante o auto-da-fé, a carocha (espécie de mitra) com o título de heresiarca ou dogmatista, constando também o nome das casas no qual faziam de Sinagogas (estas casas depois eram derrubadas e no terreno era colocada uma placa indicando ser o local maldito por ali ter ocorrido um crime contra a fé, depois a terra do terreno era salgada).

Os eclesiásticos não estavam livres de serem relaxados à Justiça Secular. Esses eram levados ao auto-da-fé utilizando a roupa clerical, onde eram expulsos da ordem, as quais pertenciam, publicamente por um Bispo, seguindo o ritual romano, depois recebiam nova vestimenta (o hábito de relaxado) e, ao final, eram entregues à Justiça Secular.

Os réus que sustentavam sua confissão negativa (negando a culpa) e deixavam dúvidas em relação às suas culpas eram colocadas sob tortura, como explica o § 8, do título 2:

E se no tormento negarẽ, & os Inquisidores ouverem, que está satisfeito a elle, serão sentenciadas a fazer suas abjuraçoens publicas, segundo a qualidade da prova, que ouver, & segundo o que dela tiverem diminuído pelo tormento, & poderão també ser condenadas em algum tempo de cárcere, ou de reclusão em mosteiro, onde fação penitencia, cõfórme a qualidade de suas culpas, & nas penitencias, que lhes derẽ, lhes mandarão, que oução prègaçoẽs, & que se confessem, nas quatro festas do anno, cõ confessores, que bẽ os instruaõ nas couzas da Fè, & recebem a comunhão, & tãbẽ lhes poderão pôr outras penas arbitrarías, & penitêcias espirituais q parecer lhes convem á salvação de suas almas (p.157).

Todavia, a dúvida em se condenar ou não um réu que nega sua culpa só poderia ter o destino explicitado na citação anterior, evitando o relaxamento à Justiça Secular, se o réu não fosse um afirmativo convicto (insistindo que sua proposição herética era correta).

As abjurações impostas pelo Santo Ofício também variavam de acordo com a gravidade do delito, poderiam ser *abjurações de leve* ou de *veemente*, variavam também de acordo com a qualidade do réu e com a notoriedade que o crime havia alcançado. A abjuração consistia numa retratação do réu pela falta cometida, essa retratação poderia dar-se diante da mesa dos inquisidores ou em público (no auto-da-fé), o Regimento determina que os faltosos com a fé, que fossem “pessoas de qualidade” e não apresentassem culpas heréticas, não necessitavam abjurar em auto-público, a pena juramental da “abjuração” é assim descrita pelo estudo de linguística dos regimentos inquisitoriais portugueses da pesquisadora Clotilde de Almeida Azevedo Murakawa:

[...] Consistia na renúncia a algum erro cometido, com toda a formalidade. Segundo a tradição da Igreja, a abjuração é ato público pelo qual um convertido jura solenemente rejeitar as crenças heréticas que antes admitia e a aceitar as verdades da religião católica. Formam o vocabulário deste tipo de pena: “abjuração secreta” (Reg. 1552, cap. 9º), “abjuração pública” (Reg. 1613, Tit. IV, cap. LVI) “abjuração em forma” (Reg. 1640, L. III, Tit. III, 1), “abjuração de leve suspeita na fé” (Reg. 1640, L. III, Tit. III, 11), “abjuração de veemente” (Reg. 1640, L. III, XII, 9) ou “abjuração de veemente suspeita” (Reg. 1640, L. III, Tit. XII, 9), “juramento em forma” (Reg. 1552, cap. 26º). O Tribunal possuía uma forma fixa para os réus que deveriam fazer a abjuração seguida de juramento (UNESP, 1991).

As retratações poderiam vir acrescidas de uma multa pecuniária (que não poderia exceder a terceira parte dos bens do réu) e a perda de honrarias, cargos públicos ou de ordens sacras, em se tratando de clérigos (temporariamente):

§10 E tendo dignidade, officio, ou beneficio, a que esteja anexa jurisdição ecclesiastica, poderão também ser suspensos dela, na sobredita fôrma; & se parecer, poderaõ obrigar aos q tiverẽ beneficio com cura de almas, & q abjurarem de veemente suspeitos na Fê, a que os renunciem dentro em certo tempo, que para isso lhe assinarão, de que se fará termo nos autos, que por elles será assinado; & em tudo se haverão os Inquisidores com grande advertência, não procedendo às sobreditas penas de suspêsaõ, & renunciação, senaõ quando a qualidade da pessoa, & da prova o pedirem, considerando, que não devem praticarse, senaõ concorrendo taes circunstancias, que não somente pareçaõ licitas, mas necessárias.

§11 Quando os que abjurarem de veemente, forem Religiozos, ou Religiozas de algũa Religiaõ aprovada, alem das mais penas referidas,

serão privados de voz passiva para sempre, & da activa³⁸ pelo tempo, que parecer, & lhes mandará que sirvão em seus mosteiros os officios humildes da religião. (p.117-118).

O terceiro título versa sobre os *Confitentes*:

Todos os que depois de delatos, prezos, & accusados no Santo Officio por culpas de heresia, as confessarem nelle com mostras, & sinaes de verdadeira conversão, satisfazendo â pròva da justiça, serão recebidos ao gremio, & uniaõ da Santa Madre Igreja, & hiraõ ao Auto publico da Fè com vella aceza na mão, & habito penitencial, & nelle ouvirão suas sentenças, estando em pè, descubertos na fôrma costumada, & faraõ abjuração em fôrma, & lhes serão confiscados seus bês, desde o tempo, em que commetteraõ o delicto, & se lhes imporão outras penas, & penitencias espirituales, que parecerem aos Inquisidores, de carcere, & habito, segundo a qualidade de suas culpas, & estado, em q as cõfessarão como abaixo se declara; & teraõ instrucção nas couzas da Fè, & se lhe mandará o mais que fica dito no §. 6. titulo 1. deste livro; declarandolhes, que serão obrigados a mandar certidão de como se confessarão pelas Paschoas, na fôrma do dito §.6. mas ordenalheão, que não recebaõ o santíssimo Sacramento da Eucharistia, sem particular licença do Santo Officio (p. 158-159).

Os *confitentes*, após o auto, deveriam cumprir suas penas nos lugares onde residiam e a população do local deveria restar ciente dos escândalos do crime de seu conterrâneo condenado. Sobre essa condição de infâmia no próprio local de convívio, o pesquisador Elias Lipiner traz uma interessante narrativa, onde demonstra em pleno Brasil colonial, uma tática de resistência psicológica adotada pelos cristãos-novos residentes na colônia, muitos destes, degredados ou filhos de degredados:

No processo de desabafo contra os cristãos velhos, e recuperação psicológica própria, segundo se depreende das denúncias, os cristãos-novos começaram a transformar em honra o insulto que se lhes

³⁸ A perda da voz ativa e passiva se dá quando ocorre a clausura do clérigo em algum mosteiro, convento ou recanto espiritual e este fica sob ordem de algum Bispo local ou alguma autoridade clerical do posto da clausura, permanecendo privado de participar de decisões clericais, proferir votos, opinar ou discordar de alguma ordem imposta. O atual código canônico, no Art. II, 687, observa: “o exclaustro é liberado das obrigações que não se pode harmonizar com sua nova condição de vida e permanece sob a dependência e o cuidado de seus Superiores e também do Ordinário local, principalmente se se trata de um clérigo. Pode usar hábito do instituto, se o indulto não estabelecer o contrário. Mas não tem voz ativa e passiva” (JOÃO PAULO II, 2008, p.337).

dirigia, designando-os depreciativamente por “cristão-nôvo” ou “judeu”, ou mencionando-se-lhe a impureza da estirpe. A tais provocações respondiam em tom de desafio e orgulho ostensivo, demonstrando que a ofensa, ao invés de desespero, gerou em seu espírito o entusiasmo da luta. **Fizeram do sambenito gala**, como se diria na linguagem inquisitorial.

A 24 de agosto de 1591, o cristão velho João da Rocha Vicente denunciou perante o Visitador que “uma vez, na mesma vila de Pôrto Seguro, em certas diferenças, chamou êle denunciante cristão-nôvo ao dito Gaspar Dias da Vidigueira, o qual respondeu que essa era a melhor posta e a maior honra que êle tinha que era cristão-nôvo e publicamente se prezava de cristão-nôvo”. A uma pergunta desafiadora de um cristão velho “se era melhor ser vilão, se judeu”, respondeu o mancebo cristão-nôvo Afonso Serrão que “melhor era ser judeu que vilão”. O jovem marrano “de alguns 18 anos”, ao aceitar o desafio, arriscou muito, pois o provocador e outros cristãos velhos o ameaçaram de prisão por “entenderem por judeu o próprio judeu que nega a Cristo”, segundo alegaram mais tarde ao denunciar o caso perante a Mesa da Visitação. Antônio Dias, alfaiate cristão-nôvo, foi denunciado por ter dito que “antes êle seria môsca, que ser cristão velho”, e André Lopes de Carvalho, da nação, disse algo “que nem zombando se podia dizer”, ou seja: “Leve o diabo a quem deseja ser cristão velho”.

Entre os heróis dessa ousada ação intentada contra as humilhações de que eram vítimas os judaizantes, e a favor da recuperação psicológica dêstes, destacou-se, segundo se conclui das denúncias, o cristão nôvo Manoel de Paredes, ou Manoel de Paredes e Costa, nascido à volta de 1556 em Lisboa, e tronco de uma ramificada descendência na Bahia. Veio jovem para a bahia, nos princípios de sua fundação.

Homem de gênio explosivo, atrevido e despreocupado, mal conseguia conter suas tendências anti-cristãs, sendo por isso um dos cristãos-novos mais comentados e acusados na Colônia. De certa feita disse a cristão velho “que se desenganasse, que não se podia ter por homem perfeito e homem de bem aquele que não tivesse raça de cristão-nôvo” e em outra ocasião afirmou corajosamente “que os judeus eram gente nobre e fidalga” (1969,p.54-55).

O sucesso de escapar de penas mais duras pela confissão não dependiam apenas da veracidade da confissão ou da demonstração de real arrependimento, o tempo em que a confissão era colhida era de fundamental importância e quanto mais o réu relutasse em confessar suas culpas, menores eram suas chances de livrar-se das penitências mais rígidas.

Os presos por heresias, que se confessavam de modo satisfatório (confessando seus erros, cúmplices, cerimônias heréticas que participou e com quem participou, demonstrando verdadeiro arrependimento e conversão à fé católica), após o libelo da

justiça, eram “recebidos com carcere, & habito perpetuo, & com as mais penas, & penitencias, que parecem, as quaes serão mayores, que as daquelles, que confessarão antes de serem acusados, & o habito perpetuo durará por tẽmpo de três anos” (REGIMENTO, 1640, p. 159).

Os réus que relutavam em se confessar até quinze dias antes do auto-da-fé, além de serem presos, recebiam também penitências espirituais e o hábito perpétuo sem remissão por cinco anos. Os que se confessavam três dias antes do auto,³⁹ além de presos, eram levados ao auto-da-fé com as insígnias de fogo e condenado ao degredo nas galés por três até cinco anos, sendo mulher, era degredada para São Tomé, Angola ou Brasil por tempo que podia varia de cinco até sete anos.

As culpas por *heresia* ou *dogmatismo* são as que requeriam maior atenção por parte dos inquisidores que recebiam as confissões por tais crimes:

Os Hereziarcas, & Dogmatistas, posto que confessem antes de ser accusados plea justiça, sempre devem ser examinadas suas confissoẽs, com mayor advertẽcia, para q se veja, se saõ verdadeiras, & sinaes, que dão de sua conversãõ, mostrãõ estarem de todo apartados dos erros, em que crião, & que ensinarão; & concorrendo estas circunstancias, serão recebidos com carcere, & habito perpetuo, sem remissãõ, & cõ reclusãõ, por tẽpo, q parecer que convẽ para sua instrucção na Fê, como dito no §.8.tit.I. deste livro, & cõ o habito penitencial levarão ao Auto da Fé carocha com titulo de Hereziarcha, ou Dogmatista (p.160).

Os réus confidentes clérigos deviam ser suspensos para sempre de suas ordens e receber as penas previstas regimentalmente, ou seja, deveriam perder seus ofícios, honrarias, benefícios, dignidades que possuíam e deveriam restar inábeis para conseguir outros benefícios. Estes religiosos faltosos deveriam ser reclusos em mosteiros ou conventos, privados para sempre da voz ativa e passiva e nos mosteiros eram obrigados a servir “os officios humildes da Religião”.

Os confidentes reconciliados ao Grêmio e União da Santa Madre Igreja eram ordenados a cumprir com humildade e zelo as suas penas, demonstrando, no exterior, o

³⁹ A confissão que se dava poucos dias antes do cárcere deveria ser analisada com extrema cautela pelos inquisidores, pois o Regimento alerta que tais confissões costumavam ocorrer por medo da relaxação à Justiça Secular e não por real arrependimento.

sofrimento que teriam por seus erros. Em muitos casos, eram obrigados a deixar seus ofícios públicos, suas atividades e cargos.

A condenação costumava atingir não apenas o réu, mas toda sua família. Não só pelos episódios dramáticos e humilhantes a que, geralmente, passava o condenado pelo Santo Ofício, atingindo os nervos familiares e desqualificando a família socialmente. Mas juridicamente falando, era uma condenação, até certo ponto, hereditária. Os filhos de hereges condenados, bem como os netos que por linha masculina descendiam do avô condenado, ficavam impedidos de pleitear cargos como os de: juiz, meirinho, alcaides, notários, escrivães, procuradores, feitores, almoxarifes, secretários, contadores, *chançareis* (sic), tesoureiros, médicos, cirurgiões, boticários, sangradores, contratadores de rendas reais, nem poderiam se utilizar de honras e outros ofícios públicos, bem como eram impedidos de se valerem de insígnias de dignidades, milícias, ofícios eclesiásticos ou seculares. Os filhos e netos de *confitentes reconciliados* poderiam gozar de “mayor favor, para efeito de se dispensar com elles na ditta proibição” (Cf. REGIMENTO, 1640, p. 161-162).

Certos cargos na sociedade portuguesa recebiam, costumeiramente, maior adesão de grupos sociais específicos, como no caso dos físicos, cirurgiões e boticários, muito procurados por judeus e cristãos-novos (Cf. LIPINER, 1969, p.213). A pesquisadora Bella Herson descreve assim a atuação desses profissionais:

[...] Os judeus cirurgiões percorriam grandes distâncias, oferecendo seus serviços nos castelos, nas feiras e nas aglomerações urbanas. Armavam barraca em qualquer lugar público e ali operavam doentes de hérnia, de cálculos vesicais, de enfermidades dos olhos (especialmente cataratas) e arrancavam dentes. Recebiam logo o pagamento por seu trabalho e seguiam seu caminho, abandonando os operados à sorte.

Alguns daqueles “aventureiros”, quando viam possibilidade de permanência numa cidade, requeriam exame de habilitação e respectiva carta de licença de cirurgião, o que facilmente lhes era concedida.

Os clínicos judeus dispersavam-se por todo o país, principalmente à beira-mar, nos grandes centros e nas estradas comerciais, enquanto os clínicos mouros davam preferência às aglomerações urbanas do Centro e do Sul de Portugal (2003, p.75).

A anatomia foi um dos ramos menos desenvolvidos dos estudos médicos entre as três grandes religiões monoteístas. Em Portugal, os judeus pagavam um imposto especial para impedir que cadáveres hebreus fossem usados em estudos anatômicos e dissecações. Os prognósticos e diagnósticos eram baseados, principalmente, por análises astrológicas e de uroscopia (Cf. HERSON, 2003, p. 75-76).

Durante o medievo, a Europa contou com uma espécie de “laicização de sua medicina” - onde não importava o credo proferido pelo indivíduo que praticava a cura, mas sim, sua ciência sobre como sanar os males que afligiam o corpo. Médicos judeus eram bem vistos pela população, mesmo que, já naquele período os judeus já encontrassem resistências às suas práticas religiosas e de cura. O maior obstáculo da medicina judaica eram os clérigos católicos reclusos em mosteiros que se dedicavam aos estudos “médicos” e boticários e viam nos judeus concorrentes potenciais. Sobre a celeuma entre os médicos judeus e os monges católicos Bella Herson escreve:

As disputas já existiam desde séculos entre a Igreja e os sábios judeus, médicos e rabinos, a este respeito, intensificaram-se mais ainda. O ponto mais nevrálgico era sempre o do quanto o homem tem direito de intervir na doença. A Igreja encarava a doença como castigo de Deus, aplicado ao homem por seus pecados, questão que não preocupava o médico judeu, o qual considerava sua vocação para medicina como uma dádiva divina ao mesmo tempo em que se considerava como instrumento de Deus, investido para curar o doente. Por essa mesma razão, ciente de sua responsabilidade, o médico judeu exigiu muito de si mesmo para que o nível da sua ética se mantivesse elevado, de que resultou ser estimado e respeitado apesar das calúnias e perseguições. Não encarava a cura do paciente como interferência no poder de Deus; para ele, curar um homem doente era sagrado dever religioso. Um dos mais importantes deveres era visitar o doente, e no *Talmud* se lê que este dever estendia-se igualmente à obrigação para com o homem, de qualquer credo.

O papa Pio V não somente renovou as Ordens do Concílio de Latrão, que proibia aos médicos, sob ameaça de expulsão da Igreja, de empreender qualquer tratamento sem ouvir antes conselhos eclesiásticos, mas ainda reforçou as ameaças e as penalidades.

O médico, antes de iniciar um tratamento, tinha que convocar imediatamente um padre, “um médico da alma”, pois “a doença provém do pecado”, pregava a Igreja. Se o enfermo não confessasse a um padre até ao fim do terceiro dia, o médico era obrigado a interromper o tratamento sob pena de perder o direito de praticar a medicina, ou de perder a cátedra, se fosse um professor. A todo médico era exigido um juramento de fiel obediência às regras estabelecidas pela Santa Sé (2003, p. 76-77).

Os clérigos católicos estavam decididos a monopolizar a prática medicinal e, para estabelecer o total “domínio da alma e do corpo das pessoas”, era necessário minar o crédito adquirido pelos judeus entre as comunidades lusitanas que contavam com seus serviços. Apesar de várias cortes europeias, incluso os reis ibéricos, se consultarem com médicos judeus, o clero não deixou de instigar o povo contra a “medicina judaica”, diabolizando os métodos de cura dos hebreus e proibindo receitas e bulas escritas em língua que não fosse o latim. Em Portugal essa campanha foi gradualmente se fortalecendo, até que em 1671, o rei D. Pedro II baixou alvará, “estabelecendo que um médico, após a reconciliação com o Santo Ofício, ficava proibido de exercer a profissão sob pena de morte e geralmente o infrator era desterrado para o Brasil” (Cf. HERSON, 2003, p. 78).⁴⁰

Essa expansão da medicina judaica em Portugal gerou atritos e rixas entre os monges dedicados aos ofícios da saúde e os sábios judeus praticantes de curas. A Inquisição ajudou a disseminar preconceitos e suspeitas contra os médicos judeus, como explicita Elias Lipiner:

Entre os ofícios da preferência dos judeus portugueses, nos primeiros séculos da monarquia, figuram os de sísico, cirurgião e boticário. Eram freqüentes, por isso, em Portugal, como na Espanha, as aleivosas acusações de êsses profissionais da medicina abusavam de seu ofício para, vingando-se das violências sofridas como judeus, provocar a morte de seus perseguidores cristãos velhos. Tão atraente parecia a matéria contida nessa estranha lenda, que o próprio Alexandre Herculano, um sincero defensor dos judeus portugueses, chegou quase a atribuir-lhe alguma autenticidade. Referindo-se ao assunto, e em defesa dos acusados, escrevia: “O atraso da terapêutica e da farmácia e a imperfeição dos métodos cirúrgicos deviam, na

⁴⁰ Este é um ótimo exemplo da hibridização das legislações seculares e sacras em Portugal. Um aspecto particular de disputa religiosa entre católicos e judeus acaba gerando uma atitude do clero superior, que cria uma disposição contra os judeus e inicia uma campanha com forte propaganda de apelo popular. Os tribunais da fé acolhem tais disposições e as adequa ao seu sistema legal. Após algum período a Coroa “absorve” ou “seculariza” a lei sacra, complementando-a ou adequando-a, abrangendo seu poder coercitivo e sua jurisdição. Este foi o caminho tomado por muitas leis canônicas que acabaram “secularizadas” pelas Coroas europeias durante o medievo e a Idade Moderna. Sobre a questão Marcocci e Paiva exemplificam: “[...] o Santo Ofício, em cumplicidade com a monarquia, alargou a sua competência a delitos que não implicavam heresia, como a venda de armas e outras mercadorias proibidas a não-cristãos, sodomia, fautoria de hereges ou oposição à ação dos ministros e oficiais da Inquisição, resultados obtidos, por vezes, mediante provas de força, quebrando os limites do direito vigente e processando sem ter jurisdição” (2013. p. 16).

realidade, subministrar, freqüentemente, fatos que tornassem plausível esta última acusação, ao passo que também é crível que, maltratados e perseguidos, os judeus mais de uma vez abusassem da medicina, para exercerem vinganças que reputariam legítimas”.

O governo português, a princípio, não compartilhava dessa absurda acusação. Tanto que, no tempo em que os judeus eram obrigados a viver em judiarias, e não podiam anda fora dêsses bairros senão até anoitecer, devendo, pois recolher-se “depois que o sino da oração fôr acabado de tanger”, permitia-se, contudo, aos físicos e cirurgiões da judiaria atender a qualquer hora aos chamados de seus pacientes cristãos.

[...]

Posteriormente, porém, acentuando-se mais, no reino, o predomínio do Santo Ofício, e êste arrastou aos cárceres a Inquisição um grande número de físicos, cirurgiões e boticários da nação dos cristãos-novos, provocando a dispersão apressada dos remanescentes pelas regiões fora do alcance dos perseguidos, inclusive o Brasil.

A falta dêsses profissionais se fêz sentir no reino, e para aliviar o mal disso decorrente, os monarcas portugueses mandaram instituir um subsídio real para manter estudantes de medicina e boticários, com a condição expressa de não serem beneficiários judeus nem cristãos-novos. Enquanto isso, e sem falar nos profissionais da medicina que fugindo às perseguições afluíram à Colônia, os reis de Portugal que, à insistência irresistível do Santo Ofício, devem ter dispensado com pesar os seus físicos cristãos-novos, concederam a vários dêles benefícios, nomeando-os para servirem, como oficiais da Coroa, no Brasil (1969, p. 213-214).

A condenação do Santo Ofício significava, para muitos, a morte social (quando não literal). A confissão era um recurso imprescindível para se fugir das temíveis punições físicas, psicológicas e sociais. Sabendo do medo que as penas inquisitoriais causavam aos réus e, sabendo também, de que tais temores acabariam fazendo com que o réu recorresse à confissão, o Santo Ofício estipulou métodos e legislações para averiguar tais declarações desesperadas. O quinto título do terceiro livro regimental trata dos *Confitentes diminutos*. A confissão diminuta era aquela que não satisfazia os inquisidores, era vista como incompleta. Geralmente, essas suspeitas de incompletude confessional dos inquisidores eram fundamentadas por acusações de terceiros, as quais, o réu não tinha acesso e não podia gerar uma defesa consciente. Caso o réu escondesse em sua confissão o nome de algum amigo ou parente, não teria a confissão aceita e acabaria relaxado à Cúria Secular. Na condição da confissão diminuta ocorrer por medo de prejudicar a algum parente de primeiro grau, os inquisidores eram determinados pelo

Regimento a analisar a qualidade do réu, o tempo de sua confissão e sentenciar se seu discurso diminuto merecia ser acatado ou não.

A “diminuição” confessional poderia ocorrer, inclusive, por ações dentro dos cárceres, como ocorreu com Antônio José da Silva de alcunha, o Judeu. Esse teatrólogo, autor de diversas peças e algumas operetas, nascido em família abastada e letrada do Rio de Janeiro, era filho de um advogado poeta e possuía vários tios e primos clérigos. Em 1711, numa devassa da Inquisição na colônia, onde vários senhores de engenho foram acusados, incluindo o pai de Antônio José da Silva, o advogado João Mendes da Silva, a família judaizante do teatrólogo confessou seus crimes contra a fé, denunciaram mais de 120 pessoas e expuseram diversos ritos e cerimônias judaizantes praticadas por eles. Iniciava assim, a saga dessa família judaizante, que continuaria a ser perseguida pela máquina inquisitorial ainda por algumas décadas (Cf. SARAIVA, 1994, p. 88-89).

Em 1726, a mãe do “Judeu” acabou novamente denunciada ao Tribunal do Santo Ofício arrastando consigo toda a família, incluso os filhos, como explica Antônio José Saraiva:

Em 1726, o noivo de uma prima de Antônio José, querendo desembaraçar-se do noivado, não achou melhor meio do que ir denunciar a noiva à Inquisição. Nesta intriga acharam-se envolvidos outros membros da família, incluindo Antônio José, e dois irmãos pela primeira vez, e a mãe novamente. [...] a situação da mãe era mais delicada, visto que, sendo a segunda vez que entrava no Santo Ofício, pouco bastava para ser “relaxada” como relapsa ou reincidente. Por isso os filhos resistindo à tortura tiveram o cuidado de não deixar escapar o nome dela. A velha por sua vez também resistiu à tortura, e a Inquisição, descartando dois testemunhos particularmente suspeitos, deixou-a novamente sair “reconciliada” (1994, p. 88).

Após essa triste experiência familiar, o pouco prudente Antônio José, se casou com uma cristã-nova que já havia sido condenada pelo Santo Ofício, continuou a escrever suas peças e óperas, algumas delas contendo, ao que parecem, passagens que transmitiam leves motejos às práticas inquisitoriais, como por exemplo: “Se [...] é culpa o não ter culpa, eu culpa tenho” (SARAIVA, 1994, p. 88).

As atitudes de Antônio José da Silva certamente devem ter irritado os olhares vigilantes do Tribunal da fé, como descreve Saraiva:

É evidente que, tendo espiões por todo o lado, eles não podiam ignorar a actividade teatral do principal autor de “óperas de bonecos” desta época. Mas sobre aquela alusão, cujo sentido só provavelmente era entendido pelos inquisidores e suas vítimas, era impossível formar um processo, a não ser que os acusadores se cobrissem de ridículo enfiando à força e contra vontade do Autor uma carapuça que este poderia sempre dizer que era talhada para outras cabeças, ou até só para o Júpiter imaginário da peça. Fosse como fosse, os inquisidores devotavam silenciosamente a António José um ódio só expiável pela morte, como se vai ver (1994, p.88).

Em 1737, António José da Silva foi preso novamente sem que houvesse quaisquer denúncias contra si e sob a ordem não do Tribunal de Lisboa,⁴¹ mas do Conselho Geral, algo, de fato excepcional. No mesmo fatídico cinco de Outubro de 1737 a mulher, a mãe e outros parentes foram presos com o teatrólogo, contudo, todos continham denúncias registradas contra si e as formalidades tribunaescas foram respeitadas como dita o Regimento. Após uma série de tormentos e sessões para colher confissões, António José continuava preso, não por se negar a confessar, mas por ser vítima de um ardiloso método incriminador: espias dentro do cárcere. Os inquisidores haviam colocado dois presos-espiões na mesma cela que o artista judaizante que confirmaram suas práticas hebreias. António José da Silva foi relaxado à Justiça Secular, após seis meses de cárcere e várias confissões aos inquisidores. Por não saber que era espionado na cela e não confessar as culpas cometidas dentro do cárcere, o Judeu, padeceu sob as mãos do Tribunal do Santo Ofício (Cf. SARAIVA, 1994, p. 88-90).

Mesmo depois de encerrado o processo, o réu que porventura tivesse escapado de suas culpas através de uma confissão validada pelos inquisidores sofresse alguma acusação de terceiro que colocasse em cheque sua confissão, o pesadelo reiniciaria, como prevê o Regimento:

Se depois de algũa pessoa apprezentada, & reconciliada por confissãõ, que fez de culpas de feresia, se achar por testemunhas, que dela vieraõ depois denũciar, que naõ fallou verdade nas cõfissoẽs, que fez; em tal cazo, se procederà contra elle, na fórma, que fica dito no livro 2. tit. 2.

⁴¹ A Inquisição de Lisboa era responsável pelos casos ocorridos no Brasil colonial.

§. 12. & satisfazendo, se uzará com ella de misericórdia, dandolhe as penitencias espirituales, que parecer mais conveniente para bem de sua alma, & não abjurará segunda vez, mas será absoluta na meza da excomunhão, com que ficou ligada, por não haver inteiramente falado verdade nas confissões, & não descobrir os complices. Mas em cazo, q por não satisfazer seja preza, posto que depois satisfaça as diminuições hirâ ao Auto da Fê com habito penitencial a arbítrio, ou perpetuo segundo merecer (p.163).

As pessoas que estiveram presas pelo Santo Ofício e depois foram reconciliadas, no caso de serem presas novamente por confissões diminutas, mesmo que satisfazendo suas diminuições posteriormente, não escaparia do auto-da-fé com hábito penitencial: “& se o que teve da primeira vez, foy a arbitrio, da segunda será perpetuo, & se foy perpetuo, serâ a segunda vez sem remissaõ; & se foy sem remissaõ, serâ com insignias de fogo” (1640, p.163). Os diminutos também poderiam sofrer com a perda de seus bens, no caso de abjurarem e após a sessão de abjuração surgirem testemunhas válidas demonstrando que a confissão do réu fora diminuta.

Havia, ainda, a possibilidade de o réu recorrer e pedir a anulação de alguma confissão anterior. As pessoas que confessavam culpas contra fé e após certo tempo revogavam sua confissão deveriam apresentar prova da validade da retirada da confissão, caso contrário corria sérias chances de serem relaxadas à Justiça Secular como *negativo impenitente*. A revogação da confissão, antes da retificação da mesma, poderia levar o réu à tortura para obtenção de novas confissões válidas. Caso o réu recorresse três vezes a esse artifício – de revogar antes da ratificação da confissão – era automaticamente condenado aos açoites ou degredo.

Confessar judaísmo e revogar tal confissão era de grande risco para o réu, pois caso o Santo Ofício encontrasse alguma prova ou testemunho válido indicando que a confissão anterior era verdadeira, o réu dificilmente escaparia da morte pela fogueira. Os *revogantes* que conseguiam o perdão e eram novamente aceitos pela Igreja, não escapavam de todo das punições cabíveis. Compareciam ao auto-da-fé, usavam hábito penitencial perpétuo sem remissão, recebiam penas espirituais e arbitrárias. Aos que, após a reconciliação com a Igreja, revogavam suas confissões, poderiam ser tidos como hereges impenitentes e persistindo na revogação tinham a prisão decretada, lhes era imposto o hábito penitencial perpétuo sem remissão, açoites, penas espirituais e arbitrárias, além do degredo.

É interessante salientarmos que a pena de degredo variava de acordo com o crime e o sexo do condenado e eram vários os delitos que poderiam determinar o exílio. Segundo o Regimento, os homens poderiam ser degredados às galés ou a alguma parte do Império ultramarino, já às mulheres era restringida a penalidade das galés. As rés condenadas ao degredo eram enviadas para territórios ultramarinos do Império lusitano, como: *partes do Brasil, Ilha de São Tomé, Ilha do Príncipe, Reino de Angola, Castro Marin, Cidade de Miranda* (esta é a grafia dos lugares como consta no Regimento de 1640).

Acerca do degredo imposto pelo Santo Ofício o historiador Geraldo Pieroni observa:

A ortodoxia da religião católica à época da Inquisição não podia ser preservada senão pela rejeição dos membros considerados indesejáveis que, por uma escolha seletiva determinada pelas ordenações, atuou em comum acordo com a opinião pública, constituída, naturalmente, pela maioria cristã-velha.

O corpo social, assim instituído, passa a marginalizar a minoria cristã-nova, que incorporou o papel de bode expiatório. Minoria social e religiosa que representava os pecados da comunidade e por isso deveria ser enviada para o deserto: terra maldita onde Deus não exercia sua função fecundante, terra da rejeição para os inimigos de Yahvé. O bode expiatório da antiga tradição hebraica e os degredados cristãos-novos da época Moderna simbolizavam, ambos, a rejeição e a condenação do pecado: o mal era banido com eles. Os degredados eram bodes expiatórios na medida em que eram depositários das iniquidades de todos. Prática de exclusão social que representa a tendência profunda do homem em projetar sua própria culpabilidade sobre outro e em satisfazer assim sua própria consciência, que tem sempre necessidade de um responsável, de um castigo, de uma vítima.

A convivência da população encontra sua legitimidade nas leis que extraditavam para fora dos muros da cidade os heterodoxos da doutrina católica.

A perseguição dos cristãos-novos pode ter intensidades variadas, dependendo do período; no entanto, em Portugal, durante toda a época inquisitorial, o funcionamento do corpo social permaneceu alicerçado na exclusão.

Toda a reflexão sobre a prática do degredo deve levar em consideração o conceito de exclusão. Seu funcionamento mantém equilibrada a oscilação entre o puro e o impuro. Manter a harmonia social, preservando a pureza religiosa determinada pela tradição e pelas leis, garantia ao Estado seu mais precioso bem: a paz social. (2003, p. 17-18).

Entre os séculos XVII e XVIII foram degredados para o território colonial brasileiro cerca de 540 pessoas, dentre as quais, 307 eram cristãos-novos. Mais de 50% dos degredados ao Brasil eram por culpa de judaísmo (Cf. PIERONI, 2003, p. 50-51).

O calvário dos degredados não findava com o auto-da-fé como explica Pieroni:

Uma vez a página virada, iniciava-se para os banidos uma nova etapa na trajetória de sua condenação. Na prisão dos degredados eles aguardavam, às vezes por longos meses, o dia do embarque destinado às longínquas praias brasileiras. Ultrapassar “o abismo da grandeza deste mar”, além de perder quase toda a esperança de um dia rever seus parentes, amigos, pátria, significava também uma longa e dolorosa provocação purificadora que começava no momento do embarque. A vida a bordo era árdua, sobretudo pelas condições próprias à navegação que dependia antes de tudo do vento e também pelas características dos navios da época, concebidos essencialmente para o transporte de mercadorias, o que obrigava os passageiros a viver e dormir no convés. A alimentação constituía, em si, um verdadeiro jejum penitencial. A comida, insuficiente, mal conservada e muitas vezes deteriorada [...] A base da alimentação consistia em biscoitos, carne salgada e os peixes cozidos em fornos móveis, instalados no convés. Por causa da deficiência da alimentação e das péssimas condições de higiene, a saúde dos passageiros degradava-se pouco a pouco. As instalações sanitárias nos navios eram igualmente rudimentares. A bordo da maioria dos navios não havia médicos, e os viajantes não dispunham senão de uma pequena e elementar farmácia. Frequentemente eram os padres, médicos das almas, que se ocupavam também dos doentes ou mesmo o barbeiro com experiência de sangrias. Muitos passageiros morriam na travessia do mar por causa do escorbuto, designado por Camões como uma “doença crua e feia”. A viagem era longa: de Lisboa a Recife, durava em média 60 dias, para Salvador, entre 70 e 80 dias, e para o Rio de Janeiro, mais ou menos 85 dias.

[...]

Regra geral, os banidos eram entregues às autoridades do Brasil (nas câmaras das cidades ou nos comissariados do Santo Ofício, quando existia), pelos mestres dos navios, que exigiam deles um recibo de entrega. Os degredados chegavam com um “Termo de Ida” assinado pelos inquisidores. Esse documento acusava o tempo de degredo e fazia o pedido de registro do culpado no Livro dos Degredados e, quando terminada a pena, deveria ser remetida aos Inquisidores, em Portugal, uma certidão comprovativa. Com sua carta de degredo, depois de identificado e oficialmente registrado, o degredado deveria procurar os meios de sua sobrevivência inserindo-se na vida social e material da colônia (2003, p.83-86).

O degredo era uma prática penal já tradicional na História europeia há muitos séculos quando a Inquisição surgiu na Península Ibérica. O historiador Stuart B. Schwartz identifica na segunda metade do século XV, durante a expansão do cultivo da cana pelas ilhas atlânticas, indícios de degredo de crianças judias:

Não foi nas ilhas de Cabo Verde, mas na de São Tomé, que o sistema de grande lavoura do Atlântico assumiu sua forma mais característica. Os portugueses descobriram a ilha em 1471, mas só começaram a colonizá-la na década seguinte. Entre as quatro principais ilhas do golfo da Guiné, Portugal preferiu concentrar suas atividades em São Tomé e Príncipe e não em Fernando Pó que, embora mais próxima da costa africana, já era habitada por povos daquele continente e possuía clima menos favorável à colonização europeia. Para a desabitada São Tomé a Coroa portuguesa aparentemente planejava uma colonização nos moldes da Madeira e dos Açores. Entre os primeiros colonos inclui-se grande número de crianças judias apartadas dos pais e enviadas à ilha, em uma tentativa de conversão religiosa forçada. Contudo o que se formou em São Tomé não foi uma sociedade camponesa europeia como nos Açores; foi sim, o mais próximo equivalente no Velho Mundo a uma economia multirracial de grande lavoura (1988, p. 28).

Percebemos, neste trecho, um indício da histórica ligação entre as instituições do Estado lusitano e as instituições religiosas, ligação simbiótica entre esses dois poderes, a fim de colocar em prática seus planos terrenos. A Inquisição não iniciou tal elo e não funcionou apartada dos interesses terrenos dos príncipes; apesar de apoiar-se na estrutura eclesiástica, a religião que a Inquisição lutava por defender servia, a nível institucional e de maneira mais pragmática, como pano de fundo para implementação de uma ideologia de Estado, que naquele momento histórico específico, lutava veementemente para se assegurar numa nova lógica de mercado.

Em outro caso explicitado por Schwartz, envolvendo legislações de exílio, o historiador demonstra a preocupação do governo lusitano com a miscigenação nas ilhas açucareiras do Atlântico, pois chamava a atenção o grande número de “mulatos” ocupando cargos administrativos nessas ilhas, esses mulatos poderiam representar futuros conflitos políticos a Portugal. Em 1620, a Coroa lusitana passou “a enviar mulheres portuguesas sentenciadas para São Tomé e Cabo Verde para que ‘se

extinguam, quanto for possível, as castas de mulatos'. Tal política fracassou estrondosamente, e durante os séculos XVII e XVIII as disputas entre os governadores nomeados por Lisboa, a Igreja e os mulatos locais levaram à anarquia política” (SCHWARTZ, 1988, p.30). São Tomé era um dos locais preferidos da Inquisição para enviar mulheres para o exílio.

A relapsia é assim definida pelo Regimento de 1640:

Confórme a direito, he havido por relapso manifesto, aquelle que sendo a primeira vez convencido por legitima prôva de haver cahido em algũa heresia, que abjurou em fôrma; com tudo por sua confissão, ou por outra prôva legitimamente consta, que segunda vez cahio em heresia, ainda que não seja da mesma especie: & tambem por hũa ficção de direito, he havido por relapso aquelle, que havêdo abjurado de vehemente suspeito na Fê, segunda vez està convêcido na culpa de heresia: & assi mesmo se hâvido por relapso, o que depois de abjurar em fôrma, cahio no crime de fautor de hereges, pela violenta presumpção, que se considera, de aprovar com esta culpa o primeiro erro, que tinha abjurado (p.166).

Os reconciliados com a fé, que tornavam a desviar-se, eram tidos como relapsos e deveriam sofrer com “as mais graves penas conteudas no principio deste livro”. Em alguns casos era negada a possibilidade de reconciliação com a Igreja, a chance de relaxamento era imensa e o confisco de bens pelo Fisco Real era praticamente certo. Nos raros casos em que o réu conseguia convencer o inquisidor de seu real arrependimento, ao réu era permitido receber o Sacramento da Eucaristia antes do relaxamento à Justiça Secular, caso negassem até o fim a confissão, eram relaxados sem eucaristia. A tortura acabava por ser uma pena comum entre aqueles que retornavam às mãos inquisitoriais, pois se houvesse fortes suspeitas de relapsia do réu e não houvesse prova para fundamentar a suspeita o réu que ainda não havia confessado suas possíveis culpas era posto em tormento. Na tortura, o réu que confessasse veementemente seus crimes reincidentes era multado com a perda de até 1/3 de seus bens e havendo provas pouco contundentes de seus crimes, era degredado (Cf. REGIMENTO, 1640, p.166-167).

Os Apóstatas, Arrenegados, Hereges e Infiéis que delinquiavam no Reino que fossem cristãos batizados desviados da fé e convertidos à religião mulçumana; dispõe o Regimento que tais apóstatas renegadores da fé cristã deveriam ser recebidos com toda

misericórdia pelos inquisidores, que ouviriam sua abjuração e imporiam penitências espirituais, além de mandar que tais incautos fossem bem instruídos na fé e nos saberes necessários para a salvação. O arrenegado à fé islâmica por medo, mau tratamento ou por tortura, que sempre manteve o coração cristão, abjuraria de leve no auto-da-fé. No caso dos jovens infiéis ou dos ignorantes nas “cousas da fé” a única pena atribuída era a obrigação de se instruir na justa fé.

Mas se forem pessoas suspeitas, & confessarem depois de prezas na fórmula sobreditta serão postas a tormento, pela presumpção, que contra ellas resulta, da culpa, & de não se virem apprezentar, & confessalla na meza do S. Oficcio, & feita a execução do tormento, abjuraraõ em lugar publico, confôrme à suspeita, que se formar contra ellas, & se guardará o mais que fica disposto no§ precendente (p.168-169).

O herege estrangeiro preso era julgado naquilo que dispunha na Bula do Papa Gregório XIII, a Bula nesse caso, servia como uma espécie de concordata – um acordo entre a Coroa portuguesa e o Papa a respeito de interesses em comum, em geral, religiosos – e abria espaço para punições de estrangeiros não-cristãos em Portugal. O Regimento adverte que: “os hereges estrangeiros, que viêrem a estes Reynos de outros estranhos não sejam molestados por cauza da consciencia; se com tudo delinquirem com escandalo, aqui poderão ser castigados confôrme à culpa, que commëtterem” (REGIMENTO, 1640, p.169). O herege estrangeiro, preso pelo Santo Ofício, poderia escapar de punições mais severas no caso de conversão sincera à fé cristã, porém se as circunstâncias em que se deram a prisão do réu houvessem atraído grande atenção e escândalo, seria necessário o Santo Ofício “darse satisfação em publico ao escandalo, que delas rezultou”. Os infiéis não-batizados que delinQUIAM no Reino, nos casos contidos na Bula de Gregório XIII, eram açoitados e degredados às galés.

Os *sismáticos* não eram tidos exatamente como hereges, embora representassem uma grande ameaça à Igreja: o cisma, a divisão da unidade cristã. Entretanto, a Igreja via nesses casos, na maioria das vezes, apenas confusão causada pela má interpretação, ignorância ou arrogância. As cismas mais graves eram: os que iam de encontro à imagem ou à autoridade papais, desdizer o Direito Canônico e ser contra a atuação do Santo Ofício. O cismático que persistisse na desobediência e levantasse queixas contra a

União da Santa Madre Igreja ou contra o Santo Padre, nesses casos de insistência, era taxado como herege.

O Padre António Vieira, não foi visto pelo Santo Ofício exatamente como um cismático, todavia, mais como um dissidente, algumas vezes, visto como um rebelde, um interlocutor do mundo lusitano inconveniente, que contrariava as ações do Tribunal em Portugal e ameaçava sua existência e o pior, era bem quisto pelo Papa. O jesuíta, mestre da oratória e da escrita, usou de seu poder e persuasão para dissuadir a cúpula eclesiástica de manter apoio às práticas de perseguição inquisitorial contra a comunidade cristã-nova em Portugal, para tanto chegou a ir pessoalmente ao Vaticano e interpolar novos dados à Cúria sobre como se davam os processos, as aflições pelas quais passavam a população cristã-nova, as arbitrariedades do Santo Ofício e o alerta para as confissões instigadas pelo medo e desespero.

Vieira chegou a ser preso pela Inquisição de Coimbra - por seis meses - por sua campanha junto a Coroa e ao Papado pelo fim do Tribunal da Fé. Após a prisão, o ímpeto do inaciano não cessou e serviu de ótimo exemplo para a Inquisição sobre os perigos de se deixar à solta homens de sagaz contundência e agudeza nas palavras, tais como o jesuíta lisboeta. Vieira procurou o escorregadio caminho da política para convencer a realeza. Persuadiu o regente português da época, D. Pedro II, a retomar o território indiano. Para tal empreitada, Vieira aconselhou financiamento cristão-novo para a expedição. Em troca do custeamento da empreitada com fundos recolhidos entre os cristãos-novos, D. Pedro se comprometeria em pedir ao Papa em Roma o perdão geral à nação hebreia.

Com a afirmativa real, Vieira se pôs à cidade romana levando consigo um verdadeiro dossiê(uma série de recomendações e pedidos de padres e autoridades que eram contra a atuação inquisitorial e várias cartas de cristãos-novos onde relatavam atrocidades praticadas pelo Santo Ofício). Um agente indicado pelos judeus lusitanos também foi para Roma, portando consigo uma considerável soma de riquezas.

Clemente X após ouvir os apelos das autoridades, ler os relatos dos cristãos-novos e saber do apoio do rei de Portugal à iniciativa do inaciano lisboeta convenceu-se. Em três de Outubro de 1674 o Papa emitiu um Breve onde proibia qualquer atividade do Santo Ofício em Portugal, qualquer punição ou execução. Um mês depois, promulgou

ainda outro Breve onde elogiava a postura de D. Pedro II, que foi pressionado pelas Cortes em Portugal a não insistir em tal ação.

Os inquisidores portugueses não aceitaram de bom grado o Breve papal, inúmeros entraves entre os funcionários inquisitoriais lusitanos e a Cúria romana ocorreram. Em 1676, para desespero dos inquisidores portugueses, o sucessor de Clemente X, Inocêncio XI, reafirma o Breve de 1674.

Ainda assim, em 1681, após inúmeras contendas e pressões fortíssimas, Inocência XI reestabelece o funcionamento do Tribunal. Um grande auto-da-fé é realizado em 1682, onde os inquisidores pareciam querer resgatar todo o tempo perdido provocado pelo interlúdio de suas ações (1674-1681). Em cinco de Agosto de 1683, o Tribunal inquisitorial chegou ao ponto de ordenar que fosse retirada das famílias de convocados pelo Santo Ofício toda criança menor de sete anos de idade (Cf. KAYSERLING, 2009, p. 361-366).

Apesar dos relatos terríveis sobre a volta da atividade inquisitorial em 1682, Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva observam que o número de condenados e relaxados decaiu após o período de recesso. Os historiadores entendem que isso resultou das “imposições do breve de reabertura que reclamava maior moderação e, sobremaneira, de uma alteração processual: o aumento do número de testemunhas ouvidas para suportar melhor a acusação e a referida norma de se perguntarem após a defesa” (2013, p. 242). Os processos se tornaram mais longos, tanto pelo número maior de testemunhas exigidas, como pelo fato de o número de funcionários não ter sido reforçado após o entrave das atividades da Inquisição em Portugal. O despencar do número de judaizantes em Portugal também ajudou no baque da repressão:

Um inquisidor-geral mais submisso às ordens de Roma e a ditames da Coroa, mudanças no modo de processar, formas de tortura não tão violentas, redução dos relaxados e do volume de condenados, e baixa porcentagem de judaizantes são sinais de mudança que a suspensão de 1774-1681 provocou – mas não os únicos (p.243).

Ao que podemos notar a derrota do jesuíta António Vieira não foi total.

O nono título do terceiro livro trata dos *Fautores, Defensores e Receptores dos Hereges*. O Santo Ofício encarava as pessoas que protegiam os hereges de sua perseguição como criminosos passíveis de punições graves. Nesse caso, o estilo inquisitorial português do período seguia as normas contidas na *Bula da Ceia do Senhor*⁴². As pessoas que protegiam hereges, que questionavam suas punições e se posicionavam contrárias às justiças inquisitoriais poderiam ser condenadas a abjurar em público, açoites e degredo para as galés.

Os *Fautores* eram pessoas que:

por officio, ou juramento, tem obrigação de proceder contra os hereges, buscandoos, prendendoos, guardandoos, ou dando favor, ou ajuda contra elles; se deixarem de o fazer por malicia, terão as penas de fautores dos hereges, alem de serem condenados em pedimento de seus officios; & quando deixarem de o fazer por negligencia notoriamente culpavel, se lhes daraõ as penas, que parecer, tendose respeito á qualidade das pessaoas, & circunstancias das culpas (p. 171).

As pessoas que não fossem cúmplices de hereges, que se negassem a testemunhar contra eles ou encobrirem verdades, eram também punidas como fautoras. Pessoas do clero regular ou secular que não cumprissem as ordens do Santo Ofício contra hereges era castigada com censuras e outras penalidades cabíveis.

O próximo título possui um curioso cabeçalho: *Dos que communicão com hereges, E lhes levão armas, ou mantimentos, que comem carnes em dias proibidos*. O Regimento proíbe terminantemente os cristãos de conversarem com mouros ou judeus sobre assuntos de fé e religião, isso acarretava em grave falta e o cristão que insistisse em estabelecer tal diálogo poderia ser julgado como herege idólatra. O código alerta que

⁴² “Nos princípios do século XIV começou o costume de os papas publicarem uma lista completa das excomunhões em vigor, que era lida em presença do papa na Quinta-Feira Santa (dia da ceia pascal), razão pela qual se chamava a Bula da Ceia. Em 1627 o papa Urbano VIII (1623-1644) deu-lhe a sua forma oficial e esta prática durou até 1770, em que o papa Clemente XIV (1769-1774) acabou com ela, sem, todavia, ab-rogar as excomunhões. Através dos séculos foi pedido que fosse promulgada a Bula da Ceia em várias nações. Todavia, tendo em conta que havia censuras contra certos erros teológico-políticos, como o Febronianismo, este pedido foi concedido apenas esporadicamente. Simultaneamente, alguns ilustres reformadores da Igreja, como S. Carlos Borromeu, eram de opinião de que estas listas deviam ser afixadas nos confessionários. Finalmente a Bula da Ceia foi ab-rogada de vez em 1869, como parte da grande reforma penal de Pio IX (1846-1878)”. Informação existente no sítio eletrónico da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima: Casa de oração e convivência da Comunidade Portuguesa: [http://www.ourladyoffatimachurch.net/ENCICLOPEDIA\(B\)BULA%20CENAE%20\(da%20Ceia\).html](http://www.ourladyoffatimachurch.net/ENCICLOPEDIA(B)BULA%20CENAE%20(da%20Ceia).html).

tais contatos podem levar o católico a participar dos ritos, cerimônias e superstições mouriscas ou hebreias; sofrendo indução e suspeita sobre sua própria fé e contra as pessoas que a segue fielmente. No mesmo crime incorre os cristãos que mantiverem com armas e mantimentos hereges de outras religiões ou os cristãos que não respeitam os dias santos e se alimentam de carne nos dias proibidos pela Igreja, todas essas faltas eram julgadas de acordo com a Bula da Ceia do Senhor e pelos Breves Apostólicos de Clemente VIII e Gregório XV.

Os viajantes que alcançavam as terras mulçumanas, judias ou de qualquer outra religião que não católica eram advertidos a não manterem conversas sobre as crenças heréticas com os infiéis. As pessoas que dividissem moradia com judeus, que participassem de seus festejos, que ouvissem suas preces, que comessem do pão ázimo ou que aderisse a qualquer hábito alimentar judaico, deveriam abjurar veementemente e receber penas espirituais.

Pessoas que fornecessem materiais, mantimentos, armas ou qualquer outro artigo proibido pelo Direito Canônico aos infiéis ou que repassassem informações que prejudicassem a Igreja, sendo esses faltosos com a fé pessoas “vis ou plebeias” eram açoitados, abjuravam em público, eram degredados para fora do Reino e perdiam todo o patrimônio; no caso de serem nobres, “se mudará a pena de açoutes em outra qualquer” (REGIMENTO, 1640, p.173).

Os que não respeitavam os dias santos e se alimentavam de carne nesses dias proibidos pela Igreja, se fossem cristãos velhos deveriam se apresentar à mesa, eram repreendidos, admoestados para que não voltassem a cometer tal deslize e recebiam penitências espirituais. Numa segunda recaída, sendo o faltoso uma pessoa de qualidade, era multado; e sendo o reincidente na falta uma pessoa ordinária, sua pena ficava a critério dos Inquisidores que avaliariam o crime cometido, se houve escândalo e quais satisfações deveriam ser dadas em resposta ao possível escândalo.

As discussões de matérias de fé não eram totalmente proibidas para os fiéis leigos. O Santo Ofício permitia tais debates desde que fossem travados entre cristãos católicos e apresentasse o intuito de alcançar melhor entendimento da própria fé. Se a discussão pender para dúvidas sobre as verdades da Igreja, os debatedores eram castigados como hereges de acordo com suas qualidades sociais. Uma pessoa leiga que debatesse com um judeu ou outro infiel corria o risco de ser excomungado. O terceiro

parágrafo do décimo primeiro título elenca os casos em que se permitia ao leigo discutir sobre a Fé:

O que não terá lugar nos cazos de grande necessidade, ou utilidade, como seria, havendo algum herege, que com sua doutrina pervertesse aos Catholicos; & não havendo pessoa Ecclesiastica, douta, & sciête, que possa defender, & acodir pela verdade, & doutrina da Santa Madre Igreja; ou disputando em lugares, nos quaes o crime de heresia for entrando; porque nestes, & em semelhantes cazos, poderá a pessoa leiga, se for douta, disputar com os hereges sobre a Fê, sê encorrer em pena, nem cometer culpa algũa (p.174).

Os defensores leigos do Santo Ofício nos casos em que não podiam contar com clérigos doutos para combater as heresias que se espalhavam à sua frente, estavam liberados para defender a fé católica contra os ardis da contra-doutrina. Contudo, o que não faltavam eram situações contrárias: o Santo Ofício se deparar com leigos blasfemos, preies de proposições heréticas ou temerárias e escandalosas.

Os casos de blasfêmia eram pertencentes ao juízo do Tribunal do Santo Ofício e deveriam ser julgadas conforme o Breve Apostólico de Júlio III e a Constituição de Sisto V, alguns casos poderiam ser julgados com disposições do próprio Regimento de 1640.

O Regimento dispõe de vários tipos de blasfêmia, um desses tipos é a *Blasfêmia Heretical*:

Toda a pessoa de qualquer qualidade que seja, que disser blaphemia heretical, afirmando algũa couza de Deos, que lhe não convenha, ou negandolhe algũa, que seja sua propria, ou atribuindo a algũa creatura o que convem sómente a Deos, abjurará em lugar publico, de leve suspeita na Fê, com tanto que a qualidade da pessoa, & circunstancias da culpa, não pecaõ mayor abjuração, & penitencias espirituais, que parecerem aos Inquisidores, os quaes teraõ nellas respeito à graveza das blasphemias, a qualidade da pessoa, que as disser, & ao lugar, tempo, & occasiaõ, em que forem ditas (p. 175).

O *blasfemo heretical* poderia ter adicionado ao nome de sua culpa o termo *por costume*, o que seria um agravante à culpa: *blaphemo hereticla por costume*, ou seja, o faltoso na fé não incorreu na inconveniência escandalosa uma vez, pelo contrário, o faltoso é contumaz no crime, blasfema costumeiramente e, portanto, representa um escândalo para a sociedade católica do Reino. As pessoas delatadas por tal desvio eram acusadas de blasfemar continuamente, causando escândalos e poderiam gerar leves movimentos heréticos. Os culpados nesse crime eram levados ao auto-da-fé, aonde abjuravam de veemente suspeito e levavam uma mordança na boca, recebiam penas espirituais, eram açoitados e degredados.

A blasfêmia contra o Santo Ofício também acarretava sérias consequências, estava no mesmo nível da blasfêmia contra a Santíssima Trindade, contra a Divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, duvidar sobre Jesus nos redimir com sua morte sagrada e paixão, negar a Reencarnação de Cristo, ser contra a pureza da Virgem Maria ou contra a Obra do Santíssimo Espírito Santo.

O plebeu que incorresse em quaisquer dessas *blasfêmias atrozes* abjurava em público no auto-da-fé, era açoitado publicamente e era degredado para as galés; já a mulher plebeia era açoitada e degredada para a Ilha do Príncipe, São Tomé ou Angola, “por quanto as dittas blasphemias, & outras semelhantes a ellas, se repútaõ por atrozes, confôrme á Bulla de Clemente VIII” (REGIMENTO, 1640, p. 176). O nobre blasfemo atroz abjurava em público, recebia uma multa pecuniária ou degredos para outros locais do Reino. As pessoas religiosas ou eclesiásticas que proferissem tais blasfêmias atrozes deveriam abjurar de leve ou de veemente, se forem letrados a culpa passa a ser mais grave (sob o grau da abjuração) e poderiam ser reclusos durante algum tempo não determinado em um mosteiro. O réu que negasse as acusações de blasfêmia atroz mesmo que houvesse sérios indícios contra si, era torturado e, persistindo na negativa, abjuraria em lugar público (o que representava grave humilhação social):

E confessando o reo as blasphemias no tormento ou antes delle, negando porem a tenção: se for pessoa suspeita de nação infecta, & as blasphemias forẽ atrozes, & qualidade, que induzão presumpção de o Reo ter erro contra Fê, será examinado, & accusado pela tenção, & por ella posto a tormento, paraque por este meyo se descubra a verdade de suas culpas; & confessando havellas cõmmetido, por ter erro no entendimento contra a Fê, se procederà cõ elle, como no §.

seguinte se dirá, & negando, fará abjuração em lugar publico, confôrme ao que nos §§. precedentes está disposto.

E não sendo pessoa suspeita, posto que haja de ser accusada, pelo crime, & pela tenção, por razão da pena, que se lhe hà de dar; com tudo não será posta a tormento, mas fará abjuração pública, & terá as mais penas, & penitencias, de que nos primeiros §§. deste titulo se faz menção (p. 176).

O réu blasfemo que seguisse na “Lei de Moisés” ou qualquer outra “seita ímpia e danada” seria julgado como herege formal, no caso de sua blasfêmia ser atroz (contra Jesus, Maria, Deus ou a Trindade) o réu era preso, levava consigo hábito penitencial no auto-da-fé, além de mordaça na boca, era açoitado e degredado “paraque se dê satisfação ao escandalo, que os fiês receberão de suas culpas, mas sempre se terá respeito à qualidade do Reo, & das blasphemias, confôrme ao que acima fica ditto” (REGIMENTO, 1640, p. 177). O blasfemo relapso, já condenado anteriormente pelo mesmo deslize, recebia as penas mais agravadas do que na primeira vez, se fosse pessoa ordinária, considerada vil, poderia ser açoitada e condenada ao degredo por sete a dez anos; se fosse nobre, poderia sofrer degredo ou multa.

As pessoas que afirmavam que a fornicção simples, a usura e a simonia não são pecados, se forem pessoas rústicas de origens simples e cristãs-velhas ouviriam sentença em auto-da-fé público, abjurariam de leve e receberiam instruções sobre a fé, além das penas espirituais. Os nobres que cometessem tal deslize deveriam abjurar onde os inquisidores avaliassem ser melhor.

O ato de blasfemar também era crime para a Justiça Secular. Os condenados pela Justiça Secular por blasfemar deveriam ter o processo reexaminado pelo Santo Ofício, porém, nesse caso, a Inquisição só proferiria adições penais de cunho espiritual. Os blasfemos não heréticos tinham suas sentenças lidas na freguesia onde habitavam, se apresentavam no local público da leitura de vela acesa na mão (plebeus) ou tinham a sentença lida na sala da Inquisição, em local recluso (nobre). No caso de já haver sido punido por outro Tribunal, o réu não passaria por tal humilhação. É interessante salientarmos que apesar das duras e humilhantes penas impostas pelo Santo Ofício, os prisioneiros que incorriam em crimes passíveis de punição tanto pela Inquisição quanto pela Justiça Secular, em geral, preferia ser julgado pela Inquisição, pois as penas, apesar de pesadas, não eram tão arrasantes como as proferidas pela Justiça Secular.

Todos aqueles que zombavam ou proferiam atos de irreverência ao Santíssimo Sacramento do altar, ou às imagens Sacras e a Cruz Sagrada, ou recebiam o Santíssimo Sacramento não estando em jejum, quebravam, derrubavam ou roubavam imagens e objetos sacros, faziam desacato à hóstia consagrada ou ao cálice consagrado seriam torturados pela presunção de afrontar e sentir-se mal diante das imagens sacras. O réu que argumentasse que assim o fizera porque vive apartado da fé será julgado como herege formal (não condenado a dar satisfações públicas, açoites ou degredo às galés). Ao delito que era cometido publicamente não bastava negar a intenção para que o acusado deixasse de receber açoites e ser degredado. Dependendo do grau de escândalo gerado pela ação e da qualidade de suspeita do Tribunal em relação ao agravo do réu para as imagens e símbolos sacros, a pena de relaxação poderia ser outorgada. As pessoas que não respeitavam o jejum antes da Santa Eucaristia, caso levantassem suspeita ou fossem pessoas relapsas em punições inquisitoriais tinha os autos de seu processo encaminhados ao Conselho Geral.

As práticas sortilégas e que recorriam à magia também não passavam despercebidas pelo código regimental. O Regimento de 1640 não negava a bruxaria, a feitiçaria ou as práticas mágicas e sortilégas como ridículas ou frutos da superstição de ingênuos ou salafrários. A visão ridicularizadora de tais práticas, numa ótica que pregava o *desencantamento do mundo*,⁴³ que passava por um ceticismo que não necessariamente negava o espírito religioso, mas dificultava cada vez mais o surgimento de perfis carismáticos apoiados em caracteres ascéticos de áurea mágica, apareceu com maior ímpeto no Regimento de 1774. Esse documento de fins do século XVIII, filho do regime pombalino, ou seja, constituído nas entranhas de uma ideologia absolutista umbilicalmente ligada a uma nova visão estatal que alienava a religião e usava-a como aparelho ideológico de forma enfática, mais perceptível e destacável do que nos regimentos inquisitoriais lusitanos anteriores, possuía essa roupagem ilustrada e presunçosamente racionalista, que desprezava a efetividade das atividades mágicas e sortilégas, porém isso não significou, necessariamente, aceitação e liberdade para tais atividades.

⁴³ Para o sociólogo alemão Max Weber o processo de *desencantamento do mundo* possui várias vertentes e causas. Na vertente religiosa o sociólogo aponta para a adoção da racionalidade, principalmente a escolástica no caso cristão, como um dos principais fatores de desencantamento. Para o autor a idolatria do real concreto e a técnica de trabalho intimamente ligada às condições técnicas e produtivas mecanicistas portam a uma relação trágica de desencantamento do mundo e das relações humanas (Cf. WEBER, 2010, p.112).

O Regimento de 1640 é filho de uma união consolidada entre Coroa e Cúria Romana. Carregava em si as aspirações reais e papais, a força expansionista e mercantil do Império lusitano e as chagas que o Concílio Tridentino procurava amenizar. A Quaresma ainda lutava para se sobrepor à Cultura Popular da Idade Moderna e enraizar-se no imaginário popular europeu, portanto, negligenciar qualquer expressão sociocultural, seja de origem popular ou erudita, não fazia parte da traumatizada estrutura católica. A demonologia, a bruxaria, os pactos e outras manifestações mágicas não deveriam ser desprezadas ou ridicularizadas por uma cristandade que, ao final do século XV, ainda encontrava redutos *filopagãos*⁴⁴ por áreas do território europeu comparáveis aos territórios coloniais ultramarinos. A postura das autoridades e instituições católicas naquele momento era o de objetar:

[...] contra certas formas de religião popular, como as peças de milgares ou mistérios, sermões populares e, acima de tudo, festas religiosas como os dias santos e peregrinações. Também objetavam contra inúmeros itens da cultura popular secular. Uma lista abrangente atingiria proporções enormes, e mesmo uma lista curta teria que incluir atores, baladas, açulamentos de ursos, touradas, jogos de cartas, livretos populares, *charivari*, charlatães, danças, dados, adivinhações, feiras, contos folclóricos, leituras da sorte, magia, máscaras, menestréis, bonecos, tavernas e feitiçaria (BURKE, 2010, p. 281).

Podemos constatar dessa maneira que a postura da Igreja estava em combater tais atividades e credices e não em negá-las efeito ou ridicularizá-las como práticas tolas e inócuas, ao contrário, combatiam-se tais realidades porque se acreditava que esses costumes possuíam efetividade e eram nocivas à “verdadeira fé”. É plausível dizer que a Contrarreforma procurou asfixiar possíveis focos de novas insurreições contra a Igreja Católica.

⁴⁴ Cronistas e religiosos da época alertavam para populações que viviam em locais da Europa comparando-as com populações mais ermas das Índias Ocidentais e Orientais: “[...] missionários também estavam ativos na Europa, enfrentando problemas nos ‘recônditos sombrios da terra’, que às vezes comparavam aos dos seus colegas que trabalhavam nas Índias. Os jesuítas que pregavam em Huelva, a oeste de Sevilha, declararam no final do século XVI que os habitantes ‘pareciam mais índios do que espanhóis’. Sir Benjamin Rudyard disse na Câmara dos Comuns, em 1628, que existiam partes do País de Gales e do norte da Inglaterra ‘que eram parcas de Cristianismo, onde Deus era pouco mais conhecido do que entre índios’” (BURKE, 2010, p.281).

Tais práticas mágicas de origens das mais variadas e entranhadas nas mais antigas culturas europeias chamavam a atenção da Igreja desde a Idade Média, mas foi na Idade Moderna que a perseguição tomou contornos de “epidemia”, como podemos constatar na Bula de Inocêncio VIII de 1484:

De fato, chegou-nos recentemente aos ouvidos, não sem que nos afligíssemos na mais profunda amargura, que em certas regiões da Alemanha do Norte, e também nas províncias, nas aldeias, nos territórios e nas dioceses de Mainz, de Colônia, de Trêves, de Salzburg e de Bremen, muitas pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica, entregarem-se a demônios, a Íncubos e Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantos e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas hórridas, têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra, as uvas das vinhas, os frutos das árvores, e mais ainda: têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreirais, pomares, prados, pastos, trigo e muitos outros cereais; estas pessoas miseráveis ainda afligem e atormentam homens e mulheres, animais de carga, rebanhos inteiros e muitos outros animais com dores terríveis e lastimáveis e com doenças atrozes, quer internas, quer externas; e impedem os homens de realizarem o ato sexual e as mulheres de conceberem, de tal forma que os maridos conhecer as esposas e as esposas não vêm conhecer os maridos; porém, acima de tudo isso, renunciam de forma blasfema à Fé que lhes pertence pelo Sacramento do Batismo, e por instigação do Inimigo da Humanidade não se escusam de cometer e de perpetuar as mais sórdidas abominações e os excessos mais asquerosos para o mortal perigo de suas próprias almas, pelo que ultrajam a Majestade Divina e são causa de escândalo e de perigo para muitos (KRAMER & SPRENGER, 2011, p.43-44).

A América portuguesa também não estava imune aos feitiços e mandingas, ao contrário, tais práticas eram comuns e executadas frementemente pelas ruelas e engenhos brasileiros, não só as práticas que migraram da Europa e as praticadas por “bruxos” degredados, mas também as oriundas da forte tradição do curandeirismo indígena e da influência africana, vistas como religiões diabólicas, realizadoras de pactos e encantamentos, como avalia a pesquisadora Laura de Mello e Souza:

Principal porção do império colonial português do século XVIII, o Brasil alimentou simultaneamente os desvarios megalômanos de d.João V e as fogueiras inquisitoriais.

[...]

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos foram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu, índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçarias extremamente complexas e originais (2009, p.205-206).

Muito similar a ideia passada na música *Sympathy For The Devil*,⁴⁵ o diabo adquire nova força na Idade Moderna. Deixa de ser simplesmente o anjo caído do cristianismo primitivo, o preferido de Deus depois preterido por seu orgulho e soberba, passando a ser visto como um agente ardiloso, um militante contra os desígnios divinos, um atuante nas transformações humanas ao longo do tempo, um eterno inimigo da salvação. O *diabo moderno* passa a ser um alvo da pedagogia do medo, servindo como exemplo para cristãos e gerando certa aflição por sua constante espreita, como alerta Jean Delumeau:

A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacos que haviam se definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhe uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente.

Satã pouco aparecia na arte cristã primitiva, e os afrescos das catacumbas tinham-no ignorado. Uma de suas mais antigas figurações, nas paredes da igreja de Baouït no Egito (século IV), o representa sob os traços de um anjo, decaído, sem dúvida, e com unhas recurvas, mas sem feiúra e com um sorriso um pouco irônico. Irresistível sedutor nas páginas iluminadas da Bíblia de São Gregório de Nazianzeno (Biblioteca Nacional, entre os séculos VI e IX), herói abatido nas decorações de certas igrejas orientais da mesma época, Lúcifer, outrora criatura preferida de Deus, ainda não é um monstro repulsivo.

Em compensação, os séculos XI e XII veem produzir-se, ao menos no Ocidente, a primeira grande “explosão diabólica” (J. Le Goff) ilustrando para nós o Satã de olhos vermelhos, de cabelos e asas de

⁴⁵ Música do conjunto britânico The Rolling Stones. A música faz parte do álbum *Beggars Banquet* de 1968. Escrita por Mick Jagger e creditada a dupla Jagger/Richards.

fogo do *Apocalypse*, de Saint-Sever, o diabo devorador de homens de Saint-Pierre-de-Chauvigny, os demônios imensos de Autun, as criaturas infernais que, em Vézelay, Moissac ou Saint-Benoît-sur-Loire, tentam, possuem ou torturam os humanos. Assimilado pelo código feudal a um vassalo desleal, Satã faz então sua grande entrada em nossa civilização. Anteriormente abstrato e teológico, ei-lo que se concretiza e reveste paredes e nos capitéis das igrejas toda espécie de formas humanas e animais (2009, p. 354).

O Regimento de 1640, no seu terceiro livro, décimo quinto título, legisla contra os Feiticeiros, os Sortílegos, os que invocam o demônio, os que fazem pacto com ele ou usam a arte da Astrologia Judiciária, essa legislação é baseada na Bula de Sisto V:

Ainda que conforme a direito, dos crimes de feitiçarias, sortilégios, advinhações, & quaisquer outros desta mesma especie, podessem conhecer os Inquisidores sómente quando em si continhão heresia manifesta; com tudo pela Bulla de Sixto V lhes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam hereticaes; assi porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há nelles tam contraria á Religião Christam. Por tanto se algũa pessoa fazer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações, usando de couzas, & superstições hereticaes, encorrerá nas penas de excômunhão, confiscação de bês, & em todas as mais, que em direito estão põstas no crime de heresia, & contra ella procederão os Inquisidores, na mesma fórma, que procedem cõtra os hereges, & apostatas de nossa S. Fê; & havendo prôva legitima para ser convencida, & haver a pena ordinaria, se não se reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será relaxada à Justiça Secular, na fórma que fica ditto no titulo 2. deste livro, & levará ao Auto da Fê com o habito de relaxado, carocha na cabeça, com rotulo de feiticeiro na fórma costumada (p.180).

Os réus envolvidos com artes demoníacas, feitiçarias etc, poderiam receber excomunhão, ter os bens confiscados ou até ser morto. Confessando suas culpas, poderia reconciliar-se com a Igreja, mas não escapariam do auto-da-fé, com carocha e abjuração pública, perdendo os bens desde os tempos em que os ditos crimes foram realizados. O degredo e o açoite público, nesses casos, eram complementações da sentença quase inevitáveis.

Apesar das terríveis penas que as pessoas ligadas a essas atividades arriscavam, para os homens daquele tempo abrir mão de tais proteções, poderes e conhecimentos

também poderia significar sofrimentos e provações. No espaço colonial, Laura de Mello e Souza reflete sobre o imaginário em torno dessas praxes sobrenaturais:

Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outros, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural (2009, p.208).

A colônia parecia ser lugar fértil para o desenvolvimento de hábitos heterodoxos, onde culturas e costumes imiscuíam-se, chocando os mais conservadores ou convertendo-os. Entretanto, a Metrópole, vista como palmatória do mundo colonial, de certa maneira, contribuía para a má fama e desregramentos da colônia, especificamente a colônia brasileira, pois desde as Ordenações Filipinas que os adivinhos e feiticeiros eram condenados ao degredo à *terra brasilis* (Cf. SOUZA, 2009, p.211).

Os nobres preceitos não eram açoitados, porém, poderia ser degredado para Angola, São Tomé ou Brasil. O clérigo réprobo poderia ser recluso em algum mosteiro e, caso o crime tenha sido grave o bastante para levá-lo ao auto-público, o clérigo condenado não precisava usar carocha, mas era suspenso para sempre de seus cargos e privado de qualquer ofício, benefício ou dignidade. O religioso era privado da voz ativa e passiva.

Era importante para os inquisidores saberem se durante os rituais, feitiços e sortilégios, os acusados praticaram algum sacrifício ou dano notável a alguma pessoa, o que deveria agravar a pena, mesmo que roubos e assassinatos não fossem da alçada da justiça inquisitorial. Vemos nesse trecho, o Regimento de 1640 expor as limitações jurisdicionais do Santo Ofício:

E no arbitrio, que os Inquisidores haõ de fazer das penas, com que devem ser castigadas as pessoas, que usarem dos ditos feitiços, sortilegios, & adivinhações, teraõ respeito a se haver seguido com

elles algũa môrte, ou outro danno notavel, & de grande prejuizo, para neste caso serẽ mais rigorosas as penas; por quanto ainda que o Santo Officio pertença castigar sómente os feitiços, & mais crimes semelhantes, & não as môrtes, perdas, & dânos, que delles se seguiraõ; com tudo, como estes fiquem fazendo muito mais grave culpa, he justo, que confôrme as circunstancias della se lhe acrescente a pena (p. 181).

Os inquisidores deveriam investigar também se durante os atos sortílegos era flagrante algum elemento herético, que fosse de encontro à fé. O réu, nesse caso, seria torturado e se não confessasse iria ao auto-da-fé abjurar de veemente. As cenas de feitiçarias que usassem hóstias; ou sangue de Cristo; ou de Pedra d'Ara⁴⁶ tomada de lugar sagrado, ou de corporações; ou qualquer outro objeto sagrado; que invocassem espíritos diabólicos com preces, ou fizessem sacrifícios para tais espíritos, culto ou idolatria;⁴⁷ ou batizassem imagens, ou algum cadáver, ou rebatizassem alguma criança; chamarem entre os Santos os demônios por seus nomes, ou incensarem a cabeça de defunto; ou ungirem com óleo sagrado; nasce de todas essas possibilidades, veemente suspeita de heresia.

Os monitórios inquisitoriais publicados em locais públicos com o intuito de informar aos fiéis sobre possíveis práticas heréticas que poderiam ser presenciadas em algum local, praticadas por algum vizinho, amigo, parente, ou até mesmo pelo próprio fiel ignorante, visavam ampliar os olhos e ouvidos inquisitoriais. Os monitórios citavam inúmeros possíveis deslizes que deveriam ser confessados ou delatados, enfatizavam também possíveis rituais judaicos como o Iom Kipur (dia da Expição), o Gujppur (festa do jejum), as possíveis sinagogas caseiras ou clandestinas, o Taanit Esther (o jejum da Rainha Ester), a Páscoa judaica com banquete de pão asmo, o Pessach (banquete com pão ázimo e carneiro assado) e a festa relativa ao Êxodo, outras festassão citadas em processos ou confissões como possíveis rituais hebraicos: as festas das Cabanas, Tabernáculos, Sucot, a Páscoa Corno, o Rosch Há-Schaná (quando soava o schofar, uma espécie de trombeta feita de chifre de carneiro, que anuncia a primeira lua nova do ano novo dos israelitas), a Khamischá Asar Bisch'vat (ano novo das árvores) e possíveis reuniões para leituras da Torá (Cf. CASCUDO, 1984 p.97-98). Elias Lipiner

⁴⁶ Pedra Ara ou D'Ara é a pedra benta do altar onde o cálice de vinho e a hóstia consagrada são colocados.

⁴⁷ O Regimento nesse trecho diferencia o "culto de latría, ou dolia". A latría seria a veneração que cabe somente a Deus ou à Santíssima Trindade, enquanto a dolia seria o culto destinado aos Santos.

(1969) cita na colônia brasileira costumes judaicos enraizados na cultura local, como o despejar das águas represadas em casa quando da morte de algum parente, sangrar os animais após o abate, evitar certos alimentos, comer sentado no chão, entre outros.

O Breve de Sisto V e a Constituição de Urbano VIII cometem ao Santo Ofício que procedesse contra os *Astrólogos Judiciários*. As penas eram brandas, mas os praticantes dessa arte não passaram despercebidos pela Inquisição. Esses astrólogos eram muito requisitados e não raro poderiam ser contratados da Coroa. A Astrologia Judiciária utilizava-se do horóscopo para realizar suas previsões sobre indivíduos ou povos inteiros levando em consideração a posição dos planetas em momentos importantes. A Igreja via na visão mística dos astros uma grave heresia que negava a Providência Divina e atribuía aos astros poderes mágicos. Esses astrólogos viam na “dança” dos corpos celestes sinais dos tempos, previsões proféticas que poderiam indicar o futuro.

Os bígamos eram tidos como presunçosos que desrespeitavam o Santo Sacramento do Matrimônio. O homem ou mulher, de qualquer estamento social ou situação econômica, que “por palavras de presente na fôrma do Sagrado Concílio Trid. se cazar segunda vez, sendo viva a primeira molher, ou marido, ou sê ter provavel certeza de sua morte, como de direito se requiere para cõtrahir segundo matrimonio” (REGIMENTO, 1640, p.182-183) deveria ser interrogado pelo Santo Ofício, “a tenção & animo” com que se cometeu tal pecado deveriam ser levados em consideração. O réu ou ré condenados por tal deslize deveriam abjurar de leve em auto-público, salvo quando a condição da culpa ou a qualidade do indivíduo requeriam maior abjuração. Os plebeus bígamos eram açoitados pelas ruas e degredados para as galés, por cinco a sete anos. Os nobres eram degredados de cinco a oito anos para África ou partes do Brasil. Os que mentissem e jurassem que o primeiro cônjuge era morto eram levados a abjurar de leve em auto-público e eram degredados para Castro Marim (porto africano onde se praticava o trafica negreiro).

Aos clérigos que se casavam o Regimento de 1640, aludindo ao Concílio de Trento, ordenava a abjuração pública de leve, expulsão da Ordem Sacra e a perda para sempre de seus ofícios, fechando a sentença com o degredo para as galés. O Religioso

professo em alguma religião,⁴⁸ era expulso desta, abjurava de leve em público e era degredado para as galés ou algum dos lugares da conquista do Reino. O homem que casasse com alguma religiosa professa, deveria abjurar de leve suspeito na fé e era degredado para África ou Castro Marim por três a cinco anos, o Regimento não fala nada em relação às religiosas que se casam. Os bígamos que se apresentavam à mesa e confessavam suas culpas não eram presos, mas abjuravam de leve em público e eram degredados para o Brasil ou África (homens) ou Castro Marim (mulheres) de quatro a seis anos.

Os que eram casados e mesmo assim se ordenavam em Ordens Sacras e os católicos que casavam com hereges ou infiéis possuíam um título regimental à parte. Aquele que se casava com um herege ou infiel ciente da situação do cônjuge, era punido com a abjuração de leve e recebia penas espirituais. Os que largavam a mulher, sem consentimento do cônjuge, com o intuito de se ordenar em alguma Ordem Sacra, era castigado pelo Santo Ofício como pessoa suspeita na fé e punida pela “presumpção, q contra elle resulta de sentir mal do Sacramento da Ordem, ao qual anda anexo voto de castidade” (p.185). Esses deviam abjurar de leve em lugar público, escolhido pelos inquisidores, ficavam inábeis e impedidos de serem promovidos para quaisquer ordens, em caso de possuírem algum benefício eclesiástico, esse lhes era tolhido e o Santo Ofício aplicavam-lhes as devidas penas espirituais e as mais que conviessem aos inquisidores.

Os falsos sacerdotes eram um problema grave na sociedade europeia do período. Ministravam missa, ouviam confissão, arrecadavam doações, dispersavam proposições heréticas etc. O mal-estar era tanto que através de um Breve Apostólico, o Papa Clemente VIII declarou a artimanha como idolatria, pois:

[...] por quanto estes fazem adorar aos fiéis Christãos o pão da Hostia, & o vinho do Caliz, como se forão o verdadeiro corpo, & sangue de Christo nosso Senhor, consagrado debaixo de suas especies; & os que confessaõ sem serem Sacerdotes, ficão usando do mal Sacramento da penitencia, com notavel detrimento do proximo, que cuida ficar absoluto sacramentalmente de seus pecados. A huns & outros declarão os Summos Pontifices, Paulo IV, Greogorio XIII por suspeitos na Fè,

⁴⁸ O termo “religião” no Regimento de 1640 refere-se a alguma das ordens, prelazias ou congregações católicas que tenha recebido aprovação da Santa Sé.

& os submettem ao juízo do Santo Officio, para nelle serẽ castigados (p.185).

O clérigo secular que possuísse somente ordens de Epístola ou de Evangelho e ministrasse missa ou confessasse os fiéis, deveria abjurar de leve em auto-da-fé público, independente de sua qualidade, era suspenso para sempre de suas ordens, degredado para as galés por tempo que poderia varia de cinco a dez anos e recebia penas espirituais e instruções sobre a fé. O religioso regular era privado da voz ativa e passiva e sendo de qualidade, deveria abjurar na sala do Santo Ofício, posteriormente era degredado para Angola ou outros territórios do Reino onde houvesse convento por sete a dez anos e era recluso em cárcere por um a dois anos, jejuando a pão e água e outras penitências espirituais.

Os que ministravam missa sem pertencer a ordem nenhuma, caso fossem plebeus, deveriam abjurar de leve em auto-público, nunca poderia ser um clérigo, era degredado por seis a dez anos para as galés, era açoitado publicamente e recebia mais penitências espirituais. Os nobres abjuravam na sala do Santo Ofício e eram degredados para os locais de conquista do Reino por oito a dez anos. No caso em que, mesmo um nobre ou clérigo, se tornar relapso em tal crime, eram degredados para as galés por dez anos e abjuravam de veemente em público.

Esses crimes não eram tão raros ou alarmantes para os membros do Santo Ofício, analisando os dados de processos inquisitoriais levantados pelo pesquisador Luiz Mott, dados que registram apenas casos “baianos” entre 1546 a 1821, o estudioso das inquisições elenca os seguintes números: “judaísmo: 96; bigamia: 34; blasfêmia: 33; sodomia: 18; gentilismo: 12; luteranismo: 10; feitiçaria: 10; contra a Inquisição: 8; falsos padres: 6; irregularidade: 6; solicitação: 2” (2010, p. 24).

A pesquisadora Daniela Buono Calainho descreve o caso de um peruano que foge para a Bahia e finge-se sacerdote e membro oficial do Santo Ofício, auferindo uma série de privilégios e demonstrando certo autoritarismo frente a população local. O destino do biltre de Quito não o deixou impune:

Descoberto em suas falcatruas, denunciado por um dos integrantes de seu séquito, Januário jurou ao inquisidor, num dos vários

interrogatórios, que jamais havia se apartado da Fé. Cometera tão graves atentados porque era desejoso de ter, por intermédio do Santo Ofício, uma “grande veneração e respeito, bastando só ouvirem es te nome para ser temido e respeitado”. Consciente da gravidade de se falsicar uma patente religiosa e agir como sacerdote, confessou que lhe veio ao pensamento passar ora por comissário, ora por familiar, porque assim ninguém “se atreveria a prendê-lo e maltratá-lo”, e poderia finalmente “evitar qualquer mal que lhe quisessem fazer”.

Sincero ou não nas intenções, frei Januário, empenhando as insígnias de familiar, aproveitou-se delas o mais que pôde. Atuou como verdadeiro inquisidor, prendeu e roubou “em nome do Santo Ofício”, e tinha a exata noção do alto prestígio e temor que representava a figura do familiar (2006, p.93-94).

O safardana peruano foi duramente condenado a dez anos servindo nas galés e foi obrigado a abjurar de veemente suspeita na fé pela sua atuação como falso sacerdote. Era importante a profissionalização e vigília constante do Santo Ofício para manutenção de sua chama tridentina e sua missão purgadora. Contudo, a tarefa mostrava-se inglória, principalmente na colônia brasileira, onde os padres eram vistos, muitas vezes, como aproveitadores, viciados, bêbados, jogadores e libertinos (Cf. CALAINHO, 2006, p.94).

Dos diversos crimes ligados à depravação, um dos que mais desconforto causava entre as lideranças eclesiais era o dos *Confessores Solicitantes no Sacramento da Confissão*. Os solicitantes eram clérigos que se aproveitavam de sua condição privilegiada para “cortejar” as pessoas (não necessariamente só as mulheres) durante o sigiloso e circunspecto momento do confessorário.

Os clérigos seculares acusados por esse crime eram condenados a abjurar de leve e eram proibidos para sempre de confessarem qualquer pessoa, além disso, eram suspensos de suas ordens por oito a dez anos e era degredado para fora do bispado e para sempre do local do delito. Continuando com sua prática devassa, o clérigo recidivo era degredado do Reino e a mesma pena se dava caso a solicitação progredisse até a fornicção ou pior, até o pecado nefando.

O religioso solicitante recebia as mesmas penas dos clérigos (só a suspensão era menos, de três a cinco anos) e poderia ser degredado para um mosteiro de oito a dez anos, ficando preso de um a dois anos, sem jamais poder retornar ao local onde cometeu o delito. A abjuração desses membros lascivos da Igreja se dava sempre na sala do Tribunal do Santo Ofício diante dos inquisidores, promotores, deputados, notários e dos

familiares. Eram chamados também para a sessão de abjuração os eclesiásticos seculares e regulares. O Regimento atenta que, sendo o réu um religioso, o notário do Santo Ofício deveria informar sobre a sentença aos seus prelados e demais religiosos que habitarem no mesmo convento ou mosteiro do condenado. O religioso que não “consumasse” nenhum ato libidinoso além da solicitação, as penas poderiam ser abrandadas.

Não havendo provas contundentes da solicitação, mas permanecer a suspeita por parte do Santo Ofício e o réu permanecendo a negar a possível culpa, o suspeito de confessor solicitante poderia se relocado em outro bispado ou sofrer suspensão temporária a critério dos inquisidores. Os reincidentes eram suspensos para sempre e abjuravam de veementes. Outro agravante para o crime de solicitação era a coerção por parte do padre devasso à vítima, exigindo que mantenha silêncio e não o denuncie.

O pesquisador Luiz Mott expõe um interessante caso de solicitação na Capitania da Paraíba em 1695:

O réu é o Padre Pedro Homem da Costa, acusado, preso e pelo “crime de solicitação”, utilizando-se do sagrado espaço sacramental da confissão, para solicitar a atos torpes suas penitentes. Era natural para este voluptuoso sacerdote da Ilha Terceira, e tinha 50 anos ao ser remetido aos cárceres secretos de Lisboa. No rol de suas conquistas prono-sacramentais constava uma dezena de mulheres, sete identificadas como negras/escravas, como ocorreu com Domingas, crioula, a quem o Padre Pedro pegando-lhe nos seios, ingenuamente perguntara-lhe “para que era aquilo?”, ao que a negra ladina, rebateu com sagacidade: “que os tinha como Deus dera”... A outra negrinha de 16 anos, disse “que estava magra, pondo as mãos em seus peitos e praticando outros atos impudicos”. Também em verdade seja dita, a tentação se justificava, pois não raramente as negras – sobretudo as africanas – vinham ajoelhar-se ao pé do padre com os seios à mostra “despidas da cintura para cima”, como aconteceu com uma escrava de 20 anos, a quem este clérigo solicitou “ad turpia” – para atos torpes. Afinal, seu próprio nome indicava seu caráter: Antônio (sic) HOMEM da Costa. Foi condenado a 8 anos de degredo, cinco dos quais suspenso das ordens religiosas, teve de fazer a abjuração de leve suspeito de heresia, no Auto de Fé, sendo ainda proibido para sempre de retornar à Paraíba, afim de não provocar novos escândalos nem querer vingar-se daquelas que o denunciaram. Salvo erro, este clérigo foi o primeiro de uma lista de confessores solicitantes residentes na Paraíba, cujos nomes e imoralidades sacramentais chegaram aos arquivos inquisitoriais [...]. Assim sendo, encerra-se o primeiro século da história paraibana com o processo do padre Homem, que por querer

ser homem demais, acabou mal, expulso para sempre de sua paróquia nordestina (1999, p. 84).

Essa libertinagem clerical não era privilégio apenas da colônia brasileira ou dos tempos modernos. De Bocaccio a Gregório de Matos as inferências às demagogias e hipocrisias de parte do clero, principalmente o clero que vivia próximo aos populares, abundavam. Ao discorrer sobre a situação da Igreja nos primórdios da Idade Moderna, com as discussões contrarreformistas do Concílio tridentino ainda em chamas, o pesquisador Ronaldo Vainfas descreve a situação comum do clero nos primeiros anos do século XVI:

A situação do clero era particularmente dramática ao iniciar-se o século XVI, a começar pela frequente ausência de vocação sacerdotal e qualificação profissional dos curas paroquiais: entre as profissões autorizadas aos padres pelos estatutos de um bispado alemão figuravam, entre outros ofícios, os de jardineiro, vaqueiro, agricultor, boticário e pescador, proibindo-se os de prestamista, comerciante, taverneiro, traficante e advogado – o que bem nos mostra quem eram ou podiam ser os encarregados da fé nas paróquias da cristandade. Exemplo notável de cura medieval dá-nos o impetuoso Pierre Clergue, padre de Montaillou no século XIV: sedutor de várias mulheres, para o que utilizava seu poder na comunidade, chegou a recomendar a uma de suas amantes, que dele engravidara, o uso de certa erva peculiar, contraceptiva para ambos os sexos. Concubinário e um pouco mago, assim o qualifica Le Roy Ladurie, e assim parece ter sido boa parte dos párocos da Europa medieval (2010, p.33).

Apesar das reformulações tridentinas, da insistência na profissionalização clerical e da estruturação de um aparato censor moralista, o quadro dos membros da Igreja pelo mundo não parece ter melhorado muito durante os séculos XVII e XVIII. A expansão Ibérica e a dispersão católica por colônias e feitorias na Ásia, África e Américas não possibilitava um controle eficaz nem por parte das Coroas, nem por parte da Igreja. A difícil tarefa em conciliar as aspirações divinas e materiais da Igreja, doutrinando os seus soldados da fé, evitando um cristianismo sintético e procurando um equilíbrio entre o clero regular e o secular não eram tarefas organizacionais simples.⁴⁹ A

⁴⁹ De acordo com Guilherme Pereira das Neves: “Há diversas maneiras de compreender a afirmação frequente de que, ao longo de muitos séculos, a Igreja constituiu umas das instituições capitais da civilização ocidental. Do ponto de vista econômico, ela pode ser considerada um empreendimento que

Idade Moderna e seus acontecimentos forçaram a cristandade como um todo a se deparar com novos tipos de obstáculos e questões éticas. O Novo Mundo, seus gentios, os gentios conversos e aspirantes a cargos clericais, os embates com os interesses dos Estados Nacionais cada vez mais poderosos, o esfregar do cristianismo em diversas outras igrejas e denominações, representaram em alguns momentos terríveis óbices para o catolicismo, outras vezes, tais empecilhos, eram absorvidos pela onda missionária e digeridos pelo tempo. A Inquisição não passava despercebida em meio ao caótico cenário global, o pesquisador C. R. Boxer observa as frágeis circunstâncias organizacionais da Inquisição lusitana e seu poder de adaptação aos cenários:

A Inquisição portuguesa nunca estabeleceu um tribunal no Brasil ou em África, contentando-se com os despachos periódicos dos visitantes das comissões a essas regiões; mas, em 1560, foi criado um tribunal em Goa, com jurisdição sobre a Ásia portuguesa e a África Oriental. O tribunal de Goa estava sob o remoto controlo do inquisidor-geral em Lisboa, assim como os tribunais da América espanhola sob a jurisdição da *Suprema* em Madrid. Embora a Inquisição espanhola tenha alcançado maior notoriedade histórica, a Inquisição portuguesa era considerada, pelos infelizes que tiveram experiência de ambas as instituições, como sendo ainda mais cruel e inflexível (1978, p.107).

As condições da estrutura inquisitorial em Portugal, mas principalmente nas colônias acompanhava a precariedade geral, ou seja, muitas terras para pouco padre. Porém não só de padres ou oficiais a instituição inquisitorial granjeava seus objetivos de evangelização. A dispersão de suas mensagens, símbolos e doutrinas pelo imaginário popular, que “para além da atuação judicial propriamente dita, tinha meios menos bruscos, mas nem por isso menos efetivos para introjetar seus objetivos na consciência dos portugueses” (FEITLER, 2007, p.13). Autores como Bruno Feitler (2007) e Francisco Bethencourt (2000), entre outros, demonstram a força das representações simbólicas das inquisições no imaginário popular, agindo como um mecanismo de propaganda censor pedagogicamente muito útil. Séculos de perseguições e proibições

acumulou e soube mobilizar soma extraordinária de recursos. Do ponto de vista social, uma organização excepcional de indivíduos, espalhados pelos cinco continentes, voltados a uma multiplicidade de tarefas. Do político, uma instância que reivindicou para si o papel de supremo árbitro do mundo. Do cultural, um agente decisivo tanto na transformação de comportamentos e atitudes diante da vida quanto na preservação e geração de conhecimentos e obras inestimáveis, que integram o patrimônio da humanidade. Pode ainda ser tomada como a responsável por ações que até hoje despertam indignação, repulsa e até condenação, como a Inquisição e a intolerância em relação a outras culturas” (2009, p.379).

afetaram inclusive a memória de perseguidos que procuravam resistir como acusa o historiador C. R. Boxer:

Vestígios era, de facto, tudo de que se poderiam lembrar, durante o século XVII, em regiões onde os criptojudeus não tinham acesso às sinagogas e às práticas dos judeus ortodoxos. Um pregador cristão troçava dos marranos por saberem apenas quatro ou cinco preceitos de um total de 613 que deveriam observar como judeus ortodoxos. O bispo português Amador Arrais censurava os cristãos-novos por não serem nem verdadeiros judeus nem verdadeiros cristãos, pois não observavam nenhum das duas fés na sua totalidade ou pureza. Ao tentarem praticar ambas simultaneamente, apenas se tornavam duplamente heréticos. Provavelmente, alguns dos rabinos ortodoxos concordariam com ele, pois que, uma vez desaparecida a primeira geração de convertidos ao cristianismo, os seus descendentes não tinham acesso aos textos hebraicos nem possibilidade de preservar e observar a Lei de Moisés na íntegra. O enfraquecimento progressivo da tradição oral com o passar de gerações sucessivas, e o ambiente católico em que viviam do nascimento à morte, privavam cada vez mais os cristãos-novos de todos os vestígios da fé ancestral, excepto os mais elementares (1978, p.111).

Minar as culturas alheias, sitiando-as e sufocando-as aos poucos através da perseguição ou da forte propaganda coercitiva não eram práticas inusitadas por parte das instituições católicas, a propósito, por nenhuma das, como diria Arnold Toynbee, *religiões superiores*. A evangelização foi, desde os primórdios, carro forte do cristianismo, nem sempre imposto ou caracterizado pela violência. Nos tempos das perseguições pelos romanos até as primeiras missões evangelizadoras por povoados bárbaros do leste e do norte europeu, passando pelo monaquismo dos séculos IV e V, os evangelizadores passaram suas mensagens ora de caridade e amor, ora de intolerância e censura (Cf. FILORAMO, 2005, p. 75-102).

O conhecimento e as leituras de outras crenças são problemas históricos entre religiões de todas as partes. A instituição de uma religião oficial, com regras, hierarquias estabelecidas e corpo funcional burocratizado, geralmente, passa pela negação da fé ou do conhecimento do outro. A intolerância costuma acompanhar tal processo. O processo ocorrido pela Reforma levou a um recrudescimento da ortodoxia católica e a vigilância sobre aquilo que os súditos e fiéis professavam passou a significar ameaças catastróficas.

Inserido nesse contexto paranoico, o Regimento de 1640 não poderia relegar ao descaso a produção intelectual e os livros que costumavam circular pelas poucas mãos letradas em Portugal e suas colônias. A interceptação de livros proibidos era de crucial importância para o Santo Ofício e as punições para os portadores de literatura censurável visavam servir de exemplo aos possíveis leitores curiosos. A Bula da Ceia do Senhor e os Editais da Fé determinavam as punições aos leitores pecaminosos, estabeleciam os preceitos e as regras das leituras daqueles que poderiam reter determinados livros; os Catálogos de livros proibidos de Roma e do Reino, publicados pelo Tribunal do Santo Ofício, elencavam em seu índice os livros considerados proibidos, heréticos e desviadores da fé.

Essa censura às ideias que sobressaía não era característica apenas da Igreja Católica e se tornou lugar-comum na Idade Moderna. O procedimento cerceador, como explica Felipe Fernández-Armesto e Derek Wilson, não era praticado apenas por clérigos, mas também por reis e religiosos reformados:

As autoridades eclesiásticas deram um apoio prático a essa contenção do mundo das idéias, através de um sistema de censura. Pelos termos de uma bula papal de 1487, todos os livros recém-publicados tinham de exibir o nome do autor e o local da publicação, e tinham também de ser aprovados pelo bispo local. As publicações anônimas foram consideradas ilegais em vários decretos promulgados por autoridades eclesiásticas e seculares. De tempos em tempos, os bispos proibiam a publicação das obras de certos autores e visitavam as universidades e escolas para ver se havia material subversivo em circulação. As execuções públicas dos condenados nas fogueiras ofereciam demonstrações dramáticas da determinação eclesiástica de proteger as pessoas do perigo dos falsos ensinamentos. Listas de obras proibidas foram divulgadas, culminando com o primeiro *index librorum prohibitorum*, em 1559 (índice de livros proibidos). As autoridades católicas não eram as únicas a procurar controlar o comportamento social com as fogueiras da persuasão e os martelos da coerção. Lutero reagiu à condenação de suas obras queimando a bula papal em praça pública e, de quebra, também jogou às chamas do código de direito canônico. Henrique VIII secularizou a censura dos livros, mas deixou-a nas mãos dos clérigos. A Genebra de Calvino e aquelas religiões que se inspiraram nela exerceram uma severa censura. Não houve um país da Europa do século XVI no qual a Igreja ou o Estado não se envolvesse na formação da opinião pública (1997, p.47-48).

Sobre os livros proibidos o Regimento esclarece:

Toda a pessoa de qualquer estado, qualidade, & condição, que seja, que cõtra a proibição da Bulla da Cea do Senhor, & dos Editaes da Fê, que o S. Officio manda publicar, de proposito ler, & retever livros hereticos, na fórma, que està declarado no Cathalogo Romano, & no deste Reyno, alê de encorrer nas censuras postas pela Bulla da Cea do Senhor, & Breves Apostolicos, & pelos sobreditos Editaes, serã havida por suspeita na Fê, & condenada a fazer abjuração de leve; salvo se da qualidade dos livros, & da pessoa, & mais circunstancias do delicto, ouvesse tão vehemente suspeita de heresia, que pareça aos Inquisidores, que deve haver mayor abjuração; & terà as mais penas, que elles arbitrarem; & tudo isto haverá lugar, ou os livros sejam impressos, ou escritos de mão (p. 189).

Os autores dos livros eram processados como hereges, bem como os portadores de livros proibidos sem identificação do autor ou aqueles que não confessassem a procedência do livro. As pessoas que traziam consigo aos Reinos Católicos livros heréticos, ou de magia, ou de sortilégios, feitiçarias etc., além de serem excomungadas como hereges, na forma da Bula do Papa Clemente VIII, perdiam a posse dos livros proibidos e eram multadas, o mesmo se dava em caso de estarem portando livros sobre Astrologia Judiciária, como institui as Bulas dos Papas Sisto V e Urbano VIII. Qualquer herege, judeu, ou infiel que vivesse em Reino Católico que divulgasse tratados do Talmude ou do Alcorão, perdia todos os seus livros e estaria sujeito às mais arbitrárias penas comensuradas à sua culpa. Os impressores que sem licença ou aprovação imprimissem algum livro proibido ou qualquer outra escrita suspeita na fé, além de incorrerem na pena de excomunhão maior, eram suspensos de seu ofício por um ano e tinham seus livros indevidos queimados.

O tribunal buscava de todas as formas para inibir a circulação de textos proibidos. Procurava-se vigiar os portos e os navios estrangeiros, vascolejavam-se bibliotecas particulares e atentava-se aos trabalhos dos impressores. Ainda assim, não parece correto sentenciar os julgadores de outrora como meros impedidores do andamento científico. Talvez a grande excentricidade da Igreja esteja justamente em objetivar, pretensiosamente, estar no controle de toda a produção intelectual da cristandade. Conseguir interromper processos criativos, censurar desvios de pensamento, instruir a todos com a “correta interpretação da fé”, ou seja, a interpretação da Igreja, e impedir que possíveis obras não avaliadas ganhassem o mundo afora.

Esse aparato controlador chocava-se de frente com uma nova tendência que, ainda muito timidamente, começava a expandir-se pela Europa: a leitura. Na Europa central, no final do século XVII, estima-se que cerca de 60% a 70% dos homens soubessem assinar o próprio nome e 40% a 45% entre as mulheres, a média se mantem nas regiões francófonas, na Grã-Bretanha e nos Países Baixos. Nas regiões mediterrâneas essa porcentagem caia para 45% dos homens e 25% das mulheres, enquanto que no Leste europeu e na Escandinávia a média ficava entre 20% e 35% (Cf. CHARTIER, 2009, p. 113-121). Esses números variavam também entre as populações urbanas e rurais, entre os estamentos sociais, o gênero e até mesmo entre as religiões que dividiam espaço pelo mapa europeu.

Outro aspecto interessante sobre a leitura na Idade Moderna é que essa prática se personalizou. O historiador Philippe Ariès chama a atenção para a mudança de hábito, com o surgimento de uma “leitura na intimidade de um espaço subtraído à comunidade, que permite a reflexão solitária” (CHARTIER, 2009, p. 128). Roger Chartier chamou de *leitura silenciosa* a nova introrreflexiva prática de leitura:

Essa “privatização” da prática da leitura é incontestavelmente uma das principais evoluções culturais da modernidade.

[...] permitiu um fervor mais pessoal, uma devoção mais privada, outra relação com o sagrado além daquela regulamentada pelas disciplinas e mediações eclesiais. A espiritualidade das ordens mendicantes, a *devotio moderna*, o próprio protestantismo, visto como uma relação direta entre o indivíduo e a divindade, apoiaram-se largamente na nova prática, que pelo menos a alguns permitia nutrir sua fé a partir da leitura íntima dos livros de espiritualidade ou da Bíblia (2009, p. 128-129).

A laicização da leitura e a invenção da imprensa no exórdio da Idade Moderna foram essenciais para a abertura ao conhecimento e o surgimento de virtuosos da escrita fora dos círculos clericais. Os livros, aos poucos, deixaram de ser artigos raros e custosíssimos, encontrados praticamente apenas em mosteiros ou universidades, para, pouco a pouco, ganharem as bibliotecas privadas e estarem na posse de pessoas de variadas origens e misteres.

A modernidade e suas novas tecnologias representaram certa ruptura com a tradição universalista católica e colocaram em cheque seu controle sobre a cultura e a sociedade europeia. Todavia, esse controle nunca havia conseguido seu sonho totalizante, apenas via-o cada vez mais distante e difícil. O cristianismo popular, ao longo de sua história, mostrou-se arredio aos controles totalizantes e permeou-se pelas mais variadas realidades socioculturais e econômicas que encontrou pela frente gerando desconfortantes “desvios” para a Igreja e suas pretensões monopolistas. Esse aspecto pode ser visto no título regimental, *Dos que dão culto, como Santos, aos que não forem canonizados, ou beatificados, E dos livros, que tratarem de seus milagres, ou revelações, E dos que fingirem*:

Confórme aos Breves Apostolicos dos santos Padres Paulo V e Urbano VIII. nosso senhor, a nenhũa imagem de defunto se pôde dar o culto, & veneração devida aos Santos, sem primeiro ser canonizado, beatificado, ou aprovado por uzo comum da Igreja; & contra os que fazem o contrario, se deve proceder no S.Officio. Pelo que, se algũa pessoa venerar a imagem de algum defunto, ainda que morresse com opinião de Santo, tendoa em Oratorio particular, capella, Igreja, ou outro lugar publico com laureola na cabeça, com rayos, ou resplendor, sem ser canonizado, beatificado, ou aprovado pelo commum uzo da Igreja, será condeanda, pela primeira vez em perdimento das taes imagẽs, & das couzas, com que as venerar; & continuando na mesma culpa, terà alẽ da ditta pena, as mais arbitrias, q parecer aos Inquisidores, tendo respeito às que leh dão os dittos Breves; & sendo pessoa Ecclesiastica, será castigada com mayor rigor (p.190).

A Inquisição punia as pessoas que ornavam ou cultuavam as sepulturas dos *falsos santos*. Também era passível de punição compor obras sobre as falsas revelações ou milagres desses santos “não oficiais” ou dizer que havia conseguido alguma graça com Deus por intercessão dos *defuntos não reconhecidos como santos católicos*. Os pintores, escultores ou imaginários (aqueles que esculpiam imagens) que esculpissem ou pintassem imagens dos tais *pseudos-santos* eram multados e tinham as obras apreendidas.

Os falsos místicos, milagreiros e videntes possuem um parágrafo exclusivo no vigésimo título do terceiro livro:

E por quão algũas pessoas com fingimentos de virtude, procurão mostrar, que tem revelaçõsdo Ceo, & fazem milagres, & com isso cazão grande escandalo no povo Christão, & costumão por esta via introduzir doutrinas falsas, & grandes abusos, em prejuizo de nossa santa Fê; ordenamos, que no S.Officio sejam castigados os que commetterem este crime; & sendo pessoas de ordinaria condição, sejam condenadas em pena de açoites, & degredo de galês; & se forem pessoas Religiozas, ou nobres, será a pena arbitraria, tẽdose respeito ao escandalo, & prejuizo, que cauzarão com suas culpas (p.191).

Advertir visões privativas e individualistas da fé era tão importante para a Inquisição quanto impedir possíveis ameaças ou embaraços à sua atuação. Qualquer indivíduo que atrapalhasse o ministério do Santo Ofício ou o perturbasse de alguma maneira, era susceptível a pena de excomunhão *ipso facto* e abjuraria contra a suspeita que sobre ele se levantasse. Os que incorressem nessa culpa e fossem vistos como simpatizantes de hereges eram açoitados e degredados para as galês, recebendo ainda as penas arbitrárias que dispõem os Breves Apostólicos dos papas Júlio III, PIO V e Urbano VIII. As pessoas que prejudicassem o papel do tribunal, injuriando ou ofendendo seus ministros ou oficiais, abjuraria de leve e era degredado para as galês, após receberem açoites em público (dependendo da qualidade do vituperador).

Aqueles que obstruíam o trabalho inquisitorial, intimidando as testemunhas ou os denunciantes e aqueles que destruíam documentos e processos do tribunal, ou auxiliavam a fuga de algum preso, ou escondiam algum suspeito, ou encobriam alguém que devesse ser preso pelo Santo Ofício, recebiam açoites publicamente, abjuravam de leve e eram degredados para as galês, salvo ficasse provado que tais atitudes não foram feitas com o intuito de ofender ao tribunal, mas por razões particulares. Neste caso as penas eram abrandadas.

Apesar de contar com uma longa história de parcerias legais entre a Coroa lusitana e a Igreja Católica, parceria exemplificada principalmente pelo Padroado, o Santo Ofício não deixava de encontrar certos pespegos em sua atuação. Os outros âmbitos jurisdicionais que subsistiam em território lusitano nem sempre agiam harmonicamente com a Inquisição local.

Os funcionários e ministros de outras jurisdições ou ofícios que estorvassem o trabalho dos funcionários inquisitoriais, proibindo-lhes portarem armas quando eram incumbidos a fazerem alguma diligência, ou colocassem algum empecilho que

impedisse a diligência inquisitorial, eram censurados pelos inquisidores e se, mesmo assim, não obedecessem às censuras inquisitoriais deveriam ser aplicadas as penas que parecessem justas aos inquisidores, e, se tratando de oficiais da justiça secular, se procedia contra eles com as penas convenientes “paraque disistão do impedimento, & proibição, como para serem castigados pela culpa, que nisto reverem cometido” (p.192). A jurisdição inquisitorial permeava gotejadamente nas estruturas jurídicas seculares do reino português, colocando-se como primordial e acima das demais leis, os ministros e oficiais seculares que não cumprissem ordens e sentenças de prisão cravadas pelos tribunais do Santo Ofício deveriam ser punidos de acordo com o Breve de Leão X.

O indivíduo que tentasse destituir o poder do Santo Ofício com algum embargo ou proibição para alguma atuação específica, o Regimento ordena que tal pessoa fosse censurada e, insistindo na discordância, deveria ser processada como impediante do ministério inquisitorial e condenada às penas impostas pelos Breves Apostólicos reguladores desse título específico. “E assi mesmo se procederá contra os que quizerem, ou pretenderem por algũa via usurpar o poder, & jurisidção, que por Direito Canonico, & Breves Apostolicos está concedida ao Tribunal do S. Officio” (p. 192).

Revelar segredos da Inquisição, atrapalhando seu desempenho e “os negócios da Fé”, era considerado passível de penas arbitrárias, ao parecer dos inquisidores. Os que injuriavam ou ofendiam os ministros ou officias inquisitoriais eram assim tratados segundo o Regimento:

Os que offenderem, injuriarem, ou mal tratarem os ministros, & officiaes do S. Officio, ainda que não seja por cauza, ou razão de seu ministerio, serão também castigados, como perturbadores delle, mas com diferentes penas, & seraõ as que parecer, que convem satisfação da justiça, & exemplo necessario aos deliquentes. E contra os que ferirem, ou matarẽ algum ministro do S. Officio, se procederá na fórmula de direito, & Breves Apostolicos (p. 193).

Os ministros ou oficiais do Santo Ofício que não cumprissem sua diligência ou revelassem algum segredo sobre a atuação do tribunal eram privados de sua Ordem (se fossem eclesiásticos) e eram privados de seus cargos no tribunal, recebiam penas

arbitrárias, eram açoitados e degredados para as galés (os funcionários de menor hierarquia). Os que tentassem corromper ou subornar um funcionário inquisitorial deveriam ser degredados para alguma colônia por dois a cinco anos.⁵⁰

Um cargo, mesmo que de oficial, em algum Tribunal do Santo Ofício espalhado pelas terras lusitanas, significava prestígio social. Os ministros eram verdadeiras autoridades públicas, seus cargos representavam poder e suas presenças eram referenciais. Bruno Feitler observa para as “outras razões”, além da teórica defesa da fé e do controle social, do interesse externo nos cargos inquisitoriais:

Os homens que quisessem integrar a prestigiosa corporação dos servidores do Santo Ofício faziam-no também para mostrar o lugar social que lhe cabia na sociedade em que viviam, para fixá-la e mantê-la do modo em que se achava, limitando ao máximo as possibilidades de mobilidade social de uma certa parte dessa população.

Paradoxalmente, esse mesmo sistema serviu como um mecanismo de promoção social daqueles que podiam oferecer-se uma patente de familiar do Santo Ofício, visto um dos requisitos para obtê-la ser ter “fazenda de que possam viver bastadamente”, e um outro, ter sangue limpo da pecha judaica, moura, negra ou indígena, condição esta que funcionava como uma das premissas para poder se impor socialmente. Quando vistas numa perspectiva diacrônica, as nomeações a cargos de agentes inquisitoriais – sobretudo familiares –, pela produção de honra, prestígio e status que implicavam, acabaram por perverter a função inquisitorial (2007, p. 84-85).

Não à toa, os cargos eram visados e requeridos por aqueles que se julgavam aptos para exercer tais funções, auxiliar “os negócios da fé” e os próprios negócios não precisavam ser necessariamente duas tarefas desarmonizadas. Visando mais aos direitos do que aos deveres impostos aos cargos disponíveis, alguns indivíduos se arriscavam na empreitada de fingir-se um funcionário inquisitorial. O Regimento de 1640 exigia precauções na contratação dos funcionários. As pessoas que se passavam por membros do Santo Ofício eram condenadas a ir ao auto-da-fé ouvir sentença, abjuravam, eram açoitadas e degredadas (dependendo da qualidade do delinquente e circunstâncias da culpa).

Os oficias inquisitoriais que abusavam do seu poder, procedessem sem ordens do tribunal, se ausentassem do serviço por temor de receber alguma penalidade,

⁵⁰ Interessante notar que o Regimento de 1640 não aborda o caso do suborno ser aceito pelo funcionário do Santo Ofício.

liberassem algum preso em troca de propina, eram considerados faltosos, também deveriam comparecer ao auto, recebiam açoites, eram degredados e multados no dobro da quantia que receberam de espórtula. Os funcionários que se utilizavam de seu cargo e prestígio para efetuar prisões arbitrárias, fazer diligências sem o consentimento do tribunal, deveriam ser multados e ouvir sentença em algum lugar determinado pelos inquisidores. Os que chantageavam pessoas com falsas denúncias de judaísmo eram multados e recebiam penas a critério dos inquisidores.

Os presos que conseguiam escapar dos cárceres inquisitoriais, caso fossem recapturados novamente, sendo plebeus, eram açoitados publicamente, os presos nobres tinham suas penas decididas pelos inquisidores. O Regimento de 1640, contudo, dispõe um intrigante alento:

[...] nas penas se uzará de moderação, com aquelle, que fugir por industria sua, ou descuido do Alcayde, & guardas do carcere; & o que der ajuda, & favor á tal fugida, será castigado como fautor de hereges, ou impediante do ministerio, segundo a qualidade da culpa do prezo, na fórma, que fica ditto nos títulos 9. & 21. deste livro (p.195).

Os que fugiam do cárcere penitencial, deveriam pedir misericórdia em auto-público e teriam o tempo de uso de hábito penitencial e o encarceramento aumentados. Tornando a fugir ou não cumprindo as novas penitências impostas, o réu era visto como incorrigível e era degredado do Reino, recebendo acréscimos na pena e nas punições espirituais, antes do degredo, porém, restaria preso na cadeia pública e toda terça-feira deveria ser levado à freguesia onde residia para ouvir missa e dar satisfações públicas do escândalo que provocaram suas culpas. O preso que não cumprisse com suas penitências, para reconciliar-se com a Santa Madre Igreja e, ainda encarcerado, recusava-se a pedir misericórdia por suas culpas, era julgado como impenitente.

Os penitentes, vistos sem o hábito penitencial nas cidades onde assiste o Santo Ofício, eram repreendidos na mesa inquisitorial; caso incorresse no mesmo erro pela segunda vez, teria a capa ou manto que estivesse usando no momento flagrante, confiscada, ou seja, ficaria exposto ao sol forte ou ao frio intenso, além de passar alguns dias de encarceramento em prisão pública ou nos cárceres da penitência. O Regimento continua:

E os que forem achados sem habito penitencial fóra do lugar, q lhes estava assinado por carcere, perderão pela primeira vez a capa, ou manto, & terão ao menos quize dias de prizão em cadea publica do lugar, q lhe estava assinado por carcere, & da prizão, serão levados publicamente a ouvir missa, & aos officios divinos (p. 196).

A justiça secular poderia auxiliar na vigilância das pessoas que deveriam usar o hábito penitencial e, nesse sentido, era de grande ajuda para a Inquisição, a sentinela de todos os cristãos, principalmente perante aqueles que poderiam desobedecer às ordens impostas pelas sentenças.

Todavia, nem toda arguição deveria ser aceita de pronto e as falsas acusações não eram simplesmente descartadas pelos inquisidores. As falsas testemunhas também deveriam ser punidas exemplarmente. O Regimento especifica que a falsa testemunha que servisse tanto para a absolvição, como para a condenação do réu deveria ser açoitada, degredada para as galés por cinco a dez anos e ouvir sentença publicamente, levando carocha com o rótulo de falsário. Os que corrompiam alguma testemunha, com o intuito de condenar o réu, recebiam as mesmas penas que as falsas testemunhas.

No caso de a falsidade testemunhal ocorrer com o intuito de livrar o herege, a falsa testemunha e o indutor do falso depoimento deveriam abjurar “de leve” ou “de veemente” (dependendo da presunção), podendo ser degredados para fora do Reino por sete a oito anos. Os subornadores de testemunhas, que prometiam dinheiro ou qualquer outra regalia para que outros depusessem declarações espúrias ou para que, simplesmente, não testemunhassem, caso houvesse provas do ato ilícito, esses aliciadores poderiam ser relaxados à justiça secular e a falsa testemunha açoitada e degredada por cinco a dez anos. Se as artimanhas tivessem o intuito de salvar o réu, as penas poderiam ser abrandadas. O Breve de Leão X, que serviu de apoio legal ao Regimento de 1640, declara que os falsos testemunhos que levassem à morte do acusado inocente, deveriam levar ao mesmo destino seus profiridores. Em caso de o Santo Ofício não se convencer a sentenciar os dissimuladores de testemunho à pena capital, os falsários deveriam comparecer ao auto-da-fé com carochas, sem hábito penitencial, onde deveriam ser condenados aos açoites e ao degredo às galés por dez anos.

Algum eclesiástico ou religioso que fosse condenado por falsos testemunhos era levado ao auto-da-fé, sem carocha, era suspenso para sempre de suas Ordens e deveria ser degredado para as galés, para São Tomé ou para Angola. O clérigo regular era recluso por dez anos em mosteiro de sua Ordem (com tempo de cárcere), com jejuns, penas disciplinares e perda perpétua da voz ativa e passiva. Os condenados que, antes de saírem do cárcere, confessassem testemunhos fraudulentos contra alguém, deveriam ser levados ao auto-da-fé com carocha, recebiam açoites, hábito penitencial e degredo para as galés, São Tomé ou Angola. Revogando rapidamente sua falsa confissão, provocada por falta de memória ou arrependimento, as penas poderiam ser diminuídas. Os que negassem haver proferido falsos testemunhos, já estando presos por tal motivo e, havendo provas que confirmassem a suspeita, eram torturados e degredados para o Brasil, São Tomé ou Angola.

Outro crime que escandalizava o Santo Ofício e insistia em corromper a pureza da cristandade era o pecado da *sodomia*. A ofensiva contra os sodomítico não apareceu nas atribuições iniciais da Inquisição, mas acabou por ser paulatinamente absorvida por suas regulamentações e duramente reprimida pelo tribunal que alertava para a ineficiência da justiça secular em coibir a proliferação do pecado nefando que se alastrava por Lisboa com grande força. A sodomia é um dos exemplos de como a ampliação da jurisdição inquisitorial foi alargando sua esfera de poder e atuação na sociedade lusitana (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 102).

Em 1553, D. João III regularizou e autorizou o Santo Ofício julgar crimes de sodomia. A Bula de Paulo IV, *Exponi nobis* de 1562, sancionou a autorização recebida pela Inquisição portuguesa e a estendeu a todos os clérigos regulares. Apesar de nos reinados de D. Sebastião e D. Henrique essa jurisdição ter sofrido oscilações, sendo repassadas as responsabilidades da investigação e punição aos auditórios diocesanos e aos juízes seculares, a Inquisição continuou a processar, julgar e condenar sodomitas. Giuseppe Marocchi e José Pedro Paiva atentam que:

A sua jurisdição [do Santo Ofício] implicava o que se designava por sodomia perfeita, a saber, a penetração anal com ejaculação, ficando excluída da sua intervenção outras formas de sexualidade, bem como a bestialidade, que se confiavam à jurisdição episcopal e régia, sobre cuja atividade quase não há vestígios para além do regulamentado em disposições normativas (2013, p. 103).

O fim do século XVI e início do XVII apresentaram um crescimento significativo da repressão inquisitorial contra o delito de sodomia. Até sua extinção em 1821, o Santo Ofício “recebeu mais de quatro mil acusações e formou cerca de 550 processos, impondo, em geral, penas severíssimas, com morte pelo fogo aplicado em 30 casos” (Cf. MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 103). Os homens foram os alvos principais alvos de punições “antissodomia”, incluindo muitos clérigos e algumas figuras da alta sociedade, contudo, a sodomia heterossexual e a feminina não passaram despercebidas pelos “olhos atentos” dos inquisidores:

Foi em 1581 que, perante os primeiros casos e as dúvidas existentes, o inquisidor-geral D. Jorge de Almeida o ordenou, e assim se seguiu até janeiro de 1645, quando D. Francisco de Castro determinou que não se procedesse <<contra as mulheres sodomitas entre si com instrumento, porque sendo a matéria duvidosa se não devia estender o poder a este caso>>, o que revela as dúvidas e debates que se foram mantendo sobre a matéria. Entretanto, houve processos, o primeiro dos quais contra Catarina Luís, que morreu sufocada nos cárceres devido ao fumo de umas brasas. Era casada, moradora em Sanguinheda, remota aldeia transmontana, e na ausência do marido mantinha relações com a conterrânea Maria Dias, também ela casada, <<com a qual foi vista na cama hua em cima da outra com certo virgalho feito per a dita conversação beijando-se e abraceando-se>>. A ré confessou que não se podia apartar da amiga, <<porquanto ella a cavalaria e tinha mais gosto della a cavalgaar que ao ditto marido>>. Era uma sexualidade julgada pecaminosa que estava interdita. O Santo Ofício também teve papel na regulação das formas e parceiros de coito. Quase nada lhe escapou (MARCOCCI & PAIVA, 2013, p.104).

Na História do Cristianismo o homem e a mulher são demonstrados como complementares, uma só carne. Ir de encontro a essa noção difundida culturalmente através dos séculos era tido como uma heresia das mais graves. Como uma fé racionalizada, o cristianismo buscava justificar tal posicionamento, embasando-se em opiniões pré-cristãs e nos exercícios teológicos de seus doutores da fé.

As interpretações sobre tais questões não se embasavam em critérios científicos próximos aos que temos hoje e as interpretações literais dos textos bíblicos apareciam como suporte fundamental nos critérios “lógicos” dos pensadores cristãos. A visão do que seria natural e antinatural passava, em muitos casos, pela negação de se analisar metaforicamente certas passagens bíblicas.

A antiguidade grega não parecia uma influência determinante para essa concepção moral cristã, pois ao analisar um mito grego sobre a criação dos seres humanos Platão observa:

Originalmente, havia três tipos de seres humanos completos: as criaturas esféricas, algumas compostas de um homem com um homem, outras de uma mulher com uma mulher, e por fim, os heterossexuais compostos de um homem e uma mulher. Por castigo dos deuses, esses humanos esféricos foram divididos pela metade, e agora cada metade sai em busca de sua outra metade. O mito grego fala das metades heterossexuais com desprezo: “Então todos os homens que são um fragmento do antigo sexo comum que era chamado de homem-mulher gostam de mulheres, e os adúlteros em geral provém daquele sexo, e também todas as mulheres que são loucas por homens, e adúlteras.” Em seguida, após breve menção das lésbicas, o mito prossegue: “Mas aqueles que são um pedaço do homem perseguem o homem (...) e são estes os melhores meninos e os melhores rapazes por serem naturalmente mais bravos. (...) Eis aqui uma grande prova: ao crescerem, são pessoas como essas e só elas são os homens encarregados dos negócios públicos. (...) [Eles] não se preocupam com casamento ou com constituir família, mas a lei e costume os compele” (RANKE-HEINEMANN, 1996, p.340).

As ideias sobre o que é natural ou antinatural transmutaram diversas vezes ao longo da História, variando de sociedade para sociedade, de cultura para cultura. A herança judaica do cristianismo e as diversas passagens bíblicas embebidas por forte repugnância aos homossexuais ajudaram a traçar o perfil intolerante de muitos pensadores da Igreja. O “vício grego” nome dado por cristãos e judeus ao ato homossexual, não era unanimidade positiva nem entre os próprios helênicos, haja vista que o pai de Alexandre Magno, Filipe II, o Caolho, bradou retumbantemente após vencer o “Batalhão dos Amantes” de Tebas:⁵¹ “Que morram os que suspeitarem que essas pessoas fizeram alguma coisa desonrosa”. A defesa do rei macedônio nos alerta que mesmo entre os helênicos havia detratores do amor homossexual. Sêneca, o Velho, também era crítico do que ele chamava de “efeminados”, que faziam cachos nos cabelos e eram amantes das canções e dos cantos. O estóico Epiceto e o filósofo Aristófanes também demonstram que a visão positiva à homossexualidade nunca foi unívoca entre gregos (Cf. RANKE-HEINEMANN, 1997, p.341).

⁵¹ Também conhecidos por “tropa santa”, esse batalhão de guerra tebano era formado por pares homossexuais. Os comandantes argumentavam que os amantes lutam com maior bravura ao lado de seus pares, não só para demonstrar sua força e qualidade, mas também para impedir que seu amor se fira durante o embate (Cf. RANKE-HEINEMANN, 1997, p. 341).

No ano de 390 os cristãos já haviam elaborado sua primeira lei que ameaçava os homossexuais com a morte pelo fogo. O código penal de Carlos V, no século XVI, mandava queimar na fogueira, segundo o costume comum, os homossexuais. A teóloga Uta Hanke-Heinemann argumenta:

A única coisa que o catolicismo tem em comum com o homossexualismo é o desprezo pelas mulheres que na sociedade masculina militar da Antiguidade era vinculado aos homossexuais. O catolicismo herdou de Aristóteles sobretudo a idéia de que as mulheres não eram capazes de manter amizade, de que a amizade, ou seja, a forma mais elevada do relacionamento entre adultos, só era possível entre os homens. [...] os dois grandes pilares do cristianismo católico, Agostinho e São Tomás de Aquino, deixaram claro que a mulher tinha de unir-se ao homem como “ajudante”, “companheira”, mas só para a procriação, enquanto que para o conforto no isolamento “um homem é de melhor auxílio para outro homem”. Segundo esse pessimismo sexual, dentro de suas próprias fileiras, o catolicismo dessexualizou o homossexualismo e então passou a cultivá-lo com uma sociedade masculina misógina (p. 342).

A visão da prática sexual como imoral e só consentida quando visava à procriação, infiltrou-se nos alicerces morais da Igreja Católica, o que transformou o *pecado nefando* em um duplo pecado, pois, além de ser impossível a procriação através dele, ainda era praticado apenas como busca indecorosa de prazer. O “desperdício de sêmen” era visto como um atentado à natureza e um pecado dos mais graves. Essa visão advém da interpretação teológica da passagem bíblica de Onã, no qual toda ejaculação desperdiçada era visto como uma prática pecaminosa antinatural e passível de punição fatal.⁵² O judeu-helenista, Fílon de Alexandria, defendia:

⁵²São Tomás de Aquino argumentava que praticar o incesto com a própria mãe era um pecado menor do que desperdiçar o fluido fertilizante. Essa visão pessimista sobre o *onanismo* foi encorajada por pensadores fora da esfera teológica, como por exemplo, os médicos antigos e contemporâneos. A Igreja aproveitou-se das interpretações médicas sobre a masturbação e o coito interrompido para evocar com maior veemência suas afirmativas teológicas sobre o desperdício espermático. Hipócrates afirmava que o onanismo debilitava o corpo; Bernhard Häring, em 1967, afirmou que a masturbação tinha consequências lesivas para a saúde; Galeno, médico latino, curiosamente, defendia o oposto, afirmava que a masturbação era desintoxicante e saudável, a abstinência era prejudicial; o médico muçumano, Avicena, chegou a recomendar momentos específicos para a prática onanista, quando o ato sexual não fosse possível; finalmente, o cristianismo aboliu as discussões e estabeleceu seus preceitos sobre a tal prática, taxou-a imoral. A Inquisição contra Johann Wesel, em 1479, na Mogúncia, não quis saber de suas argumentações médicas sobre os possíveis problemas da continência sexual dos monges, e o clérigo acabou obrigado a se retratar por seus escritos. Em 1640, o Reverendo Ricahard Capel comparou a masturbação com o suicídio. O termo *onanismo* não nasce na antiguidade ou na Idade Média, mas em 1710, quando o médico puritano inglês de nome Bekkers introduziu o termo nos catálogos médicos e moralistas da época. As consequências, segundo Bekkers, eram dores de estômago, perda de apetite, náuseas, tosses, dores nos

Devemos agir impiedosamente com esses homens, segundo a prescrição da Lei, que diz que o homem efeminado, que falsifica o selo da natureza, deve ser morto sem hesitação, e não deve permitir que viva um dia, nem mesmo uma hora, já que envergonha a si próprio, sua casa, sua terra natal e toda raça humana (...) porque está em busca de prazer antinatural e trabalha, por sua vez, em prol da desolação e do despovoamento das cidades (...) ao destruir sua semente (RANKE-HEINEMANN, 1997, p. 32).

O sexo anal (sodomia) e oral (felação) também eram formas de coito desperdiçado, muitas vezes, punidos de forma mais severa que o aborto ou comparado ao assassinato. Era visto como um crime planejado, premeditado, fruto da falta de continência, autocontrole e pouca fé. A contracepção era um assassinato aos olhos da Igreja. A moralidade sexual cristã atingiu pontos curiosos, nem mesmo as repreensões às guerras, às segregações, aos preconceitos, aos genocídios e, mais recentemente, aos ataques biológicos e nucleares, foram alvos de tanta propaganda e censura quanto as variadas práticas sexuais conhecidas pelos clérigos. Sobre as penas para certas práticas sexuais, Uta Ranke-Heinemann observa:

[...] Teodoro, o monge grego da terra natal de São Paulo de Tarso, que se tornou arcebispo de Cantuária e é considerado o verdadeiro organizador da Igreja Inglesa, estabelecia a pena para o coito oral com uma duração de sete ou quinze anos ou inclusive pelo resto da vida, para o aborto antes do quadragésimo dia um período de três vezes quarenta dias, e para o assassinato premeditado uma de sete anos. O penitencial anglo-saxônico do Pseudo-Egberto (ca. 800)

ouvidos, dor na lombar, magreza, fraqueza, espinhas, perda da intelectualidade, perda da memória, idiotice, epilepsia, febre e tendências suicidas. Um médico calvinista chamado Tissot, em 1758, relacionou a ansiedade onanista à histeria em massa. Segundo o calvinista, a masturbação ressecava de maneira absurda o cérebro, a ponto de escutá-lo rossar no crânio. Em 1977, Edward Shorter, afirmou que os cadetes franceses estavam esvaindo e corrompendo suas forças com tal prática. Até mesmo a rainha decapitada pela Revolução de 1789, Maria Antonieta, nos autos de seu julgamento, entre muitas acusações, uma das mais ridículas foi a delação, ao que tudo indica falsa, de que a Rainha havia ensinado a prática onanista ao seu filho de oito anos. Muitos médicos do século XIX continuaram a incentivar o preconceito e as terríveis narrativas em relação à masturbação, entre esses profissionais estava o padre e médico J. C. Debreyne, que recomendava também a clitoridectomia, pois não via outra função no clitóris além de proporcionar prazer, desencorajando, assim, a masturbação feminina. Em pleno século XIX foi muito comum os meninos antes de dormirem serem obrigados a colocar anéis metálicos ao redor do pênis para evitar a masturbação, eram usados também arames, fivelas de metal inseridas através do prepúcio ou leitos especiais que auxiliavam na supervisão de possíveis garotos onanistas. Mutilações em crianças foram muito comuns até o início do século XX, diminuídas após as primeiras publicações dos estudos de Freud sobre a sexualidade infantil. Mesmo assim, em 1975, o Papa Paulo VI, argumentando sobre “ética sexual”, proferiu graves ataques ao “pecado” de Onã, declarando que o onanista é privado do amor de Deus (Cf. RANKE-HEINEMANN, 1997, p.329-339).

estabelece a pena de sete anos (ou perpétua) para o sexo oral, dez anos para o sexo anal, sete a dez para o aborto, e sete anos para o assassinato premeditado. Os *Canones Gregorii* (690-710, também considerados obra do Arcebispo Teodoro) impõem quinze anos de pena para o sexo anal, e sete anos para o assassinato premeditado. O penitencial anglo-saxônico de Egberto, arcebispo de York (m. 766), pune o sexo anal com sete anos de penitência, e o assassinato com quatro a cinco anos. O penitencial frâncico de São Huberto (680-780), assim chamado por causa do mosteiro de Ardenne onde foi descoberto, exige dez anos de pena para o coito interrompido, e também dez anos para o assassinato premeditado. Existiam também penas eclesiásticas – embora consideravelmente mais brandas, que só duravam dias ou semanas – por desvios da “posição monástica”: a posição com a mulher em cima era considerada peculiarmente obscena e um obstáculo à concepção. Se o desvio da posição prescrita era regularmente usado pelo casal para a contracepção, então as penas eram mais severas. O penitencial de Egberto prescrevia três anos de pena para esses casos, o do Pseudo-Teodoro (século IX) de um a três anos (1997, p. 163).

Além da felação e do pecado nefando, as posições sexuais eram catalogadas e avaliadas por clérigos para determinar possíveis intenções contraceptivas na variação posicional durante a prática do sexo. São Tomás de Aquino procurou ensinar posições mais práticas para a inseminação feminina e afirmou que as variações durante o ato eram normais desde que ocorressem com o intuito de melhor garantir a concepção e não procurassem o prazer. Todas as formas de contracepção e desvio do “método natural” eram vistas como um atentado a ordem da natureza criada por Deus aos homens. Para o padre João Gerson, todos os atos de incontinência que não visavam à procriação eram comparados ao ato homossexual, inclusive Antonio Savonarola instruía aos confessores questionar seus fiéis sobre o pecado do sexo e qual “foi o canal, ou se num canal indecente ou fora do canal” (RANKE-HEINEMANN, 1997, p. 222).

A intenção dessa breve apresentação acerca das posições da Igreja em relação à sexualidade, em particular, à homossexualidade, é importante, pois ajuda-nos a relacionar os posicionamentos teológicos, construídos na antiguidade e medievo, com a legislação inquisitorial portuguesa de 1640. A tradição teológica católica conseguiu permanecernos códigos eclesiásticos e nos sermões populares, e se fez prevalecer no imaginário coletivo em meio aos mais variados discursos que brotavam em plena Idade Moderna. As interpretações pessimistas não só marcaram um perfil ansioso e despreparado da cristandade frente aos temas referentes à sexualidade, mas gerou,

inclusive, uma doentia e perigosa relação entre culpa e desejo, repressão e transgressão, marcante no imaginário ocidental.

O Regimento de 1640 apoiava-se juridicamente nos Breves Apostólicos de Pio IV, Gregório XIII e nas *Declarações do Papa Paulo V por carta ao Cardeal Melino e Provisão do Cardeal Infante Dom Henrique*, as legislações civis e as Ordenações do Reino também davam suporte à legislação inquisitorial, contudo, a legislação secular era mais temida e rígida, o homossexual julgado pelos tribunais seculares corria maior risco de receber uma sentença de morte ou punição mais severa.

Os sodomitas que se apresentavam à mesa inquisitorial voluntariamente, antes de surgirem as primeiras testemunhas contra si, e confessavam o crime do pecado nefando, não eram condenados por culpa alguma. Depois da confissão, eram admoestados e deveriam jurar nunca mais incorrer em tal crime. Os sodomitas que se apresentavam após surgirem contra si as primeiras testemunhas, não eram castigados com penas públicas para que “com o temor della & da infamia, se não abstenhão os culpados, & descobrir os complices, cõ que as commeterão; porem terão algũa pena, & penitencia secreta, pela qual se naõ possa vir em conhecimento de sua culpa” (REGIMENTO, 1640, p. 199).

A confissão diminuta fazia do réu um confitente dominuto e simulado no crime da heresia, acarretando consequências penais mais graves. O réu que fosse tido como “devasso”, ou seja, não se contivesse em seus atos homoafetivos e os praticasse com certa frequência, tinha sua confissão colhida pelos inquisidores e era degredado em segredo. Nesse ponto o Regimento surpreende, pois a justificativa para o degredo do “sodomita devasso” aparece como uma proteção ao mesmo e não como uma punição:

E se os apprezentados forẽ devassos no crime, serão condenados secretamente em pena de degredo; porque esta pena naõ impede a confissãõ, pela qual os Reos pretendem evitar infamia, & com ella fica cessando o escandalo, que podia haver entre os que revessem a noticia de suas culpas, & se evita o danno, que se seu trato, & communicacão se causaria a outros (p.199).

Contudo, se a atitude devassa fosse pública e escandalosa, ou se o réu desse abrigo em sua casa para tais práticas escandalosas, ou ainda, se o réu fosse um sodomita antigo e conhecido em várias regiões do Reino, não escaparia da pena pública arbitrária:

“sem embargo de se haver apprezentado, porque nestes termos não recebe o Reo mayor pena de infamia de ser o castigo publico, de que se deve ao escandalo, que tem dado com a devassidão de suas culpas” (p.199). Notamos então, queo tribunal via na acusação pública de sodomia uma pena das mais humilhantes e cruéis e sua acusação pública já seria o bastante para causar infâmia perpétua ao réu e seus familiares.

Os sodomitas relapsos, que não houvessem causado escândalo público com suas práticas nefandas, deveriam ser retirados do convívio social do local onde a reincidência fora concretizada, pois, segundo o Regimento de 1640, “por quanto considerada a pouca ãmenda, que de ordinário há nos culpados neste crime, justamente se pode relear, que venhão a ser nelle incorrigiveis, & cõvem para remedio da Republica degredalos para parte onde lhe não fação danno” (p.200).

Esse trecho demonstra a preocupação do Santo Ofício para com os sodomitas “incuráveis”, uma “preocupação” e “benevolência” não vistas em relação a outras culpas tipificadas pelo tribunal. Ao que indica, a experiência inquisitorial percebeu a forte intolerância popular contra tais grupos, intolerância nutrida pelo Estado e pela própria Igreja, que se enraizou na mentalidade popular e que de maneira quase inconsciente atacava tais grupos minoritários. Além do cristianismo e da Coroa, os outros grupos que compunham a sociedade Ibérica daquele período também apresentavam em suas formações fortíssimos traços homofóbicos, como o judaísmo e o islamismo. A experiência inquisitorial que levou a concepção do Regimento de 1640, também deve ter notado a ineficácia de se tentar “curar os homossexuais”. Os grandes índices de reincidência devem ter desencorajado os inquisidores de tentar extirpar a homossexualidade dos indivíduos e encontrou a melhor saída na retirada dos sodomitas de seu convívio social inicial, degredando-os para locais onde eram desconhecidos e que não corriam o perigo de sofrerem execração pública por seus costumes polêmicos e “escandalosos”.

Essa “complacência” inquisitorial em pleno século XVII parece apoiar-se em considerações bastante racionais. Uma dessas considerações diz respeito ao grande número de membros da Igreja e da nobreza que incorriam nessas “culpas”, o que obrigava aos tribunais inquisitoriais a procederem com parcimônia, cautela e sigilo, e outra possível consideração feita pelos inquisidores diz respeito à ausência de conteúdo herético da prática homossexual, diferente do herético discurso de defesa da homossexualidade, que na verdade não acompanhava a maioria dos homossexuais do

período, pelo contrário, em sua maioria, essas pobres almas lutavam contra sua sexualidade, não aceitando a si mesmos e convivendo entre o desejo ardente, o medo da danação eterna e o medo dos linchamentos populares. Os inquisidores deviam perceber tais nuances do comportamento homossexual e as contradições internas desses indivíduos que, apesar de lutarem contra aquela situação, sucumbiam ao desejo carnal nefando. Entretanto, esse “comprazimento” inquisitorial para com os homossexuais não impediu que alguns “fanchonos” fossem queimados durante as celebrações dos autos-da-fé.

Os relapsos que se apresentassem já constando testemunhas contra si, sendo um réu de condições sociais melhores, era degredado, caso fosse um réu plebeu reberia uma punição pública arbitrária. Em caso de “devassidão extrema” e grande escândalo público, a Inquisição cogitava o relaxamento à Justiça Secular. Os relapsos que fossem acusados pela terceira vez à mesa inquisitorial, mesmo que não houvesse provas legítimas contra sua pessoa, levariam a pena pública arbitrária, porém contendo provas contundentes contra esses réus muitas vezes reincidentes, estes poderiam ser relaxados, considerados incorrigíveis e seus bens eram confiscados.

Os presos convictos no crime de sodomia eram relaxados e tinham seus bens confiscados (salvo se fosse menor de vinte anos ou “gente de cabedal”, se daria a maior pena possível para “pessoas de qualidade”), os clérigos e religiosos convictos na culpa sodomítica eram suspensos e poderiam ser executados. Os réus negativos eram torturados e, insistindo em não confessar, eram condenados em penas públicas arbitrárias, ao critério dos inquisidores. Qualquer pessoa convencida pelas provas da justiça ou confessa no crime de sodomia não deveria ser executada. Mas, deveria ser castigada publicamente, comparecia ao auto-da-fé e ouviria a sentença em público, além disso, seria açoitada e degredada para as galés.

Os clérigos nessa situação recebiam as mesmas penas (menos os açoites), eram suspensos para sempre de suas Ordens, perdiam todas as honrarias e benefícios; os religiosos, por sua vez, ouviam a sentença na sala da Inquisição, eram suspenso das Ordens, privados da voz ativa e passiva para sempre, eram degredados para um dos mosteiros mais remotos de sua Ordem (os religiosos e clérigos também poderiam ser arredados para outros locais do Reino) e, nesse mosteiro, deveriam ser encarcerados, recebendo uma série de penitências espirituais. Os devassos ouviam a sentença em

público e, dependendo da graveza da culpa e da qualidade do réu clérigo ou religioso, poderiam ser degredados às galés.

As mulheres condenadas por sodomia ouviam sentença na sala do Santo Ofício, para evitar escândalos e danos “de se levarem a Auto publico semelhantes culpas”, e eram degredadas para a Ilha do Príncipe, São Tomé ou Angola; e se em alguns casos, fosse necessário encaminhar alguma mulher ao auto-público, esta deveria ser açoitada e degredada em seguida.

O historiador das inquisições, o pesquisador Luiz Mott, descreveu inúmeros processos contra sodomitas portugueses e colonos brasileiros e nos relata interessantes casos ocorridos em vários locais do Império lusitano. Dentre os casos estudados pelo pesquisador, chama-nos atenção um em particular: o caso de Luiz Delgado, processo da Inquisição de Évora.

Luiz Delgado foi denunciado ao Santo Ofício em 1665, sob a acusação de ser um sodomítico. O rapaz tinha na época seus vinte e um anos, era filho de um moleiro de Évora e possuía como ocupação tocar viola. Quando a acusação surgiu em Agosto de 1665, Luiz Delgado já se encontrava nos cárceres públicos com seu irmão, de nome João, havia cinco meses, ambos acusados de pequenos furtos. Na prisão, Delgado recebia provisões e visitas de alguns parentes, entre eles, seu jovem cunhado, de aproximadamente doze anos, irmão de sua noiva Esperança. O rapazinho era tão magro e pequeno que conseguia passar por entre as grades da cadeia onde estava o noivo de sua irmã (Cf. MOTT, 2010, p. 121-122).

Outros presos do local suspeitaram das visitas constantes do rapazola e de seus constantes afagos com o cunhado, alguns presos chegaram a escutar declarações ousadas, de cunho homoafetivas e gemidos suspeitos dentro da cela onde Luiz Delgado e seu cunhado, Brás, se encontravam com certa constância, esses encarcerados denunciaram Delgado ao Promotor da Inquisição que, por sua vez, ordenou a transferência do suspeito para os cárceres da Inquisição de Évora. Deste modo, Luiz Delgado foi acusado pelos inquisidores: ““O crime de sodomia por ser oculto, se prova suficiente por conjecturas e presunções’, conferindo, portnado, à arbitrariedade, o status de prova de justiça” (MOTT, 2010, p. 123).

O acusado confessou sem delongas suas culpas e confirmou que praticou os ditos atos libinosos com seu cunhado. Em suas confissões, Luiz Delgado tomou o

cuidado em detalhar cuidadosamente como o ato sexual se concretizou, pois sabia que tais detalhes poderiam lhe agravar ou diminuir a pena, sendo assim, o fanchono alegou que não chegou a concretizar o nefando, ou seja, não penetrou o parceiro “pelo vaso traseiro” e finalizou o ato, derramando seu sêmen nas mãos, na barriga ou nas pernas do garoto. A constrangedora confissão dos pormenores libidinosos tem justificação, segundo Luiz Mott:

Verdade ou não, o certo é que certamente o violeiro tinha conhecimento que o Santo Ofício somente castigava a “sodomia perfeita”, isto é, penetração e ejaculação dentro do ânus, daí enfatizar, como tantos outros presos suspeitos deste crime venéreo, que apenas cometera “coxeta” e “punheta” – termos populares em Portugal e Brasil, desde o século XVI, para designar, respectivamente, a cópula femoral e a masturbação, práticas que os inquisidores rotulavam genericamente de “molice” (p. 123).

Apesar de não constar tais detalhes sobre as agravantes e atenuantes do ato sexual sodomita no Regimento de 1640, as informações contidas em livros sobre o tema, além dos relatos contidos nos próprios processos, parecem assinalar para a veracidade das afirmações colocadas pelo pesquisador Luiz Mott.

Nas contraditas, Luiz Delgado se defende afirmando que os outros presos eram seus inimigos e por isso o difamavam, porém, a argumentação pareceu não satisfazer os inquisidores. Após algumas semanas, o jovem Brás Nunes foi chamado para depor. O rapaz negou tudo. Os inquisidores acharam mais seguro colocar ambos em tormento⁵³. Luiz Delgado foi colocado na polé e durante a tortura foi registrado pelos escrivães que acompanhavam o tormento que o pobre homem gritava desesperadamente pela “Virgem Nossa Senhora”, pedindo misericórdia. O jovem Brás foi colocado sob a mesma tortura, porém, ao consultar os médicos presentes, os inquisidores acharam por bem não aplicar sobre o franzino rapazola toda a potência possível do instrumento de tortura (Cf. MOTT, 2010, p. 125).

Após nove meses de cárcere, o jovem Brás Nunes foi condenado a ouvir sua sentença na Sala do Santo Ofício e fora degredado por três anos. Luiz Delgado, além de

⁵³ O autor Luiz Mott alerta sobre um curioso dado estatístico: “Cumprir notar – a bem da verdade – que não mais que ¼ dos sodomitas presos pelas Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora chegaram de fato a ser torturados: as regras de quando e como torturar eram minuciosamente previstas pelos Regimentos, levando-se em conta o número de acusações, o grau de confiabilidade das testemunhas, o desencontro entre as denúncias e a confissão, a idade e estado físico dos réus” (p. 124).

perder a noiva, foi desterrado por três e proibido de voltar à Évora por oito anos. Sua sentença foi lida na sala do tribunal, sendo, desta maneira, poupado da infâmia pública (Cf. MOTT, 2010, p. 125-126).

Delgado foi um exemplo de sodomita “incorrigível”, escandaloso e devasso. Após essa triste experiência nos cárceres evolianos, sabe-se que o fanchono continuou sua saga nefanda por outros territórios em Portugal e Brasil e fora preso outras vezes pela Inquisição. A história do “fanchono incorrigível” nos demonstra os perigos históricos que a prática homoerótica portou consigo em todos os territórios onde a força do Levítico e de Trento sustentavam a ideia moral. A propaganda aterradora, a perseguição incessante e a marginalização desses grupos marcou profundamente as sociedades cristãs em todo o Ocidente.

Durante o encarceramento, muitos réus sucumbiam às péssimas condições de higiene. Dentro dos cárceres a alimentação era precária, faltava o mínimo de conforto nas dormidas e os detentos eram vítimas das oscilações climáticas, além é claro, das torturas esporádicas às quais muitos presos eram submetidos. Os mais idosos dificilmente conseguiam sobreviver a mais de um semestre de prisão e muitos morriam antes do libelo final da justiça inquisitorial. O Regimento de 1640 dedica um título inteiro para esses réus mortos, ausentes, fugidos ou que se suicidaram antes do tempo do julgamento da sentença final.

Os presos ausentes antes ou depois da sentença eram declarados como hereges e apóstatas da Santa Fé e eram levados em estátua⁵⁴ ao auto-da-fé, onde eram lidas as proposições de sua sentença para depois ser relaxado à justiça secular e ter os bens confiscados desde o tempo que pela prova da justiça constatou-se que cometera os delitos a que fora acusado. O réu condenado ausente dos cárceres inquisitoriais se retornasse e provasse sua inocência, poderia ser readmitido na fé. Mas, mesmo assim,

⁵⁴ Sobre a morte em *estátua*, Francisco Bethencourt observa: “Em primeiro lugar, esses condenados são representados por estátuas individualizadas, vestidos de sambenitos com as insígnias e os retratos dos relaxados. Contudo, as efígies podiam ser duplas – com o rosto à frente e outro atrás –, como aconteceu na Espanha no período inicial de funcionamento da Inquisição, onde o grande número de fugitivos impôs o recurso a essa solução, não só para representar os casais, num primeiro momento, mas também para poupar metade das estátuas. Contudo, essa utilização das duas faces de Jano em um contexto tão particular não pode ser referida apenas como expediente econômico: o significado tradicional desse deus ambivalente de origem indo-européia é justamente o da transição e da passagem, marcando a evolução do passado para o futuro, de um estado para outro. Em segundo lugar, os sambenitos são retirados das estátuas antes de serem queimados e pendurados (expostos), como os outros, nas igrejas paroquiais. Além disso, no caso dos defuntos, as respectivas efígies são lançadas no fogo com os corpos que representam. Em uma palavra, trata-se de um trabalho simbólico bastante sofisticado sobre a noção de imagem e sua eficácia prática, que exige uma encenação particular no caso dos condenados ausentes” (2000, p.258).

não teria os bens confiscados devolvidos, “senão provando legitimamente estarem inocentes da culpa, que se lhes formou, ou que tiverão justo impedimento para não poder vir dentro do anno, a defenderse” (p.202).

Caso os ausentes condenados pelo Santo Ofício fossem presos posteriormente, confessando todas as suas culpas, poderiam ser reconciliados ao “Grêmio da Santa Madre Igreja”, com cárcere, hábito perpétuo sem remissão, o qual levava ao auto-da-fé com insígnias de fogo e eram degredados às galés por três a cinco anos, conforme a qualidade das confissões. Porém, apresentando-se voluntariamente e confessando com verdadeiro arrependimento, sofreriam as mesmas penas, mas sem o degredo e depois de reconciliados, se mandaria retirar das Igrejas e praças locais o retrato que se colocavam dos réus queimados em estátua.

Os mortos que fossem considerados convictos em seus crimes eram sentenciados como hereges e sua memória era condenada, como explica o Regimento de 1640:

[...] serão em sua sentença declarados por hereges, & apostatas de nossa S.Fê, & condenada sua memoria, & fama, & confiscados seus bês do tempo, em que se provar, que commetterão o delicto; com tanto que estejaõ legitimamente prescriptos por espaço de quarenta anos; & serão seus ossos dezenterrados, & tirados das Igrejas, adros, ou qualquer outra sepultura Ecclesiastica, em que estiverem, podendose separar dos ossos dos fiéis Christãos, & levados com sua estatua ao Auto publico da Fê, & relaxados á Justiça Secular (p.202).

O trecho citado nos apresenta uma interessante informação: o tempo de prescrição de um crime contra fé. Segundo o trecho regimental, um delito reconhecido pelo Santo Ofício poderia prescrever após quarenta anos e qualquer medida contra um indivíduo suspeito ou convicto de culpa (vivo ou morto) deveria ser tomada antes de completo esse espaço de tempo.

Os presos *confitentes* (que confessaram suas culpas) que morriam dentro do cárcere, era readmitidos no seio da Igreja. No auto, sua sentença era lida e seus bens confiscados, mas não haveria estátua sua. No caso do preso que morria negativo, deveria ser considerado absoluto na culpa, seus bens eram sequestrados, sua sentença era lida no auto (para que se apresentasse satisfação pública à infâmia do réu e justificasse sua prisão), não se levaria estátua do preso negativo morto e na leitura não

se dizia por qual culpa se tratava sua prisão, pois sendo o réu um confessor negativo, o Santo Ofício não teria provas “legítimas” para apresentar ao público.

Os presos mortos nos cárceres inquisitoriais considerados absolutos ou reconciliados, poderiam ter seus restos mortais devolvidos aos parentes, desde que estes requisitassem, e se o réu morto não apresentasse culpas de heresias poderia ser enterrado em solo sagrado. O preso suicida (*confitente* ou negativo) tinha a suspeita contra sua culpa automaticamente confirmada, suspeitas de heresias ou apostasia levaria o morto ao relaxamento à justiça secular em público e a perda de seus bens. Porém, se suas confissões arquivadas constassem algo que amenizasse sua situação, poderia ser reconciliado.

Os presos pelo pecado nefando que faleciam nos cárceres tinham os bens confiscados e sua sentença era lida na sala do tribunal, para evitar escândalos e infâmia pública dos seus parentes. Os que enlouqueciam dentro das prisões do Santo Ofício não recebiam punições corporais, contudo, a eles se aplicava o sequestro dos bens. Vindo a óbito o encarcerado tido como louco, não havendo provas contra o defunto, seus familiares tinham os bens devolvidos, e, havendo provas, os bens eram sequestrados. Ao tribunal restava agir contra sua memória.

Havia casos em que o tribunal poderia reexaminar suas sentenças. O título 27(vinte e sete) do terceiro livro regimental versa sobre tais casos. Geralmente, o réu que confessava sacramentalmente suas culpas, demonstrava fervor e obediência nas missas celebradas dentro dos cárceres e apresentasse conhecimento suficiente dos mistérios da fé católica, poderia se convencesse os inquisidores, ter certas penas comutadas. Poderia reduzir o tempo de prisão, bem como o período de uso do hábito penitencial e reverter algumas penas mais duras em penas espirituais. O comportamento dentro do cárcere era muito importante para absolvição ou diminuição das penas.

As mulheres condenadas a usar o hábito penitencial poderiam, como conviesse aos inquisidores, ter os hábitos anulados na terra onde viviam por mandado dos comissários do Santo Ofício. Os acusados notoriamente pobres que estivessem presos cumprindo penitências, poderiam obter licença para sair do cárcere sem hábito penitencial para pedir esmolas e tentar pagar os custos do seu processo (esse réu não poderia sair dos limites do Reino). Os condenados pobres que ainda cumpriam suas penitências poderiam requerer a dispensa do hábito penitencial para que pudessem sair

do Reino, desde que apresentassem uma justificativa para não causar escândalos e reclamações.

Os reconciliados também poderiam ser dispensados de suas penas e restabelecer a condição de receber o Sacramento da Eucaristia, mas só depois que demonstravam reais sinais de conversão à fé católica. Os reconciliados e os filhos e netos de relaxados não podiam exercer qualquer cargo público, nem gozar de títulos, benefícios e honrarias, entretanto, caso requeressem ao Santo Ofício a dispensa dessas proibições, poderiam ter seus casos avaliados e, dependendo da notoriedade do escândalo, poderiam ser atendidos. Os ex-prisioneiros em condicional, sempre que precisassem se ausentar, necessitavam de autorização do Santo Ofício para deixar a cidade. Os prisioneiros com condições econômicas razoáveis poderiam ser soltos sob fiança para buscarem recursos para pagarem os custos processuais e sua manutenção nos cárceres. Para tanto, era necessário que assinassem um termo onde se delimitava o tempo que tinham para conseguir os recursos e, caso não cumprissem o prazo estipulado, os seus fiadores eram procurados pelo Tesoureiro do tribunal que cobraria sua dívida por inteiro.

Os degredados para África, depois da sentença proferida, poderiam ser soltos sob fiança para cumprirem antes o seu degredo, sem a necessidade de passar o período de espera preso até o exílio, contudo, tal regalia era só para os réus que não fossem condenados com pena maior que cinco anos de degredo, os que possuíam penas maiores que cinco anos permaneciam presos aguardando o embarque para o local de exílio. Os presos que conseguiam a regalia deveriam pagar vinte cruzados por cada ano de degredo e a cada três meses eram obrigados a enviar uma certidão assinada pelo Capitão do lugar de degredado. Na certidão deveriam constar informações sobre o comportamento dos condenados, na falta da certidão no tempo exigido, os fiadores eram condenados com a perda da fiança. Sobre os que eram degredados para locais do Reino, o Regimento explica:

Aos que forẽ degredados para algũ lugar certo dentro do Reyno, como Castro marim ou qualquer outro, poderão també assinar tẽpo de dous mezes, para hirem comprir seus degredos; porem estes não seraõ obrigados a dar fiãça: sẽdo algũs dos dittos degredados depois de passados os dous mezes, achados no Reyno, fóra do lugar de degredo, sem mostrar certidão, de como o tem cõprido, seraõ prezos na cadeia publica, & castigados confórme merecer sua culpa, tendose respeito às penas, que pelas leys estão impostas aos degredados que não cumprem seus degredos como devem (p.205-206).

O Regimento explicita, ao seu final, que nenhum caso não declarado regimentalmente devia ser dispensado pelos inquisidores sem o consenso e averiguação do Conselho Geral do Santo Ofício.

Podemos perceber a partir dessas legislações como o poder dos tribunais inquisitoriais e a força de suas punições extrapolavam a individualidade do réu, o tempo e o espaço. Gerações ligadas ao condenado sofriam com as penitências impostas pela Inquisição, punições que podiam reconfigurar o espaço do condenado e de sua família através da pena de exílio ou limitar o espaço com as proibições de deixar uma determinada localidade ou, mesmo, marginalização dos condenados nos espaços públicos através da ridicularização e exposição dos hábitos penitenciais. Mesmo as famílias que perdiam um membro morto na fogueira ou em algum cárcere inquisitorial não deixavam de sentir o peso da herança maldita, com as exposições públicas de retratos do parente expostos de maneira grotesca, com sinais diabólicos e paisagens infernais, ou a tristeza de não poder enterrar o parente em solo sagrado, relegando seus restos ao esquecimento e ao solo profano. O tempo também era um traço marcante dessas punições, os pais condenados passavam a vergonha e os entraves para seus filhos e netos. A família e sua descendência perdia o direito de receber honrarias, benefícios, títulos ou trabalhar em qualquer ofício público. Uma família marcada pela chaga inquisitorial orbitava durante gerações ao redor dos tribunais, procurando perdão para seguir com suas vidas ou permanecendo no temor da contínua investigação.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

*A humanidade não progride lentamente,
de combate em combate, até uma reciprocidade universal,
em que as regras substituiriam para sempre a guerra;
ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras,
e prossegue assim de dominação em dominação.*

Michel Foucault

Para os teólogos apocalípticos, documentos como o Regimento de 1640, procuravam manter a ordem, respaldando-se no desígnio divino, interpretado pelos próprios. O objetivo regimental não era a excelência jurídica – embora, pelo estilo, não pareça abrir mão dessa faculdade - mas o resguardo, o cuidado com a manutenção da pureza do cristianismo católico, mesmo que para isso resultasse num discurso de controle sob o conhecimento e configurasse uma tirania em relação aos métodos de emprego desse conhecimento, uma fundamentada imposição de limites. Esse cristianismo que se arroga censor das ilustrações válidas, do Índice e das censuras morais, costumava valer-se dos ditos de Isaias e Paulo. Na Primeira carta aos Coríntios, essa característica intolerante em relação à gnose não cristã é perceptível em Paulo:

De fato, Cristo não me enviou para batizar, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo. Pois a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem. Mas, para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois a Escritura diz: "Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes." Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste mundo? De fato, quando Deus mostrou-se a sua sabedoria, o mundo não reconheceu a Deus através da sabedoria. Por isso através da loucura que pregamos, Deus quis salvar os que acreditam. Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos. Mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Messias, poder de Deus e sabedoria de Deus. A loucura de Deus é mais sábia do que os homens e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (cap. 1, v.18-25).

A fé catequizadora da Idade Moderna reinterpretava as falas paulinas, esse cristianismo moderno não correspondia mais claramente à religião que englobava os inaceitáveis ou que abarcava os inaptos e os marginalizados. A teologia que inspirou a ação inquisitorial inverteu o intuito inicial do discurso paulino, expandindo seu teor intolerante e velando sua dimensão aglutinadora. Os inaptos deviam ser perseguidos, os marginalizados continuariam marginalizados e os inaceitáveis eram sacrificados. No pior dos cenários, a Inquisição redefiniu os valores determinantes da marginalização e da inaceitabilidade. Todavia, é a partir de Paulo que a Igreja cristã se “romaniza” e adquire sua estruturação institucional jurídica, algo que é visto na “genética” dos tribunais inquisitoriais modernos.

A constatação dos teólogos e inquisidores que observavam as transformações que ocorriam em sua sociedade alternava-se entre o estarrecimento e a sagacidade. O avanço científico era recebido, ora com entusiasmo, ora era visto como uma obra demoníaca que abria as cortinas para um mundo cada vez mais caótico e fadado à destruição. Enxergar a Inquisição como uma inimiga da ciência parece ser uma opção de análise perfunctória e desviada. A Igreja, ao que tudo indica, não foi, na Idade Moderna, uma antagonista da produção e do método científicos. Os clérigos estiveram envolvidos diretamente com a produção científica, em suas mais variadas matérias, desde o seu início. O viés intolerante da mensagem dogmática deu-se pelo estabelecimento de um sentido tirânico da realidade, um devir que deveria ser encarado como irrefutável e de um saber que emanava de uma verdade suprema. Instituições como a Inquisição velaram para que o conhecimento, antes restrito a poucos, ganhasse universidades e o público secular, mas sempre alertando para seu método escolástico e sua doutrina indissociável de qualquer prática científica. A Inquisição era a instituição guia à justa sapiência.

O desvio da *justa causa*, da *justa fé* e do *justo caminho traçado* desencadeava a reação intolerante. Cuidemos para que a *intolerância* desencadeada pelos desvios não se confunda com qualquer juízo de valor maniqueísta, pois não é esse o caso. A intolerância, nesse caso, parece surgir de uma interação entre *poder* e *saber*. A Inquisição não impedia a produção científica, mas procurava controlá-la. Uma palavra de ordem, um sinal, uma legislação nova e essa produção achar-se-ia em alerta. A ciência produzida deveria ter limites especificados pela fé, limites incontestáveis. A verdade, apesar de suprema e divina, não era óbvia e aqueles que a buscavam

necessitavam de condução. Não enxerguemos esse trabalho como um tratado evolutivo da ciência e suas relações sociais, como algo que mudou para melhor no caminhar da História. Não é esse o ponto e não seria verdadeiro se defendêssemos essa visão, afinal, nem a própria Igreja permaneceu-se estática em relação às ciências, nem as relações entre ciência e sociedade são travadas sem choques, atritos, disfarces, ainda hoje.

Enxergamos a experiência inquisitorial, seu método e práxis como uma corrente de pensamento que estabelecia à sua moral uma condição teleológica, transcendente. Mal e Bem possuíam origens claras e agentes poderosos entre os homens. Era dever e obrigação ética cristã, a defesa e salvação da humanidade. Fazia-se imperativa a necessidade de preparação dos homens para o que estava por vir (pois era certeza que viria), por mais dolorosos que fossem os resultados e os custos. O amor ao próximo, o amor fraternal, tornou-se obsessão pela salvação. Salvar o desviado e impedir que desviasse os demais ao seu redor, nem que para isso fosse necessário seu extermínio. Esse processo gerou marcas, apresentou em cena novas forças, ritualizou e teatralizou seus mitos, criou sua própria teogonia e definiu seu discurso no imaginário ocidental.

Nos aspectos político, antropológico e histórico, a Inquisição aparece como uma instituição original e premonitória de certas características coercitivas que, posteriormente, também caracterizaram outros aparelhos ideológicos opressivos irrompidos nos Estados Nacionais modernos, a busca por uma vigilância total é uma característica ontológica dos fenômenos repressores. A instituição vigiava e punia não apenas aspectos de ordem concreta, mas também de ordem mental, o pensar e o saber eram perigosos. A Inquisição, com todo o suporte que recebeu das estruturas de poder das Coroas e da Igreja, procurou relacionar pedagogicamente a *culpa pelo pecado* e o *delito*, potencializando o efeito da delação e da auto-denúncia. A instituição, através de pregações e atos públicos, propagandas de forte apelo imagético, entre outras medidas de cunho pedagógico, pretendeu infiltrar-se no íntimo do imaginário dos fiéis, instalando-se de maneira indelével na psique cristã Ibérica. A invasão da mente Ibérica de um novo catálogo de imagens, de um específico vocabulário e o condicionamento a uma práxis repetitiva deveria servir a poderes aliados no intuito de preservar *stabelichment*.

As apresentações públicas e as punições do tribunal inquisitorial revestiam-se de seu manto pedagógico frente aos cristãos que assistiam aos atos comunitários do Santo

Ofício ou aos hereges que recebiam sua punição. Com isso o caráter pedagógico invocava o bom exemplo aos cristãos, ao mesmo tempo em que, invocava também as possíveis consequências por seus atos. É, talvez, desse modo que a Inquisição tenha alcançado seu êxito influenciador na mentalidade de sua época. Exigir passividade e conformismo de uma população variada, multicultural, alastrada por um território gigantesco, através, unicamente, da coerção e da violência física, não era só perigoso e pretensioso, mas impossível. Converter pelo medo, sugestionando consequências individuais e coletivas, seja com ameaças sobrenaturais ou terrenas, marcou a *pedagogia do medo* da Inquisição. As tendências aglutinadoras desse *medo*, sua aproximação e conexão com indivíduos que aceitavam ou eram aceitos pelo discurso catequizador inquisitorial, gerou uma casta funcional privilegiada em Portugal e nas colônias onde agiu o Santo Ofício. O poder de acusar, de condenar, de interrogar e de saber, alimentava e dava suporte às práticas inquisitoriais. Tal poder se baseava no medo, mas orbitava ao seu redor também ambições, ódios pessoais e coletivos, heranças culturais e uma visão específica da realidade, que ordenava e explicava o mundo de maneira satisfatória aos envolvidos nas relações inquisitoriais, sejam vítimas ou carrascos. É nesse intrincado jogo de interesses e poder, nesse rico campo de símbolos e linguagens, que o Santo Ofício conseguiu imprimir sua vigilância e sua violência na mentalidade coletiva lusitana.

Talvez, a melhor imagem da pretensão totalizante da Inquisição seja expressa no último ato proferido pela instituição antes de “relaxar” o condenado à justiça secular. Quando o Santo Ofício entregava o réu à justiça civil, o Alcaide o encaminhava até o local onde seria morto e o empurrava simbolicamente no peito, com tal gesto o funcionário inquisitorial decretava: abandonava o réu à sua sorte, pois o mesmo não procurou a salvação. O “lavar das mãos” do Santo Ofício em relação ao sentenciado era explícito em sua mensagem: não havia vida/salvação fora da fé, não havia comunidade/compaixão fora da Igreja.

Por respeito ao Direito Canônico, as autoridades eclesiásticas não podiam condenar ninguém à morte. Justamente por isso o ato simbólico de empurrar o peito do réu ao abandono era tão forte, pois, a partir daquele gesto específico o réu não existiria mais e qualquer memória a seu respeito deveria ser extirpada ou amaldiçoada. A Inquisição fracassava com mais uma alma perdida para o demônio, o espírito pecador deveria ser purgada pelo fogo e o réu não mais contaria com a graça do julgamento

divino, seu fim fora tragicamente traçado por sua incorreção. No momento derradeiro, o réu poderia suplicar perdão e receber a “Boa Morte” – ser morto garroteado antes de ir direto ao fogo – atenuando seu suplício, passando uma boa mensagem aos expectadores de humildade final ou o réu poderia manter-se inflexível, sereno e constranger o público e os inquisidores com sua postura firme diante do terror imposto.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSIS, Angelo Adriano Faria. *João Nunes, um Rabi escatológico na Nova Lusitânia: Sociedade Colonial e Inquisição no Nordeste Quinhentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- BAROJA, Julio Carlo. *El Señor Inquisidor*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- BARROS, José D'Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série A Igreja na História).
- _____. *Teoria da História: Vol. V, A Escola dos Annales e a Nova História*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BECCARIA, Cesare Bonesana. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O imaginário da magia: feitiçeira, advinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, Lda. 1989.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII*. Trad. Telma Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *O que é história cultural?* Trad. de Sergio de Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandigas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Mouros, Franceses e Judeus: três presenças no Brasil*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984 (coleção debates).
- CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *O imaginário da intolerância: inquisição, ciência e ensino [não] religioso*. João Pessoa: editora Universitária; Videlicet, 2010.
- CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada, 3: da Renascença aos Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CIDADE, Rodrigo Ramos Amaral. *Direito e Inquisição: o processo funcional do Tribunal do Santo Ofício*. Curitiba: Juruá, 2009.
- CIORAN, Emile M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.
- COSTA, Hipólito José. *Narrativa da perseguição, 4 ° ed.* Porto Alegre, Associação Riograndense de Imprensa, Ed. da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1981.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 609 p.

- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- EYMERICO, Nicolau. *Manual do inquisidor: para uso das inquisições de Espanha e Portugal: compêndio da obra intitulada Diretório dos Inquisidores de Nicolau Eymerico, inquisidor geral de Aragão, 1525*. Tradução e adaptação de A. C. Godoy. Curitiba: Juruá, 2001.
- FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Baurur: EDUSC, 2004.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.
- _____. e SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- FENÁNDEZ-ARRESTO, Felipe e WILSON, Derek. *Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000*. Trad. de Celina Cavalcante Falk. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões da salvação*. Tradução de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.
- FORO Internacional sobre Intolerância. *A intolerância: Foro Interncional sobre a Intolerância*, Unesco, 27 de março de 1997; La Sorbonne, 28 de março de 1997; publicação sob direção de Françoise Barret-Ducrocq. Trad. de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda Baptista e GÔUVEA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. e GÔUVEA, Maria de Fátima (orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- FREIRE, Pedro Lupina. *Notícias Recônditas do Modo de Proceder da Inquisição com os seus Presos*. In: VIEIRA, Antônio (Pe.). *Obras Escolhidas*. Vol. IV. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951.
- GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. de A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GORENSTEIN, Lina. *A inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.
- GONZAGA, João Bernardino Garcia. *A Inquisição em seu mundo*. São Paulo: Saraiva, 1993.
- GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- HERCULANO, Alexandre de Carvalho e Araújo. *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Pradense, 2002.

- HERSON, Bella. *Cristãos-novos e deus descendentes na medicina brasileira (1500-1850)*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003.
- HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um Milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2005.
- _____. *A História do Direito na História Social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- HOBBSBAWN, Eric J. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Código de Direito Canônico*. 18ª edição. Trad. da CNBB. São Paulo: Loyola, 2008.
- KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Trad. Anita Waingort Novinsky e Gabriele Borchardt Côrrea da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- KÜHN, Fábio e GUTFREIND, Ieda (orgs). *Cristãos-Novos e Inquisição na América Meridional*. Porto Alegre: EST, 2011.
- KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Trad. de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2011.
- LIMA, Maurílio Cesar de (Monsenhor). *Introdução à história do Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIPINER, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- _____. *O tempo dos judeus: segundo as ordenações do reino*. São Paulo: Nobel: Secretaria de Estado da Cultura, 1982.
- MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos).
- MAXWELL, Kenneth. *O Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Trad. de Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição & sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Tudo é História, 49).
- _____. *Cristãos novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Estudos 9).
- _____. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Gabinete de Investigação: uma “caça aos judeus” sem precedentes*. São Paulo: Humanitas Editorial/Fapesp, 2007.
- ORWELL, George. 1984. Trad. de Wilson Velloso. São Paulo: Ed. Nacional, 1984. (Biblioteca do espírito moderno; série 4.: Literatura; v.24).
- PETITFILS, Jean-Christian. *Os socialismos utópicos*. São Paulo: Zahar Editores (Círculo do Livro), 1977.

PIERONI, Geraldo. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. (org.), SABEH, Luiz Antonio e MARTINS, Alexandre Ribeiro. *Boca Maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

RANKE – HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Trad. de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Simbologias de um poder: arte e inquisição na Península Ibérica*. São Paulo: Annablume, 2010.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. (História de Portugal 9).

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio; 56).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-7)*. Trad. Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2013. (Lugar da História).

SZASZ, Thomas. *A fabricação da loucura: um estudo comparativo entre a Inquisição e o movimento de Saúde Mental*. 2. ed. Trad. Dante Moreira Leite. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VALADARES, Paulo. *A presença oculta: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____, FEITLER, Bruno e LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. 280 p. (Os textos aqui reunidos foram apresentados no XXII Simpósio Nacional de História, da Associação Nacional de História, realizado em João Pessoa, 2003).

WEBER, Max. *Economia e Sociedade volume 2*. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: 2004. 584 p.

_____. *Sociologia das Religiões*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010 (Coleção Fundamentos da Filosofia).

8.1. Dissertações, Teses, Artigos e Documentos

a) Dissertações

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. Dissertação. *A Reconstrução da Intolerância: O Regimento de 1774 e a Reforma do Santo Ofício da Inquisição*. Recife: Dissertação de Mestrado em História na Universidade Federal de Pernambuco (exemplar fotocopiado da Biblioteca do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco), 1990.

b) Teses

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. Tese. *O imaginário da Inquisição: Desmitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito Inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821)*. Recife: Tese de Doutorado em História na Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

MURAKAWA, Clotilde de Almeida Azevedo. Tese. *Inquisição portuguesa: vocabulário do direito penal substantivo e adjetivo*. São Paulo: Tese de Doutorado em Letras, Linguística e Língua Portuguesa na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, 1991.

c) Artigos

BRAGA, Paulo Drumond. Uma Confraria da Inquisição: a irmandade de São Pedro Mártir (breves notas). *Revista Arquipélago – História*, 2º série, v. 2, 1997, p. 449-458.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo e JÁCOME, Afrânio Carneiro. Da pedagogia do medo à inquisição esclarecida: o Direito Inquisitorial nos Regimentos de 1640 e 1774. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*, v. 2, n.1, 2012, p.79-104. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/theo/article/view/173/165>.

_____. *O tipo ideal de Inquisidor Moderno: imaginário e conceituação*. In: ANPUH – XXII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 2003, João Pessoa. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=17451>.

JÁCOME, Afrânio Carneiro. *Ora et Labora: cargos e funções dos tribunais de acordo com o Regimento de 1640*. In: II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, 2013, Salvador. Disponível em: http://www.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Afranio_Jacome.pdf.

MOTT, Luiz. A Inquisição na Paraíba. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba*. João Pessoa, n.31, 1999, p. 71-96.

NEDER, Gizlene. A recepção do constitucionalismo em Portugal e a escrita da História do Direito. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, set-dez 2012, p. 512.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set., 1996, p. 497-1020.

_____. O poder da Inquisição e a Inquisição como poder. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 1, n.1, 2008, p. 84.

Traslado do processo feito pela Inquisição de Lisboa contra Antônio José da Silva, poeta brasileiro. 5-261p. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LIX, parte I, 1º e 2º trimestres. Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1896, 424 p.

VALE, Teresa Leonor M. D. Francisco de Castro (1574-1653) Reitor da Universidade de Coimbra, Bispo da Guarda e Inquisidor Geral. *Revista Lusitana Sacra*, ano 7, 2ª série, 1995, p. 339-358.

d) Documentos

REGIMENTO *do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal*: ordenado por mandado do Illmo& Revmo. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d'Estado de S. Magde. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640. 243 p. (Cópia autenticada do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Série Preta, 671).