

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PALAVRAS QUE O VENTO LEVA: A PARENÉTICA INQUISITORIAL PORTUGUESA  
DOS ÁUSTRIAS AOS BRAGANÇAS (1605-1673)

LEONARDO COUTINHO LOURENÇO

NITERÓI

2016

LEONARDO COUTINHO LOURENÇO

PALAVRAS QUE O VENTO LEVA: A PARENÉTICA INQUISITORIAL PORTUGUESA  
DOS ÁUSTRIAS AOS BRAGANÇAS (1605-1673)

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Área de concentração: História da Cultura e Sociedade, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.**

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> GEORGINA SILVA DOS SANTOS

NITERÓI

2016

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

- L892 Lourenço, Leonardo Coutinho.  
Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673) / Leonardo Coutinho Lourenço. – 2016.  
126 f. : il.  
Orientadora: Georgina Silva dos Santos.  
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.  
Bibliografia: f. 107-117.  
1. Inquisição. 2. Sermão. 3. História de Portugal. 4. Religião; aspecto histórico. 5. Cultura. 6. História. I. Santos, Georgina Silva dos. I. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

LEONARDO COUTINHO LOURENÇO

PALAVRAS QUE O VENTO LEVA: A PARENÉTICA INQUISITORIAL PORTUGUESA  
DOS ÁUSTRIAS AOS BRAGANÇAS (1605-1673)

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História. Área de concentração: História Social.**

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Ângelo Adriano Faria de Assis - Arguidor  
Universidade Federal de Viçosa

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgina Silva dos Santos - Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas - Arguidor  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira – Suplente  
Universidade Estadual Paulista - Franca

NITERÓI

2016

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo agradeço a Deus por ter me dado forças para chegar até aqui. Em seguida, agradeço a minha mãe, Zuleica Coutinho, sem a qual nada, nenhum sonho meu por menor que fosse, seria possível. Mesmo todas as homenagens e agradecimentos do mundo não poderiam fazer jus a importância dela em minha vida e do amor que tenho por ela. Ainda que eu viva mil anos não conseguirei agradecer o suficiente.

Agradeço a minha querida orientadora professora Georgina Silva dos Santos que nunca se negou a ajudar, a dar conselhos e a me incentivar. Agradeço imensamente cada puxão de orelha, cada bronca nas vírgulas mal colocadas e nas expressões barrocas que escorregavam na minha escrita aqui e acolá. O exemplo dela no caráter, profissionalismo, correção, ética, e em vários sentidos, me inspira a ser um profissional melhor. Levo seu carinho e dedicação indelévelmente marcados no coração.

Agradeço aos professores Ronaldo Vainfas e Ângelo Faria de Assis que aceitaram compor minha banca de qualificação e cujos conselhos foram certos para a melhora das páginas que seguem. Ao professor Ronaldo agradeço por ter sempre, nas matérias que fiz com ele, me inspirado ao conhecimento da História. Ao professor Ângelo agradeço pela atenção com que leu a prévia deste trabalho e o desprendimento com que ajudou a torná-lo melhor. Exemplos de professores.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em História da UFF e, sobretudo, ao CNPq que com uma bolsa de mestrado permitiu que a pesquisa avançasse não só em qualidade como em alcance.

Agradeço às queridíssimas amigas Vanessa Bittencourt, Drielle Pereira, Fabíola Costa, Fernanda Lemos, Jacqueline Meb Lopes e Mariana Tavares. A vida sem vocês seria amarga e menos engraçada. Espero que continuemos proclamando: a capivara é o maior roedor do mundo! Meu agradecimento especial fica com Vanessa Bittencourt. Na verdade, não sei como posso agradecer-las pois muitas vezes sua ajuda foi fundamental, sem a qual não escreveria esses agradecimentos.

Agradeço a todos da Companhia das Índias pela ajuda que em momentos diferentes me prestaram. Num grupo de pesquisas, que muitos acreditam impessoal e frio, conheci a face humana da Universidade e o sentido de coletividade. Meus agradecimentos para a amiga Mariana Sarkis cujo trabalho na Cia. é irreparável e como amiga é uma peça rara.

Agradeço aos professores que tive no curso de mestrado, alguns deles já citados, que contribuíram muito com suas reflexões e espírito aberto para que pudéssemos alçar voos mais

altos. Especialmente cito as professoras Jacqueline Hermann e Maria Aparecida Motta da UFRJ cujas aulas são balsamos, tamanho é o prazer de participar das discussões e reflexões que propõem.

Não posso deixar de agradecer (haja agradecimento!) aos funcionários e funcionárias da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, sobretudo aqueles da Seção de Obras Raras (vulgo minha segunda casa) pela presteza e paciência. Da mesma forma agradeço aos funcionários do Real Gabinete pelo carinho e empenho com que nos tratam e ajudam nas nossas infindáveis buscas.

A todos que torceram e ajudaram meu muito obrigado.

“Podemos ver que significado tem a História. Uma vez perdido um autor, perde-se também a expressão do individual, do único. Num livro de História, contudo, não se exprimem apenas o ser e a visão de seu autor. Tal livro nos interessa muito mais por causa das outras vidas que contém.”

Leopold von Ranke – *O Conceito de História Universal* (1831) – p. 213.

## RESUMO

Os sermões pregados nos autos da fé da Inquisição portuguesa foram examinados buscando compreendermos sua função como resposta inquisitorial às pressões políticas, sociais e culturais do período entre 1605 e 1673. Buscamos entender qual foi a dinâmica simbólica que envolveu a pregação, quem eram os pregadores e como o discurso impactava a sociedade. Concluímos que a Inquisição usou os púlpitos dos autos da fé como maneira de atrair e vincular os religiosos, bem como, para defender-se dos ataques de sua jurisdição.

Palavras-chave: Inquisição; sermões; História portuguesa; História religiosa.

## ABSTRACT

The sermons preached in the acts of the faith of the Portuguese Inquisition were examined seeking to understand their role as inquisitorial response to political, social and cultural pressures of the period between 1605 and 1673. We try to understand what was the symbolic dynamics that involved preaching, who were preachers and as the discourse impacted society. We conclude that the Inquisition used the pulpit of the acts of faith as a way to attract and bind the religious as well as to defend itself from attacks against its jurisdiction.

Key words: Inquisition; sermons; Portuguese history; Religious history.



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Pregadores nos autos de Lisboa (1605-1673) .....	60
Tabela 2: Pregadores dos autos de Évora (1612-1673).....	62
Tabela 3: Pregadores dos autos de Coimbra (1612-1673).....	64
Tabela 4: Pregadores nos autos de Goa (1617-1672) .....	65

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico dos pregadores entre 1605 e 1640.....	78
Gráfico dos pregadores entre 1640 e 1653.....	81
Gráfico dos pregadores entre 1653 e 1673.....	84
Gráfico geral dos pregadores (1605-1673) .....	85

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 UMA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO: O LUGAR DO AUTO DA FÉ .....</b>	<b>18</b>
2.1 DAR NOME ÀS CERIMÔNIAS .....	20
2.2 AUTO DA FÉ: CONCEITO E LINGUAGEM .....	22
2.3 RITUAIS E ESPETÁCULOS NOS AUTOS DA FÉ .....	23
<b>2.3.1 As preparações .....</b>	<b>24</b>
<b>2.3.2 A publicação .....</b>	<b>26</b>
<b>2.3.3 A procissão .....</b>	<b>26</b>
<b>2.3.4 A cerimônia .....</b>	<b>29</b>
<b>2.3.5 A execução .....</b>	<b>31</b>
2.4 ECONOMIA SIMBÓLICA DO AUTO DA FÉ.....	34
2.5 DISPUTAS SIMBÓLICAS .....	37
<b>2.5.1 A Inquisição vai à praça.....</b>	<b>39</b>
<b>2.5.2 A honra e as diferenças de pregar no auto da fé.....</b>	<b>42</b>
2.6 O PAPEL DO PREGADOR NA SOCIEDADE MODERNA.....	45
<b>2.6.1 A arte de cativar as multidões: o sermão .....</b>	<b>47</b>
<b>3 PREGAR EM MEIO AS TEMPESTADES.....</b>	<b>54</b>
3.1 O DISCURSO ANTIJUDAICO E A PREGAÇÃO INQUISITORIAL .....	57
3.2 O PREGADOR .....	64
3.3 DISPUTAS ENTRE AS ORDENS .....	73
<b>3.3.1 Prédica inquisitorial em Lisboa, Coimbra, Évora e Goa sob o Portugal dos Áustrias (1605-1640).....</b>	<b>74</b>
<b>3.3.2 Pregar sob a dinastia nova (1640-1653).....</b>	<b>76</b>
<b>3.3.3 Disputas pela Coroa portuguesa (1654-1673) .....</b>	<b>78</b>
<b>3.3.4 Balanço da pregação.....</b>	<b>80</b>
3.4 O DISCURSO ANTIJUDAICO NOS SERMÕES DOS AUTOS DA FÉ .....	82
3.5 ENTRE OS CRISTÃOS-NOVOS E A INQUISIÇÃO: OS “TEMPOS” DA PERSEGUIÇÃO .....	84
<b>3.5.1 1605-1619: tempo de definir heresias e construir hereges .....</b>	<b>85</b>
<b>3.5.2 1619-1640: tempo das controvérsias, tempo de ataque .....</b>	<b>87</b>
<b>3.5.3 1640-1654: tempo de defesa sob a nova dinastia.....</b>	<b>90</b>
<b>3.5.4 1654-1673: tempo de declínio, tempo de resistência .....</b>	<b>93</b>
<b>4 HISTÓRIA QUE OS IMPRESSOS CONTAM.....</b>	<b>97</b>

4.1 QUEM OUVE O QUE SE DIZ? .....	99
<b>4.1.1 O público: o povo, os oficiais e as gentes do termo .....</b>	<b>100</b>
<b>4.1.2 A audiência: entre reis e nobres .....</b>	<b>102</b>
4.2 O SILÊNCIO DO PREGADOR, CREPÚSCULO DA PREGAÇÃO .....	103
<b>5 O EXÉRCITO DE UM SÓ HOMEM.....</b>	<b>106</b>
<b>6 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>108</b>
6.1 FONTES.....	108
<b>6.1.1 Sermões.....</b>	<b>108</b>
<b>6.1.2 Jornais.....</b>	<b>112</b>
<b>6.1.3 Livros e coleções.....</b>	<b>112</b>
6.2 BIBLIOGRAFIA .....	113
<b>7 ANEXOS.....</b>	<b>120</b>
7.1 LISTA DOS INQUISIDORES GERAIS PORTUGUESES (SÉC. XVI-XVII) .....	120

## 1 INTRODUÇÃO

Consagrados como um tema clássico pela historiografia, os estudos sobre a Inquisição portuguesa abordaram a instituição sob diferentes prismas. Tanto no Brasil quanto em Portugal, vários nomes podem ser lembrados por realizarem pesquisas baseadas na análise da ação repressora do Santo Ofício sobre minorias étnico-religiosas e/ ou da história institucional deste Tribunal da fé.

Contudo, podemos considerar, em acordo com José Pedro Paiva, que a historiografia do Santo Ofício nasceu no século XIX com a publicação de duas obras pioneiras: a *História dos principais atos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, de José Lourenço de Mendonça e Antônio Joaquim Moreira, cuja primeira edição é de 1845, e a *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Alexandre Herculano, publicada entre 1854 e 1859. Ambas as obras traziam a novidade de tomarem o Santo Ofício português como objeto de investigação, porém, pese como diferença fundamental entre ambas o contraste entre as perspectivas. Se de um lado José Mendonça e Antônio Moreira realizavam um inventário minucioso mas desprovido de uma proposta analítica mais completa, de outro lado a inovação trazida por Herculano, ao abordar a Inquisição sem o Providencialismo característico da prática historiográfica de então, marcava uma inflexão na escrita da História em Portugal. Inspirado pelo Romantismo e levado pelos “ares” liberais de fins daquele século, o autor lançou definitivamente as bases para um novo paradigma investigativo e temático sobre a Inquisição.

De fato, não podemos negar a força do trabalho de Herculano no campo historiográfico, mas devemos apontar duas consequências decorrentes de tal novidade. A primeira delas foi o igualmente poderoso ataque desfechado pelos críticos identificados com uma escola ainda aferrada à concepção providencialista da História e ligada a setores conservadores da Igreja, o que paralisou novos trabalhos na área. A segunda consequência, e esta a nosso entender

mais grave, pois mais longeva, foi a determinação dos temas possíveis de estudo por parte daqueles que elegendem a Inquisição como objeto.

Um novo passo no descortinar dos segredos da Inquisição lusa só seria dado no século seguinte, mais precisamente quando na década de 1930, em Portugal, sob a matriz de pensamento da escola metódica, esposando grandes séries documentais e elegendo fundos inéditos, o historiador João Lúcio de Azevedo trouxe a baila a ação inquisitorial a partir da investigação da vida e história da comunidade de cristãos novos em Portugal. A perspectiva de Azevedo não preocupou-se em avançar na história do Tribunal, além de que seu pensamento, ainda marcado por preconceitos, serviu para recomençar as pesquisas sobre o Santo Ofício.

Nas décadas de 1960 e 1970 a nova vaga de estudos recomençou com impulso novo. Nomes como os portugueses António Baião, José Sebastião da Silva Dias, António Borges Coelho e António José Saraiva, e do francês Israel-Salvator Révah iniciaram as pesquisas sobre diversos aspectos da vida e funcionamento do Tribunal. A produção historiográfica nesse período foi fortemente marcada por disputas ideológicas e concepções conflituosas sobre a Inquisição, sobretudo no que diz respeito à perseguição empreendida contra os cristãos-novos, com destaque para o embate entre Saraiva e Révah sobre a motivação da perseguição contra esse grupo e o teor e forma da existência de práticas criptojudaicadas no Portugal Moderno<sup>1</sup>. Em caminho paralelo podem ser vistos os trabalhos de João Lúcio de Azevedo<sup>2</sup>, António Baião e José Sebastião da Silva Dias. O primeiro destacou-se pelos seus estudos sobre a comunidade sefardita de convertidos em longa duração, analisando desde seu estabelecimento em solo lusitano até a perseguição desencadeada pelo Santo Ofício, bem como a resposta dessa comunidade a esse processo.

No outro vértice do quadro historiográfico, estão os dois últimos; estes, alimentados pelo furor e novidade das fontes inquisitoriais, dedicaram-se ao cotejamento das mesmas a fim de compreender algumas tendências de comportamento e procedimentos do Santo Ofício e das comunidades a ele submetidas.

O quadro historiográfico desse período foi marcado pela recuperação de temas já tratados por Herculano, a saber a origem e estabelecimento do Tribunal, a repressão sobre os convertidos ao cristianismo, a reconstrução do funcionamento processual da Inquisição, mas

1 As obras que contém o cerne do debate dos autores são: RÉVAH, I.-S. *Études Portugaises*. Paris: Ed. Ch. Amiel: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1975. E para José Saraiva ver: SARAI-VA, António José. *Inquisição e Cristãos-novos*. 5ª ed. Lisboa: Estampa, 1985.

2 A obra emblemática a que nos referimos é AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica Editora, 1975.

sob novas perspectivas. Também foi marca dessa geração o investimento na publicação e edição de fontes inéditas.

Se por um lado a contribuição destes estudos foi enorme, por outro a geração foi marcada por posições ideológicas ferrenhas, o que impediu muitas vezes de que tomassem a instituição inquisitorial no seu todo articulado. Apesar disso, os estudos empreendidos por esses historiadores configuram uma tradição incontornável àqueles que se aventuram pelos temas da Inquisição.

Uma segunda geração de historiadores teve lugar entre as décadas de 1970 e 1990. Essa geração foi marcada pela divisão em três correntes temáticas principais bem como pela entrada de historiadores brasileiros que começaram a se interessar pelos estudos inquisitoriais.

A primeira corrente que marcou essa geração pode ser chamada de judaica ou “filojudaica”. O interesse principal das pesquisas era a reconstrução da perseguição e o resgate da memória dos cristãos-novos e judeus perseguidos, ideias muito motivadas pelos horrores nazifascistas da 2ª Guerra Mundial. Dentre os nomes proeminentes temos, para Portugal, Maria José Pimenta Ferro Tavares<sup>3</sup>, além de, no caso brasileiro, Anita Novinsky<sup>4</sup> e do romeno radicado no Brasil Elias Lipiner<sup>5</sup>. Essa corrente ficou marcada por abordar a história da Inquisição pelo viés do terror, medo e repressão, relegando uma análise global da Inquisição dentro da lógica do Antigo Regime. Todavia, foram os trabalhos de tais pesquisadores que nos permitiram conhecer em detalhes a vida e as práticas das comunidades judaicas e cristãs novas, assim como esboçar uma ideia sobre o mecanismo repressivo do Santo Ofício.

A segunda corrente pode ser definida como instrumental, uma vez que teve como forte marca a edição de fontes e o aperfeiçoamento de instrumentos de pesquisa que facilitaram o acesso aos arquivos inquisitoriais. Destacam-se aí, os trabalhos de Isaías da Rosa Pereira e o labor de Maria do Carmo Farinha<sup>6</sup>, que melhorou radicalmente a consulta aos arquivos inquisitoriais sob guarda da Torre do Tombo.

Como última corrente desta geração temos a chamada corrente ampliadora ou renovadora, responsável por grande parte dos avanços produzidos nas temáticas e abordagens em finais dos anos 90. Entre os nomes que podemos enquadrar como desta corrente estão Francisco

3 TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e a Inquisição*. Lisboa: Editora Presença, 1987.

4 NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: EDUSP/Perspectiva, 1972;

5 LIPINER, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. e *Os Baptizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

6 FARINHA, Maria do Carmo. *Os Arquivos da Inquisição*. Lisboa: ANTT/ Serviço de Publicação e Divulgação, 1990.

Bethencourt, José Pedro Paiva em Portugal, e no Brasil, Ronaldo Vainfas, Luiz Mott, Lana Lage Lima e Laura de Melo e Souza.

Os temas e análises produzidos pelos autores e autoras desta corrente são fortemente influenciados pela experiência trazida de leituras dos trabalhos sobre o Tribunal espanhol assim como, pelo movimento de análise comparada de áreas sob a influência de Inquisições similares, é o caso do trabalho de Francisco Bethencourt que analisa comparativamente a organização, a prática jurídica, o processo institucional, a simbologia e as redes de informação das Inquisições de Portugal, Espanha e Itália<sup>7</sup>.

A par das inovações temático-metodológicas promovidas e da filiação a escolas historiográficas relativamente novas ou renovadas<sup>8</sup>, destacamos a análise das práticas mágicas executada por Francisco Bethencourt, Laura de Melo e Souza e José Pedro Paiva; o estudo sobre os delitos concernentes à moral sexual realizado por Ronaldo Vainfas, Luiz Mott e Lana Lage Lima; as análises sobre atuação regional dos tribunais distritais como no caso de Elvira Mea (Coimbra e Porto), Maria do Carmo Pinto e Michèle Janin-Thivos Tailland (Évora) e Ana Canas da Cunha (Goa); proposição de uma periodização dos ritmos e relações com outros poderes como no caso de Romero de Magalhães.

Por fim, vê-se uma terceira geração que tem lugar por volta dos anos 2000. Nesta geração encontramos um paradoxo. Ao mesmo tempo em que vemos a retração do volume das produções historiográficas se compararmos com a geração anterior, vemos também a emergência de novos e inexplorados objetos e focos analíticos suscitados por uma profusão de eventos e publicações sobre História da Inquisição, Religiosa ou Cultural<sup>9</sup>. Destacam-se as incursões sobre as redes clientelares e a realização de uma história sócio-institucional do Santo

7 O trabalho de Bethencourt é antes de tudo referência básica para entendermos o funcionamento das Inquisições. Trabalho de síntese até hoje ainda não igualado. Ver: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. [trad. francesa Paris: Fayard, 1995; trad. espanhola Madrid: Akal, 1997; vers. brasileira São Paulo: Companhia das Letras, 2000.]

8 É o caso no Brasil da influência da Nova História Cultural, da Micro-história, das segunda e terceira gerações dos Annales e do método serial de tratamento das fontes. Já no caso português para além dessas influências vê-se o peso, no caso dos estudos da Inquisição, do neoconstrutivismo espanhol identificado com o amplo cotejamento de fontes a fim de remontar em detalhes os processos estudados. Para o caso brasileiro ver: VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro F. Santana (orgs.). *Domínios da História. Ensaio sobre Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 1997. Para o caso espanhol ver: ALCALÁ, Ángel et alli (orgs.). *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984. e BENASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española*. Barcelona: Grijalbo, 1984.

9 A abundância apontada por Paiva e Marocci retrata a realidade europeia, sendo a realidade brasileira bastante distinta. No Brasil não há publicações especializadas na História da Inquisição e pouquíssimas dedicadas à História Religiosa, sendo essas resistentes a publicações sobre o Santo Ofício. Pesa o fato de ainda dominarem os estudos que tratam o Santo Ofício pelo viés exclusivamente repressivo. Ver: FERNANDES, Alécio Nunes. Da Historiografia sobre o Santo Ofício português. *Revista de História da Historiografia*. N.º 8, Ouro Preto: UFOP., Abr/2012.



Ofício realizada por Ana Isabel López-Salazar Codes e Juan Pulido Serrano; a discussão e análise sobre as ações da Inquisição nas partes do Brasil e a perseguição empreendida como nos trabalhos de Yllan de Mattos (para a capitania do Grão-Pará e Maranhão) e Ângelo Faria de Assis (para as comunidades de cristãos novos no nordeste). Em outra via, temos as investigações sobre a relação da Inquisição com outros poderes eclesiásticos, como ordens religiosas e o episcopado, como no caso dos trabalhos de Giuseppe Marcocci, Bruno Feitler e José Pedro Paiva. E, por fim, a permanência de estudos sobre temas que trazem novas informações sobre questões pouco conhecidas, é o caso dos trabalhos de Isabel Drumond Braga, sobre outros grupos perseguidos pelo Tribunal, o de Pedro Vilas Boas sobre a repressão do molinosismo, de Georgina Silva dos Santos sobre a relação entre os oficiais mecânicos de Lisboa com a Inquisição e sobre a entrada da ação inquisitorial nos mosteiros portugueses e seus conflitos com o clero e de Daniela Calainho sobre o perfil social dos familiares.

Apesar da variada produção historiográfica e da entrada de trabalhos advindos de múltiplos centros de produção, ainda temos algumas lacunas e espaços de sombra. A questão sobre os discursos proferidos nos autos da fé, assim como a participação das ordens religiosas nos púlpitos inquisitoriais ainda está em aberto. Poucos trabalhos se dedicaram a essa perspectiva de maneira verticalizada. Um exemplo feliz é o trabalho de Edward Glaser, de 1956.

Dessa maneira no primeiro capítulo deste trabalho, “Uma sociedade do espetáculo”, examinaremos o lugar do auto da fé no interior do sistema simbólico do Portugal Barroco. Na primeira parte exploraremos os conceitos que melhor revelam as múltiplas dimensões do espetáculo inquisitorial e seu impacto nas mentalidades. Analisaremos a economia simbólica por detrás dos arranjos para os autos e os significados das minúcias da cerimônia a partir da reconstituição de seus passos. Na parte que finda o capítulo, iniciaremos as discussões sobre o papel do pregador nessa economia e como ele se inseria e se beneficiava dessa posição.

Já no segundo capítulo intitulado “O discurso antijudaico e a pregação inquisitorial” analisaremos o conjunto da pregação nos púlpitos dos autos e como se dava a lógica da pregação. A primeira parte traçará um perfil do pregador do Santo Ofício buscando compreender quem era esse personagem. Na segunda parte trataremos da presença das ordens religiosas nos púlpitos e como cada Tribunal era marcado por essa ou aquela ordem em particular. Na última parte estudaremos o conteúdo do antijudaísmo nesses sermões, bem como buscaremos traças os “tempos” desse discurso, seu comportamento e seus ritmos.

No último capítulo nominado “História que os impressos contam” analisaremos um pouco da passagem do suporte oral ao escrito e em que condições e como se deu o declínio da pregação inquisitorial.

Escrevemos as páginas que seguem na esperança que as pesquisas e estudos presentes em cada linha possa contribuir, ainda que minimamente, para o conhecimento da história e da “Inquisição” que fazemos todos os dias.

## 2 UMA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO: O LUGAR DO AUTO DA FÉ

Festas, entradas régias, procissões, reunião de cortes. Todas essas festas e cerimônias solenes eram vitais para o funcionamento da sociedade do Antigo Regime, como no caso de Portugal. Relembrar tradições, afirmar pactos, pedir por graças, celebrar nascimentos, casamentos ou afastar perigos deste e do outro mundo eram algumas das motivações de homens e mulheres para realizarem tais festejos<sup>10</sup>. Mas nem só de festa viviam os modernos...

O sistema imagético e simbólico que envolvia as cerimônias públicas enleava poder, *status*, riqueza, controle, fidelidade e outra miríade de aspectos centrais para os códigos de conduta da época. Fosse nas cerimônias religiosas ou profanas, como as cortes, passado e presente dançavam para quem participava ou assistia. Privilégios familiares, posições decorrentes do ofício que se desempenhava, *status* alcançado com uma toga ou por certidão de sangue puro eram alguns dos elementos que tornavam procissões do Corpo de Deus, por exemplo, um campo de batalha simbólico<sup>11</sup>. A vida e as posições nas sociedades do Antigo Regime giravam em torno da imagem pública que seus possuidores pudessem, ou deveriam, ostentar. Mas não só as pessoas viviam de imagem na Época Moderna...

A imagem da Inquisição, seja nos domínios portugueses, espanhóis ou pontifícios, ficou marcada pela representação dos autos da fé. De fato, a cerimônia onde os sentenciados pelo Santo Ofício viam seus destinos selados habita o imaginário coletivo quando nos referimos à instituição. Inaugurado em 1540, o primeiro auto da fé da Inquisição portuguesa expôs 57 pessoas condenadas pelos mais diversos crimes, sobretudo judaísmo. Para além do caráter sumariamente repressivo e intimidador que a evocação de sua imagem suscitava, o auto da fé

---

10 BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder. Ensaios de História Cultural (séc. XV – XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2000. pp. 124-130.

11 Para uma análise das querelas envolvendo oficiais mecânicos nas procissões a São Jorge na Lisboa moderna, ver: SANTOS, Georgina Silva dos. *Ofício e sangue: a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna*. Lisboa: Edições Colibri, 2005. pp. 25, 30-32, 127.

tinha lugar como uma das mais importantes cerimônias do Antigo Regime ibérico, não só para o Santo Ofício mas para toda sociedade. Momento definitivo de exercício do poder inquisitorial, o auto da fé reunia todos os elementos característicos do poder temporal e espiritual que a sociedade conhecia, sua realização aparatosa constituiu-se como uma das mais bem-acabadas representações do poder e da mentalidade da época<sup>12</sup>. A posição do indivíduo no momento do auto, determinaria sua desonra ou prestígio, cumulária de poder ou lançaria em desgraça e, em último caso, condenaria à morte ou concederia a glória da vitória.

Não é demais esclarecer, todavia, que ao tratarmos de cerimônia de tamanho impacto estamos a referir-nos aos autos públicos, ou seja, aqueles celebrados nas praças das cidades sedes dos tribunais do Santo Ofício, a saber: Lisboa, Coimbra, Évora e Goa na Índia<sup>13</sup>. Outras formas da cerimônia eram realizadas dependendo das circunstâncias e contingências de seu tempo. Ao todo podemos caracterizar quatro tipos de autos da fé praticados pelas inquisições lusas, cada um atendendo às expectativas dos inquisidores quanto a condução das sentenças. A saber temos: autilhos, particular com portas abertas ou fechadas realizado geralmente na sala da Inquisição; auto da fé singular, particular ou público com no máximo três sentenciados e que tinha lugar nas igrejas dos dominicanos ou na sala da Inquisição; auto da fé particular, com portas abertas ou fechadas que desenrolavam somente dentro das igrejas dos dominicanos, realizado para penitenciados cujos crimes causariam murmurações ao serem levados ao público; auto da fé geral, realizado nas praças das cidades<sup>14</sup>. Os “tipos” especiais de autos podem ser considerados versões compactas dos autos gerais, prescindindo de procissões preparatórias, convocações gerais, pregação e acomodação do público. Também não exigiam a paralisação da vida religiosa e econômica de uma cidade quando de sua realização como os autos da fé gerais<sup>15</sup>.

O modelo do auto era determinado, sobretudo, pela natureza dos crimes sentenciados. Crimes praticados por religiosos ou grandes nobres costumavam ter suas sentenças proferidas em autos singulares ou particulares, geralmente a portas fechadas, para que se evitasse escândalo. Quanto mais alta era a posição social dos réus mais restritos eram os autos da fé<sup>16</sup>.

12 Cf. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália, séc. XV – XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 264.

13 Cf. NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Editorial Humanitas, 2005. p. 53 *passim*.

14 *Ibidem*. p. 97-100.

15 *Ibidem*. p. 101.

16 *Ibidem*.

Contudo, apesar da centralidade social e simbólica exercida pelos espetáculos, tais cerimônias ainda guardam muito de sua dinâmica a conhecer. O impacto de sua realização e mensagens nas cidades onde tinha parte, o papel dos que nelas tinham lugar e toda a filigrana simbólica que as envolvia são conhecidos colateralmente.

O auto da fé se constituía como o momento privilegiado pelo qual a Inquisição comunicava à sociedade sua visão de mundo<sup>17</sup>. Caracterizados pela historiografia como “teatro da fé” ou “espetáculo do medo”, os autos da fé requerem uma reflexão conceitual mais apurada<sup>18</sup>, que permita recolocar a cerimônia da Inquisição na lógica da instituição da sociedade que a produziu.

## 2.1 DAR NOME ÀS CERIMÔNIAS

Até agora viemos nomeando a cerimônia máxima do aparato inquisitorial por “auto da fé”, mas correntemente na historiografia nos deparamos com o termo “auto de fé”. Aparentemente podemos pensar essa questão como menor, mero fruto de preferências estilísticas entre historiadores, todavia o nome da cerimônia inquisitorial pode nos ajudar a entender o sentido social que os coevos retinham quando de sua realização.

A discrepância entre os historiadores dedicados ao estudo das Inquisições na nomeação dos autos vem do século XIX, mormente nos trabalhos de José Lourenço de Mendonça, António Joaquim Moreira e Alexandre Herculano. Os historiadores Oitocentistas oscilavam entre as duas maneiras, dando preferência à “autos de fé”. A dúvida poderia estar assentada no rigorismo a menção aos termos presentes nas fontes, pois talvez as mesmas mudassem a sua forma de se referirem. Porém, na verdade, os documentos inquisitoriais que mencionam os autos da fé são unânimes ao confirmar o nome “auto da fé” como expressão usada, tal qual ocorre nos processos, listas dos autos e sermões impressos.

---

17 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit. p. 264-266.

18 Tais definições são tributárias de três correntes historiográficas sobre o Tribunal da Inquisição, a saber aquela de matriz religiosa, de caráter revisionista, representada entre outros por João Bernardino Gonzaga; outra tributária de leituras do século XIX criou e perpetuou a “legenda negra” da Inquisição, inicialmente com José Lourenço de Mendonça e António Joaquim Moreira (1862) e, mais recentemente com aportes marxistas, com António José Saraiva; a última corrente é chamada histórica ou profissional também com seu início no século XIX, com Alexandre Herculano (1854), e que compreende os trabalhos dos historiadores atuais. FERNANDES, Alécio Nunes. Da Historiografia sobre o Santo Ofício português. Separata de: *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto: UFOP, n. 8., Abr/2012, p. 22-48. Disponível em: <http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/259/235>. Acessado em: 15/07/2012.

Os historiadores da década de 60 do século XX foram responsáveis por banalizar a expressão “auto-de-fé”, com hífen e tudo o mais, cristalizando o nome que passaria para as gerações seguintes<sup>19</sup>. A partir da década de 90 do século XX os historiadores portugueses e brasileiros começaram a adotar o termo “auto da fé” para se referirem ao espetáculo inquisitorial<sup>20</sup>. Apesar de tudo as duas formas subsistem na historiografia tanto do Brasil quanto de Portugal.

Para dirimir a dúvida e avançarmos na questão recorreremos à definição dada por Rafael Bluteau, religioso teatino francês radicado em Portugal, que escreveu no século XVIII o primeiro compêndio de termos em língua portuguesa, um proto dicionário da língua lusa<sup>21</sup>. Definiu, Bluteau, assim o termo:

Auto ou Acto da fé: O em que o Senhor Inquisidor Geral com os seus ministros da Santa Inquisição assiste em público tribunal, em que se leem as culpas, e as sentenças dos penitentes condenados e relaxados<sup>22</sup>.

Na definição do religioso erudito chama atenção as duas formas de referir-se à cerimônia inquisitorial, como auto ou acto (ato). Essa sinonímia é chave para compreendermos o significado do auto da fé para aquela sociedade.

Conforme alertou o próprio Bluteau no verbete seguinte, acto acompanhado da partícula “da” pressupõe a cerimônia própria da Inquisição. Já no caso de Acto acompanhado da partícula “de” supõe efeito ou causa agente, ato de vontade de foro individual como ato de misericórdia, atos de caridade, de contrição, etc<sup>23</sup>.

Não pretendemos aqui propagandar a ideia de que não possamos escrever a História com expressões e termos modernos. Muito ao contrário. Essa nomeação da cerimônia tal qual sua época ajuda-nos a compreender o auto da fé como manifestação da fé, como parte de um sistema de crenças que englobava o conjunto da população cristã portuguesa. O auto da fé deve ser considerado uma manifestação do poder inquisitorial, adida a todo o conjunto de práticas e liturgias do catolicismo.

19 Em Portugal o divulgador dessa expressão foi António José Saraiva com seus livros e na polêmica com I. S. Reváh. No Brasil, os trabalhos de Anita Novinsky e, do romeno radicado no Brasil, Elias Lipiner ajudaram a popularizar na historiografia a expressão auto-de-fé.

20 Nessa senda estão os trabalhos de Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva em Portugal. No Brasil, Ronaldo Vainfas, Laura de Melo e Souza são alguns dos nomes cujos trabalhos modificaram a forma como designar o espetáculo inquisitorial. Consideramos ainda que apesar de seguirem a nomenclatura “correta”, tais historiadores, sobretudo em artigos avulsos, continuam a empregar o termo “auto-de-fé”.

21 SILVEIRA, J. P. *Bluteau e as origens da lexicografia*. Moderna: Imprensa Nacional Casa da Moeda: Lisboa, 2008. p. 26-28

22 BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino...* Tomo 1, letra A. p. 230. Disponível em: [www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-01](http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-01). Acessado em: 17/11/2015.

23 Ibidem.

## 2.2 AUTO DA FÉ: CONCEITO E LINGUAGEM

Com base nas análises feitas sobre os autos da fé podemos defini-los segundo o que Guy Debord chama de “espetáculo”<sup>24</sup>. Nas palavras do autor, o espetáculo é “[...] uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”, e que tem por característica apresentar-se “[...] ao mesmo tempo [...] como uma parte da sociedade e como *instrumento de unificação*”<sup>25</sup>. O auto da fé teria a função de representar a ordem social. Suas imagens, personagens e ritualística visavam lembrar ao auditório o substrato real do que fizera Portugal um reino: a aliança com a Igreja e obediência à fé católica.

Tal e qual outros cerimoniais ritualizados da sociedade portuguesa, que visavam a contínua volta às origens, o auto da fé sublinhava o apego à mítica pureza da fé, levada ao ápice no confronto entre cruzados cristãos e infiéis viventes na Península Ibérica no tempo da Reconquista<sup>26</sup>.

Apesar de construir os conceitos de “espetáculo” e “sociedade do espetáculo” no bojo das análises das sociedades capitalistas, Guy Debord abre o espectro heurístico dos conceitos ao centrar suas definições nas relações de poder que se estabelecem no espetáculo<sup>27</sup>. É no reconhecimento coletivo que reside a eficácia do espetáculo e sua existência.

As condições fundamentais para o funcionamento e perpetuação do caráter espetacular nas sociedades está expressa nas palavras de Debord:

O espetáculo se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. A atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ela já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência<sup>28</sup>.

Por essa via, a aparente contradição de definir o auto da fé como espetáculo, visto que a cerimônia mostrava os erros de indivíduos e o castigo a eles, mostra-se um falso problema, um erro de interpretação na mensagem.

Seguimos a definição dada por Francisco Bethencourt que salientou o caráter vitorioso que os autos da fé subsumiam, ou seja, o sentido de vitória da cristandade sobre os desviantes

24 DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. pp.14-16.

25 *Ibidem*. p. 14. Grifo no original.

26 NAZÁRIO, Luiz. Op. cit. pp. 83-84.

27 DEBORD, Guy. Op. cit. pp. 15-16.

28 *Ibidem*. pp. 16-17.

e hereges<sup>29</sup>. É nesse sentido que o auto da fé ganhava sua eficácia total, sendo, portanto, um espetáculo.

Porém, ao contrário do que supôs Debord, o espetáculo e o caráter espetacular da sociedade não estão vinculados exclusivamente à circulação da mercadoria no sentido estritamente material. A economia simbólica, mormente aquela que tem a honra e o prestígio vinculados como valores de distinção social, constitui a base da estrutura espetacular. Desse modo a sociedade portuguesa dos Seiscentos, apegada a uma lógica de troca e acúmulo de bens simbólicos, suportava as condições ótimas para o desenvolvimento do sistema espetacular<sup>30</sup>.

De modo geral, o auto da fé constituiu-se em uma síntese do poder inquisitorial que tinha a tripla função de, por um lado, localizar o Tribunal frente as demais instâncias de poder no reino, exercer papel pedagógico para os fiéis acerca da ortodoxia católica, e, por fim, atuar como instância de regulação da distribuição dos bens simbólicos<sup>31</sup>.

A realização dos autos engendrava uma complexa economia simbólica que envolvia seus celebrantes. Participar de um auto da fé, ocupando lugar de prestígio, valia tanto, ou mais, que emolumentos que porventura adviriam<sup>32</sup>. Vejamos mais detidamente.

### 2.3 RITUAIS E ESPETÁCULOS NOS AUTOS DA FÉ

Cerimônia que encenava a última etapa dos processos movidos pela Inquisição: a leitura pública da sentença, o auto da fé pode ser identificado como a evolução do *sermo generalis* que a Inquisição medieval usava no século XIII. Enquanto o modelo medieval pressupunha, como recupera Luiz Nazário<sup>33</sup>, a pregação de um breve sermão seguido de uma absolvição da audiência e conclusão das penas, no modelo moderno o auto da fé tornou-se uma cerimônia rebuscada e aparatosa. Seguindo as fórmulas praticadas desde 1478 pela Inquisição em Espanha, o Santo Ofício português assumiu uma fórmula do auto da fé que era comum a todos os tribunais nas suas primeiras décadas de existência. Seguindo quadro traçado por Fran-

29 BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* pp. 219-220.

30 Consideramos como capital simbólico da sociedade moderna a honra, o prestígio, a pureza de sangue e a ortodoxia religiosa. Tais valores, estruturantes do sistema de distinção daquela sociedade, integravam instituições, agentes e consumidores em um mercado onde tais bens simbólicos circulavam. Essa dinâmica da economia simbólica criada e reproduzida por esse circuito autoriza-nos a chamar de capital simbólico os valores estruturantes da distinção na sociedade portuguesa.

31 BETHENCOURT, Francisco.

32 Era o caso, por exemplo, dos oficiais da Irmandade de São Jorge de Lisboa que tinham preeminência na participação do cortejo dos autos da fé lisboetas. Cf. SANTOS, Georgina Silva dos. *Op. cit.* pp. 63-65.

33 NAZÁRIO, Luiz. *Op. cit.* p. 55-56.



cisco Bethencourt sobre a sequência dos atos, temos que sua organização e complexidade variou no tempo e espaço, dependendo igualmente das composições da audiência, do público e dos sentenciados.

Em geral, Portugal conheceu a forma incompleta do rito, ou seja, aquela que compreendia: *publicação do édito da fé, celebração, abjuração e execução* excetuando-se as procissões preparatórias que eram incomuns no reino<sup>34</sup>. Ademais, Portugal conheceu a longevidade e regularidade do sistema dos autos ao longo dos quase 280 anos de existência do tribunal, ao contrário de suas contrapartes espanhola e romana, nas quais os autos da fé cessaram nos idos do século XVII (Espanha) ou nem chegaram a se constituírem como prática contumaz (Sicília, Roma, Repúblicas do Norte)<sup>35</sup>.

### 2.3.1 As preparações

A execução dos autos da fé exigia um enorme e aparatoso esforço por parte das autoridades do Tribunal para que tudo se desenrolasse conforme previsto nos regimentos. A montagem do estrado onde se passaria o espetáculo, a escolha dos pintores para os retratos dos relaxados, a encomenda de comidas e bebidas para os oficiais e ministros da Inquisição, o levantamento dos penitenciados, seus crimes e as respectivas penas para comporem as listas que seriam impressas e distribuídas são alguns dos preparativos que exigiam larga antecedência<sup>36</sup>. Não é demais lembrar que tais preparações só tinham sentido quando da realização dos autos da fé gerais.

Das providências citadas a mais urgente era a construção do estrado para o auto. Nele se passaria toda a cerimônia. Sua disposição e configuração tinham que atender a uma série de requisitos indispensáveis para que o espetáculo saísse dentro dos preceitos<sup>37</sup>. O palco do espetáculo consistia em um estrado de madeira retangular com cerca de 2 metros de altura, cerca de 45 metros de comprimento e 20 metros de largura<sup>38</sup>. A métrica variava de acordo com a ci-

34 A procissão preparatória era fundamentalmente a procissão da Cruz Verde, que simbolizava a redenção de Cristo e a esperança de redenção dos hereges e antecedia em alguns dias o auto da fé. Sua realização em Portugal era rara, sendo a cruz verde trazida no meio do cortejo onde vinham os processados. Já em Espanha sua prática era comum no séc. XVII. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* p. 220 passim.

35 BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2 – Humanismos e Reformas. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000b. pp.125-126.

36 RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Arte e Inquisição na Península Ibérica*. A arte, os artistas e a Inquisição. São Paulo, 2006. III volumes. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. pp. 179-181.

37 BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 2000b. pp. 126-130.

38 *Ibidem*.

dade e a praça onde seria realizada a cerimônia, mas tinha como referência a métrica aplicada para a construção dos estrados na praça do Rossio em Lisboa<sup>39</sup>.

A construção do estrado ocupava lugar de destaque no campo das artes efêmeras do Antigo Regime<sup>40</sup>, tanto que a construção dele ficava a cargo da Confraria dos carpinteiros das cidades sedes dos tribunais distritais. Essa incumbência e sua importância mostraram toda sua pujança no auto da fé de 1641, em Lisboa, o primeiro assistido pelo monarca D. João IV na capital, em que os carpinteiros lisboetas entraram em conflito campal contra colegas de outras cidades para que tivessem garantido o direito exclusivo de construir o estrado<sup>41</sup>. Para além do teor pitoresco que uma “guerra” de carpinteiros pelas ruas da Lisboa seiscentista possa suscitar, o episódio demonstra o apelo que tais espetáculos tinham na vida das pessoas. A participação neles, mesmo na construção do palco, significava consideração e prestígio frente a comunidade, além do ganho pecuniário que adviria do empreendimento.

Outro aspecto que exigia preparação prévia era a confecção das listas com os nomes dos penitenciados, seus respectivos crimes e as sentenças. Essas listas serviam como roteiro do espetáculo inquisitorial, distribuídas para os ministros e oficiais da Inquisição, bem como a nobres e dignidades que estivessem presentes. Assim como os próprios autos da fé, as listas tiveram vida longa em Portugal, em contraste com os Tribunais espanhol e pontifício<sup>42</sup>. Para que as listas impressas pudessem estar prontas no momento do auto, os inquisidores e notários eram instruídos a concluírem os processos e montarem suas listas manuscritas com as informações necessárias meses antes do espetáculo<sup>43</sup>. As versões manuscritas pelos notários eram enviadas à conferência pelos inquisidores e daí partiam ao impressor para a finalização. Conforme afirmou o bibliófilo português Francisco Inocêncio da Silva, as listas impressas por serem de consumo pontual e de grande circulação não resistiram, no geral, à passagem do tempo. Nesse caso as listas feitas pelos notários e inquisidores resistiram até os dias de hoje pois foram guardadas pela Inquisição e faziam parte dos documentos secretos do Tribunal<sup>44</sup>.

---

39 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Tribunal do Santo Ofício. *Conselho Geral. Livro das plantas e montes de todas as fábricas das Inquisições deste Reino e Índia, ordenado por mandato do Illustíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Francisco de Castro, Bispo Inquisidor Geral e do Conselho de Estado de Sua Magestade. Anno Domini 1634. Por Matheus do Couto, arquiteto das Inquisições deste Reino.* fl. 17-62.

40 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 2000b. pp. 126.

41 BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. Fundo Geral. *Gazeta de Lisboa do anno de 1641.* fl. 35-36.

42 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., pp. 127.

43 Ibidem.

44 SILVA, Francisco Inocêncio da. *Dicionário Bibliográfico Português.* Tomo 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858. pp. 121.

O último aspecto que pedia grande antecedência era a escolha dos pintores responsáveis por fazerem os retratos dos relaxados, bem como de pintarem os sambenitos com os símbolos correspondentes a cada pena. Conforme afirmou Benair Ribeiro, a escolha dos pintores era feita com certa antecedência mas a comunicação da incumbência ao escolhido era deixada para a véspera do espetáculo<sup>45</sup>. A precaução dos inquisidores era para resguardar o segredo do Santo Ofício, evitando comunicações ou murmurações indesejadas.

### 2.3.2 A publicação

A publicação do édito da fé se dava, em Portugal, cerca de oito dias antes da realização do auto, era a primeira chamada pública à população para assistir ao espetáculo. Segundo o Regimento do Santo Ofício de 1640<sup>46</sup> o édito deveria ser distribuído pelos familiares do Santo Ofício ao clero paroquial, que devia lê-lo na missa de domingo à noite, imediatamente anterior ao ato, exortando os fieis a comparecerem. O édito deveria ser fixado nas igrejas e palácios da Inquisição. Nos autos de Lisboa, no domingo da publicação, o rei, ou quem estivesse no comando do reino, deveria ser convidado a assisti-lo pelo inquisidor mais antigo, que também lhe requeria provisão para remunerar o capitão da guarda encarregado de proteger o cadafalso. No dia seguinte, segunda-feira, o bispo, o cabido da Sé e os prelados de ordens religiosas eram informados e convidados, respectivamente, por um notário, um solicitador e um familiar, enquanto o regedor da Justiça civil era informado somente na sexta-feira que antecedia o ato<sup>47</sup>. A importância que assumia a publicação do édito é enorme, pois como mostrou Bethencourt “é o momento mais importante de mobilização da população, de reatualização dos laços com os funcionários e os familiares periféricos, de renovação da solidariedade e do apoio dos dirigentes [dos] órgãos de poder.”<sup>48</sup> Como forma de lembrar ao povo da celebração, músicos e arautos passavam pelos locais de pregão público convidando a população<sup>49</sup>.

### 2.3.3 A procissão

---

45 RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. Op. cit., pp. 194-198.

46 REGIMENTO do Santo Officio de 1640. Título XXII, § 1 – 8.

47 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 262

48 Ibidem. p. 222.

49 Ibidem. p. 127.

A procissão dos penitentes e condenados tinha sua preparação na madrugada do dia anterior ao auto no palácio da Inquisição, em Lisboa, os Estaus. Os relaxados à Justiça secular, ou seja, os condenados à morte, conheciam sua sentença três dias antes da cerimônia e contavam com a assistência de religiosos que tentavam obter seu arrependimento – o qual não provocava a anulação da pena, senão antes a mudança na sua forma de execução e o comportamento dos espectadores. A realização dessa procissão era muito bem calculada e esperada por todos, uma vez que era ali que ficavam públicos os delitos dos sentenciados e se realizavam visualmente os poderes da Inquisição e de seus ministros. Francisco Bethencourt nos dá um bom panorama da procissão:

À frente da procissão estava um grupo de clérigos seculares organizados em torno do padre responsável pela paróquia principal da cidade, que levava, velada, a cruz à sua igreja<sup>50</sup>. Os condenados, enquadrados normalmente por uma companhia de soldados, estavam organizados segundo uma hierarquia de crimes e de castigos: os menos graves à frente e os mais graves atrás (os relaxados à Justiça secular iam nos últimos lugares). Todos levavam hábitos penitenciais, chamados “sambenitos”, feitos de linho cru pintado de amarelo com os símbolos da reconciliação com a Igreja [...] ou com os símbolos da condenação [...]. Os penitentes, todos descalços, e de cabeça coberta, levavam uma vela apagada na mão. Os relaxados levavam uma mitra de papel pintada com os mesmos motivos da túnica<sup>51</sup>.

O uso dos sambenitos era essencial para que o público entendesse o que ocorria. O nome do “vestuário” dos penitenciados derivava da expressão latina *sacus benedictus* que pintados de amarelos representavam a submissão do herege ao poder da Igreja, era um símbolo da penitência. A função direta desta vestimenta na procissão dos penitentes era a identificação, por parte do povo, da gravidade dos crimes e das penas aplicadas a cada condenado, distinguindo os autores de crimes mais graves (possivelmente relaxados ao braço secular, condenados à morte) daqueles que incorreram em faltas mais leves.

A inscrição feita nos sambenitos servia a esse propósito. Àqueles que traziam nos sambenitos seu retrato envolto em fogo e figuras demoníacas tinham sido condenados à pena máxima, relaxados à justiça secular. Aqueles que traziam nos sambenitos pintada em vermelho a Cruz de Santo André, sinal da reconciliação com a grei cristã, iriam abjurar de *levi* ou de

50 No caso português a presidência da procissão era feita por um dominicano que levava o estandarte com as armas do Santo Ofício.

51 BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* p. 225.

*vehementi* suspeita na fé. Enquanto para os relaxados o saco penitencial seria a última roupa que conheceriam antes de seu desgraçado destino, para os abjuradores reconciliados o sambenito seria sua “prisão”<sup>52</sup>. Veremos mais detidamente esses detalhes a seguir.

As velas trazidas atadas às mãos pelos penitenciados representavam a iluminação divina que eles deveriam buscar e que os retiraria das trevas do erro e da ignorância. Já as mitras de papel, ou carochas, levadas pelos relaxados eram uma representação da falsidade da hereesia que pregaram. A mitra de papel, em oposição à de linho e seda envergada pelos bispos católicos, era um escárnio à falsa doutrina que os hereges criam e faziam circular. O material de que eram confeccionadas, o papel, simbolizava a efemeridade da mentira de suas proposições<sup>53</sup>.

A distinção conferida pela participação nessa procissão é tamanha que em Portugal somente um seleto grupo de “homens bons” poderia integrar o cortejo assistindo ao Tribunal, nos casos de Coimbra e Évora temos os irmãos da Santa Casa da Misericórdia<sup>54</sup>, enquanto em Lisboa os distintos eram os irmãos da Bandeira de São Jorge<sup>55</sup> que encabeçavam o cortejo com a cruz da Irmandade, além de escoltarem os sentenciados. No caso lisboeta, os irmãos de São Jorge depositavam a cruz da irmandade no altar da abjuração, assumindo papel central na economia simbólica da cerimônia<sup>56</sup>. Da mesma forma, a assistência religiosa que acompanha-va os processados era disputada. Comumente confiada aos jesuítas, também poderia ser exercida pelos dominicanos e franciscanos – estes últimos mais raros. Cada processado vinha acompanhado por dois familiares de estrato social semelhante e por um religioso. O cortejo era encabeçado pelos alcaides com as varas da justiça e pelo estandarte com as armas do Santo Ofício – uma cruz ladeada por uma espada e por um ramo de oliveira –, carregado por um frade dominicano. Era durante a passagem da procissão de apresentação que os crimes e as penas tornavam-se conhecidos pela multidão, de acordo com os símbolos pintados nos sambenitos e nas insígnias trazidas pelos condenados<sup>57</sup>. A procissão do auto da fé guardava um caráter ambíguo poderoso. De um lado promovia a distinção social dos ministros e oficiais das instituições que nela tomavam parte e, por outro, lançava à humilhação pública e à infâmia perpétua os condenados. Essa ambiguidade estava baseada na distinção entre “puros” e “im-

52 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 2000b. pp. 127; PAIVA, José Pedro. MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013. pp. 262-263.

53 NAZÁRIO, Luiz. Op. cit., pp. 93.

54 SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1985. pp. 103.

55 SANTOS, Georgina Silva dos. Op. cit. pp. 155.

56 *Idem*. p. 222-223.

57 BETHENCOURT. Francisco. Op. cit., 2000b. pp. 128-129.

puros”, entre os que se puseram fora da comunidade cristã e os que a representam<sup>58</sup>. Dessa forma podemos entender o sentido da procissão que trazia os inquisidores e dignidades – nobres, bispos e ordinário – vir depois da procissão dos condenados. Uma forma de marcar, espacialmente, a distinção entre as duas qualidades de pessoas.

### 2.3.4 A cerimônia

Contudo, se a procissão tinha seus contornos de magnificência e poder, não menos lustrosos e carregados de simbolismos eram os procedimentos que a seguiam. A aparatosa procissão terminava no teatro montado para a realização do auto da fé. Em cada sede dos tribunais distritais havia um lugar determinado para a construção do palco dos autos públicos<sup>59</sup>. Após atingir o local onde se desenrolaria o auto, chegava a vez de ocupar os lugares destinados a cada um segundo sua condição e preeminência. Ao longo do século XVII, o auto da fé ganhou grande complexidade. Segundo Bethencourt, a presença dos reis e o desenvolvimento do cerimonial faziam com que esse momento fosse marcado por tensões que envolviam a precedência de poderes sobre os demais.

Como dissemos, o gigantesco estrado montado nas praças mais importantes, tinha características especiais que serviam ao reforço da imagética inquisitorial. O espaço do auto era dividido em três zonas ou áreas: a dos inquisidores, similar a um altar-mor, numa cabeceira; uma área dos familiares e religiosos que assistiam, no centro, e a área dos condenados no lado oposto à dos inquisidores. A parte reservada aos inquisidores contava com um sobressalto onde estava instalada a cadeira do Inquisidor Geral ou daquele que presidia o espetáculo, área ricamente decorada com tecidos finos em vermelho e dourado, tapetes e baldaquino. No altar-mor que ficava mais a frente estavam colocados os Evangelhos e a epístola, no lado do Evangelho sentava-se o Inquisidor presidente enquanto ao lado da epístola assentavam-se os qualificadores e oficiais da Inquisição. Caso o estrado fosse montado adossado a um palácio, como em Lisboa no Terreiro do Paço, a área dos inquisidores ficava sob a janela de onde o rei assistiria, ficando a cadeira do Inquisidor imediatamente debaixo da janela do rei. Tinham ainda sobre a cadeira do Inquisidor Geral uma imagem do Espírito Santo, representado na pomba

---

58 NAZÁRIO, Luiz. Op. cit., pp. 102-110.

59 A partir de 1557 a reforma dos tribunais distritais manteve somente três, a saber o de Évora e Lisboa (mais antigos) e o de Coimbra, em território reinol. No ultramar funcionava somente o tribunal de Goa, criado em 1560, com jurisdição sobre as conquistas do Oriente e a costa oriental da África.

branca, simbolizando a inspiração divina do Tribunal, bem como imagens diversas depositadas sobre o altar-mor<sup>60</sup>.

A área dos penitentes tinha aspecto diametralmente oposto. Ornada com tecidos pobres, de cores escuras, preferencialmente o preto, não tinha luxos ou requintes. No local tinha uma arquibancada onde os penitentes se sentavam de acordo com a gravidade dos seus crimes. Pendurados sobre os balaústres da dita arquibancada estavam mordanças, algemas e demais apetrechos de imobilização ao alcance dos familiares caso algum sentenciado desesperasse. Durante a procissão que trazia os penitentes alguns, dependendo do tipo de crime que cometera, já vinham amordaçados (blasfemos e heresiarcas) e/ou amarrados<sup>61</sup>.

Ao centro estava localizado o púlpito para a pregação, em andar mais alto, e as cadeiras para os religiosos e oficiais menores que não estavam responsáveis pela guarda dos penitentes.

O enorme contraste servia não só para marcar a diferença entre os dois grupos, mas também para concentrar a atenção do público na cena apropriada, seguindo a sequência do rito. Uma vez tudo devidamente instalado começavam a entrar os atores do espetáculo inquisitorial.

Primeiro, já estavam assentados em janelas dos prédios próximos ao palco as altas autoridades civis e eclesiásticas – ocasionalmente o rei, como no caso espanhol do auto de Madrid, de 1680, ou como no caso dos autos realizados em Lisboa, nos anos de 1612 e 1641. Em seguida chegava a procissão que trazia os acusados. Subiam primeiro os regulares que carregavam a cruz verde enquadrada pelos membros das confrarias e ordens religiosas, e colocavam-na sobre o altar-mor. Logo depois, entravam os sentenciados colocando-se em ordem nos lugares do estrado que lhes correspondia sob o cântico *Veni creator spiritus*, – os penitentes nas fileiras de baixo, os relaxados nas de cima – os padres acompanhantes entravam junto. Seguiam as entradas dos acompanhantes do tribunal, dos clérigos e, por fim, dos inquisidores – caso o inquisidor-geral estivesse presente, cabia a ele fechar a procissão. Com todos fazendo reverência à cruz começavam os procedimentos. A sequência dos atos variava de lugar para lugar mas no geral seguia a celebração de uma missa interrompida no prólogo para a leitura do édito da fé, com os crimes punidos pelo Tribunal, acompanhada pela leitura da bula *Cum ad nihil magis*, de Paulo III, que instaurou o tribunal e delegou os poderes apostólicos aos in-

60 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 2000b. pp. 128-129; PAIVA, José Pedro. MARCOCCI, Giuseppe. Op. cit. 263-270; NAZÁRIO, Luiz. Op. cit., pp. 100-102.

61 Ibidem.

quisidores. Finalmente, o pregador lia o sermão especialmente forjado para a ocasião que, no geral, tratava dos erros judaicos e exortava-os ao reconhecimento da doutrina cristã<sup>62</sup>.

Por último vinha a leitura das sentenças por ordem de gravidade e a abjuração dos que foram reconciliados. A publicação das sentenças, segundo Francisco Bethencourt é o “verdadeiro objetivo da cerimônia”, afirmação que creditamos certo matiz, uma vez enunciada a ampla preocupação com o cerimonial e a organização. Em seguida, a execução, em lugar distante do teatro, das penas daqueles relaxados à justiça secular.

### 2.3.5 A execução

Assim que terminava a leitura das sentenças, ocorria a divisão dos condenados. Os penitenciados que abjuravam e recebiam penas voltavam ao cárcere para assinarem os termos de segredo e cumprirem as demais imposições dos juízes inquisidores. As penas aplicadas eram variadas e dependiam da gravidade do crime. Blasfemos e bígamos, por exemplo, recebiam a imposição de portarem em público seus sambenitos, os mesmos que usaram na procissão do auto. Essa era a forma dos inquisidores punirem publicamente os crimes cometidos também em público. O historiador luso Luís Miguel Duarte salientou que a prática de punir publicamente crimes “públicos” é uma prática disseminada no direito português desde o Medievo<sup>63</sup>. A ideia, que era partilhada pela prática inquisitorial medieval, era a de punição pública para que toda a comunidade se sentisse vingada pelo crime e os próximos fautores desestimulados<sup>64</sup>. A potência dessa punição pôde ser percebida por diversos historiadores que examinaram a ação repressiva do Tribunal, dentre eles Ângelo Adriano Faria de Assis, ao estudar as mulheres acusadas de judaizarem no nordeste colonial.<sup>65</sup> O autor mostrou como mesmo depois de muitos anos após a morte de Ana Roiz, matriarca da família com 82 anos, presa e falecida nos cárceres da Inquisição, seus filhos e netos empreenderam “raides” contra a igreja onde se ex-punha o sambenito usado pela ancestral a fim de roubarem e destruírem a prova da infâmia. Tal episódio mostra o caráter duradouro e potente das sanções morais e públicas impostas pelas penitências inquisitoriais.

---

62 Ibidem.

63 DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e criminalidade no Portugal Medieval*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. pp. 457-460.

64 Ibidem.

65 ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia: criptojudáismo feminino*. Rio de Janeiro: Alameda, 2012.



Já aqueles relaxados ao braço secular eram entregues ao regedor da Justiça com o caderno das penas e crimes por eles cometidos.

Para a execução dos condenados a fogueira – ou ao garrote<sup>66</sup> caso declarassem quere-rem morrer na fé católica – eram eles conduzidos para fora da área urbana das cidades. Como chamam atenção Luiz Nazário e Francisco Bethencourt, a execução não poderia ser aplicada intramuros já que “contaminaria” o perímetro citadino protegido pelas procissões e benções<sup>67</sup>. Essa exigência era importante pois tratava-se de punir crimes de fé, cuja mácula espalhava-se e contaminava toda a comunidade<sup>68</sup>.

Os “ritos de violência”, como os chamou Natalie Davis, eram fundamentais para a exteriorização dos sentimentos de devoção e fidelidade à Igreja<sup>69</sup>. Por outro lado, a demarcação dos espaços destinados ao sagrado e ao profano, ao puro e ao impuro, constituía-se como condição precípua da vida cotidiana, sobre a qual assentavam-se as bases da vida social. A condenação nos autos da fé encerrava dupla significação: por um lado era a vitória dos cristãos sobre os hereges e corruptores, de outro encetava certa derrota da Inquisição por não conseguir retornar as almas desviadas.

Desse modo, quando o momento da execução chegava era preciso que essa se fizesse longe dos locais sagrados, pois estes estavam destinados aos fiéis sinceros. Conforme examinou Natalie Davis, a violência ritual não se fazia somente no sentido físico mas também simbolicamente, privando o acesso, mesmo depois de mortos, dos culpados de heresias. Os cadáveres dos condenados, ou o que sobrava deles, jaziam nos locais da execução das penas, servindo de comida aos cães e aves de rapina. Tais logradouros, marcados pela imagem dos restos putrefatos, eram poluídos pela mácula exalada por aqueles que em vida maldisseram e blasfemaram contra a fé. Como disse um mestre: os católicos não queriam os hereges perto nem depois de mortos.

Apesar de ser consumada fora do local de realização dos autos da fé propriamente ditos e levada a cabo pela autoridade civil, a execução dos condenados pela Inquisição ainda estava inserida na lógica religiosa. Conforme analisou Roger Calois, o sagrado não se encerra a tudo quanto é bom e belo, também o sagrado compreende a contraparte do bom, o mau, a impureza e a corrupção<sup>70</sup>. Nesse sentido a punição aos hereges, corruptores e conspurcadores da

66 Forma de morte que estrangulava o condenado antes de seu corpo ser lançado às chamas.

67 NAZÁRIO, Luiz. *Op. cit.* p. 163; BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* pp. 254-257.

68 Ibidem.

69 DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas o povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. pp. 139-145.

70 CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988. pp. 52-55.

fé, era parte integrante da linguagem do sagrado, e, no caso em tela, estava sob alçada do Santo Ofício. Podemos indagar ainda que a justiça secular aplicava suas penas, inclusive com derramamento de sangue, na praça pública, dentro das cidades, sem com isso acarretar necessariamente nenhuma espécie de poluição ao sagrado. Contudo, conforme nos lembra o jurista português Marcelo Caetano, mesmo a prática das punições régias era regrada e circunscrita por espaços apropriados para sua execução<sup>71</sup>. Duarte nos lembra inclusive que penas como o baraço e pregão, onde o condenado era sentenciado a andar pelas ruas bem movimentadas da cidade gritando seu crime e com uma corda a volta do pescoço, era uma pena infamante em cujo trajeto era proibida a passagem por casa de gente grada ou templos abertos<sup>72</sup>. As penas de açoite e amputação de membros também não poderiam ser executadas em frente a igrejas e locais religiosos, sob pena de punição para o ordinário que desrespeitasse<sup>73</sup>. As execuções dos condenados pela Inquisição, ainda que sob alçada do poder secular, estava inscrita sob a linguagem do sagrado, onde a ofensa fora feita a um corpo místico, à divindade, e em igual medida deveria ser tratada sua punição. A execução fora dos muros das cidades seiscentistas (o campo de Santa Bárbara em Lisboa, ou as ilhotas do rio Mondego em Coimbra) buscava o ex-purgo do mau causado e o esquecimento do infrator.

Cabe aqui destacar o caráter eminentemente violento do povo para com os condenados. Imbuídos daquela motivação atrás descrita, a população passava a açoitar e martirizar os condenados como se fosse ela mesma o algoz<sup>74</sup>. Esse aspecto da violência foi ressaltada por Johan Huizinga. Segundo o autor, a violência praticada contra os hereges pelos coevos não deve ser vista por nós como manifestação incomum ou pontual. Antes, segundo o autor holandês, a violência era a linguagem daquele tempo, onde os contrastes vincavam os opostos de maneira que hoje não podemos conceber. A vida em si era bem “dividida”, organizada segundo critérios de separação e distinção que chamavam o povo a participar o suplício dos condenados<sup>75</sup>. O entendimento da justiça, no sentido de justificar, castigar, era levado às últimas consequências pela população. A linguagem da violência era somada ao entendimento da justiça equivalente, ou seja, os crimes públicos deveriam ser publicamente punidos, e aqueles que

71 CAETANO, Marcelo. *História do Direito português*. Vol. 1. Lisboa: Verbo, 1981. pp. 98.

72 DUARTE, Luís Miguel. *Op. cit.*, pp. 470.

73 *Ibidem*.

74 Não recontaremos o suplício dos sentenciados. Nos limitamos a indicar as obras que fazem a descrição. Cf. NAZÁRIO, Luiz. *Op. cit.* p. 163-70; NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 14-17.

75 HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. pp. 10-15.

punham em risco toda sociedade deveriam ser coletivamente justicados<sup>76</sup>. O auto da fé servia, portanto, como ritual para aplicação simultânea das justiças “formal” e “coletiva”, ainda que ambas estivessem imbricadas na lógica da violência ritual.

Se lembra ainda que nesse momento não só o povo acorria a “prestigiar” o fato, mas também vários nobres e fidalgos<sup>77</sup>. Porém, particularidades cercavam o auto da fé a realizar-se em cada Tribunal de distrito.

#### 2.4 ECONOMIA SIMBÓLICA DO AUTO DA FÉ

Como dito, o auto da fé não podia ser definido como um espetáculo comum. Apesar de manter frequência anual, podendo variar entre um e dois anos, sua realização envolvia múltiplos significados e interesses<sup>78</sup>. A cerimônia envolvia uma complexa relação de poderes e autoridades que tomava forma no momento de sua realização.

Para além de oficiais e ministros da Inquisição, o auto contava com a presença de autoridades régias da Justiça e com outros eclesiásticos fora do corpo inquisitorial. A distinção entre a audiência e o público era digna de nota<sup>79</sup>. A audiência era composta por todo tipo de ilustre figura que acorria ao auto da fé. Podia contar com a presença régia em momentos especiais, sobretudo em Lisboa, indo até a bispos e embaixadores dos reinos amigos. A presença desses personagens, ainda que não tomassem parte diretamente no desenrolar da cerimônia, tinha impacto decisivo no seu resultado pois concedia à Inquisição prestígio com sua presença.

O público por sua vez, era formado pelo povo simples das cidades sedes dos tribunais e das vilas vizinhas, além de ricos comerciantes, pelo baixo clero e criadagem dos nobres que para lá se dirigiam. Apesar de numeroso, o público pouco intrometia-se na dinâmica da cerimônia<sup>80</sup>. Sua presença, ademais, era a consumação da força atrativa que a Inquisição exercia sobre as populações. No clássico *Memorial do Convento*, José Saramago deu o tom do poder que os autos da fé tinham sobre os povos:

76 Essa concepção é tributária do entendimento medieval sobre a justiça. Tal aceção foi longa em Portugal, muitíssimo atrelada à existência da Inquisição. Cf. DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e Criminalidade no Portugal medieval*. Porto: Edição do autor, 1993. pp. 333-340; PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. pp. 56-60.

77 CARTA do Inquisidor João de Melo a D. João III. Documento reproduzido por AZEVEDO. João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica Editora, 1975. Apêndice 4.

78 NAZÁRIO. Luiz, *Op. cit.* p. 45-46.

79 Trataremos mais detidamente sobre a audiência e o público dos autos no Capítulo 3, seção 3.1 “Quem ouve o que se diz?”.

80 CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa Seiscentista*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990. pp. 189-190.

Porém, hoje é dia de alegria geral, porventura a palavra será imprópria, porque o gosto vem de mais fundo, talvez da alma, olhar esta cidade saindo de suas casas, despejando-se pelas ruas e praças, descendo dos altos, juntando-se no Rossio para ver justicar a judeus e cristãos-novos, a hereges e feiticeiros, fora aqueles casos menos correntemente qualificáveis, como os de sodomia, molinismo, reptizar mulheres e sollicitá-las, e outras miuçalhas passíveis de degredo ou fogueira<sup>81</sup>.

A narrativa do auto da fé de Lisboa em 1711 serve-nos para entender um pouco da atmosfera citadina quando da realização daquele aparatoso espetáculo. Segue o romance:

Já passou Sebastiana Maria de Jesus, passaram todos os outros, deu volta inteira a procissão, foram açoitados os que esse castigo haviam tido por sentença, queimadas as duas mulheres [...], diante das fogueiras armou-se um baile, dançam os homens e as mulheres, el-rei retirou-se, viu, comeu e andou [...]<sup>82</sup>

O povo se divertia, não é demais dizer, com a justiça dada aos infiéis, aos hereges, aos desviados. Era a forma que tinham de comemorar a vitória sobre o erro, ainda que momentaneamente.

A presença de tais personagens, ainda que não interviesse diretamente no desenrolar da cerimônia, tinha papel fundamental na economia simbólica do auto uma vez que direcionava a atenção e estabelecia conflitos de poder. Nem sempre os autos da fé contaram com um intrincado cerimonial para sua realização. De fato, inicialmente os espetáculos não contavam com nenhuma regulamentação específica, como atestam as determinações do Regimento de 1552, ordenado pelo Cardeal D. Henrique<sup>83</sup>.

Posteriormente, no reinado de D. Sebastião (1557-1578), o auto da fé começou a dotar-se de importância, passando a contar com presença régia a assistir numa das janelas do Paço. A União das Coroas (1580-1640), que trouxe inovações consideráveis à política e cultura portuguesas, provocou mudanças na organização das cerimônias públicas em solo luso. Nas palavras de António José Saraiva: “Tirando as visitas dos reis, os autos-de-fé eram certamente os actos públicos que mais gente e assistência mobilizavam.”. Ainda segundo ele, seriam os autos da fé “espetáculos por excelência”, contra os quais poucos poderiam rivalizar<sup>84</sup>.

81 SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 50.

82 Ibidem. p. 54.

83 REGIMENTO da Santa Inquisição. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996. p. 573-614.

84 SARAIVA, António José. *Op. cit.* p. 110.

Com o desenvolvimento do governo dos Filipes (1580-1598) e a complexificação da cerimonialística, os espetáculos dos autos da fé passaram a carecer de organização mais acurada, capaz de atender as expectativas de uma sociedade cada vez mais atenta a códigos de conduta e protocolos públicos, exercício do poder simbólico.

Nesse contexto, as determinações dos Regimentos do Santo Ofício de 1613 e 1640 acerca da recomendação aos pregadores são emblemáticas da importância que gestos e palavras tinham na circulação do capital simbólico naquele momento<sup>85</sup>.

Uma das determinações dos Regimentos da Inquisição de 1613 e 1640 era o direcionamento do *capitatio benevolentiae* para os Inquisidores Gerais ou inquisidores mais velhos presidentes da cerimônia no momento da pregação<sup>86</sup>.

A *capitatio* acontecia antes da pregação do sermão no auto da fé e funcionava como a demarcação da autoridade maior a presidir a cerimônia. Uma vez que todos estavam posicionados nos respectivos lugares<sup>87</sup>, o pregador antes de iniciar o sermão deveria dizer a fórmula “Senhores Inquisidores” ou “Reverendíssimo Senhor Inquisidor Geral” caso este estivesse presente. Tal fórmula procurava evidenciar a hierarquia de precedências no auto e pôr em destaque a autoridade dos inquisidores<sup>88</sup>.

Esse mecanismo era de suma importância dadas as presenças que lá se encontravam. Governadores, bispos, secretários de Estado, nobres de variadas gradações ou mesmo o próprio rei não poderiam ofuscar a autoridade do Santo Ofício naquele momento. Tanto assim, que desde as determinações extravagantes do Cardeal D. Henrique, quando Inquisidor-mor (1557), a família real e os bispos não tomavam acento no palácio do auto da fé da Inquisição portuguesa, como acontecia em Espanha. No reino luso, rei e bispos assistiam das janelas dos palácios e casarios que ladeavam o palanque.

85 Mobilizamos, portanto, o conceito de Bourdieu que definiu o capital simbólico em contextos de fala como ritos de instituição a partir da linguagem, ou seja, o elogio ou escárnio como construtores da realidade, como dotação de características sociais. Cf. BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer?* Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p.81.

86 *Advertência das cousas que se hão de ordenar para a celebração do Auto da fé*. In: REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilados por mandato do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-rei dos Reinos de Portugal. Lisboa: Imprensa nos Estaus por Pedro Crasbeeck, 1613; 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 Magestade. Lisboa: Impresso nos Estaus por Manoel da Silva, 1640. Tit. XXII, Cap. 1.

87 Não reconstruiremos a ordem do auto de fé, uma vez que outros já o fizeram de maneira completa. Para isso indicamos BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* pp. 235-253.

88 Sobre os conflitos de precedência e a importância das hierarquias nas cerimônias públicas ver: COSTA, Luciano César da. *A hierarquia das precedências no Portugal Restaurado*. 2014; Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. 2014.

Porém, a aparente paz sugerida pela forma harmônica que descrevemos acima não foi regra ao longo da história da Inquisição. A partir de 1580, com a União Dinástica entre Portugal e Espanha, os conflitos entre inquisidores e demais autoridades régias pululavam no momento de celebração dos autos. Até a União Dinástica, o Cardeal D. Henrique ocupou o cargo de Inquisidor-mor de Portugal. Nomeado pelo rei D. João III (1521-1557), seu irmão, em 1539, desempenhou a função até sua morte em 1580<sup>89</sup>.

A presença do Cardeal à frente da Inquisição permitiu suplantar todos os conflitos de autoridade que advieram, isso porque D. Henrique, para além do sangue real, acumulava dignidades eclesiásticas que impediam aos bispos portugueses de lhe fazerem frente, refiro-me entre outras à legacia papal<sup>90</sup>. Entre a morte do Cardeal e as notícias dos primeiros conflitos envolvendo questões de foro e prerrogativas tivemos um período de relativa paz. O curto período de governo de D. Jorge de Almeida (1580-1585) foi logo sucedido pelo governo do cardeal arquiduque Alberto de Áustria (1586-1593/95), já sob pleno governo filipino<sup>91</sup>.

## 2.5 DISPUTAS SIMBÓLICAS

O arquiduque possuía *status* semelhante àquele de D. Henrique, inclusive ostentando a legacia papal, daí acreditamos decorrer a bonança entre a Inquisição e os demais poderes do Portugal dos Áustrias. Porém, o arquiduque não era rei, mas um vice-rei deixado por Filipe II seguindo o acordado nos Estatutos de Tomar<sup>92</sup>.

89 Há controvérsias se D. Henrique ocupou ou não o cargo entre 1578 (quando assumiu a coroa) e 1580. Ocorreu que seu sucessor confirmado pelo papa Gregório XIII, o bispo de Lamego, D. Manuel de Meneses, morreu na batalha de Alcácer Quibir acompanhando D. Sebastião e D. Jorge de Almeida só recebeu a confirmação de sua aprovação pelo papa em 12 de março de 1580. Nesse ínterim os indícios nos fazem acompanhar a tese de que D. Henrique mantivera-se inquisidor-mor até, ao menos, março de 1580, acumulando a coroa portuguesa e o mandato inquisitorial. Cf. MENDONÇA, José Lourenço de; MOREIRA, António Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980. p. 125.

90 MENDONÇA, José Lourenço de; MOREIRA, António Joaquim. *Op. cit.* p. 124.; COLECTÓRIO das Bulhas, & Breves Apostólicos, Cartas, Alvarás & Provisoe[n]s Reaes que contem a instituicao & progresso do Sancto Officio em Portugal: varios Indultos & Privilegios que os Sumos Pontifices & Reys destes Reynos lhe concederao impresso per mandado do Bispo Dom Francisco de Castro Inquisidor Geral do Conselho de Est.do de Sua Magestade. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634. Disponível em: <http://purl.pt/17458> Acessado em: 30/06/2012.

91 Para esclarecimento, D. Jorge de Almeida ocupou o cargo de 12/03/1580 à 20/03/1585. O arquiduque Alberto entre 13/03/1586 até 16/08/1595, quando renunciou às dignidades eclesiásticas para casar-se com a prima D. Isabel Clara Eugênia, filha de Filipe II. Em 1593 o arquiduque sai de Portugal à Espanha, mas mantém seu posto como Inquisidor-mor, renunciando-o oficialmente somente em 1595.

92 Entre outras resoluções, os Estatutos exigiam que o governo do reino luso fosse exercido, na ausência do rei, por um vice-rei de sangue real. Sobre os estatutos de Tomar ver: SCHAUB, Jean-Frederic. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa, Livros Horizonte, 2001; TORRALBA, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Vol.1, Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra. 1981.

Foi com o fim do governo do arquiduque Alberto a frente do vice-reinado (1593) e da Inquisição (1595) que as tensões entre o Tribunal e os poderes seculares começaram a crescer.

No que toca aos autos da fé a presença dos poderes inquisitoriais e régios unidos em uma pessoa diminuía os queixumes de parte a parte já que não havia dúvida a quem captar benevolência no momento do sermão. Com a volta do cardeal Alberto para Madrid o governo de Portugal recaiu sobre uma junta governativa composta por D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa, D. João da Silva, conde de Portalegre, D. Francisco de Mascarenhas, Conde de Vila da Horta, D. Duarte de Castelo Branco, conde de Sabugal e Miguel de Moura, escrivão da puridade. Com a Junta os embates entre Inquisição e governadores veio à cena<sup>93</sup>.

E execução do auto da fé tornou-se problemática com o estabelecimento da junta governativa sobretudo em Lisboa, sede do governo central. Em outras partes dos domínios portugueses, como em Goa, tais embates já tinham longa história<sup>94</sup>. A historiadora Célia Tavares mostrou como os governadores goeses ressentiam os inquisidores por solaparem sua autoridade e dificultarem a ação dos comerciantes cristãos-novos na manutenção das coisas da Índia<sup>95</sup>.

Nessa senda, os conflitos políticos impactaram diretamente o sistema de poder nos autos da fé. Conforme mostrou Ana Isabel López Salazar, as discordâncias tomaram vulto no bojo das discussões sobre a reforma do Santo Ofício pelas Juntas de Valladolid em 1603 e 1604, especialmente convocadas por Filipe III de Espanha, para este fim<sup>96</sup>. Apesar de manter a autonomia política, jurídica e administrativa, Portugal sofria constantes investidas da Coroa castelhana no sentido de dobrar algumas das instituições centrais da governação lusitana, principalmente a Inquisição<sup>97</sup>.

No sermão do auto da fé realizado em 1612, na cidade de Coimbra, o pregador fr. Estevão de Santa Ana, usa a nova fórmula saída dos embates das Juntas de Valladolid. Na *capitatio benevolentiae*, o carmelita se dirige às autoridades com um geral “Senhores”<sup>98</sup>. Apesar da publicação do Regimento do Santo Ofício um ano depois, por mandato do Inquisidor Geral

93 Ver lista dos governadores e vice-reis do Portugal dos Áustrias no Anexo I.

94 Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. 'Che se riduca al modo di procedere di Castiglia' El debate sobre el procedimiento inquisitorial portugués en tempos de los Austrias. Separata de: *Hispania Sacra*. Madrid: Instituto de Historia, LXI, 119, Jan - jun/ 2007, 243 – 268. Disponível em: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/29/29>. Acessado em: 12/06/2012; TAVARES, Célia Cristina Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 78-86.

95 TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. S.l.: Editora Roma, 2004. pp. 159-161.

96 Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Inquisición y política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2011. pp. 317-325, 442-462.

97 Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Op. cit.* p. 442; TORRALBA, Luís Reis. *Op. cit.* p. 155.

98 MACHADO, Diogo Barbosa. (org). *Sermoens do auto da fé, pregados nas cidades de Lisboa, Coimbra, Évora, e Goa*. Tomo I, n. 1, Lisboa: s. ed., 1789. f. 4-5.

D. Pedro de Castilho (1604-1615), que estipulava a *capitatio* dirigida aos inquisidores, em 1615, no sermão do auto em Évora, o franciscano fr. Manoel dos Anjos escolheu uma terceira via e começou a pregação com “A cristandade que aqui está”<sup>99</sup>.

Essa saída do pregador é emblemática do problema que residia em uma fórmula curta no começo de um sermão no auto. Ao que a primeira vista pode parecer algo de somenos importância mostrava-se uma queda de braço entre gigantes: de um lado estava a Inquisição, do outro os poderes seculares representados pelos governadores e vice-reis. A *capitatio* era a mostra pública a qual poder os presentes, e a instituição, deviam reverência. A disputa em torno da captação mostrava-se, num contexto macro, como uma encarniçada luta da Inquisição para não demonstrar sujeição aos governadores no momento da principal cerimônia de poder do Tribunal.

A partir da primeira década, com a instrução geral de D. Pedro de Castilho em 1616, a regra fixada dizia que sempre que houvesse o vice-rei ou o monarca presente a ele deveria ser dirigida a *capitatio*, de outro modo quando estivessem os governadores esses deveriam ser tratados em primeiro lugar por “senhores” e em seguida os inquisidores como “reverendíssimos senhores”<sup>100</sup>. Na prática a Inquisição sujeitava-se nesse campo para vencer em outro<sup>101</sup>.

A divisão das atenções nos autos da fé durou até 1640, quando sob o governo do Inquisidor Geral D. Francisco de Castro (1630-1653), o Tribunal ganhou novo Regimento. Nesse, o problema da *capitatio* não parece de maior importância. Com a Coroa espanhola combalida pelas crises internas e pela guerra movida contra as Províncias Unidas, a Inquisição reassume o centro da atenção no auto da fé<sup>102</sup>. Com a vinda da Restauração e até a suspensão do Tribunal em 1674, a fórmula manteve-se como prevista no Regimento de 1640.

A disputa em torno do problema da captação da benevolência era só um dos casos da importância simbólica do auto da fé. Disputa externa se assim a podemos considerar uma vez que interpunha duas instâncias de poder em choque. Mas a abstração da hierarquia não era o único local de mostra do simbolismo inquisitorial no seu espetáculo. O local da cerimônia, seus protocolos e a definição destes eram também parte da base do poder do Tribunal.

### 2.5.1 A Inquisição vai à praça

99 MACHADO, Diogo Barbosa. *Op. cit.* n. 2, f. 28.

100 LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Op. cit.* p. 319-320.

101 Para mais informações ver Cap. 3, seção 3.2.

102 REGIMENTO do Santo Ofício... Lisboa: Impresso nos Estaus por Manoel da Silva, 1640. Livro II, Tit. XXII, cap. 15.



O grande impacto simbólico que o auto da fé causava pode ser apreendido pela capacidade de suspensão da rotina nas cidades onde ocorria<sup>103</sup>. Havia no dia de realização dos autos a proibição estrita de toda negociação entre particulares, a suspensão de missas e pregações avulsas, além da proibição de procissões de qualquer tipo<sup>104</sup>. Conforme dissemos, quatro eram as cidades sedes dos tribunais distritais na Inquisição portuguesa: Lisboa, Coimbra, Évora, no reino, e Goa, na Índia. A preparação dos autos da fé, com base nas determinações dos Regimentos do Santo Ofício de 1613 e 1640, começavam com uma semana de antecedência. O Regimento de 1613 dispunha 12 capítulos para tratar dos preparativos processuais até o auto da fé, além de uma “Advertência”, ao fim do regimento, que tratava especificamente dos procedimentos na cerimônia<sup>105</sup>. Esse cuidado extremado, para além da complexidade do espetáculo em si, em parte deveu-se ao contexto político conturbado pelas constantes interferências da Coroa hispânica nos assuntos da Inquisição lusa, como também às cizânias envolvendo os inquisidores e os membros da Junta Governativa de Portugal ou os vice-reis. Já no Regimento de 1640 um título com 20 parágrafos foi dedicado à preparação do auto da fé, além de determinações específicas para os oficiais e ministros no momento da celebração<sup>106</sup>.

A grande preocupação de D. Pedro de Castilho, que outorgou o Regimento de 1613, e de D. Francisco de Castro, que fez o mesmo em 1640, era evitar conflitos e sobreposição de competências nos assuntos do Santo Ofício. Contudo, a grande diferença entre os dois Regimentos, que refletia a virada do poder inquisitorial, estava no conteúdo das determinações. Explico-me. O Regimento de 1613, no que tangia ao auto da fé, demonstrava maior preocupação com o caráter jurídico-processual da preparação, ou seja, que aqueles saídos no auto tivessem seus processos devidamente instruídos conforme convinha. Muito disso resultante das

103 CASTELO-BRANCO, Fernando. Op. cit., p. 189.

104 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 2000b. pp. 130-131; PAIVA, José Pedro. MARCOCCI, Giuseppe. Op. cit., p. 266.

105 REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilados por mandato do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-rei dos Reinos de Portugal. Lisboa: Impressão nos Estaus por Pedro Crasbeeck, 1613. Tít. LX – LXXII.

106 Importante salientar que houve uma mudança na estrutura dos regimentos entre 1613 e 1640. O que o Regimento de 1613 chamava “título” e “capítulo” em 1640 passou para “capítulo” e “parágrafo”. Essa mudança fez parte da reforma jurídica ocorrida nos anos 1620-30 e acusada por Marcelo Caetano. No conteúdo o Regimento de 1640 era significativamente maior e mais detalhado. Ver: CAETANO, Marcelo. *História do Direito Português*. Volume 1. Lisboa: Verbo, 1981. pp. 322-323; 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 Magestade. Lisboa: Impresso nos Estaus por Manoel da Silva, 1640. Livro II, Título XXII.

constantes queixas que elevavam os cristãos-novos ao rei e ao Papa denunciando arbitrariedades no trato processual do Tribunal português<sup>107</sup>.

Em 1640 a situação era mais favorável à Inquisição. Com a monarquia Habsburgo cambaleante frente às crises econômicas e políticas, a Inquisição constituía-se como um dos poucos, se não o único, poder estável no ocaso do Portugal filipino. Essa conjuntura permitiu que o Regimento, no que respeitava ao auto da fé, fosse mais incisivo ao arbitrar sobre a posição de indivíduos de fora e de dentro da hierarquia inquisitorial. Cabe destacar também que a força do Regimento de 1640 foi tamanha que ele só seria substituído em 1774, já sob a alçada do Marquês de Pombal.

O extremo esmero com que o Santo Ofício cuidava da preparação dos autos deve-se, como dito, ao local onde eles tinham lugar. Os autos públicos eram realizados nas principais praças das cidades sedes, provocando grande concurso de pessoas e aumentando a visibilidade do Tribunal, conforme dito. Na cidade de Coimbra os autos tinham lugar no Terreiro de São Miguel, hoje chamada Praça do Comércio; em Évora os autos ocorriam na Praça do Giraldo, ou Praça Grande de Évora a época; em Lisboa os autos ocupavam o espaço do Rossio e da Ri-beira, sendo esta última a preferida até 1640, quando passaram a ser realizados no Terreiro do Paço por conta da presença da corte brigantina no Paço da Ribeira<sup>108</sup>. No caso de Goa, os autos da fé tinham lugar na praça central da cidadela, às portas do convento dos Dominicanos<sup>109</sup>.

A engenharia simbólica por detrás de cerimônia tão aparatosa é indicativa do acúmulo de poder do Tribunal ao longo do tempo e da importância, cada vez maior, que os autos públicos tinham para a Inquisição e para a sociedade no geral<sup>110</sup>.

Por outro lado, a publicização do poder, tão ao gosto da Época Moderna, visava promover a eficácia simbólica da mensagem inquisitorial. Como dissemos no começo, o auto da fé como espetáculo condensava os valores estruturantes da sociedade ao mesmo tempo em que realizava a repactuação da comunidade. Conforme salientou Luiz Nazário ao analisar os autos da fé, a cerimônia pública buscava reativar a memória dos valores exigidos pelo contraste com as transgressões punidas<sup>111</sup>. Todavia, apesar de tendermos a concordar com Nazá-

107 MARCOCCI, Giuseppe. Questioni di stile. Gastão de Abruñhosa contro l'Inquisizione portoghese (1602-1607). *Studi Storici*, n. 3, 2007, p. 133-146.

108 PAIVA, José Pedro. MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013. pp. 262-263; CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa Seiscentista*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990. pp. 189-190.

109 XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008; TAVARES, Célia Cristina. *Op. cit.* p. 153.

110 BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* p. 222.

111 NAZÁRIO, Luiz. *Op. cit.* p. 24.

rio, acreditamos ser necessário matizar a forma simbólica da imagem como proposta pelo autor com base na ideia da “pedagogia do medo”.

Tanto a preocupação com a *capitatio*, quanto com a organização e localização da cerimônia, inscreviam-se no que Bourdieu denominou “condições que definem os rituais da magia social”, ou seja, a base simbólica pela qual a mensagem do Santo Ofício escorava-se para exercer seu efeito social<sup>112</sup>. Os atos de autoridade, aqueles que exercem efeitos na realidade social, estão subordinados à confluência de um conjunto sistemático de condições interdependentes que lhe dão sustentação, validade social.

Desse modo, o trato cerimonial não encontrava um fim em si mesmo, nem tão pouco a localização espacial era por si uma demonstração de poder puro. A conjugação de tais elementos dizia respeito à linguagem do poder presente na mentalidade social da época<sup>113</sup>. A Inquisição, com objetivo de destacar seu poder diante das demais instituições concorrentes precisava “falar” a língua conhecida e reconhecida do poder. A suspensão da ordem quotidiana para que se desse o auto da fé<sup>114</sup>, sua localização na praça central, a interrupção dos ritos religiosos ordinários, tudo estava ligado a uma cadeia de interdependências construída ao longo dos séculos que exaltava o ato cerimonial do Tribunal como socialmente relevante para a comunidade.

Outro aspecto relevante da economia simbólica do auto da fé está na escolha das pessoas que tomariam parte na cerimônia. Desde a procissão que levava os penitenciados ao palco do auto, até aquela que levava os relaxados à Justiça secular para a execução, todas as posições estavam repletas de sentido<sup>115</sup>. Os Regimentos da Inquisição de 1613 e 1640 eram claros ao deixar sob alçada das mesas dos tribunais distritais a escolha de oficiais e religiosos que assistiriam a Inquisição. A ressalva feita, no entanto, era a limpeza de sangue, a honra e competência dos escolhidos. Isso por si transformava-se em grande trunfo para aqueles eleitos, pois seria a prova pública de suas qualidades.

Dentre aqueles escolhidos para a desempenhar funções importantes nos autos de fé o pregador exercia papel preponderante, uma vez que era o responsável por falar em nome do Santo Ofício no momento do auto público. A leitura da sentença era o clímax do espetáculo e o sermão preparava os espíritos para ela.

112 BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.* p. 89.

113 JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992. p. 18-21.

114 Fernando Castelo-Branco recuperou as gazetas seiscentistas para mostrar como o comércio, manufaturas e mesmo tipografias tinham, por força da Inquisição, suas atividades suspensas. Cf. CASTELO-BRANCO, Fernando. *Op. cit.* pp. 191-192.

115 Sobre as disputas em torno da participação na procissão de entrada em Lisboa ver: SANTOS, Georgina Silva dos. *Op. cit.* pp. 30-32, 127-128.

Nos momentos em que as contingências políticas pressionavam o Tribunal, a barganha simbólica representada pela deferência prestada pela Inquisição nas escolhas dos ministros e oficiais desempenhavam força estruturante no equilíbrio das tensões.

### 2.5.2 A honra e as diferenças de pregar no auto da fé

Não havia nos regimentos da Inquisição nenhuma menção ao ofício de pregador como um quadro do Tribunal. Ao contrário de qualificadores, notários ou visitadores, os pregadores não dispunham de uma colocação fixa na estrutura dos tribunais da Inquisição. Sua eleição estava condicionada à realização dos autos da fé públicos, únicos que comportavam na sua organização a prédica.

O pregador funcionava como porta-voz do Santo Ofício no momento do auto da fé. A pregação dava-se logo depois da procissão que trazia os condenados ao estrado onde acontecia o auto. Depois de todos assentados nos respectivos lugares, os sentenciados dispostos segundo a gravidade de seus crimes e sossegados os ânimos da entrada dramática, o pregador dava início ao sermão.

Conforme mandavam as boas práticas o sermão não poderia ser tão longo, que enfadasse aos ouvintes, nem tão breve, que deixasse de tratar do que convinha<sup>116</sup>. A execução dos autos em praça pública trazia consigo problemas de ordem moral para os quais os inquisidores estavam bastante ciosos, em especial o avançar das horas. Segundo relatos da época os autos da fé começavam às 6 da manhã e podiam estender-se às 6 da noite<sup>117</sup>. Essa prática, apesar de desestimulada pelos inquisidores, dependia pouco dos pregadores e mais do número de sentenciados em cada auto. A grande preocupação era com as mulheres, nobres ou não, que assistiam ao auto em tão avançada hora, sobretudo com ruas mal iluminadas<sup>118</sup>.

Apesar de todas as pressões com o horário e delongas o sermão durava em média uma hora e meia, é o que atestam as próprias prédicas impressas, que tem entre 20 e 25 páginas. Caso excepcional é o do frei Cristóvão de Almeida, agostinho que pregou no auto de 17 de agosto de 1664, em Lisboa, um domingo. Talvez inspirado pelo tema (a defesa do Santo Ofício) ou pela alegria trazida pelo dia de São Jacinto, certo é que o frei Cristóvão pregou por

116 MARQUES, João Francisco. A Palavra e o Livro. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Vol. II – Humanismo e Reforma. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. pp. 412-414.

117 GAZETA, em que se relatam todas, que ouve nesta corte, e que vieram de varias partes do mês de Novembro de 1641. Lisboa: Lourenço de Anveres, 1641. f. 15v-15a.

118 Ibidem. fl. 16v.

duas horas e meia, um sermão com 37 páginas! A sanha do religioso só foi contida pela interferência de um inquisidor “anônimo” que solicitou a abreviação da valorosa prédica<sup>119</sup>. Ao que parece, o desempenho do religioso não foi de todo desperdiçado já que anos depois foi eleito mestre dos Eremitas de Santo Agostinho e nomeado bispo de Martyria (atual Nossa Senhora do Pópulo) em Caldas da Rainha, Estremadura.

A posição do pregador do Santo Ofício era ambígua. Ao mesmo tempo em que não fazia parte do rol de oficiais e ministros da Inquisição, desempenhava uma das funções mais importantes para o Tribunal em um dos momentos mais solenes daquela sociedade. A preparação do sermão e sua adequação temática à situação era um desafio de grande monta, confiado àqueles que os inquisidores investiam com a autoridade de falar em nome do Santo Ofício. Para além da adequação estilística exigida aos pregadores, os predicantes precisavam, naque-la oportunidade, transmitir os valores defendidos pelo Tribunal da fé, confrontar os vícios e desvios penitenciados nos autos da fé e animar os fiéis contra futuros enganos.

A função do pregador envolvia sua distinção, como veremos mais adiante, mas também grande responsabilidade junto ao Santo Ofício. Como porta-voz da Inquisição, a parnética inquisitorial assumia o sentido de realizar o trabalho complementar aquele desenvolvido pelos familiares, qualificadores e demais ministros e oficiais do Tribunal. A proposição de Bourdieu sobre aquele que fala em nome de um grupo ou instituição ajuda-nos a entender o lugar social do pregador do Santo Ofício. Segundo o sociólogo:

O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador. [...] o poder logrado por certas *palavras de ordem* em obter trabalho sem dispêndio de trabalho [...] encontra seu fundamento no capital acumulado pelo grupo mediante seu trabalho, e cuja mobilização eficaz está subordinada todo um conjunto de condições, justamente aquelas que definem os *rituais de magia social*<sup>120</sup>.

Para essa função eram escalados os pregadores de reputada capacidade de desenvolver. Para tanto, conforme exigiam os Regimentos de 1613 e 1640, assim que os inquisidores da mesa entendessem que o despacho para o auto da fé estavam findos deveriam enviar ao Inquisidor Geral uma lista tríplice com os nomes e qualidades dos pregadores que a mesa julgasse

119 MERCÚRIO PORTUGUEZ, com as novas da guerra entre Portugal, e Castella. Lisboa: Imprensa de Henrique Valente de Oliveira, 1664. f. 12.

120 BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.* p. 89. Grifo no original.

aptos. Cabia ao Inquisidor Geral, ou ao Conselho Geral, a tarefa de indicar um dos listados<sup>121</sup>. Todo o trâmite de escolha dos pregadores deveria estar concluído antes dos preparativos para os autos da fé terminarem. Ao escolhido era enviada uma lista com os desvios sentenciados naquele auto para que o religioso pudesse adequar a temática do sermão<sup>122</sup>. Contudo, nem sempre a informação chegava com tanta antecedência, causando constrangimentos para o pregador e, principalmente, para a Inquisição, como foi no caso do frei Valério de São Raimundo, dominicano que pregou no auto de domingo, 12 de novembro de 1662, em Évora. O futuro bispo de Elvas não foi informado a tempo de que no auto não sairiam muitos acusados de ju-daísmo, como de costume, mas sim de sodomia<sup>123</sup>. Pois que o frei Valério fez um sermão poli-do e agudo contra o judaísmo e não tocou, se não no fim, nas últimas palavras da prédica, no delito de sodomia<sup>124</sup>.

Apesar da gafe o frei não foi punido ou advertido, ou invés disso, como dito, seu desempenho contribuiu positivamente para sua futura ascensão à mitra de Elvas. Porém o caso do frei Valério não deve ser tomado como regra, foi antes um descuido, uma escorregadela, da organização que avisou ao religioso de súbito. O principal, o que se esperava do pregador inquisitorial era sua capacidade de desmontar no púlpito as heresias e erros morais que saíam no auto. Cumprir essa tarefa era responsabilidade que muitos aspiravam.

## 2.6 O PAPEL DO PREGADOR NA SOCIEDADE MODERNA

Ao longo do século XVI as guerras de religião provocaram preocupações sobre um ponto no qual católicos e protestantes concordavam: a livre interpretação da Bíblia. Frente ao aparecimento de pensamentos mais radicais, como os Anabatistas, tanto um lado quanto outro viu a necessidade de deixar a cargo de um especialista o ministério das Sagradas Escrituras. Seria menos arriscado explicar a Bíblia do que deixar que o povo a lesse<sup>125</sup>.

No universo cristão a pregação foi assumindo a partir do século XVI papel de destaque devido à complementariedade que desempenhava na vida religiosa do povo. Frei Luís de Granada num catecismo por ele elaborado, separa a missa da pregação, considerando que a primeira deveria voltar ao “seu verdadeiro caráter de sacrifício” enquanto a última consistia

121 REGIMENTO do Santo Ofício... 1640. Livro II, Tít. XXII, § 1. 122 Ibidem. § 3.

123 MENDONÇA, José Lourenço. MOREIRA, António Joaquim. *Op. cit.* pp. 139-140. 124 MACHADO, Diogo Barbosa. *Op. cit.*, n.º 3, fl. 40-53.

125 MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. O Pregador. In: AMELANG, J. S. et alli. *O Homem Barroco*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença. 1995. pp. 117-118.

como “elemento dinamizador da vida cristã [...] ajuda indispensável à oração pessoal, à leitura e à prática litúrgica”<sup>126</sup>. No âmbito católico a pregação foi tema da quinta sessão do Concílio de Trento (1546) de onde emanou o decreto *Super lectione et praedicatione*, de 17 de junho<sup>127</sup>. Dezessete anos depois, na vigésima quarta sessão do Concílio o cânone IV do *Decretum de reformatione* reforçou a pregação como peça chave da estratégia doutrinal do catolicismo<sup>128</sup>.

Tais esforços no sentido da pregação exigiram uma contrapartida da Igreja em todo mundo, qual seja: o esforço na melhora intelectual do clero<sup>129</sup>. As exigências para tornar-se um pregador pediram cada vez mais preparo dos religiosos que passavam por rigorosos exames, como veremos a seguir, aplicados pelos bispos e rígida vigilância do aparato inquisitorial.

Por outro viés, a pregação tinha o papel de estender internamente e às fronteiras da fé a civilização pretendida e defendida a partir da regulação moral e dos costumes, dentro de uma ideia prévia de disciplina. Ao examinar as missões do interior em Portugal, o historiador Federico Palomo aponta que a ideia de “disciplina” estava imbricada à de ordenamento social, sobretudo no dizia respeito a certos padrões de vida dos grupos sociais<sup>130</sup>. A regulação geral da sociedade a partir de uma moral comum era o intento da doutrinação católica, apoiada na pregação<sup>131</sup>.

Já quando falamos em pregação inquisitorial estamos falando de um dos postos mais altos que um pregador poderia alcançar no Portugal barroco<sup>132</sup>. Como dito, o lugar de pregador do Santo Ofício, apesar de não ser oficialmente estabelecido como no caso de qualificados e demais ministros, ocupava papel de destaque na economia de poder do tribunal. Se pudessemos resumir em uma fórmula simples diríamos que todo pregador da inquisição era um pregador de capela, mas nem todo pregador de capela era um pregador inquisitorial.

Pregar em um auto da fé poderia, sem exagero, rivalizar com a própria pregação na capela real. Desde a forma de escolha, feita a partir de uma lista tríplice apresentada diretamente ao Inquisidor Geral, até a execução da tarefa, tomando lugar em uma cerimônia que, quando muito, era anual, a responsabilidade de ser pregador do Santo Ofício trazia também grande

126 GRANADA, Frei Luís de. Apud. MARQUES, João Francisco. Op. cit., p. 396. 127 MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. Op. cit., p. 118.

128 Ibidem.

129 MARQUES, João Francisco. Op. cit., p. 399.

130 PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. pp. 50-53.

131 Ibidem.

132 MARQUES, João Francisco. Op. cit., pp. 393.

distinção e reconhecimento. Em uma sociedade estruturada sobre a troca dessa moeda invisível e poderosa, o prestígio, ocupar um lugar de tamanho destaque era sinal de muito mais do que somente reconhecido talento, era saber mover-se bem por entre as peças do jogo do poder.

Contudo, o talento demonstrado para a prédica era condição igualmente fundamental para a ascensão ao posto de pregador, não só no caso da Inquisição como em qualquer paróquia. Das maiores às situadas nos ermos do império.

Vejamos, agora, o lugar que a pregação ocupava nesse momento na sociedade portuguesa.

### 2.6.1 A arte de cativar as multidões: o sermão

O século XVII, ápice da cultura barroca, foi também o período de excelência da pregação como um todo. Desde as reformas da catequese promovidas pelo Concílio de Trento (1545-1563) boa doutrinação passou a ser sinônimo de boa pregação<sup>133</sup>. Na esteira dessas reformas, as igrejas locais e algumas ordens religiosas passaram a investir substancialmente na preparação de clérigos e regulares na arte da pregação. Tal preparação envolvia a exigência do domínio pleno do texto sagrado, a perfeita pronúncia do latim, total controle das técnicas de oratória e, sempre, um talento especial, o dom da palavra<sup>134</sup>.

Ao longo do século XVII, sobretudo em Portugal, a pregação foi ganhando força e assumindo uma posição gradativamente central na economia dos ritos católicos. Ao contrário do que passara em Espanha, onde, em 1577, a Inquisição proibiu a impressão de sermonários, Portugal ganhou redobrados impulsos para a disseminação e aperfeiçoamento da arte da parénetica<sup>135</sup>.

---

133 É o que nos mostram diversos estudiosos. Desde as missões do interior, para doutrinar populações do remoto meio rural, até as determinações episcopais, tudo centrava a pregação como meio mais eficiente para a evangelização dos povos. PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: FCT, 2003. MARQUES, João Francisco. *Op. cit.* pp. 393-399.

134 MARQUES, João Francisco. *Op. cit.* pp. 377-399 além de MORAN, Manuel; ANDRES-GALLEGO, José. O Pregador. In: AMELANG, J. S. et alli. *O Homem Barroco*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença. 1995. Ambos mostram como a preocupação com o talento era grande entre os pregadores, sinal da graça divina. Mas não havia descuido da técnica, encarada como a condição necessária para a manifestação do talento.

135 Para a condição espanhola ver GOMEZ, Antonio Castillo. El Taller del Predicator: lectura y escritura en el sermón barroco. *Revista Via Spiritus*, Porto: Universidade do Porto, n. 11, p. 7-26, 2004. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3438.pdf>. Acessado em: 07/03/2013 e BELTRÁN, Miguel Ángel Núñez. *La oratoria sagrada de la época del Barroco*. Sevilla: Fundación Focus-Abengoa, 2000. Para o contraste português novamente MARQUES, João Francisco. *Op. cit.* p. 379.



As Constituições Episcopais em Portugal rapidamente legislaram sobre a pregação e o controle dos pregadores nas dioceses<sup>136</sup>. Primeiramente, por volta de 1500, as Constituições preocupavam-se mais com a autoridade do bispo e dos párocos do que com o conteúdo dos sermões. A grande questão era evitar que pregadores, regulares ou não, criassem problemas de competências com os curas d'alma das vilas e cidades, tensionando provocar debandada de fiéis ou perda de autoridade pelo pároco. Quando em 1548, a Constituição do bispado de Coimbra foi ordenada pelo bispo D. João Soares, o detalhamento sobre as condições dos pregadores era maior. Para além do interdito dos pregadores circularem sem prévia autorização do bispo, as Constituições determinavam um exame rigoroso do pregador para que fosse qualificado à pregação. Complementarmente determinava aos párocos que fiscalizassem em suas dioceses o desempenho dos predicantes, além de conferir se tinham as devidas licenças para pregar<sup>137</sup>.

Em 1601, D. Pedro de Castilho, bispo de Leiria e futuro Inquisidor Geral<sup>138</sup>, deu a conhecer as novas Constituições daquele bispado. A peça foi a primeira a conter detalhadamente as competências esperadas de um pregador, para além de regular tudo quanto fosse necessário para a completa e apertada vigilância sobre eles<sup>139</sup>. Dedicando um título exclusivamente para tratar sobre a pregação, “Das qualidades e partes que ham de ter os pregadores, e que ninguém pregue sem nossa licença”, enquadrava-se em um movimento de maior controle cuja origem advinha das prescrições do Concílio de Trento.

Segundo José Pedro Paiva, nem todas as Constituições Sinodais tinham o mesmo zelo e cuidado no que tangia à pregação. O autor destaca algumas de notável rigor no século XVII e que serviram de base para a determinação do comportamento geral, como as Constituições dos bispados da Guarda (1621), Braga (1639), Lisboa (1640) e Porto (1687)<sup>140</sup>.

Como se a situação não fosse assaz complexa, havia outras regras para os pregadores de Ordens Religiosas. Esses, de acordo com a determinação dos bispos, deveriam apresentar, além das autorizações e certificados de exames do bispado onde atuavam, a autorização do superior da ordem. Não poderiam sequer pregar no púlpito de seus mosteiros sem a referida au-

---

136 PAIVA, José Pedro. Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e vigilância. *Via Spiritus*, n. 16, 2009, pp. 9-44.

137 BNP. *Fundo Geral. Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra*. Coimbra: Imprensa de João Barreira, 1548. fl. 87a - 87v.

138 D. Pedro de Castilho foi Inquisidor Geral entre 1605 e 1615 e governador do reino de Portugal por duas vezes, nos períodos de 1604 a 1608 e entre 1612 e 1614.

139 BNP. *Fundo Geral. Constituições Synodaes do Bispado de Leiria feytas & ordenadas em synodo pello Senhor Dom Pedro de Castilho e por seu mandado impressas*. Coimbra: Imprensa de Manoel d'Araújo, 1601.

140 PAIVA, José Pedro. *Op. cit.* p. 12.

torização do superior e anuência episcopal. Ademais não poderiam concorrer com os pregadores e párocos locais.

As punições para aqueles que descumprissem o ordenado eram severas e foram endurecendo com o tempo. Para esse caso, José Pedro Paiva nos faz síntese importante:

Todas previam penalizações para os prevaricadores, as quais se foram agravando com o decorrer do tempo. Assim, nas [Constituições] de Leiria (1601) aos infractores seria cominada multa de 10 cruzados e suspensão do consentimento de pregarem, mas as de Lisboa (1640) já falavam em excomunhão, suspensão das ordens, prisão e outras penas a arbítrio do arcebispo<sup>141</sup>.

Podemos supor que o papel cada vez maior da pregação na evangelização e doutrinação da Igreja seiscentista tenha sido o mote por detrás do endurecimento das sanções. Num outro viés, devemos lembrar que junto com a importância “funcional” vinha a importância “simbólica”, ou seja, aumentava-se o prestígio inerente ao desempenho daquela função.

Conforme dissemos rapidamente, mais do que as devidas licenças, o candidato a pregador deveria ter competências mínimas para o exercício da parenética. Novamente José Pedro Paiva nos dá um panorama dos requisitos mínimos para ser um pregador:

[Sobre as exigências nas Constituições] as do arcebispado de Braga (1639), ordenadas em sínodo por D. Sebastião de Matos Noronha, são exemplares. Informam que para ser admitido a exame o candidato tinha que possuir idade mínima e, invocando disposições do Concílio Provincial bracarense (1566) do tempo de D. frei Bartolomeu dos Mártires, estipulam que só seriam conferidas licenças a quem fosse, pelo menos, bacharel em teologia ou cânones por Universidade aprovada [...] <sup>142</sup>.

Continua o autor luso ao referir-se às provas exigidas no processo de aprovação:

[...] as provas não seriam ligeiras. Em Braga tinham três componentes. Duas de doutrina e uma relativa ao apuramento das qualidades de vida e costumes dos examinados. Sobre esta requiría-se-lhes idade “madura, inteireza de vida e costumes, prudência, piedade e devoção.” A competência doutrinal era aferida em duas avaliações distintas. Numa propunha -se ao candidato uma perícopes do Evangelho, dava-se-lhe tempo para preparar um sermão, o qual devia ser proferido diante dos examinadores. Noutra teria que sustentar três conclusões de teologia sobre matérias diversas, podendo os examinadores colocar-lhe questões variadas sobre elas <sup>143</sup>.

---

141 *Idem*.

142 *Idem*. p. 14. A idade mínima girava entre os 30 e 32 anos, período em que se acreditava ter o religioso atingido o pleno conhecimento de si e da religião.

143 *Ibidem*. Aspas no original.

As extenuantes provações não eram suficientes, no entanto. Era exigido dos pregadores que mantivessem um comportamento exemplar fora e sobre o púlpito. Eram proibidas as extravagâncias sociais ou excessos gestuais. Também era vedada aos pregadores a desconside-ração ou reprimenda de párocos ou demasiada saudação às autoridades no momento da pregação, a não ser que fossem bispos ou legados papais.

As qualidades físicas também depunham contra ou a favor do candidato. As Constituições e manuais de pregação determinavam que os pregadores deviam ser sujeitos bem nascidos, não serem demasiadamente feios ou ter no rosto ou corpo algum motivo de repugnância. Também pedia-se que os pregadores andassem alinhados, sem darem motivo para falações e escândalos<sup>144</sup>. Talvez a grande exceção a essa regra tenha sido o já citado frei Luís de Granada que, segundo carta de Filipe II quando se dirigia a Lisboa para sua coroação, apesar de muito velho e desdentado, ainda pregava em boa forma!<sup>145</sup>

No que dizia respeito à maneira de pregar, as restrições continuavam. Não era permitido aos pregadores que narrassem histórias mundanas ou profanas, contassem anedotas que trouxessem risos, usassem livros apócrifos ou fábulas para basear seus argumentos, antes era recomendado que fundassem seus sermões no texto bíblico e nos escritos dos doutores da Igreja. Na mesma senda, era proibida a disputa teológica com heresias, ainda que fosse para combatê-las. Caso o expediente fosse indispensável deveria ser feito sem a narração dos atos e proposições heréticas, sempre com cuidado e prudência para que não causasse dúvidas de fé aos ouvintes. Por fim, interditava-se a discussão de dogmas e mistérios de fé, bem como críticas às autoridades seculares e eclesiásticas<sup>146</sup>.

Como veremos adiante, tais prescrições e interditos valeram, via de regra, para as pregações nas capelas e missões. No caso das pregações nos autos da fé a prática era outra... A Inquisição foi responsável pela frouxidão comportamental e narrativa, por assim dizer, nos púlpitos dos autos da fé<sup>147</sup>. O objetivo do Tribunal era trazer confusão aos hereges e desencorajar os fiéis a pecar, nisso permitia o uso dos artifícios que melhor conviessem ao pregador, desde que não contivessem erros de fé.

De modo geral a pregação servia, como dito, para comunicar valores e instruir os fiéis. Por outro lado, a rede de pregadores comutava-se em meio de consolidação do poder episco-

144 MORAN, Manuel; ANDRES-GALLEGO, José. Op. cit., pp. 132-133.

145 Ibidem.

146 MORAN, Manuel; ANDRES-GALLEGO, José. Op. cit., p. 135; MARQUES, João Francisco. Op. cit., p. 407; PAIVA, José Pedro. Op. cit., p. 15.

147 A imagem de que o Santo Ofício fora o responsável pela normatização da pregação em Portugal será matizada, e esperamos, desconstruída nos capítulos 2, seção 2.3 e capítulo 3, seção 3.1.

pal no território do bispado, através do inculcamento de valores e reconhecimento da autoridade do bispo. Nesse sentido tendemos a seguir a interpretação feita por Paiva sobre esse aspecto<sup>148</sup>. Todavia, a lógica da pregação não estava restrita ou circuito episcopal, como temos demonstrado aqui. A Inquisição também lançava mão da parenética como instrumento de consolidação do seu poder e autoridade.

Portanto, para que a prédica funcionasse de maneira satisfatória para esses fins era indispensável que um modelo fosse seguido. Sobre isso os bispos e a Inquisição portugueses tomaram medidas semelhantes permitindo, quando não estimulando, a impressão de manuais de pregação e sermões considerados modelares para que servissem de base aos demais<sup>149</sup>.

Enquanto os castelhanos acreditavam que a reprodução dos sermonários seria o caminho para a degradação da parenética em geral, uma vez que permitiria aos menos talentosos e técnicos copiar e repetir sem sentido os exemplos canônicos, para os lusitanos a reprodução e fixação em papel dos sermões era motivo de glória. A Igreja portuguesa via na impressão dos sermões uma forma de permitir exatamente que os menos preparados, seja por inaptidão ou falta de recursos, pudessem buscar modelos de grande qualidade para melhor evangelizar seu auditório<sup>150</sup>. Porém, talvez em nenhum lugar o sermão tenha atingido tão alto grau de importância quanto no auto da fé.

A incorporação do sermão aos autos da fé era prática antiga<sup>151</sup>. Todavia, foi no século XVII com a complexificação e opulência dos autos que o sermão e a pregação iniciaram seu caminho ao ápice.

Essa importância alcançada pelo sermão tem várias causas possíveis e entre as mais pertinentes está a capacidade de comunicar com a multidão. Essa especificidade, no entanto, não foi alcançada no geral pelos sermões de capelas, pregados em lugares menores e para um público restrito. Era principalmente o auto da fé que reunia as condições necessárias para ampliar o alcance do sermão, além de garantir a eficácia da mensagem nele contida. Para o caso português essa é uma hipótese possível, sobretudo ao interpretarmos o declínio da pregação. Esta teve início no mesmo contexto em que a Inquisição e os autos da fé experimentaram sua primeira grande derrota entre 1668 e 1672, primeiro os autos públicos foram proibidos em Lisboa e depois a Inquisição foi suspensa por ordem pontifícia.

---

148 *Idem.* p. 18.

149 MARQUES, João Francisco. *Op. cit.*, pp. 418-421. 150 *Ibidem.* p. 422.

151 BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* p. 243.

Por outro lado, o sermão tinha duas outras propriedades que devem ser mobilizadas a fim de buscarmos compreender o papel que desempenhou nas sociedades modernas.

A primeira propriedade era a capacidade de agregar, de formar um coletivo coeso e momentaneamente homogêneo<sup>152</sup>. Esse movimento de reunião era essencial para a manutenção do poder e da ordem estabelecidos. De maneira geral o sermão recuperava a ideia de comunhão, uma ideia de reunião que está na base das práticas religiosas cristãs<sup>153</sup>. Em verdade, conforme afirmou João Francisco Marques, o sermão poderia ser considerado o mais influente *mass media* do seu tempo, capaz de trazer a baila temas diversos do quotidiano dos lugares<sup>154</sup>.

A segunda propriedade intimamente relacionada à primeira era a de construção de representações coletivas. Ainda que os sermões inquisitoriais nem sempre fossem o mecanismo fundador de estereótipos sociais, a prédica foi responsável pela disseminação e reatualização de tais estereótipos<sup>155</sup>. Nessa dinâmica, o sermão teria a função de captar as imagens presentes no imaginário coletivo, bem como, os valores fundantes da ordem social e socialmente esperados, para daí comunicar sua mensagem e figurações sociais.

Para o caso português dos Seiscentos tratava-se de capturar e reprocessar as ideias coletivas acerca dos heréticos alvos da Inquisição. Em outras palavras, a função do sermão era conferir coesão e sentido às representações diversas, ajudando a fundar uma representação que fosse coletiva e coletivamente reconhecida como legítima<sup>156</sup>.

A dimensão social da pregação pode ser entendida a partir da distinção proposta por João Francisco Marques. O historiador identificou dois tipos de ciclos parenéticos no sistema católico: a pregação ordinária, “[...] confinada, no calendário litúrgico, à própria do tempo desde o Advento ao último domingo depois do Pentecostes, com as celebrações dos mistérios de Cristo e da Virgem [...]” e festas de santos; e a pregação extraordinária, esta com vastíssimo espectro de possibilidades, conforme nos diz Marques:

152 Característica lembrada por Émile Durkheim. Para o sociólogo o caráter gregário do discurso religioso é condição fundamental para a vida religiosa, pois ela só pode ser exercida coletivamente, quando, ao menos em tese, há a suspensão das diferenças horizontais, permanecendo somente aquela entre o clérigo e os fiéis. DURKHEIM, Émile. *Formas elementais da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

153 Nesse aspecto, o importante seria renovar os laços comunitários em um golpe de força para criar um único e perene mecanismo psíquico de percepção do mundo. A solidariedade, nesse sentido, seria o compartilhamento de uma visão comum. DURKHEIM, Émile. *Op. cit.* p. 341.

154 MARQUES, João Francisco. *Op. cit.*, p. 407.

155 É o que afirma Nazário ao analisar a ação do auto da fé na multidão. NAZÁRIO, Luiz. *Op. cit.* p. 82.

156 Para além de Durkheim sobre as representações coletivas, temos que considerar as ponderações de Pierre Bourdieu acerca do papel de representações coletivamente reconhecidas, ou seja, aceitas (no sentido de adequação ao imaginário coletivo). Ver: DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. 2ª edição. Lisboa: Presença, 1977. p. 310. e BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *Economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 87

Aniversários de natalícios régios, exéquias, tardes de Advento e Quaresma, missões populares e autos de fé, assembleias capitulares de ordens religiosas e sínodos diocesanos, sagrações de templos e canonizações, profissões monásticas e tomada de hábito, bem como um legue de devoções centradas em invocações de Cristo, englobando os Passos, o sofrimento da Cruz e as sagradas Chagas, a acrescentar às numerosíssimas de louvor e protecção da Virgem Maria e ao infindo cortejo dos santos padroeiros, taumaturgos e intercessores [...]<sup>157</sup>

A pregação ordinária tinha seus temas e estilos mais rígidos comparativamente à extraordinária. A natureza do evento que suscitava a prédica ditava os termos da mesma, liberando ou restringindo o pregador na forma e no conteúdo. Paralelamente a isso, a envergadura do local da pregação também tinha peso na construção. Como veremos a seguir, o estilo da pregação e a forma de argumentação mudavam drasticamente segundo a conjuntura.

---

<sup>157</sup> MARQUES, João Francisco. O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do *Domingo das Verdades*. *Via Spiritus*, n. 11, 2004, pp. 111-148.

### 3 PREGAR EM MEIO AS TEMPESTADES

A pregação nos autos da fé assumiu conotações distintas ao longo do século XVII. A forma de abordar temas como o judaísmo ou a moral sofreram alterações ao longo do tempo, pressionadas por fatores políticos, sociais e culturais. Para o período em tela (1605 – 1673) a parenética inquisitorial apresentava contornos bastante definidos.

Em um contexto de crise, marcado pela guerra de restauração da Coroa e prisão do Inquisidor Geral D. Francisco de Castro, acusado de conspirador, a Inquisição e sua pregação sofreram grandes desafios ao seu poder e várias críticas ao seu modo de proceder<sup>158</sup>.

Analisando de maneira panorâmica, os sermões da Inquisição no período apresentavam, em sua maioria, argumentos antijudaicos vinculados à falta de lealdade dos judaizantes e argumentos que procuravam justificar a ação do tribunal para o serviço da Coroa.

No primeiro aspecto, sobre argumentos antijudaicos, o frei Antônio das Chagas é perito. Em seu sermão pregado no auto da fé de Lisboa, em 1654, o franciscano reafirma ao longo de toda pregação a falsidade dos judeus. Logo no começo, ao comentar uma passagem do profeta Jeremias<sup>159</sup> tema do sermão, diz o pregador:

Pareceram -me acomodadas para este solene acto, em que a nossa santa Fé Católica triunfa da perfídia Hebraea, e o santo Tribunal da Inquisição *justifica os rectíssimos procedimentos*, que tem com esta gente, cada dia mais contumaz, e mais rebelde, e de cada vez mais obstinada na cegueira com que vive, baldando-se com ela os termos da misericórdia, posto que se tempere o rigor da justiça.<sup>160</sup>

---

158 Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Inquisición y política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2011.

159 Jeremias, cap. 7, vers. 27 e 28. BÍBLIA SAGRADA. Tradução pelo Centro Bíblico Católico a partir da versão dos Monges de Maredsous (Bélgica), 16ª edição. São Paulo: Vozes.

160 BNP. *Fundo Geral. Sermam que pregou no auto da fe....* 1649, fl. 5. (grifo meu).

O religioso já apresenta as duas funções que o sermão inquisitorial tinha nesse período. Ele justifica os procedimentos do Tribunal com a obstinação no erro pelos desviantes, aproveitando para explicitar os maus comportamentos, ou má essência, dos hereges.

Cabe esclarecer que, conforme apresentam Morán e Andrés-Gallego, as palavras presentes em um sermão não estavam escritas gratuitamente, cada uma estava repleta de sentido e portava uma mensagem específica<sup>161</sup>. O cuidado na pregação estava relacionado às técnicas de inculcamento da mensagem nos ouvintes, assim como ao respeito às normas de excelência que vigiam à época.

O frei continuou a caracterização dos judeus<sup>162</sup> destacando a incapacidade destes de se-guïrem regras e de se vergarem à justiça. Disse o pregador que os judeus eram:

[...] gente indomável, indisciplinável, que por mais que os doutrinem, por mais que os ensinem, nenhuma entrada dão ás admoestações que lhe fazem, nem ao verdadeiro sentido da sagrada Escritura, não admitem conselho, nem aceitam razão [...]<sup>163</sup>

No contexto em que foi produzido, esse trecho é eloquente. Tentava dissuadir os apoiadores dos cristãos-novos portugueses radicados na Holanda, assim como os judeus de nascimento do mesmo lugar, que pretendiam forjar uma aliança entre o rei luso e os comerciantes hebreus. De fato, em 1647, foi criada pelo rei a Companhia de Comércio com ajuda de capitais judaicos. Ocorreu que no decreto que criou a Companhia ficou determinado que os judeus e cristãos-novos que aí pusessem seu dinheiro estariam livres do confisco de bens caso fossem pegos pelo Tribunal<sup>164</sup>.

Paralelamente, se desenvolvia uma operação de cristãos-novos para sustar junto ao Papa a jurisdição inquisitorial. Em 1653 petições foram mandadas à Roma com o intuito de podar as competências do Santo Ofício em relação ao confisco de bens<sup>165</sup>. Uma das argumentações era de que muitos cristãos novos inocentes, bons cristãos portanto, estavam sofrendo processos e tendo seus bens confiscados de maneira arbitrária. Somado a isso, Portugal assistiu a morte do Inquisidor Geral D. Francisco de Castro no ano anterior. Grande defensor do Tribunal e homem conhecido pela inflexibilidade de sua visão religiosa, foi responsável pela

161 MORAN, Manuel; ANDRES-GALLEGO, José. *Op. cit.* p. 70.

162 Os pregadores usam a palavra judeu para caracterizar os judaizantes. Subentende-se que os judaizantes nunca foram cristãos de verdade, portanto tal designação. Por outro lado, essa classificação pretendia estabelecer uma distinção fundamental entre os fiéis e os infiéis, independente, ao menos em tese, da origem.

163 BNP. *Fundo Geral. Sermam que pregou no auto da fe...* 1649, fl. 7. (grifo meu)

164 COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da. *D. João IV*. Lisboa: Circulo de Leitores: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa. 2006. p. 57.

165 LOPES-SALAZAR, Ana Isabel. *Op. cit.* p. 210



elaboração do Regimento de 1640 que governou os negócios do Santo Ofício até 1774, sendo o mais completo e longo regimento que o tribunal conheceu e uma das peças importantes para a resistência dele frente aos turbulentos tempos.

Nesse mesmo contexto, no sermão pregado em Évora em 1649, o frei Diogo César contragolpeou o argumento de maneira enfática. Disse o irmão seráfico:

A vossa malícia, não lhe chamais malícia, chamai-lhe virtude, E no estado, em que andais, vem a ser o Judeu o mais santo para convosco; o Judeu mais malicioso, E mais velhaco para com Christo. Não pode haver maior miséria! Não pode haver maior lástima! Nem fora do inferno, o pode haver maior. [...] *E mal pode esperar misericórdia, quem autoriza seu pecado.*<sup>166</sup>

Nessa sentença o frade menor pôs como alvos da Inquisição não só os “santos Judeus” como também todos os seus apoiadores, pois seriam complacentes com a falsidade daqueles. Essa construção retórica foi amplamente mobilizada no sermonário inquisitorial. O objetivo era, ao mesmo tempo, inibir as práticas heréticas, desencorajar e desmobilizar redes de possíveis apoiadores.

Os argumentos contra os ditos judeus continuavam apesar de, juridicamente, não existirem em Portugal desde 1497<sup>167</sup>. O mesmo frei Diogo foi um dos mais claros e duros ao situar a função do judeu para o povo e para a Igreja. Disse:

[...] porque quando Deus se vestia de gala das criaturas, vós ereis a sua camisa de dentro [favorecidos de Deus], as demais gentes, eram como roupa de fora, mas tanto que Deus se despiu, ou se despiu de vós, logo apodrecestes de todo, logo fostes como pano de linho podre, que nem presta para hum remendo. E cuido, que nem para isca, ou quando muito, só para isso serve, E tais sois vós hoje, que fora de servir para fogo, não servis para nada.<sup>168</sup>

Essa duríssima sentença nada tinha com a misericórdia que o mesmo pregador gabava de ter o Tribunal um pouco antes no sermão. Contudo, é coerente com a resistência que o Santo Ofício interpunha às muitas tentativas de sua desautorização.

Mas nem só com castigos convencia a Inquisição. Em outro trecho do sermão do frei Antônio das Chagas ficava claro que o pregador, e possivelmente o Tribunal, procuravam conquistar a confiança, ao menos em tese, dos cristãos novos “cristãos”.

166 BNP. *Fundo Geral. À Rainha Nossa Senhora ...*, Lisboa, 1654. fl.20. (grifo meu).

167 Cabe esclarecer que desde 1497 com o batismo forçado dos judeus portugueses no porto de Lisboa, juridicamente a figura do judeu deixou de existir em Portugal. Todavia os pregadores continuavam chamando os acusados de judaísmo de “judeus”, uma forma de marcar sua inadequação à sociedade.

168 *Idem*. Fl. 26.

Mas protesto que falo somente com os que são Judeus apostatas de nossa santa Fé: que os verdadeiros, E fiéis Cristãos amo, E reconheço por legítimos filhos da Igreja Católica, inda que sejam da mesma nação Hebreia.<sup>169</sup>

Por outro lado, tais declarações reforçavam o alinhamento do pregador, e de sua ordem, com os ditames da Inquisição. Isso era condição precípua para a manutenção dos serviços daquela ordem com o Tribunal, sobretudo nos casos da pregação.

Havia alta rotatividade de pregadores no púlpito dos autos. Ainda que em certos períodos algumas ordens hegemonizassem a prédica do Santo Ofício, era rara a repetição, breve ou espaça, de um mesmo religioso no auto da fé na função de pregador. Raros foram aqueles, até onde sabemos, que foram duas ou mais vezes emprestar suas vozes para a Inquisição.

A vinculação das ordens com a Inquisição servia a ambos os lados. Para o Santo Ofício era a garantia de que teria à disposição alguns dos mais qualificados oradores, mestres na arte de doutrinar segundo as regras do Tribunal. Para as ordens era um ganho de prestígio social e entre o meio eclesiástico, pois servir ao púlpito inquisitorial era mostra do grande valor de seus quadros. Em ambos os vértices o que norteava a relação era a busca por autoridade. Para a Inquisição a mostra de que tinha os regulares sob seu estreito controle e serviço, para os religiosos a certeza de que capitalizavam prestígio e reconhecimento, pondo a si e seus irmãos em posição de destaque frente aos demais<sup>170</sup>.

### 3.1 O DISCURSO ANTIJUDAICO E A PREGAÇÃO INQUISITORIAL

Como vimos, a pregação inquisitorial desenvolveu-se na trilha da pregação como um todo. Primeiro, estimulada por uma nova forma de evangelização, a pregação logo encontrou no Santo Ofício abrigo seguro para desenvolver-se. Além disso, como instância de consagração, o Tribunal funcionava também para a parenética, como árbitro que atestava o elevado valor do pregador que figurava em seus quadros. Essa simbiose começou tímida, como vimos, até 1605.

A partir dessa data, sob o governo de D. Pedro de Castilho, bispo de Leiria, o Santo Ofício venceu as principais contendidas que enfrentou, a saber as investidas da Coroa para controlar o fisco inquisitorial, as determinações das juntas de Valladolid que pretendiam reformar

<sup>169</sup> BNP. *Fundo Geral. À Rainha Nossa Senhora ...*, Lisboa, 1654. fl.20. <sup>170</sup> Retomaremos essa discussão no capítulo 2, seção 2.2.

os procedimentos e a estrutura do Santo Ofício português e a concessão aos acusados de judaísmo do Perdão Geral naquele mesmo ano<sup>171</sup>. Essas vitórias de grande monta ajudaram a estimular a pregação não só no sentido doutrinal mas também político. Para a Inquisição e os pregadores, combater o judaísmo convertia-se em resposta política, uma vez que o rei acolheu os pedidos da gente de nação. Enfraquecer a comunidade criptojudáica era enfraquecer sua capacidade de influir em decisões régias e minar o nível de perigo que poderiam representar para a autoridade do Tribunal.

Numa outra frente, o fortalecimento da pregação inquisitorial significava o evidente vínculo entre a Inquisição e as Ordens religiosas, essas interessadas em ter um dos seus a serviço público do Santo Ofício para aumentar-lhe o prestígio. Conforme dissemos, o enlace entre o Tribunal e as Ordens religiosas por intermédio da pregação traduzia-se em vantagens para ambos os lados: para a Inquisição significava ter à disposição alguns dos melhores oradores do barroco português; para a Ordem poderia significar o aumento de prestígio frente as demais.

Se ao nível macro a troca de benefícios rondava o abstrato, para os indivíduos envolvidos, os eclesiásticos pregadores, os benefícios conseguidos eram bastante concretos. Não raras vezes, após um desempenho satisfatório nos autos da fé, o religioso era alçado a um posto de maior prestígio, fosse na própria Ordem, fosse no clero secular. Por isso, não é incomum encontrarmos futuros bispos e gerais de Ordens importantes como pregadores do Santo Ofício um ou dois anos antes da elevação. Examinaremos essa dinâmica a seguir.

Outra dimensão importante que devemos analisar é a relação da tripartição Inquisição – discurso antijudaico – pregadores para compreendermos um dos modos de influência política do Santo Ofício.

Uma afirmação geral da historiografia de que os sermões dos autos da fé mantiveram seu conteúdo antijudaico, e, invariavelmente, repetiram à exaustão os motes difamatórios contra judeus e o judaísmo torna-se incompleta, para não dizermos errada, quando analisamos a parenética inquisitorial no detalhe. De fato os sermões apresentam forte e incontornável conteúdo antijudaico, sendo o judaísmo o alvo típico da Inquisição portuguesa. Contudo essa asserção desconsidera três especificidades que consideramos atrás, a saber: a adequação do sermão com a ocasião de sua pregação, as contingências políticas que atuaram na época da prédi-

---

171 LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Op. cit.* pp. 250-256.

ca e a intenção do pregador e da Inquisição no momento do sermão. Explico uma por vez e veremos a demonstração mais a frente.

Como dito<sup>172</sup>, era condição *intrínseca* para a pregação que o sermão estivesse alinhado tematicamente com a ocasião. Desse modo, uma leitura apressada das peças oratórias atestaria, de roldão, que se os sermões eram pregados nos autos da fé e se nos autos da fé os principais punidos eram os judaizantes, logo os sermões eram antijudaicos. Essa interpretação, muito mais fundada em operação de lógica elementar do que em pesquisa histórica, desconsidera os casos concretos. Demos o exemplo do frei Valério de São Raimundo, que num atraso da notícia pregou um sermão antijudaico num auto com maioria de penitenciados por sodomia<sup>173</sup>, como uma exceção a regra. No episódio o pregador foi advertido pelos inquisidores e o próprio dominicano que deu parecer favorável para o sermão ser impresso atestou:

E tendo tudo devido conforme se preceita de tão ilustre pregador, deu por bem de confundir a perfídia judaica sendo esta de menor culpados [no auto], mas de grã culpa pelo reino. E com grande zelo de nossa Santa Fé e confusão dos erros dos judeus fez esse sermão com atenção aos erros do espírito do que ao do malfeito<sup>174</sup>.

Coleguismo dominicano ou indício de que o descompasso provocou mal estar? Talvez ambas alternativas. O concreto é que o sermão do frei Valério é um ponto fora da curva ao compararmos demais casos. Vejamos um caso oposto.

Em 27 de março de 1672, na cidade de Goa, Índia, o dominicano frei Antônio Pereira fez a pregação no auto da fé que se deu<sup>175</sup>. No dito sermão o frei fez longa discussão acerca da gentilidade, da idolatria e dos seus perigos para o Império português e aumento da fé. Essa pregação, “atípica” se considerarmos a interpretação clássica da historiografia, estava alinhada com as demandas do auto em questão uma vez que o próprio frei disse a certa altura que “[...] se não os instruímos [os gentios] continuam a lançar suas raízes de erva ruim e ignorante, pertinazes que são nas suas idolatrias. *E como hão de serem muitos nos últimos anos mais carecem de reprimenda e correção*<sup>176</sup>.” Ou seja, era mister dedicar sua prédica inquisitorial para desfazer os enganos da idolatria e da gentilidade que grassavam por aquelas partes, segundo o dominicano. Somente no fim do sermão, como mostra do que poderia levar a persistência na ignorância, o pregador fez menção ao judaísmo, detendo-se pouco sobre o assunto.

172 Ler subseção 1.2.1 sobre o sermão.

173 Ler subseção 1.1.3, p. 14.

174 MACHADO, Diogo Barbosa. *Op. cit.* Tomo III, p. 3-4. 175 *Idem.* Tomo IV, n. 8, fl. 139-175.

176 *Idem.* fl. 162v. Grifo nosso.

Para rematar a questão e reforçar o sentido do que propomos, temos dois outros sermões, um de Goa e outro de Lisboa.

Começando pelo de Goa, no auto de 4 de setembro de 1644, o jesuíta Diogo de Arede fez duras críticas ao judaísmo. O sermão, claramente antijudaico, trazia ainda a lista dos crimes punidos pelo Tribunal e a utilidade disso para a monarquia, exaltando a importância do exemplo oferecido pelos autos da fé. Para o inaciano, a chave para o sucesso da monarquia seria o trabalho da Inquisição na perseguição aos desvios, funcionando como depurador do reino e seus domínios das perfídias (adjetivo comumente empregado) dos hereges<sup>177</sup>. Garantia o jesuíta que D. João IV, aclamado rei quatro anos antes, encontraria nisso grande serviço e prolongamento de seu reinado.

A estratégia do padre Diogo insere-se no que referimos sobre a adequação do assunto do sermão com o auto e a pressão exercida pela cena política da época. Cabe destacar que o Inquisidor Geral D. Francisco de Castro havia sido libertado um ano antes depois de preso sob acusação de participar da conspiração contra D. João IV, a favor de Filipe IV<sup>178</sup>, episódio que estremeceu as relações entre o Tribunal e a dinastia brigantina recém-nascida.

Por fim, o sermão pregado no auto de Lisboa em 25 de junho de 1645 pelo agostiniano frei Filipe Moreira é sintomático da amplitude temática do sermão do auto da fé.

Segundo relatos, assistiam ao auto das janelas do Paço da Ribeira o rei D. João IV e a rainha D. Luísa de Gusmão, além dos infantes<sup>179</sup>. Frente a tão digna audiência o frei Filipe dedicou o seu sermão ao combate à sodomia no auto que relaxou oito homens condenados pelo delito, dentre eles três clérigos<sup>180</sup>. A argumentação do agostinho era feroz. Ao mesmo tempo

<sup>177</sup> *Idem*. Tomo III, n. 10, fl. 175-201.

<sup>178</sup> Em 1641 foi descoberta uma conspiração de nobres leais a Filipe IV que pretendia matar D. João e devolver a coroa ao rei espanhol. Entre os presos acusados de conspiração estavam: D. Sebastião de Matos e Noronha, arcebispo de Braga; o marquês de Vila Real; o duque de Caminha; D. Francisco de Castro, Bipo da Guarda e Inquisidor Geral; Nuno de Mendonça, 2º conde de Vila dos Reis; Gonçalo Pires de Carvalho e Lourenço Pires de Carvalho, seu filho e provedor das obras reais; D. Antônio de Ataíde, 5º conde de Castanheira; Rui de Matos de Noronha, 1º conde de Armamar; Antônio de Mendonça, comissário da cruzada; fr. Luís de Melo, agostinho bispo eleito de Malaca; Paulo de Carvalho, vereador da câmara de Lisboa e seu irmão Sebastião de Carvalho, desembargador; Luís de Abreu de Freitas e mais uma dezena de nobres e fidalgos. O processo teve como vértice o conde de Vimioso, recém-chegado a Lisboa. O processo teve seguimento sumário, culminando na morte por decapitação de alguns dos nobres e enforcamento dos fidalgos. D. Francisco de Castro foi encarcerado na Torre de Belém e saiu perdoado pelo rei dois anos depois, restituídas suas dignidades e sem comprovação de seu envolvimento. Cf. CUNHA, Mafalda Soares. Elites e mudança política. O caso da conspiração de 1641. In: PAIVA, Eduardo França. *Encontro Brasil-Portugal: Sociedades, Culturas e Formas de Governar no Mundo Português, séculos XVI a XVIII*, S. Paulo, Annablum Editora, 2006, pp. 325-343.

<sup>179</sup> *Idem*. Tomo III, n. 11, fl. 202.

<sup>180</sup> MENDONÇA, José Lourenço de; MOREIRA, António Joaquim. *Op. cit.* p. 145-181.

em que apontava os erros morais envolvidos no nefando crime, também lançava suspeita de que tais atos pudessem suscitar heresias, dada a frouxidão moral e espiritual dos acusados<sup>181</sup>.

Num golpe de grande perícia o frei comparou os sodomitas aos judeus que andam a tentar ludibriar o rei. Disse:

Pois tal qual a sombra que serpenteia por sobre a guarda da ignorância, também faz, de grande malícia, os que se entregam ao vício de Sodoma. [...] Pois vos digo, sois serpentes no ser e no parecer! *Tal qual os judeus que passam de conselheiros, e ministros, nada sois que armadilha, engenho, e engano!* Cairá em ruína aquele que sem, crer na fé de Cristo, nos conselhos da Santa Madre Igreja e nos seráficos ministros deste Santo Tribunal dar-te ouvida! Serás punido tal qual Sodoma, na divina ira<sup>182</sup>.

A mensagem era clara, ainda que sutil: não se poderia confiar nem nos sodomitas nem nos judeus, pois eram todos falsos! Mas a quem se devia a grita do frei Filipe? O lugar do sodomita estava assegurado dada a presença desse crime no auto, mas o caso dos judeus devia-se às tratativas que a comunidade de cristãos-novos estavam tendo para com o rei para sufragar os gastos com a guerra de Restauração<sup>183</sup>. A Inquisição não deixaria passar a proximidade sob o risco de ter novo perdão geral como o de 1605 ou o perdão parcial de 1627.

Conforme vemos, o antijudaísmo nos sermões não era regra pétrea. Sua presença e espaço nos sermões dos autos da fé poderiam variar de acordo com a situação, ainda que o fantasma judaico pairasse sobre as cabeças de todos. Não queremos, entretanto, dizer que não havia antijudaísmo na parenética inquisitorial, mas sim que o antijudaísmo era um dos elementos presentes, ainda que destacado, entre muitos outros.

A segunda especificidade do sermão inquisitorial era a necessidade de resposta às contingências políticas<sup>184</sup>. De acordo com o que explicamos, a parenética inquisitorial enquadrava-se nas chamadas extraordinárias, prédicas dadas ao diálogo mais intenso com o cotidiano da sociedade e contingências do período. Complementarmente o púlpito inquisitorial, tal qual o da Capela Real, abria espaço para que o pregador tratasse de assuntos que não fossem

181 MACHADO, Diogo Barbosa. *Op. cit.* fl. 220.

182 *Idem.* fl. 225-226. Grifo nosso.

183 COSTA, Leonor Freire. CUNHA, Mafalda Soares da. *D. João IV* Lisboa: Círculo de Leitores: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa. 2006. p. 211-220.

184 Esse tema será aprofundado no capítulo 3. Por hora trataremos em linhas gerais.

estritamente litúrgicos ou doutrinários<sup>185</sup>. Esse expediente foi amplamente mobilizado pelo Tribunal em momentos de crises intensas. Como vimos, nos sermões analisados, o tema não se constituía em amarra para a pregação, era antes um mote geral sobre o qual tratava o pregador. Concomitantemente outros subtemas figuravam na prédica sob a forma de analogias, suspensão da linha argumentativa principal, analogias e perífrases.

Vale destacarmos que apesar de tratar de temas considerados políticos, o “tempo da política” na pregação era distinto da cronologia geral<sup>186</sup>. Ou seja, o que era politicamente relevante para a Inquisição não poderia ser para o restante o reino e vice-versa.

Dois episódios são eloquentes dessa relativa autonomia da história política inquisitorial em relação à história política portuguesa grosso modo: a ação da Coroa Habsburgo entre 1602 e 1605 com as juntas de Valhadolid e, em 1668, o tratado de paz entre Portugal e Castela.

No primeiro episódio, a prédica inquisitorial voltou suas baterias para a defesa dos procedimentos do Tribunal e o ataque aos cristãos-novos. A reforma do Santo Ofício português intentada por Filipe III de Espanha significava na prática a submissão dele ao seu congêneres espanhol, algo que os inquisidores portugueses lutaram ao máximo para impedir. No mesmo período a comunidade cristã nova portuguesa e alguns judeus emigrados a Amsterdã iniciaram tratativas com o rei para ajudarem a armar navios-escolta para a carreira das Índias e sufragar gastos da máquina administrativa em troca da concessão de um Perdão Geral aos acusados de judaísmo em Portugal<sup>187</sup>. Os dois episódios, a interferência régia e o Perdão Geral, no âmbito macropolítico significavam menos ao considerarmos o funcionamento de toda monarquia hispânica do que para a Inquisição portuguesa em si. Nessa senda, o interesse da pregação diz respeito a um “problema” que interessava só colateralmente a política do reino.

O outro episódio que nos mostra como a política da Inquisição tinha sua própria dinâmica está na paz firmada entre Portugal e Espanha. Quando em 1668, os reis Carlos II de Espanha e D. Afonso VI de Portugal assinaram o acordo de paz entre os reinos, estava terminada

---

185 Sobre a Capela Real a atuação do padre Antônio Vieira é emblemática. O jesuíta notabilizou-se, entre outras coisas, por pregar sobre temas políticos, econômicos e sociais, deixando antever querelas e disputas políticas travadas nas câmaras do Paço Real. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira – jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

186 “Tempo da política” é uma expressão/ conceito apresentado por Fredric Jameson para caracterizar os eventos e processos que atingiam desigualmente indivíduos, instituições e sociedades. Para ele dentro de uma mesma sociedade poderia haver vários “tempos políticos” determinados pelas percepções dos grupos de interesse em disputa. Assim, o tempo político geral ou social seria aquele construído a partir de eventos e processos que impactavam a todos de maneira significativa. Cf. JAMESON, Fredric. *Op. cit.* pp. 58 passim.

187 Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*. Lisboa: Edições Colibri: CIDEHUS, 2010.

uma das guerras que marcaram o século XVII. As idas e vindas da guerra entre os dois reinos havia desgastado ambos os lados militar e financeiramente, com perdas materiais das quais os contendores levaram século para recuperar. No plano social, a guerra, concentrada nas linhas fronteiriças entre os reinos, devastou vilas e povoados além de cidade maiores como Évora, invadida pelos espanhóis em 1663 e retomada no mesmo ano pelos portugueses. A Inquisição portuguesa, por sua vez, no plano discursivo, manteve-se alheia aos conflitos, limitando-se a criticar excessos de ambos os lados quando envolviam mortes de camponeses ou ameaças a locais sagrados e religiosos. Ademais, os sermões pregados entre 1660 e 1668 não refletem o sentimento geral que envolvia o reino, antes preocupavam-se em manterem os fiéis atentos aos embustes que judeus, verdadeiros inimigos dos portugueses e colaboradores dos espanhóis, espalhavam pelo povo.

Sob outra dimensão, ao considerarmos as ações da Inquisição lusa e seu discurso como reflexo centrado no binômio estímulo/ resposta recairemos em um simplismo analítico. A Inquisição, como qualquer outra instituição historicamente localizada, era internamente heterogênea, ou seja, seus membros diferiam ou conflitavam em relação a apoios, filiações e lealdades. Desse modo, ao abandonarmos a análise monolítica da Inquisição podemos apreender os embates e dissonâncias internamente presentes no Santo Ofício<sup>188</sup>.

Desta feita, chegamos à terceira e última especificidade que impactava o sermão inquisitorial, a saber a intenção do pregador e suas referências mentais.

Mantendo em mente a imagem da Inquisição como uma instituição múltipla, a relação entre o pregador e o sermão torna-se portanto óbvia. A prédica apresentada nos autos da fé dependia fundamentalmente do religioso e suas qualidades no momento do sermão. A Ordem religiosa que professava, as redes clientelares nas quais estava inserido, as facções a que se filia-va em momentos de disputa, todas essas variáveis devem ser levadas em conta quando analisamos a pregação nos púlpitos dos autos. A posição de uma Ordem frente a determinados assuntos ou mesmo a cisão interna por divergências tinham peso relevante na forma como os assuntos, ou quais assuntos, seriam tratados no sermão.

Podemos ver essa dinâmica de pesos e contrapesos quando comparamos os sermões dos autos da fé com aqueles pregados ordinariamente. Apesar de serem de naturezas distintas, presos a modelos e exigências diferentes, as duas prédicas mantêm pontos de intersecção que

---

188 Trataremos com vagar sobre essa questão no capítulo 3. Por agora devemos reter a imagem de uma Inquisição internamente múltipla, com facções e lealdades diversas, unidas em torno da ação do Tribunal e na defesa da ideia de pureza da fé.



deixam transparecer a interpretação dos religiosos sobre determinados temas, sobretudo em matéria de fé<sup>189</sup>.

O esboço do perfil do pregador é fundamental para que possamos entender as muitas variáveis que intervieram no momento da pregação.

### 3.2 O PREGADOR

Quem era o pregador? Para que possamos compreender e interpretar o método e as condições da escolha de um pregador para subir ao púlpito dos autos da fé precisamos realizar um exercício de análise do conjunto dos pregadores elevados ao púlpito do Santo Ofício. Nesse assunto o Regimento da Inquisição de 1640 é simultaneamente claro e subjetivo. Vejamos o disposto no título XXII, § 1:

Quando parecer aos Inquisidores, que está o despacho de se concluir brevemente, nos proporão três Pregadores, que lhes parecerem, que farão melhor o sermão do Auto da Fé, para que possam avisar com tempo aquele, que nós escolhemos [...] <sup>190</sup>

Dois crivos se aplicavam sobre a escolha do pregador. Primeiro o dos três inquisidores distritais, aqueles responsáveis por formar a lista tríplice. Depois o crivo do Inquisidor Geral, que escolheria um dentre os três nomes. Pela dinâmica da escolha e pelo sermonário que temos disponível podemos chegar a algumas conclusões acerca dos critérios de escolha.

Ainda que a preferência por uma ordem religiosa seja sazonal, ou seja, dependa do contexto sociopolítico do período, há um perfil do pregador que podemos traçar com base nos nomes que conhecemos e dizem respeito ao período em tela<sup>191</sup>.

189 MARQUES, João Francisco. *Op. cit.*, pp. 410-411.

190 REGIMENTO do Santo Ofício ... *Op. cit.* Livro II, Título XXII, §1.

191 Tomamos como base os nomes de pregadores presentes nas listas de autos da fé, assim como os sermões compilados por Diogo Barbosa Machado. Ver: MENDONÇA, José Lourenço de; MOREIRA, António Joaquim. *Op. cit.* pp. 430. e HORCH, Rosemarie Erika (org.). *Sermões Impressos dos Autos da Fé*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

Tabela 1: Pregadores nos autos de Lisboa (1605-1673)\*

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
16 de janeiro de 1605	Adro da Igreja do Hospital	Pe. Antônio de Abreu	Jesuíta	Antijudaico	Defesa do S. O.
19 de novembro de 1606	Adro da Igreja do Hospital	Fr. Pedro Calvo	Dominicano	Antijudaico	-
5 de abril de 1609	Ribeira	Pe. Jerônimo Dias	Jesuíta	Antijudaico	-
31 de julho de 1611	Ribeira	D. fr. Sebastião da Ascensão	Dominicano	Antijudaico	-
16 de fevereiro de 1614	Ribeira	Pe. Diogo de Arede	Jesuíta	-	-
12 de fevereiro de 1617	Ribeira	Fr. João de Portugal	Dominicano	-	-
1 de janeiro de 1619	Convento de Tomar	Fr. Gregório Taveira	Ordem de Cristo	Antijudaico	-
5 de abril de 1620	Ribeira	D. João da Silva	Bispo	-	-
28 de novembro de 1621	Rossio	Pe. André Gomes	Jesuíta	Antijudaico	Defesa dos Sacramentos
5 de maio de 1624	Ribeira	Fr. Antônio de Sousa	Dominicano	Antijudaico	Sodomia
14 de março de 1627	Ribeira	Pe. Sebastião do Couto	Jesuíta	-	-
2 de setembro de 1629	Ribeira	Mendes de Távora	Bispo de Coimbra	Antijudaico	-
24 de março de 1631	Ribeira	Fr. João de Vasconcelos	Dominicano	Defesa do S.O.	Antijudaico; crimes contra a fé.
2 de abril de 1634	Ribeira	Pe. Jorge de Almeida	Jesuíta	-	-
20 de maio de 1635	Ribeira	Fr. Jácome Perigrim	Provincial de Arrábidos	-	-
3 de agosto de 1635	Ribeira	D. Álvaro de Ataíde	Cônego magistral	Antijudaico	-
11 de outubro de 1637	Ribeira	D. Luis de Mello	Deão de Braga; Primás das	Antijudaico	Quebre de lealdade e ami-

\* Os espaços marcados com um hífen ( - ) são de sermões que não foram impressos, não foram encontrados ou, no caso dos subtemas, não há subtema.

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
			Hespanhas		zade; nobreza
5 de setembro de 1638	Ribeira	Fr. Manuel Rebelo	Dominicano	Antijudaico	Sodomia; amoralidade feminina; feitiçaria; idolatria; falso Messias
11 de março de 1640	Ribeira	Fr. Tomás de S. Cirilo	Carmelita descalço	Antijudaico	-
6 de abril de 1642	Terreiro do Paço	Pe. Bento de Siqueira	Jesuíta	O Santo Ofício a serviço do rei.	Antijudaico; utilidade da perseguição aos judeus para o rei
25 de junho de 1645	Terreiro do Paço	Fr. Filipe Moreira	Agostinho	Sodomia	Antijudaico; cristãos velhos contra cristãos novos; cristãos novos (judeus) e o rei
15 de dezembro de 1647	Terreiro do Paço	Fr. João de S. Bernardino	Franciscano	-	-
1 de dezembro de 1652	Terreiro do Paço	Dr. Fr. Luís de Souza	Cisterciense	Antijudaico	-
11 de outubro de 1654	Terreiro do Paço	Fr. Antônio das Chagas	Franciscano	Antijudaico	Dos hábitos dos judeus; direito divino e prática angélica dos ministros
15 de dezembro de 1658	Terreiro do Paço	D. Próspero de S. Agostinho	Cônego regente	Antijudaico	-
17 de outubro de 1660	Terreiro do Paço	Fr. Nuno Vie-gas	Carmelita descalço	Antijudaico	-
17 de setembro de 1662	Terreiro do Paço	Fr. Bartolomeu Ferreira	Erros da fé; Dominicano	Antijudaico	falsidade dos juramentos
17 de agosto de 1664	Terreiro do Paço	Fr. Cristóvão de Almeida	Agostinho; bispo de Mar-	Antijudaico - tiria	

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
4 de abril de 1666	Terreiro do Paço	Fr. Álvaro Leitão	Dominicano	Antijudaico	Natureza injuriosa dos judeus
11 de março de 1668	Terreiro do Paço	Fr. Valério de S. Raimundo	Dominicano; bispo de Elvas	Defesa do S. O.	Calúnias judaicas
31 de março de 1669	Terreiro do Paço	D. Manuel de Noronha	Bispo- conde de Arganil	Antijudaico	O confisco de bens
21 de junho de 1671	Terreiro do Paço	D. fr. Lourenço de Castro	Dominicano; bispo de Angra	-	-
10 de dezembro de 1673	Terreiro do Paço	Fr. Luís da Silva	Bispo; trinitário	Antijudaico	Ataques contra o S. O.

Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Acervo de Obras Raras – Coleção Barbosa Machado; Arquivo da Universidade de Coimbra; Biblioteca Nacional de Portugal.

Tabela 2: Pregadores dos autos de Évora (1612-1673)

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
19 de fevereiro de 1612	Adro da Sé de Évora	D. Sebastião da Costa de Andrada	Bispo eleito de Cabo Verde	-	-
21 de junho de 1615	Adro da Sé de Évora	Pe. Manuel dos Anjos	Franciscano	Antijudaico	Desvios clericais
8 de junho de 1616	Adro da Sé de Évora	Pe. Francisco de Mendonça	Jesuíta	Antijudaico	Crimes contra os sacramentos
19 de maio de 1619	Praça de Évora	Pe. Sebastião do Couto	Jesuíta	-	-
28 de novembro de 1621	Praça de Évora	Pe. Francisco da Costa	Jesuíta	-	-
14 de maio de 1623	Praça de Évora	Pe. Francisco de Mendonça	Jesuíta	Antijudaico	Bigamia
24 de julho de 1624	Praça de Évora	Fr. João de Ceita	Franciscano; provincial dos Algarves	-	-
19 de outubro de 1625	Praça de Évora	Fr. Luís dos Anjos	Franciscano; provincial dos Algarves	Antijudaico	-
29 e 30 de no-	Praça de Évora	Pe. Manuel	Jesuíta	-	-

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
vembro de 1626	ra	Fagundes			
1 de abril de 1629	Praça de Évora	Fr. Manuel dos Anjos	Franciscano; bispo de Fez	Antijudaico	Desregramento do clero
30 de junho de 1630	Praça de Évora	Fr. Filipe Moreira	Agostinho	Antijudaico	-
25 de março de 1635	Praça de Évora	Fr. Antônio do Seixo	Capucho	Antijudaico	-
27 de julho de 1636	Praça de Évora	Pe. Bento de Siqueira	Jesuíta	Antijudaico	Perda da condição de nobreza
14 de julho de 1637	Praça de Évora	Fr. Antônio Coutinho	Dominicano	Antijudaico	-
2 de maio de 1638	Praça de Évora	Pe. Manuel Tinoco	Jesuíta	-	-
21 de agosto de 1644	Praça de Évora	Fr. Acúrsio de S. Pedro	Franciscano	Antijudaico	Confisco régio é positivo
13 de novembro de 1646	Praça de Évora	Fr. Diogo do Salvador	Franciscano	Antijudaico	-
28 de fevereiro de 1649	Praça de Évora	Fr. Diogo César	Franciscano	Antijudaico	-
26 de março de 1651	Praça de Évora	Fr. Pedro de Magalhães	Dominicano	Antijudaico	Desvios mo-raís
8 de junho de 1653	Praça de Évora	Fr. Antônio Vel	Dominicano	-	-
6 de maio de 1657	Praça de Évora	Pe. Francisco Soares	Jesuíta	-	-
18 de abril de 1660	Praça de Évora	Fr. Antônio da Encarnação	Franciscano	Antijudaico	-
12 de novembro de 1662	Praça de Évora	Fr. Valério de S. Raimundo	Dominicano; bispo de Elvas	Antijudaico	Erros da fé dos cristãos
11 de maio de 1664	Tabuleiro da Sé	Fr. José do Espírito Santo	Carmeita des-calço	Antijudaico	Sodomia
30 de junho de 1666	Praça de Évora	Fr. Manuel da Conceição	Carmelita descalço	-	-
21 de setembro de 1670	Praça de Évora	Pe. Antônio Ferreira	Jesuíta	Antijudaico	Defesa do S. O.
3 de abril de 1672	Praça de Évora	Pe. Luís Álvares	Jesuíta	Antijudaico	-

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
26 de novembro de 1673	Praça de Évora	Pe. Luís Álvares	Jesuíta	Defesa do S. O.	Antijudaico

Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Acervo de Obras Raras – Coleção Barbosa Machado; Arquivo da Universidade de Coimbra; Biblioteca Nacional de Portugal – Acervo Geral.

Tabela 3: Pregadores dos autos de Coimbra (1612-1673)

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
18 de março de 1612	Tabuleiro da igreja de Santa Cruz	Fr. Estêvão de Santa Ana	Carmelita descalço	Antijudaico	-
28 de agosto de 1616	Praça de Coimbra	Pe. Jorge de Almeida	Jesuíta	Antijudaico	-
25 de novembro de 1618	Praça de Coimbra	Pe. Francisco de Mendonça	Jesuíta	Antijudaico	-
18 de fevereiro de 1618	Praça de Coimbra	Fr. Manuel de Lemos	Trinitário	Desvios clericais	Antijudaico
21 de março de 1619	Praça de São Miguel	Fr. Manuel Evangelista	Franciscano	Antijudaico	Condenação da casa com a miscigenação
29 de março de 1620	Praça de Coimbra	Fr. Jorge Pinheiro	Dominicano	Antijudaico	Falso Messias; signos falsos (?); falsa profecia
28 de novembro de 1621	Praça de Coimbra	Fr. Ambrósio de Jesus	Franciscano	-	-
18 de junho de 1623	Praça de Coimbra	Fr. Antônio de Santo Estevam	Dominicano	-	-
26 de novembro de 1623	Praça de Coimbra	D. Miguel de Castro	Arcebispo de Lisboa; inquisidor; governador do reino (1615)	-	-
4 de maio de 1625	Praça de Coimbra	Pe. Manuel Fagundes	Jesuíta	Antijudaico	Heresias
16 de agosto de 1626	Praça de Coimbra	Fr. João Marmeleiro	Agostinho eremita	Antijudaico	-
22 de agosto de 1627	Praça de Coimbra	Manuel da Costa Soares	Secular	-	-
6 de maio de	Praça de Co-	Fr. Antônio da	Dominicano;	Antijudaico	Falsos sábios

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
1629	Coimbra	Ressurreição	bispo de Angra		
7 de maio de 1634	Praça de Coimbra	D. Álvaro da Costa	Reitor de Coimbra; bispo de Viseu	-	-
8 de junho de 1636	Praça de Coimbra	Fr. André de S. Tomás	Dominicano	-	-
9 de setembro de 1640	Praça de Coimbra	Fr. Fernando de Meneses	Dominicano	-	-
24 de fevereiro de 1647	Terreiro de São Miguel	Fr. Manuel Ferreira	Dominicano	-	-
10 de junho de 1650	Terreiro de São Miguel	Fr. Antônio Paranhos	Capucho (geral)	-	-
11 de outubro de 1655	Terreiro de São Miguel	Pe. Nuno da Cunha	Jesuíta	Antijudaico	-
23 de maio de 1660	Praça de Coimbra	Fr. Manuel da Ascensão	Beneditino	-	-
23 de dezembro de 1669	Praça de Coimbra	D. Luís de Sousa	Bispo de Lamego	Antijudaico	Desrespeito aos sacramentos; injúrias à Igreja
12 de março de 1673	Praça de Coimbra	Fr. Bento de S. Tomás	Dominicano	Antijudaico	Calúnias contra o S. O.

Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Acervo de Obras Raras – Coleção Barbosa Machado; Arquivo da Universidade de Coimbra; Biblioteca Nacional de Portugal.

Tabela 4: Pregadores nos autos de Goa (1617-1672)

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
7 de fevereiro de 1617	Praça central de Goa	Fr. Manuel da Encarnação	Dominicano	Antijudaico	Idolatria
26 de agosto de 1635	Praça central de Goa	Fr. Gaspar de Amorim	Agostinho	Antijudaico	Desvios morais; desvios clericais
4 de setembro de 1644	Praça central de Goa	Pe. Diogo de Arede	Jesuíta	Antijudaico	Crimes punidos pelo Tribunal; exemplo aos ouvintes; aclamação de D. João IV

<b>Data do auto</b>	<b>Local</b>	<b>Pregador</b>	<b>Ordem</b>	<b>Tema</b>	<b>Subtema</b>
27 de março de 1672	Adro do Convento de São Domingos	Fr. Antônio Pereira	Dominicano	Idolatria; genti- lidade; igno- rância ativa	-

Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Acervo de Obras Raras – Coleção Barbosa Machado.

Como primeira característica podemos inferir, seguindo as tabelas, que o pregador deveria ser homem experiente no trato com a vida. Nenhum dos pregadores era homem com menos de 45 anos. Idade que em muitos casos, devido a baixa expectativa de vida em sociedades do Antigo Regime, significava o crepúsculo, a maturidade. Porém, também não vemos homens com idade superior a 59 anos, pois, segundo a crença da época, a idade e a debilidade poderiam afetar não só o raciocínio, mas também a potência da voz, uma vez que o sermão do auto da fé era executado em praça pública, frente a uma multidão que raramente se reunia<sup>192</sup>.

A segunda característica é a fixação do religioso, isto é, religiosos que atuavam há tempos em um mesmo bispado. No cômputo geral o pregador do auto da fé era alguém do bispado onde se situava a sede do tribunal distrital. Essa característica é importante pois é representativa da lógica da economia do sagrado. Conforme sustenta Giovanni Levi, o pertencimento e o reconhecimento eram condições fundamentais para a legitimação da autoridade de um religioso<sup>193</sup>. Na mesma senda, Roger Cailois aponta a proximidade como condição importante para a manifestação e sustentação do sentido do sagrado<sup>194</sup>. Para ambos, as populações tenderiam a reconhecer como autoridade sacra aquele a quem conhecem e dá soluções eficazes às demandas delas. Dessa forma, não nos deve parecer estranho a grande incidência de pregadores locais, ou regionais, conhecidos nos autos da fé.

Ainda que houvesse pregadores talentosos como missionários, a Inquisição procurou prestigiar aqueles que conhecia, logo, controlava mais de perto. Como vimos, a Inquisição mantinha estreito controle sobre os pregadores, exigindo deles as autorizações costumeiras para além do crivo da mesa do tribunal distrital.

A terceira característica do perfil do pregador era a experiência prévia com a pregação. Como dito, nenhum pregador a serviço da Inquisição poderia ser inexperiente e, de fato, ne-

192 As informações foram retiradas das entradas no Dicionário Bibliográfico Português, de Inocêncio Francisco da Silva, e da Biblioteca Lusitana, de Diogo Barbosa Machado. Quando houve dúvida recorremos aos sermões de exéquias dos pregadores.

193 LEVI, Giovanni. *A herança imaterial* – trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 115.

194 CAILOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 63.



nhum o era. Todos os religiosos eram pregadores de paróquia com anos de estudo e prática. Porém, nem todo pregador da capela foi um pregador do Santo Ofício.

Ocupar o lugar no auto da fé era uma concessão de prestígio por parte da Inquisição e o “atestado” de competência do religioso. Não é de estranhar, portanto, o regozijo dos irmãos de ordem ao dar seus pareceres a um sermão de um dos seus que sairia impresso. Alguns, inclusive, abandonavam a fórmula do parecer para que pudessem saudar o irmão pela conquista de pregar no auto da fé. Na economia simbólica das Ordens a indicação significava a vitória de uma sobre as demais<sup>195</sup>. No parecer dado pelo frade Martinho de Santo Antônio para o sermão de Fr. Diogo César, o parecerista, que comumente dispunha de pequeníssimo parágrafo para dar suas considerações, debruçou-se por duas páginas a elogiar e congratular o irmão franciscano. Disse fr. Martinho:

Será honra grande para esta santa Província dos Algarves, quando se vir, que não somente tem tal Prelado, que por tantas vias a autorize, mas tal Pregador, que com tanto zelo de honra de Deus, tão levantado estilo, tão sólida doutrina, honra o lugar do púlpito em ato tão solene, verdade que ficou aprovada de todo o auditório (sendo tão grave) com os aplausos, com que todos louvarão o Sermão. Não tem ele nada, que seja contra a Fé, antes pode servir de coluna da Fé. Este é meu parecer, em São Francisco de Xabregas 18 de Março de 1649<sup>196</sup>.

Duas, três linhas de atestado em duas páginas de elogios... O aparente exagero é mostra da importância que o púlpito inquisitorial tinha na vida dos religiosos.

A quarta e última característica do perfil era a idoneidade, se podemos chamar assim. Vigia sobre os pregadores os mesmos impedimentos rigorosos que alcançavam todos os ministros e oficiais do Santo Ofício.

Os ministros e oficiais do S. Ofício serão naturais do Reino, Cristãos velhos de sangue limpo, sem raça de Mouro, Judeu, ou gente novamente convertida a nossa santa Fé, e sem fama em contrário; que não tenham incorrido em alguma infâmia pública de feito ou de direito, nem forem presos, ou penitenciados pela Inquisição, nem sejam descendentes de pessoas, que tiverem algum dos defeitos sobreditos, serão de boa vida e costumes, capazes para se lhe encarregar qualquer negócio de importância e segredo [...]<sup>197</sup>

195 Veremos os detalhes desta disputa na seção 2.2 deste capítulo.

196 MACHADO, Diogo Barbosa. *Op. cit.* Tomo III, n. 12, fl. 204.

197 REGIMENTO DE 1640. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, no. 392, jul./set. 1996. p. 694.

Soma-se a isso também, no caso dos religiosos, os impedimentos para o ingresso nas ordens e as restrições e provas feitas pelo bispo ou superior da ordem para dar autorização para pregar<sup>198</sup>.

Este breve perfil dos pregadores nos permite entender um pouco da dinâmica de eleição de tais personagens, e abre a possibilidade para reflexões sobre o porquê de alguns grandes nomes da oratória sacra nunca terem aparecido nos púlpitos inquisitoriais.

Vale ressaltar que tais condições, se existiram, foram secundárias para determinar a hegemonia de uma ou outra ordem sobre as demais. A esse fator concorrem, como já aventado, variáveis de natureza política e social, bem como o estilo que cada Ordem comumente imprimia ao sermão.

Outro fator que deve ser levado em conta na escolha da pregação é a participação das Ordens na área de jurisdição de cada tribunal distrital e a relação que tinham com os ocupantes das mesas.

### 3.3 DISPUTAS ENTRE AS ORDENS

No que tange à presença das Ordens religiosas nos autos da fé, há que considerarmos três recortes precisos: o local do auto (recorte geográfico), o período onde os autos foram pregados (recorte cronológico) e quem estava no governo da Inquisição (recorte político-cultural). Esclareçamos os três.

O recorte geográfico leva em conta a distribuição dos religiosos no espaço dos domínios portugueses. Conforme sabemos, as Ordens regulares tinham locais de maior concentração, ainda que mosteiros, recolhimentos, conventos e abadias de uma profissão pudessem ser encontrados em todo o território<sup>199</sup>. No que diz respeito ao nosso objeto, a presença de membros de certas Ordens no território jurisdicionado por um determinado tribunal distrital nos ajuda a entender a presença dos irmãos nos púlpitos da Inquisição.

Por outro lado, o momento histórico no qual o auto da fé se inscrevia também diz sobre o fluxo no púlpito inquisitorial. Relações pessoais do pregador e da sua Religião podiam garantir a escolha deste em detrimento de outro para a prédica.

198 MARQUES, João Francisco. *Op. cit.* p. 394

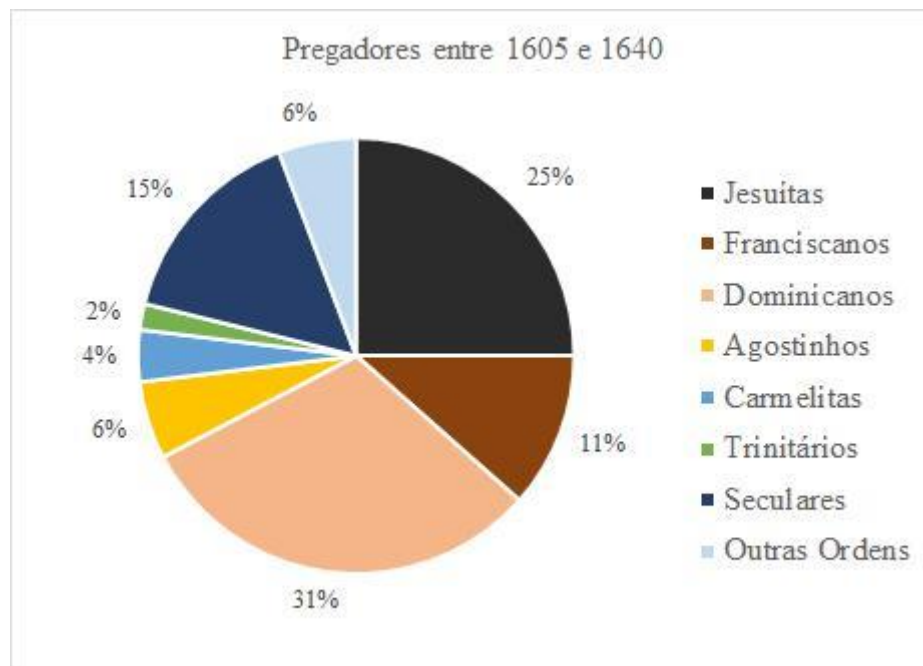
199 NEIVA, Adélio de A. Torres. Vida Religiosa. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de. (org) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Livro J-P. Lisboa: Círculo de Leitores: CEHRUCP, 2001. pp. 341-344.

Por fim, termos em mente quem ocupava a função de Inquisidor Geral é condição indispensável para logarmos compreender a escolha de um pregador. Como apresentado, o pregador era escolhido pelo Inquisidor Geral a partir de uma lista tríplice elevada à sua apreciação pela mesa do distrito. Em reverso, através do mapeamento das escolhas do Inquisidor Geral podemos traçar um perfil do ministro em relação às Ordens.

Com base nos dados levantados podemos fazer algumas projeções tomando os recortes citados.

### 3.3.1 Prédica inquisitorial em Lisboa, Coimbra, Évora e Goa sob o Portugal dos Áustrias (1605-1640)

Sob o governo Filipino, entre 1605 e 1640, foram pregados 52 sermões que conseguimos localizar. Vejamos o gráfico.



Destes, 16 foram pregados por dominicanos, 13 por jesuítas, 6 por franciscanos, 3 por agostinhos, 2 por carmelitas, 1 por trinitários, 8 por seculares ou bispos e 3 por outras ordens. Se dividirmos o período pelo governo dos Inquisidores Gerais, a saber D. Pedro de Castilho (1605-1615), D. Fernão Martins Mascarenhas (1616-1628) e D. Francisco de Castro (1630-1653) teremos que as nomeações para cada Inquisidor Geral correspondem, respectivamente, a: 25%, 35% e 40%, considerando o intervalo entre 1605 e 1640. Deste modo estamos autori-

zados a dizer que D. Francisco de Castro escolheu 40% de todos os pregadores que passaram pelo período e tiveram seus sermões impressos. Essa parcela é significativa ao considerarmos que foi justamente no período de governo de D. Francisco que os jesuítas pregaram a maior parte dos sermões nos autos da fé.

Os dados são indicativos de que os jesuítas, ao lado dos dominicanos, foram as ordens que mais participação tiveram no púlpito inquisitorial no período. Essa constatação é emblemática ao considerarmos que após a Restauração a Inquisição e a Companhia de Jesus entram, segundo o entendimento de parte da historiografia<sup>200</sup>, em luta aberta. Muito dessa contenda motivada pelas posições contrárias frente a política de tolerância em relação aos cristãos novos portugueses emigrados para Holanda. Nos vértices da questão estão o próprio inquisidor D. Francisco e o Pe. Antônio Vieira a defender a tolerância.

Contudo, é relevante lembrarmos das estreitas relações que os dominicanos mantinham com a Coroa espanhola desde longa data. Em verdade a Ordem era beneficiada por favores régios desde Filipe II de Espanha, e considerada como autoridade em questões inquisitoriais e parenéticas<sup>201</sup>. Essa ligação pode explicar a preferência pelos irmãos da ordem dos pregadores aos púlpitos dos autos da fé.

Igualmente relevante é observarmos que o período filipino apresenta uma gama diversificada em termos das Ordens. Ao todo 7 Ordens diferentes tiveram seus representantes ao serviço da Inquisição. Esse viés deve ser explorado pois constatamos a presença de Ordens pouco conhecidas por atuarem junto aos poderes inquisitoriais como os carmelitas, trinitários e agostinianos. Essa diversidade pode nos sugerir que, apesar do destaque dos dominicanos e jesuítas no conjunto, a presença deles não era hegemônica como se supunha mas conjuntural, notada no cômputo geral. Outro fato de destaque é a indicação do Deão de Braga para o púlpito de Lisboa em 1637. A presença de seculares nesse período também é de grande monta, sinalizando que, apesar de hegemônicas, as ordens religiosas não detinham o monopólio do púlpito.

Frente ao exposto destacamos, por fim, a prévia vinculação dos pregadores com o Santo Ofício. Conforme destacam os próprios religiosos nos frontispícios dos sermões, os predicantes eram vinculados ao Santo Ofício, desempenhando as funções de qualificador, visitador das naus ou censor de livros. Somente Fr. Gregório Taveira, o padre geral de Cristo, não tinha

200 Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

201 Cf. NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel. *La oratória sagrada de la Época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidade de Sevilla: Fundación Focus-Abengoa, 2000. p. 64-67.

vinculação prévia com o Tribunal, assumindo somente 10 anos depois do sermão pregado a incumbência de visitação das naus<sup>202</sup>.

O conjunto dos dados nos permite inferir que à prédica inquisitorial era atribuída ainda a função de prestigiar, uma *insignis promotionem*, àqueles que já serviam ao Tribunal. De certa forma, o acúmulo de prestígio deu maior possibilidade de ascensão aos religiosos, uma vez que confirmou suas dignidades publicamente, traduzindo-se em indicações a postos mais elevados na hierarquia eclesiástica.

A lógica de escolha posterior foi um pouco distinta do período filipino. Sob o governo do primeiro Bragança a dinâmica da pregação assume outros contornos.

### 3.3.2 Pregar sob a dinastia nova (1640-1653)

Com a Restauração da Coroa portuguesa e a aclamação de D. João IV as relações entre a Inquisição e a nova dinastia precisaram ser reequacionadas. A Casa de Bragança já havia emplacado um Inquisidor Geral na época dos Filipes, D. Alexandre de Bragança. Entretanto, a insubmissão do bispo à Coroa castelhana e o descontentamento do Conselho Geral com o desempenho dele na defesa dos assuntos do Santo Ofício levaram-no à renúncia em 1603 para ocupar o bispado eborense<sup>203</sup>.

O panorama político-institucional havia mudado desde D. Alexandre. Quando em 1630 o posto máximo da Inquisição lusa fora concedido ao bispo da Guarda, D. Francisco de Castro empreendera grande reforma nos usos e costumes do Santo Ofício no intuito de blindar a instituição dos ataques que sofrera no passado por parte dos cristãos novos e também das interferências políticas da Coroa nos assuntos internos<sup>204</sup>. É sob esse olhar que podemos entender a outorga do Regimento de 1640, que estava em processo de preparação antes mesmo da Restauração ocorrer.

---

202 MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana historica, critica, e cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente (1741)*. Lisboa: Oficina Deslandesiana, 1756. Disponível em: <http://archive.org/download/bibliothecalusit04barbuoft/bibliothecalusit04barbuoft.pdf>. Acessado em: 27/06/2011.

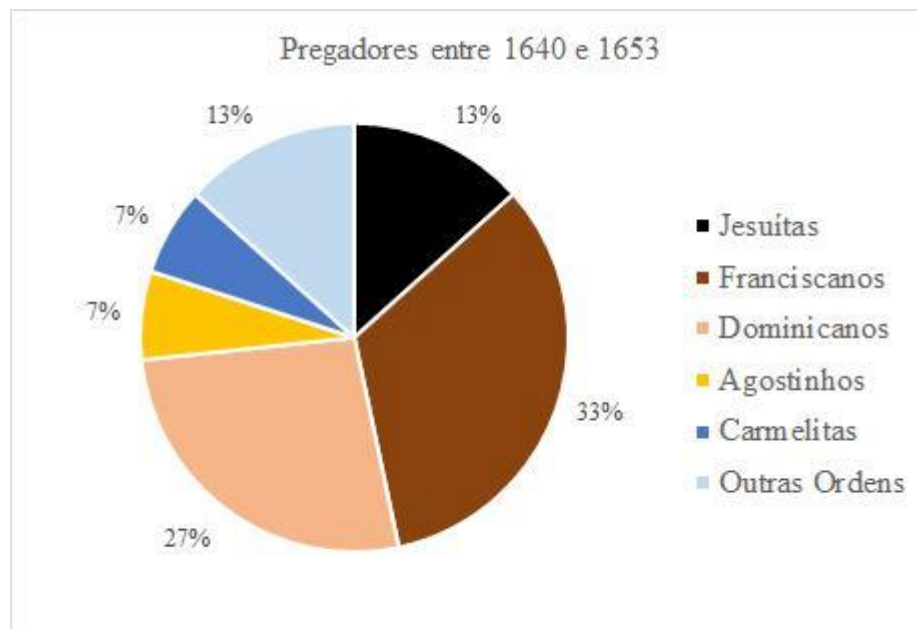
203 Para concretizar a renúncia do inquisidor, Filipe III sustou junto à Santa Sé a autorização dos bispos de residirem fora de sua diocese. Desse modo, os Inquisidores Gerais, que governavam de Lisboa, não poderiam manter seus bispados. No caso de D. Alexandre a mitra eborense significava maiores ganhos e mais vantagens. Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. *Inquisición y política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2011.

204 *Idem*. p. 336-338.

A relação entre o bispo da Guarda e o rei restaurado não era das melhores no começo do reinado. Preso em 1641 sob acusação de conspiração contra o rei, D. Francisco de Castro foi libertado somente dois anos depois. Análises recentes mostram que as relações entre o rei e o inquisidor não foram, apesar disso, abaladas, tendo o inquisidor mantido o seu lugar no Conselho de Estado e privado diversas vezes da presença do rei<sup>205</sup>.

A pregação sob o governo de D. Francisco deve ser tomada nessa conjuntura especial de tensão e distensão entre os poderes em cena.

Sob o período que vai da Restauração da Coroa lusa até a morte do Inquisidor Geral em 1653 localizamos 15 sermões. Destes 5 pregados por franciscanos, 4 por dominicanos, 2 por jesuítas, 1 por carmelita, 1 por agostiniano e 2 por outras ordens.



Dos 15 sermões que examinamos identificamos que 2 foram pregados por religiosos que retornaram aos púlpitos inquisitoriais. Frei Filipe Moreira, agostiniano, e Pe. Bento de Siqueira, SJ, haviam pregado, respectivamente, nos autos de Évora em 1630 e 1636. A essa informação acrescenta-se outra de que a média de idade dos pregadores aumentou, girando os 50 anos. Isso pode indicar a intenção do Inquisidor em garantir que a prédica inquisitorial fos-

<sup>205</sup> É o que demonstrou o trabalho de Yllan de Mattos ao analisar as críticas que a Inquisição sofreu e as respostas que deu no período da nova dinastia. O historiador entende, acompanhando a tese de Ana Isabel López-Salazar, que aos conflitos entre os interesses da monarquia e da Inquisição não se deviam à tentativas da última de desestabilizar o rei, mas sim a busca por manter a autonomia do Tribunal frente aos rearranjos políticos em curso. Tendemos a concordar com essa interpretação. Cf. MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad-X: Faperj, 2014.

se ajustada ao momento político delicado pelo qual a instituição passava, servindo-se de oradores experientes.

Paralelamente, vemos no período a primeira mobilidade dos pregadores do Santo Ofício. Como dito, apesar dos predicantes ordinários gozarem de certa mobilidade espacial, podendo inclusive pregarem em bispados outros, o mesmo não acontecia aos pregadores do Santo Ofício. Conforme traçamos, a Inquisição buscava pregadores que atuassem no mesmo território em que o tribunal distrital<sup>206</sup>. É de se destacar, ainda, que tal mobilidade não se deu em um sentido qualquer, mas do interior para o centro do poder, ou seja, de Évora para Lisboa.

Essa movimentação pode indicar uma lógica similar àquela defendida por José Pedro Paiva para os bispos no império português. Para o historiador luso, os bispados ocupavam níveis na hierarquia de importância uns em relação aos outros. Aqueles centrais, mais antigos ou rendosos eram vistos como mais prestigiosos que outros mais distantes, recentes e modestos<sup>207</sup>. Podemos pensar em uma lógica similar em relação aos tribunais distritais e aos púlpitos inquisitoriais<sup>208</sup>.

O fato é que Lisboa exercia forte poder de atração sobre a estrutura inquisitorial uma vez que lá estavam os centros da administração e do poder. De maneira geral, pregar em Lisboa significava pregar para o rei, para nobres e fidalgos, enfim, significava ser ouvido pela nata da sociedade lusitana. Essa escolha significaria o destaque de agostinianos e jesuítas no sistema da pregação.

### 3.3.3 Disputas pela Coroa portuguesa (1654-1673)

O ano de 1653 marca o fim do governo de D. Francisco no comando do Tribunal do Santo Ofício. Três anos depois D. João IV também faleceu. Iniciava-se um período de confusão para o reino, em geral, e para a Inquisição, em particular. O governo do reino foi passado à D. Luísa de Gusmão, rainha regente que governaria até a ascensão de seu filho D. Afonso, o que sucedera em junho de 1662. As pressões sobre D. Luísa pelos partidários de seu filho e a

206 Sobre os motivos para tal escolha ver: Capítulo 2, seção 2.1.

207 Cf. PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495 - 1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006. pp. 256-300.

208 Em relação aos tribunais distritais portugueses Francisco Bethencourt já defendeu essa hipótese ao demonstrar a composição do Conselho Geral e a predileção por inquisidores que atuavam fora da capital. Mais recentemente o próprio Paiva, junto com Giuseppe Marcocci, defendeu essa proposição. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.* p. 108-133; PAIVA, José Pedro. MARCOCCI, Giuseppe. *Op. cit.* pp. 131-160.

necessidade de condução da guerra contra Espanha, deixaram a Inquisição fora das atenções da rainha regente.

Até que um novo Inquisidor Geral fosse designado passaram-se vinte anos. Nesse ínterim a guerra entre as facções palacianas tornaram-se dramáticas. Pressionada, como dissemos, pelos partidários de D. Afonso a rainha entrega a Coroa ao novo rei em junho de 1662. Contudo, a inaptidão do novo monarca e o protagonismo desempenhado pelo conde de Castelo Melhor não permitiram que o reino se estabilizasse<sup>209</sup>. Foi o conde de Castelo Melhor quem indicou ao rei D. Afonso a Sebastião César de Meneses, apoiador de Castelo Melhor, como candidato a Inquisidor Geral. Sob contundente reação do Conselho Geral, que alegava publicamente a inabilidade de César de Meneses no trato das coisas da Inquisição, o bispo cortesão não chegou a assumir o lugar. Pesava para o Conselho, em surdina, o estreito laço com o “valido” Castelo Melhor, o que poderia pôr em risco a Inquisição dada a sanha controladora do nobre e a frivolidade do rei<sup>210</sup>. As disputas do rei com a facção de seu irmão, o infante D. Pedro, não ajudavam a pôr termo nas cisões internas.

Somente em 1667, D. Pedro, com apoio das cortes de Portugal, assume a regência do reino sob alegação de incapacidade mental do irmão<sup>211</sup>.

Nesse jogo de disputas entre duas camarilhas palacianas, a Inquisição foi vista como um adversário a ser neutralizado. Depois do êxito do Conselho Geral em impedir a posse de Sebastião César de Meneses, o Santo Ofício foi visto com desconfiança pelos contendores. Tanto o rei e seu secretário, quando o infante acreditavam que a Inquisição sem um Inquisidor Geral era mais segura do que com um fora dos seus círculos de influência<sup>212</sup>. O grande golpe viria somente mais tarde...

Sem o Inquisidor Geral, quem escolhia os pregadores eram os deputados do Conselho Geral. Mesmo em período tão conturbado a Inquisição manteve seus ritos ordinários e seus autos da fé conforme a necessidade.

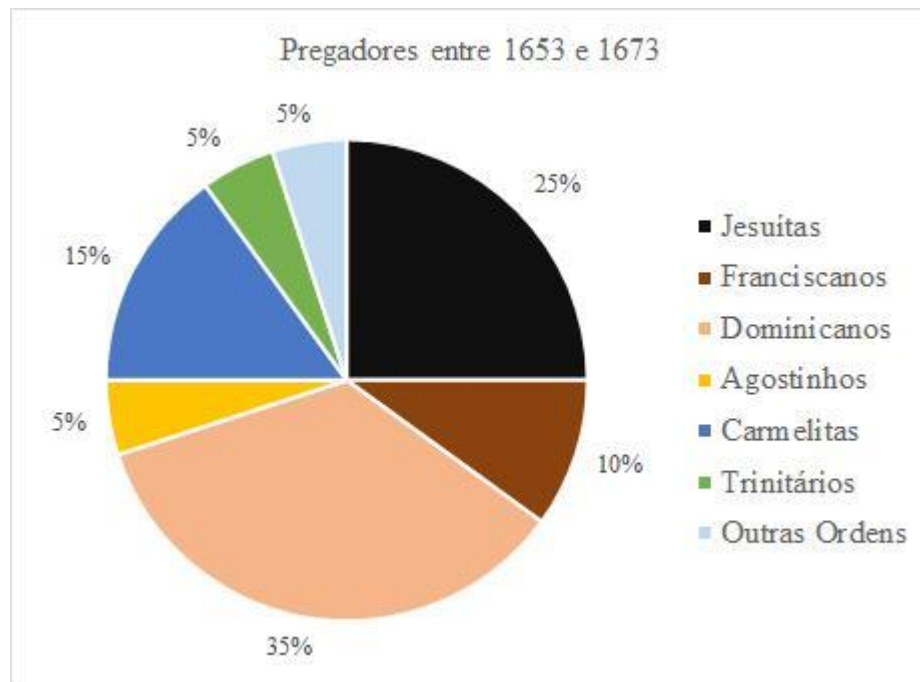
No período identificamos 23 sermões impressos, sendo 7 pregados por dominicanos, 5 por jesuítas, 3 por carmelitas, 3 por seculares, 2 por franciscanos, com agostinhos, trinitários e membros de outras ordens com 1 cada. Observemos o gráfico:

209 XAVIER, Ângela Barreto. CARDIM, Pedro. *D. Afonso VI*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. pp. 47-60. 210 LÓPE-SALAZAR, Ana Isabel. *Op. cit.* pp. 470-474.

211 XAVIER, Ângela Barreto. CARDIM, Pedro. *Op. cit.* pp. 170-175.

212 Trataremos melhor da queda de braço entre Inquisição, monarca e infante no capítulo 3.





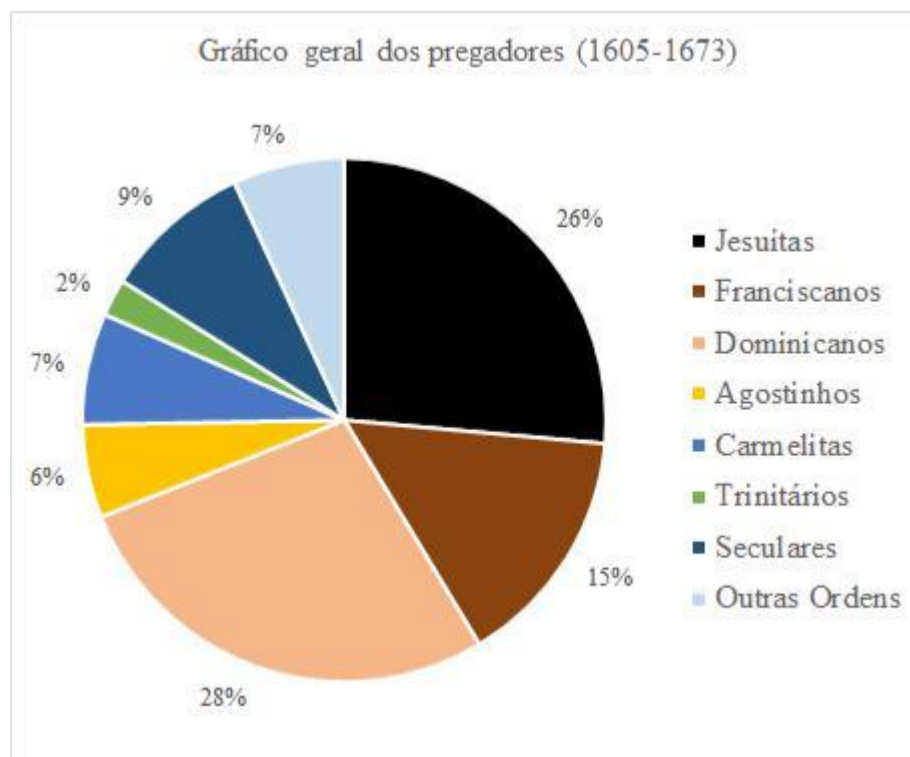
Vemos uma grande diversidade de Ordens nos púlpitos da Inquisição no período, com larga vantagem dos dominicanos. Não podemos atribuir causa aparente para a vantagem dos dominicanos, a não ser a presença de um membro da Ordem no Conselho Geral, obrigatoriedade que ficou como resquício da reforma apresentada pelas juntas de Valhadolid em 1602-1605<sup>213</sup>.

Outra dimensão dessa diversidade pode estar assentada no próprio poder que escolhe, ou seja, sendo um órgão colegiado o Conselho Geral tinha um complicado equilíbrio de forças interno que poderia pender para este ou aquele pregador, dependendo da figuração que se apresentasse no Conselho. Isso também pode explicar a ausência de pregadores “repetidos” nos sermões desse período.

### 3.3.4 Balanço da pregação

Como vimos muitos foram os regulares que participaram da pregação nos púlpitos da Inquisição no período em tela. Convém agora que façamos um balanço total da pregação para que possamos entender o tamanho de cada Ordem na prédica inquisitorial.

<sup>213</sup> LOPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., pp. 305-306.



Como podemos observar no universo de 86 sermões, jesuítas e dominicanos foram os principais pregadores do Santo Ofício no período estudado. Mas, precisamos destacar a presença considerável de franciscanos, carmelitas e agostinianos no cômputo geral. Esse levantamento nos permite matizar a ideia de que somente jesuítas e dominicanos assistiam à Inquisição no momento da pregação. E mais. Podemos ver como os diferentes regulares serviam ao Tribunal. A ideia fantasiosa de que só teria relação com o Santo Ofício aquele fosse qualificador, inquisidor ou deputado cai por terra ao analisarmos os dados colhidos. Aí vemos como a Inquisição poderia capitalizar apoios mesmo sem despender recursos materiais, vinculando Ordens e religiosos ao púlpito inquisitorial.

Outro dado que chama atenção é a presença considerável do clero secular nos púlpitos da Inquisição, onde Lisboa corresponde a 54,54% desse total (6 pregadores). Para além do número em si, vemos que os seculares eram em sua maioria composta por bispos e arcebispos, o que mostra a capacidade do púlpito inquisitorial de atrair essas personagens. Do mesmo modo reforça a ideia de colaboração entre a Inquisição e os bispos, ao menos no plano dos discursos<sup>214</sup>.

Do mesmo modo devemos salientar que, segundo os dados que recolhemos, a presença de jesuítas e franciscanos foi maior nos autos de Évora correspondendo, no total dos tribunais,

<sup>214</sup> José Pedro Paiva sustenta a tese da colaboração estreita entre bispos e a Inquisição em Portugal. Ainda que não tenhamos aqui dados para corroborar ou questionar tal tese, podemos afirmar que, no plano da pregação, havia grande colaboração entre ambas autoridades. Cf. PAIVA, José Pedro. Op. cit., pp. 420-425.

respectivamente a 50% e 66,7% dos pregadores. Essa situação se deve provavelmente ao caráter “fronteiriço” que as regiões sul e leste de Portugal representavam para a Igreja. Federico Palomo demonstrou como essas regiões eram, comparativamente a Goa, mais periféricas para a Igreja portuguesa, do que a cidadela na Índia<sup>215</sup>. Áreas periféricas, conforme mostrou o historiador espanhol, tendiam a receber maiores fluxos de missionários e religiosos empenhados na pregação, exato perfil de jesuítas e franciscanos. Em oposição, os tribunais de Lisboa e Coimbra apresentaram maior número de dominicanos se comparados ao tribunal eborense. Esse dado se coaduna com o perfil da Ordem dos Pregadores dedicada a vigilância sobre os fiéis mais do que à conversão de novas almas<sup>216</sup>.

Infelizmente não dispomos de dados suficientes para empreender a comparação com o tribunal de Goa.

A posição do pregador na estrutura do Santo Ofício não deve ser vista como de some-nos importância, mas sim como um prêmio, ora por bons serviços prestados, ora como reconhecimento das qualidades e capacidades do religioso. Assim, a distribuição dos religiosos entre as Ordens daria outro sentido às mesmas, uma vez que passariam a poderem ostentar quadros de reconhecida grandeza social. Reputação dada por um dos organismos mais criteriosos que o Antigo Regime português conheceu. Toda essa dinâmica ajuda-nos a observar o caráter regulador que o Tribunal desempenhava no campo religioso do Portugal Seiscentista, funcionando como árbitro qualificado e dispensador do capital simbólico que movia a economia do campo.

#### 3.4 O DISCURSO ANTIJUDAICO NOS SERMÕES DOS AUTOS DA FÉ

Até aqui viemos analisando os sermões inquisitoriais a partir de uma perspectiva de uma sociologia histórica dos pregadores, mas falta-nos a análise do discurso produzido nesses sermões e sua relação, ou não, com o momento social no qual estava inserido.

Antes de avançarmos nessa questão é mister entendermos o que é o discurso antijudaico ao qual nos referimos ao longo da pesquisa. A tradição historiográfica que se dedicou aos estudos inquisitoriais divergiu acerca dessa questão motivada, ora, por imprecisões conceituais, ora, por preferências político-ideológicas que nortearam as pesquisas<sup>217</sup>.

215 PALOMO, Federico. Op. cit., pp. 50-53; 106-107.

216 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 32-40. 217

FERNANDES, Alécio Nunes. Op. cit., pp. 22-24.

O primeiro estudioso contemporâneo, ainda que não historiador, a debruçar-se sobre o antijudaísmo nos discursos inquisitoriais foi Antônio José Saraiva. Em seu livro *Inquisição e Cristãos-novos*, o crítico literário avaliou o discurso proferido nos autos de fé como o prenúncio do terror assolou o mundo nas décadas de 1939-45 com a excrescência nazifascista<sup>218</sup>. Contudo, o estudioso não chegou de fato a examinar o conteúdo dos sermões, limitando-se a acompanhar as impressões legadas pelo historiador Oitocentista José Lourenço de Mendonça e pelo bibliófilo António Joaquim Moreira<sup>219</sup>. É verdade que tanto Moreira quanto Mendonça, que transcreveu ao português a obra do primeiro, conheciam e leram os sermões sobre os quais falaram, mas sem o zelo característico do método historiográfico do século XVIII. Daí o perigo que decorre das análises de Saraiva acerca do discurso nos autos da fé, consagrando a expressão de uma Inquisição “fábrica de judeus”.

Nessa senda, outros historiadores seguiram as conclusões de Saraiva ainda que não se dedicassem especificamente ao exame dos sermões. Anita Novinsky e Elias Lipiner, no Brasil, e Francisco Bethencourt em Portugal examinaram a longa história da Inquisição lusa. Enquanto Bethencourt fez uma análise de longa duração acerca das Inquisições, popôs acento no caráter específico que os sermões dos autos da fé tinham, compondo, nas palavras do autor, um subgênero literário<sup>220</sup>. Adiciona ainda que apesar de em alguns autos o principal delito punido não tenha sido o judaísmo, ainda sim os pregadores concentravam seus esforços nesse tema<sup>221</sup>. Por fim, termina sua análise dizendo que em nenhuma vez a expressão “cristão-novo” foi empregada nos sermões.

Na historiografia brasileira os trabalhos de Anita Novinsky contribuíram para o conhecimento da lógica de perseguição inquisitorial, mas também ajudaram a reforçar a imagem de uma instituição monolítica, presa a uma sanha antijudaica, ou antissemítica, que orientou o funcionamento de sua máquina<sup>222</sup>. No mesmo sentido conduzem os escritos do historiador romeno radicado no Brasil Elias Lipiner. Segundo Lipiner o episódio do batismo forçado dos judeus portugueses em 1497, às margens do Tejo, só transferiu o nome do alvo da perseguição. Se antes a perseguição seria dirigida contra os judeus, em seu lugar colocaram-se os cristãos-novos<sup>223</sup>.

218 SARAIVA, António José. Op. cit., pp. 13-15; 123-124; 130 passim.

219 Ibidem.

220 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 245.

221 Ibidem.

222 NOVINSKY, Anita. Op. cit., p. 12-13.

223 LIPINER, Elias. *Os Baptizados em Pé*. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal. Lisboa: Vega, 1998. pp. 45-47.

Ainda que concordemos com as teses de que o mote principal dos sermões inquisitoriais era o antijudaísmo e que os cristãos-novos, descendentes dos judeus batizados em pé, tenham sido o alvo preferencial da perseguição do Santo Ofício, acreditamos que é preciso, conforme propuseram Jean-Pierre Dedieu e Joaquim Romero Magalhães, procurarmos os “tempos da Inquisição”<sup>224</sup>. É preciso compreendermos os ritmos do discurso antijudaico e como ele se comportou ao longo de conjunturas complexas. É chegada a hora de traçarmos um paralelo imprescindível entre o modo de pregar, seus temas e retóricas e o momento político-social pelo qual passavam o reino, por um lado, e a Inquisição, por outro.

### 3.5 ENTRE OS CRISTÃOS-NOVOS E A INQUISIÇÃO: OS “TEMPOS” DA PERSEGUIÇÃO

Entre 1605 e 1673 a Inquisição e o reino de Portugal passaram por tentativas, bem-sucedidas ou não, de reformas e modernizações estruturais. Contudo, nem sempre o ritmo da mudança que se pretendia à Inquisição era o mesmo para o reino e vice-versa. Conforme analisou Ana Isabel López-Salazar, a modernização corrida em Portugal com a entrada na Monarquia Dual ficou, no geral, concentrada na reforma dos altos conselhos e aparelhos de administração<sup>225</sup>. As estruturas de governo, seus modos de proceder e agir, assim como a maior parte da configuração da administração portuguesa permanecera idêntica àquela deixada pelos Avis. Conforme previsto nos Estatutos de Tomar [1580]<sup>226</sup>, a mudança seria operada de maneira que os portugueses e suas instituições fossem respeitadas, tanto jurisdicionalmente quanto na forma de conduzir suas questões, mantendo sua autonomia frente as instituições castelhanas.

Quando em 1605 o rei Filipe III de Espanha convocou uma Junta de conselheiros para analisar reformas no modo de governo do Santo Ofício português, a tentativa foi encarada como um modo de submeter Portugal totalmente ao domínio espanhol<sup>227</sup>. No bojo desta intenção estava um pleito dos cristãos-novos portugueses para que o rei submetesse a Inquisição portuguesa ao controle da “irmã” espanhola<sup>228</sup>. Esse pedido vinha na esteira da negociação en-

224 DEDIEU, Jean-Pierre. Les quatre temps de l'Inquisition. In: BENASSAR, Bartolomé (org.). *L'Inquisition espagnole Xve – XIXe siècle*. Paris: Hachette, 1979. pp. 13-39; MAGALHÃES, Joaquim Romero. Em busca dos tempos da Inquisição. *Revista de História Econômica e Social*, Lisboa: s. e., vl. 1, nº 3, 1978. pp. 55-68

225 LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., pp. 400-

405. 226 TORRALBA, Luis Reis. Op. cit., pp. 72-73.

227 LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., pp. 303-304.

228 LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. “CHE SI RIDUCA AL MODO DI PROCEDERE DI CASTIGLIA”. El debate sobre el procedimiento inquisitorial portugués en tiempos de los Austrias Separata de: *Hispania Sacra*. Madrid: Instituto de Historia, LXI, 119, Jan- jun/ 2007, 243 – 268. Disponível em: <http://hispaniasacra.revis->

tre o rei e os financistas cristãos-novos portugueses para a concessão de um perdão geral para os neófitos presos ou acusados de judaizar, estivesse o processo no estágio que fosse. O Santo Ofício por sua vez não ficou passivo diante das tentativas de retirarem-lhe a autoridade, a reação veio por intermédio dos sermões dos autos da fé. Dessa maneira, ao analisarmos o desenvolvimento da parenética inquisitorial durante a décima sétima centúria, podemos identificar em linhas gerais, as estratégias de convencimento e inculcamento de que lançaram mão os pregadores do Santo Ofício como forma de: a) dissuadir os desviantes de seus erros; b) desestimular aos demais em seguir as ditas crenças heréticas; c) romper possíveis redes de solidariedades, inclusive entre cristãos-novos e velhos; d) infundir o medo nos fiéis para que continuassem a manter a política de denúncias e vigilância constante.

### **3.5.1 1605-1619: tempo de definir heresias e construir hereges**

Conforme as estratégias de minar o poder inquisitorial iam tomando diferentes formas, também o Santo Ofício mudava suas estratégias de defesa das suas prerrogativas e seus privilégios. No mesmo momento em que parte dos cristãos novos mantinham conversações na corte madrilena e na Cúria romana, outra parte da comunidade elevava um memorial ao rei pedindo que não desse mercê do perdão geral pois isso traria enormes prejuízos para aqueles indivíduos que eram cristãos fiéis<sup>229</sup>. Ciente dessa divisão, a estratégia do discurso inquisitorial era definir quem eram os hereges e desviantes ao passo que via a possibilidade de reintegração do desviante ao seio da comunidade.

O período que vai do Perdão Geral de 1605 até a morte de D. Pedro de Castilho (1605-1615), Inquisidor Geral que combateu as reformas propostas na Junta de Valhadolid, foi de um discurso cuidadoso nos púlpitos. A Inquisição trabalhou no sentido de definir com clareza quais eram as heresias por ela perseguidas e qual era o perfil do herege que ameaçava a sociedade. Esse movimento se coaduna com a primeira impressão conhecida de um sermão do auto da fé em 1612, na cidade de Coimbra, pelo impressor da Universidade, Nicolau Carvalho.

Apesar dessa impressão tardia, ou exatamente por isso, os sermões mencionavam a ação inquisitorial no sentido de alertar para o perigo dos hereges, suas práticas e maneiras, a fim de que os fiéis pudessem melhor percebê-los e denunciá-los.

---

tas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/29/29. Acessado em: 12/06/2012 229 Ibidem.

No sermão pregado em Coimbra, no auto de 18 de março de 1612, o carmelita fr. Estêvão de Santa Ana denuncia a cegueira dos judeus ao não reconhecerem o verdadeiro Messias. O frei seguiu sua prédica afirmando que “por mais mau que hás de ser, pensar e agir, seja no vosso coração seja na vossa mente, sabeis ó povo perdido que o Nosso Senhor há de ter misericórdia de ti”<sup>230</sup>. Claro está que a misericórdia só seria aplicada aqueles que mostrassem boa vontade, emendando o comportamento e, sobretudo, denunciando os cúmplices de suas maldades.

Já no sermão de 21 de junho de 1615, em Évora, o frei Manoel dos Anjos, franciscano, além do tema antijudaico trouxe uma dura reprimenda aos desvios clericais que, no seu entender, grassavam naquele tempo. Disse o frei que os erros dos clérigos “lançam ao inferno os pios e os falsos” uma vez que aqueles “mesmo na fé não tem seus pecados perdoados” e os últimos “põem dúvidas na fé dos corações”<sup>231</sup>. Mas a contribuição do frei Manoel é o esboço de definição que dá ao objeto de perseguição da Inquisição: as *práticas* judaicas. Disse o franciscano que “o que busca o Egrégio Tribunal e os Seráficos Ministros não é se não a emenda de suas ações, que deixeis de *por-se como judeu* e aceitais a Revelação do Messias, que já veio. É *por tuas más obras que sois desgraçado!*”<sup>232</sup>. No cômputo geral os judaizantes são vistos como equivocados e relapsos – designação típica da Inquisição para aquele que relaxa na observação da fé – mas ainda passíveis de “conserto”.

Ao observarmos os sermões pregados nos distritos entre 1605 e 1619 (ver tabelas nas páginas 56 à 62), veremos que a linha geral da argumentação dos pregadores girava em torno do tema antijudaico. Comumente nos sermões os adjetivos como “surdos”, “cegos”, “teimosos” eram usados para qualificar os “judeus” - termo usado pelos pregadores para designar os cristãos-novos acusados de judaísmo. Ainda havia baixa frequência de adjetivos como “falsos”, “traidores” e “incorrigíveis”, enquanto as prédicas ainda continham apelos à misericórdia, concórdia e justiça.

O jesuíta Francisco de Mendonça, reputado pregador do seu tempo<sup>233</sup>, alertou no sermão de 8 de junho de 1616, em Évora, que “andam pelos povos gente má, que não cuida da fé e faz a perder a outros”, e que lidar com essas pessoas era risco de danação. Mais que isso, o padre avisava que “sabeis, pois todos o sabem, que são sacrílegos os judeus porque não tem

230 MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. I, nº 1, f.

12. 231 Ibidem. T. I, nº 2, f. 33.

232 Ibidem. f. 44-45.

233 DURÃO, Paulo. Pe. Francisco de Mendonça: um clássico desconhecido. *História e Antologia da Literatura Portuguesa – século XVII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, nº 33, p. 37-40, set. 2005.

no coração a fé no Messias e andam a renegarem como fizeram seus pais”, mas, na opinião do inaciano, piores eram aqueles que se diziam cristãos não seguiam os preceitos. Tanto uns, os judeus, quanto os cristãos relapsos eram iguais porque matavam a Deus todos os dias em seus corações. Apesar da aspereza do discurso, o padre Mendonça apresentou a luz da Igreja como forma de voltar a amar a Deus, e afirmava que a Inquisição dava aos que ali estavam a oportunidade de voltarem à grei cristã<sup>234</sup>. Esse mesmo pensamento expôs o padre em 25 de novembro de 1618, no auto de Coimbra<sup>235</sup>.

Como dissemos, a ideia geral nesse período era a de caracterizar os hereges, mostrando como era sua índole, seus comportamentos sociais e qual perigo representavam para a comunidade. Ainda sim, apesar do esforço de definição e inculcação dos valores, sempre havia nos sermões um apelo à reintegração apresentada como possível – e no mais das vezes desejada – pela Inquisição. A tônica do discurso mudou a partir de 1619, quando as menções aos judeus começaram a ser mais fatalistas. A hipótese que podemos sugerir para que esse primeiro “tempo” da pregação tenha sido mais “brando”, ou melhor, tenha apresentado mais oportunidades de integração dos desviantes, se deva a intenção, reforçada pelo início da impressão dos sermões, da Inquisição desmontar o argumento dos cristãos novos que sugeriam a fusão da Inquisição portuguesa à castelhana argumentando que a contraparte lusa seria mais cruel e menos preocupada com a educação e correção do que com o confisco de bens e a morte dos neófitos<sup>236</sup>.

### 3.5.2 1619-1640: tempo das controvérsias, tempo de ataque

Com a inflexão da parenética e a intensificação do processo de perseguição, a Inquisição entrou em franca expansão<sup>237</sup>. Tendo suas áreas de jurisdição ampliadas e sem sofrer a resistência dos bispos<sup>238</sup>, a máquina inquisitorial estava pronta para partir ao ataque mais contundente contra aqueles que considerava hereges. A mudança de postura coincidiu com o final do governo de D. Fernão Martins Mascarenhas (1616-1628), conhecido como “o terror da

234 MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. I, nº 3, f. 53-67. 235 Ibidem. T. I, nº 6, f. 123-154.

236 LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., 2007. pp. 251-254. 237 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 2000. p. 220.

238 PAIVA, José Pedro. Op. cit., p. 17.



Corte” pela sua filiação aos Filipes<sup>239</sup>, e o início do mandato de D. Francisco de Castro (1630-1653) a frente do Tribunal. A crise interna e externa por qual passava a Monarquia Hispânica, enfrentando as revoltas das Províncias Unidas e as ameaças francesas, faziam encorpar os botos de que cristãos-novos fugidos de Portugal e instalados em Amsterdã e Rouen [França] financiavam os inimigos da Monarquia<sup>240</sup>. Por outro lado, a política de apoios de Filipe III e Filipe IV [II e III de Portugal respectivamente] para aproximação com setores da burguesia mercantil, sobretudo cristã-nova, contribuía para reanimar antigos rancores entre os “limpos de sangue” e os cristãos-novos residentes em solo lusitano.

O endurecimento da prédica vem acompanhado do aumento dos dominicanos nos púlpitos além da expansão da pregação controversística. Esse modelo de prédica era caracterizado pela discussão no púlpito de questões de teologia dogmática e de contraposição à proposições heréticas. Conforme lembra João Francisco Marques:

A legislação sinodal pós-tridentina é significativamente peremptória em desaconselhar que se faça no púlpito, mesmo sob louvável propósito, a refutação dos erros dos hereges pois se podia oferecer pasto mais para despertar nos ouvintes perigosa curiosidade do que aversão pelas doutrinas condenadas. Mostrava, ainda, especial cuidado em proibir a menção de fábulas e histórias fantasiosas, quando se referissem milagres nos panegíricos dos santos e mistérios da Virgem, bem como desencorajava o tratar de matérias políticas e crítica social, visando o governo, instituições e pessoas<sup>241</sup>.

Desnecessário dizer que essas recomendações, com exceção das fábulas, eram terminantemente ignoradas pelos pregadores da Inquisição. Os púlpitos dos autos da fé transformaram-se em lugares privilegiados para a contestação de proposições heréticas, além de críticas a nobres, e mesmo ao rei, por aproximarem-se perigosamente dos cristãos-novos.

O frei Gregório Taveira, geral da Ordem de Cristo, fez um longo rol de todas as heresias que levariam a condenação das almas, no sermão do auto de 1 de Janeiro. Completou o frei sua exposição pondo o judaísmo como a heresia mais grave dentre todas, e por isso carecia de severa punição<sup>242</sup>. Em aditamento, o frei franciscano Manuel Evangelista tem como subtema em sermão de 21 de Março o alerta de ruína da “casa” - família, nome – de quem com os “ju-

239 A informação é dada por António Joaquim Moreira, Cf. MOREIRA, António Joaquim. Op. cit. p. 126. Contudo Ana Isabel López-Salazar Codes salienta que D. Fernão já estava deveras idoso quando ao final de seu mandato e se encontrava fazendo muito na Corte madrilena. Talvez daí sua má fama entre os lusitanos posteriores. Cf. LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., 2011. p. 178.

240 TORGAL, Luiz Reis. Op. cit., pp. 70-80.

241 MARQUES, João Francisco. Op. cit., pp. 407.

242 MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit. Tomo1, f. 155-182.

deus” tratasse. A ação de mudança pode ser encarada como processo de reação à tentativa dos cristãos-novos de negociarem um novo perdão geral junto ao rei, que de fato sairia em 1628.

Os sermões do período passaram a trazer subtemas como a perda da condição de nobreza, condenação de desvios morais e clericais, além de, como fez D. Luís de Melo, deão da Sé de Braga, uma longa discussão sobre a origem e as causas da perda da condição de nobreza, atrelando a manutenção do privilégio ao afastamento de tudo quanto fosse fonte de impureza e corrupção.

Em um mesmo movimento os pregadores mudaram a forma de caracterizar os desviantes. Mesmo mantendo a “margem” de negociação, aventando a possibilidade de recuperação e reconciliação dos hereges, os pregadores endureceram os adjetivos com que caracterizavam os perseguidos.

Ainda que termos como “cego” e “surdo” continuassem a serem usados, suas frequências diminuíram dando lugar a “falso”, “mentiroso”, “sujo”, “corrupto”, e as metáforas bíblicas do Rei Davi e do Profeta Daniel – caracterizados como exemplos de fé – ganharam espaço. A menção a dois episódios de falsos messias trazidas pelos freis dominicanos Jorge Piniheiro<sup>243</sup> e Manoel Rebello<sup>244</sup>, numa diferença de dezoito anos entre as pregações, foi feita no intuito de demonstrar, nas palavras do frei Rebello “que [os judaizantes] são infantes na fé e cegos na alma”. Episódios esses que promoveram vagas de peregrinos à Europa central.

Conforme citado, o uso de pregação controversística sofreu grande impulso nesse “tempo” da pregação. Nos casos dos autos da fé, em geral, esse contra-ataque não se apoiava somente nos cânones da Igreja, nos escritos dos Santos Padres, ou na Bíblia, ancorava-se muitas vezes em trechos do *Talmud* e da *Torá*<sup>245</sup>. Os pregadores explicavam durante o sermão que essa estratégia era uma forma de romper a ignorância dos hereges – judaizantes – causando sua vergonha por verem que nem a “Lei Velha”<sup>246</sup> eles conheciam direito. Várias passagens do Velho Testamento ou das Escrituras Judaicas eram usadas para provar que o Messias já tinha vindo nas condições esperadas, que não havia sentido permanecer na “Lei Velha” pois ela mesma depunha contra eles.

243 MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. 1, f. 203-221. 244 Ibidem. T. 3, f. 108-128.

245 Na tradição judaica o *Talmud* é a tradição interpretativa dos textos sagrados; a *Torá* é a palavra sagrada em si, o conjunto de todos os ensinamentos e determinações transmitidas pela divindade a Moisés [Moshê] além das visões dos profetas; é o texto mais sagrado. Juntos formam a base do Judaísmo.

246 “Lei Velha” ou “Lei de Moisés” era a expressão que os religiosos usavam para designar o Judaísmo. Logo, a “Lei Nova” ou “Lei da Graça” é aquela que compreende a tradição cristã, os ensinamentos de Jesus e dos Apóstolos. A “Lei Nova” veio substituir e atualizar a “Lei Velha”.

Politicamente esse período foi marcado por grandes dificuldades financeiras da monarquia hispânica. Filipe IV, buscando equilibrar o tesouro real e fazer frente às despesas crescentes que suscitava a guerra contra as Províncias Unidas, iniciou um processo de negociação com os financistas cristãos novos portugueses na busca por fontes de recursos. Aconselhado pelo Conde-duque de Olivares, a Coroa seguiu a passos largos rumo ao entendimento com a gente da nação. Num outro frente, o Conde-duque intentava afrouxar os termos dos Estatutos de Tomar permitindo que a Coroa interviesse mais diretamente nos assuntos portugueses, sobremaneira a Inquisição, visando ganhar moeda de troca para suas negociações<sup>247</sup>.

O Santo Ofício, ciente dos perigos que rondavam, reagiu à altura para conter os avanços da Coroa, cada vez mais alinhada aos cristãos-novos. Sermão do deão de Braga, atrás citado, mostra o sentido da reação inquisitorial. A argumentação de que a mistura com os judeus acarretaria a perda de lealdade e a desobrigação de manterem, os cristãos, os juramentos feitos aos “amigos” dos hereges inscreve-se na conjuntura de progressivo desgaste econômico e social provocada pela política de austeridade fiscal do Conde-duque.

O ápice da crise seguiu para o movimento de restauração da Coroa portuguesa sob égide de um rei natural<sup>248</sup>. Junto com a Restauração veio a reestruturação da máquina administrativa e das instituições portuguesas, dentre elas a Inquisição, que se esforçou então em assegurar suas autonomias relativas e centralidade junto ao poder.

### 3.5.3 1640-1654: tempo de defesa sob a nova dinastia

O período marcado pela restauração a Coroa lusitana inscreve-se em um processo geral de repactuação das forças do reino. A elevação do duque de Bragança a rei de Portugal exigiu o realinhamento das redes de lealdades do mesmo modo que tornou-se imperativo, no momento de crise, que os conselhos e instituições provassem seu valor junto a monarquia<sup>249</sup>.

Porém, nem todos desejavam deixar o domínio filipino e regressar ao comando de um rei natural. Conforme dissemos<sup>250</sup>, uma reunião de nobres e fidalgos, alinhados com a causa filipina, orquestrou um ataque ao Paço da Ribeira, em Lisboa, com intuito de assassinar o D.

247 TORGAL, Luís Reis. Op. cit., p. 75 ss.

248 A argumentação de “naturalidade” do rei era importante, mas igualmente pertinente eram as mostras de respeito aos Estatutos de Tomar que asseguravam a autonomia, e não submissão, do reino de Portugal em relação a Coroa castelhana. Essa questão motivou a rotulação de tirânico ao rei Filipe IV e, entre outros fatores, fomentou o movimento de separação. Cf. TORGAL, Luís Reis. Op. cit., p. 80 passim.; BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Portugal no tempo dos Filipes*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 170 passim.

249 TORGAL, Luís Reis. Op. cit., pp. 83-

85. 250 Ver página 51, nota 168.

João IV e devolver a coroa lusa ao monarca espanhol. Dentre os nobres e grandes nomes partícipes do plano de assassinio estava o então Inquisidor Geral, bispo da Guarda, D. Francisco de Castro.

A historiografia se divide ao analisar o assunto, em especial a participação do inquisidor. Há quem afirma, observando a ação inquisitorial sob seu governo, que não só o bispo da Guarda era participante ativo da conjura mas se manteve firme no seu propósito de minar os poderes do rei restaurador<sup>251</sup>. Por outro, há quem sustente a ideia oposta, argumentando que o inquisidor fora enredado de última hora na conspiração pela sua presença em Lisboa, e que sua ação a frente do Tribunal, no que tangia a perseguição aos judeus, manteve-se dentro dos padrões registrados no período imediatamente anterior<sup>252</sup>. Em pesquisas recentes a historiadora portuguesa Mafalda Soares da Cunha põe em dúvida mesmo se a dita conjura foi de fato isso, ou, ao menos, se realmente teve a envergadura e a pretensão a que fora reputada<sup>253</sup>.

Antes que cheguemos a conclusão de que nada disso aconteceu ficamos com o fato que nos interessa: o Inquisidor Geral foi preso em 1641, acusado de conspirar contra o rei. Esse episódio desencadeou duas reações imediatas, a saber: a resposta do Santo Ofício e sua defesa frente as acusações de injustiça de que era alvo; a nova carga da comunidade de cristãos-novos contra o Tribunal pedindo a intervenção régia.

Nesse momento o discurso inquisitorial mirou sua artilharia definitivamente contra os cristãos-novos ao mesmo tempo em que procurava demonstrar nos sermões a utilidade do Tribunal ao Restaurador. Cresceram nos sermões subtemas com defesa das práticas do Santo Ofício, a exaltação da prática e inteireza dos seus ministros e a justiça dos procedimentos. Em relação aos hereges, o discurso tornou-se ainda mais cruel, buscando a legitimação da perseguição.

Conforme podemos ver (Tabelas 1, 2, 3 e 4), ao lado do tema antijudaico temos como subtemas – argumentações secundárias ao tema central do sermão – uma miríade de proposições de defesa do Santo Ofício como instrumento importante da monarquia e de defesa das práticas do Tribunal. O caso de Fr. Filipe Moreira, um dos poucos agostinianos do período cujo sermão nos alcançou, é emblemático. Diz o agostinho que os “cristãos-novos” e seus

251 É a posição de Ronaldo Vainfas e Luís Reis Torgal. Cf. TORGAL, Luís Reis. Op. cit., pp. 102 passim.; VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

252 É o caso das pesquisas de Yllan de Mattos e Ana Isabel López-Salazar, a argumentação de ambos gira em torno da comparação dos ritmos de perseguição antes e depois da Restauração e no tratamento cordial e amistoso dispensado pelo rei ao inquisidor ao longo do seu reinado. Cf. MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014; LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., p. 450 passim.

253 CUNHA, Mafalda Soares. Op. cit., 2006, pp. 325-343.

“comparsas” - que ele entende como outros hereges que os ajudavam – levantavam mal contra os cristãos-velhos e que esses se utilizavam do “reto e santo Tribunal, elevado penhor da fé, per si e para seu bem contra os cristãos novos”<sup>254</sup>.

Aqui se tem além da manifestação da tensão entre dois grupos separados pelos estatutos de limpeza de sangue, uma das poucas menções às categorias “cristão-novo” e “cristão-velho” feitas por um religioso ao público em geral, embora fossem partilhadas pelos coevos. O agostinho ainda usou uma estratégia retórica sagaz ao comparar o crime *contra natura*, sobre a sodomia, ao crime que se comete ao juntar os cristãos-novos – identificados pelo frei como sendo todos judeus praticantes e convictos – com o rei. Para o religioso, tal aproximação seria abominável, representando perigo para a salvação de todas as almas e sob a necessidade de ser combatida.

Contudo, nenhum outro sermão foi tão claro e objetivo quanto o pregado por Pe. Bento de Siqueira no auto de 6 de abril de 1642. Como uma das primeiras manifestações de grandiosidade da Inquisição ao novo rei, o auto de 1642 também contou com a presença de toda a família real assim como o de 1645, como atestam o frontispício da obra e o jornal da época. O inaciano com a pretensão de defender os “egrégios serviços do Tribunal” à monarquia, chamou atenção para a necessidade de o rei permitir, quando não incentivar, a perseguição aos judeus. Note-se que tanto nos sermões do frei Filipe e padre Bento, quanto nos demais, percebe-se a igualdade tácita entre cristãos-novos e judeus “praticantes”.

Proposital igualdade que agravou a condição dos cristãos-novos uma vez que aniquilou a possibilidade de conversão dos mesmos. É recorrente na introdução dos sermões a expressão “Aí de ti que não ouves os sãos argumentos!”, ou ainda a menção que desde muito vinham os religiosos tentando abrir os olhos dos que permaneceriam no erro. Muito longe de ser um ar de enfado com a repetição de temas e argumentos contra os descendentes, muitíssimo distantes, dos batizados em pé, as expressões vinham reforçar o caráter imutável da condição social – de marginalizados – daqueles impuros.

Por outro lado, garantiam num só golpe a continuidade do serviço do Santo Ofício e punham e xeque a posição do rei e seus secretários, dentre eles o Padre Vieira, como aliados das redes comerciais sefarditas.

---

254 MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. 3, p. 202-215.

### 3.5.4 1654-1673: tempo de declínio, tempo de resistência

O fim do governo de D. Francisco de Castro como Inquisidor Geral, morto em 1653, trouxe grandes perdas ao Tribunal. A primeira, mais evidente, é a perda de um líder cioso de seus deveres e politicamente forte. Em verdade, no tempo em que reinou D. João IV, enquanto o rei enfrentava os impedimentos do Papa para nomear novos bispos, a Inquisição seguia com seus procedimentos incólumes, com seus autos regulares e sem perturbações maiores. A segunda grande perda era a de caráter simbólico, pois D. Francisco encarnava a estabilidade e a segurança do Tribunal<sup>255</sup>. Fora o inquisidor mais longo no comando do Tribunal, governando-o por 23 anos, perdendo somente para o Cardeal D. Henrique que ocupou a cátedra inquisitorial por 39 anos.

Logo após a morte do inquisidor a ação do Santo Ofício manteve-se estável. Os discursos e seus objetivos mantiveram-se os de antes. A grande mudança veio quando da morte do rei D. João IV em 1656. O desaparecimento das duas personagens encerrava um ciclo começado no 1 de dezembro de 1640 com a queda do domínio filipino e a entrada em cena da nova dinastia. O que sobreveio a 1656 foi um período de grande turbulência para o reino e para a Inquisição.

No âmbito macropolítico, Portugal permanecia em guerra com Espanha, marcada por idas e vindas nas fronteiras. Porém a maior instabilidade estava concentrada no Paço da Ribeira onde as disputas pela sucessão começaram a pulular. A regência do reino recaiu sobre os ombros da rainha D. Luíza de Gusmão porquanto da menoridade de seu filho, o infante D. Afonso. Nesse contexto, partidários do infante, sobretudo o conde de Castelo Melhor, começaram a pressionar a rainha para esta fizesse a submissão total das instituições portuguesas, mormente a Inquisição, e entregasse o quanto antes a coroa ao filho<sup>256</sup>. A ideia dos partidários do infante era de conseguirem a influência sobre o novo rei, dado seu temperamento difícil e pouca afinidade com as coisas de governo.

A fragilidade da saúde do herdeiro D. Afonso preocupava a rainha regente que incumbiu a Luís de Vasconcelos e Souza, terceiro conde de Castelo Melhor, a função de aio do futu-

---

255 VALE, Teresa Leonor M. D. Francisco De Castro (1574-1653) Reitor Da Universidade De Coimbra, Bispo Da Guarda E Inquisidor Geral. In: *Lusitânia Sacra*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, n.º 7, p.339-358, 1995.

256 XAVIER, Ângela Barreto. CARDIM, Pedro. Op. cit., pp. 35-40.

ro rei. Participaram da função também o conde de Atouquia e Sebastião César de Meneses<sup>257</sup>. O objetivo era que pudessem preparar o rei e aconselhá-lo no que fosse melhor.

Contudo, em 23 de junho de 1662, numa manobra orquestrada pelo conde de Castelo Melhor, o rei D. Afonso se retira de Lisboa e vai à Alcântara onde convoca a nobreza e assume o governo do reino sob a argumentação de querer poupar sua mãe, D. Luíza, dos tormentos do governo diário. D. Luíza se retira então para o convento dos Agostinhos descalços (ou dos Grilos) e depois passa ao convento de Xabregas.

Conforme salientam Pedro Cardim e Ângela Barreto Xavier, a influência de Castelo Melhor sobre o rei era imensa e o interesse do nobre era aumentar os poderes das facções nobres em detrimento da casa real. Todavia, outra facção se opunha às pretensões do nobre, refiro-me aos partidários do infante D. Pedro, irmão do rei.

Não nos alongaremos nas discussões e querelas intestinas a monarquia portuguesa. O que nos interessa é o impacto dessas disputas sobre a Inquisição. Sem um Inquisidor Geral, o rei D. Afonso VI nomeou para o cargo a Sebastião César de Meneses, seu partidário leal. Porém, o governo do mesmo nunca aconteceu.

As causas para esse impedimento estão na virada de poder dentro do palácio com o infante D. Pedro assumindo a regência do reino em 1668, após alegar a incapacidade mental do irmão, e a resistência do Conselho Geral da Inquisição em aceitar o dito nomeado.

De fato o Conselho Geral via em César de Meneses a materialização do perigo que a Inquisição combateu a duras penas: a perda de autonomia do Tribunal para a Coroa<sup>258</sup>. Desse modo, os conselheiros nunca reconheceram a autoridade de Sebastião César de Meneses sob a Inquisição. Com a ascensão de D. Pedro ao poder, César de Meneses caiu em desgraça por ser partidário da facção derrotada, e desistiu das aspirações de ser Inquisidor Geral.

No viés discursivo a Inquisição acompanhava os movimentos palacianos com atenção. A postura do regente e depois (1683) rei D. Pedro II era de concentrar os poderes na mão do rei, acabando com as autonomias e fragmentações que advinham dos tempos passados. Esse movimento obrigava a Inquisição a apostar na argumentação de que o Santo Ofício era de enorme utilidade para a Coroa.

No sermão de 4 de abril de 1666, em Lisboa, o dominicano frei Álvaro Leitão não mediu palavras para denunciar a natureza injuriosa dos judeus<sup>259</sup>. O frei fez questão de dizer que

<sup>257</sup> Ibidem. p. 45.

<sup>258</sup> LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. Op. cit., pp. 502-503.

<sup>259</sup> MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. 4, nº6, f. 100-126.

“como filhos da mentira tudo o que lhes sai da boca é engano e perfídia, dá ouvida a eles e será lançado ao inferno”. Num outro sermão agora em Évora, a 21 de setembro de 1670, o jesuíta Antônio Ferreira, insistia nos argumentos de defesa do Santo Ofício, dizia que “querem dizer que este Egrégio Tribunal, seus Ministros são falsos e não obram das cousas da fé. E quem vos diz, perguntai-vos? Aqueles que este Santo Tribunal buscou emendar e conservar”<sup>260</sup>.

Essas palavras tomam sentido no contexto em que, como mostrado por Yllan de Mattos, as críticas contra o Santo Ofício formuladas pelos cristãos novos eram acrescidas por outras vindas de religiosos, juristas e estrangeiros que passaram por Portugal e se horrorizaram com a ação da Inquisição<sup>261</sup>. Somada a isso temos a política de aproximação de D. Pedro II com os comerciantes cristãos-novos e judeus assentados fora do reino, na busca por recursos para a reconstrução das praças portuguesas após o fim da guerra com a Espanha, celebrada no Tratado de Lisboa em 1668.

Conforme examinou Mattos, a segunda metade da década de 1670 é crucial para o declínio do poder Inquisitorial. Sem um inquisidor forte, o Tribunal e seus enviados viram chegar a Roma as *Notícias Recônditas*<sup>262</sup> com as denúncias das extravagâncias e injustiças que a Inquisição portuguesa tinha em seus procedimentos. O apagar das luzes dos autos da fé se deu no sermão do trinitário frei Luís da Silva, no auto de 12 de março de 1673 em Lisboa. Assistiram o monarca e sua família, bem como vários nobres e diplomatas estrangeiros<sup>263</sup>. Disse o frei:

Há aqueles que desejam de coração ardente acabar com a verdade. Direis mais! Há aqueles que querem acabar com os que zelam piamente pela verdade, a única verdade, aquela verdade que salvo do pecado e da danação. [...] Sabeis que aqueles odiosos e daninhos corações que *caluniam e assombram os ministros desse Egrégio Tribunal* não querem mais do que a obra do demônio, levar a perder as almas como ovelhas sem pastor, como barco sem vela [...], sabeis que ao labor destes Santos Ministros que mais anjos são que homens, há de laurear o Senhor lançando à danação eterna os hereges e seus cúmplices<sup>264</sup>.

260 Ibidem. T. 4, n.º7, f. 127-128.

261 MATTOS, Yllan de. Op. cit., pp. 56-60; 124-130.

262 BNP. Fundo Geral. *Noticias reconditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos / Pe. António Vieira*. Lisboa: Imp. Nacional, 1821. Disponível em: <http://purl.pt/6474>. Acessado em: 27/11/2015.

263 MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. 4, n.º 11, f. 200-

215. 264 Ibidem. f. 210-213. Grifo nosso.



O sermão impresso no ano seguinte, testemunhou a suspensão, por determinação pontifícia, dos trabalhos da Inquisição e o início do declínio do Tribunal.

#### 4 HISTÓRIA QUE OS IMPRESSOS CONTAM

Chegamos ao momento de compreendermos como o sermão, com a oralidade como suporte fundamental, transladava-se ao papel e como esse movimento interferia na apropriação destes pelos ouvintes e leitores posteriores.

A política de impressão em Portugal era extremamente regulada. Pesavam sobre livreiros e impressores uma série de exigências as quais poderiam levar os sujeitos à mesa da Inquisição em caso de falta. O primeiro passo para a impressão e circulação de livros era a censura preventiva<sup>265</sup>. O sistema de censura fora regulamentado desde 1540, com a vigilância preventiva da Inquisição sempre presente.

O objetivo de fazer com que os impressos e livros vendidos atendessem as normas era atingido seguindo duas estratégias: a realização de duas pressões, uma penal e outra moral<sup>266</sup>.

A pressão penal era exercida pelo próprio Tribunal que ameaçava com processo todo aquele que desse a imprimir ou editar qualquer papel sem as devidas licenças. Esse escopo vinha acompanhado de todo aparelho de censura inquisitorial e contava com ajuda dos familiares que comunicavam algum caso suspeito. Já a pressão mora estava assentada no investimento feito pelo Tribunal para a construção de uma imagem de integridade e coerência, alheia às preferências e parcialidades<sup>267</sup>. Já em 1570, com as reformas empreendidas pelo Cardeal D. Henrique, a realização da censura ficou concentrada no poder do Conselho Geral. A intenção era de que nenhum papel, obra, opúsculo, livro, panfleto ou qualquer coisa impressa, dessa a correr sem que se soubesse, com certeza, que não tinham coisas contrárias à fé ou aos bons costumes.

---

265 MARQUILHAS, Rita. *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no séc. XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 192.

266 Ibidem. p. 193.

267 Ibidem.

Mesmo nos casos que não exigiam a passagem pelo crivo do Conselho Geral, como as conclusões dos estudantes e mestres das Universidades, a Inquisição buscou que os qualificadores distritais - sobre quem recaía essa competência específica – fossem o mais coerentes possíveis com o que emanava do Conselho, evitando que pareceres opostos surgissem sobre um mesmo tema. Com esse intuito, entre 1661 e 1676, circulou pelos tribunais distritais um repertório elaborado com todos os temas censurados pelos tribunais e confirmados pelo Conselho. O objetivo era poupar tempo no trabalho de censura e garantir que proposições consideradas erradas no passado fossem reabilitadas pelos qualificadores<sup>268</sup>.

Nos casos de impressão dos sermões essa passagem pelo Conselho Geral era obrigatória, este remetia ao qualificador distrital que daria seu parecer. Juntamente das censuras inquisitoriais havia a censura do Episcopal, dada pelos revedores dos bispados onde o sermão fora pregado, no caso dos regulares, a aprovação do provincial da Ordem ou de um delegado seu, e por fim a censura do Ordinário, realizada pelo Desembargo do Paço<sup>269</sup>. Sem essas autorizações o sermão não seria impresso. Essa múltipla jurisdição em termos de censura foi responsabilizada pelos impressores por muitos dos problemas por que passaram. Num processo por volta de 1680 movido contra Miguel Deslandes, tipógrafo de Lisboa, o denunciado se defende, na mesa do Santo Ofício, da acusação de ter impresso um texto sem a aprovação da Inquisição. Evocou o impressor que a grande dificuldade de se contatar os diferentes órgãos de censura acabou levando-o a cometer esse erro, somado ao fato que o requerente da impressão, ou “editor” como era chamado quem queria imprimir um texto, era um comissário da Bula da Cruzada que já tinha trazido a autorização do rei<sup>270</sup>.

Cabe aqui esclarecer que todas as licenças necessárias para a impressão de um texto era de responsabilidade do “editor” e que cada órgão de censura era independente, ou seja, o dito cujo deveria buscar, separadamente, em cada órgão a autorização devida<sup>271</sup>. A regra, entretanto, valia para os papéis e livros profanos, até mesmo para coleções de sermões e manuais de pregação, mas não nos parece ser a mesma para os sermões dos autos da fé. Isso porque ao contrário das demais impressões, os sermões não traziam na capa o nome de quem o mandou imprimir ou às custas de quem se fez a impressão. Do mesmo modo, não vinha anotada ao final das licenças a taxa cobrada para a venda. Não podemos, infelizmente, levantar hipóteses sobre o assunto pois nos parece pouco provável que a Inquisição, ou as Ordens religiosas tenham tomado para si a missão de impressão dessas obras da parenética.

<sup>268</sup> Ibidem. p. 194.

<sup>269</sup> Depreende-se esse processo a partir do exame das licenças trazidas nos sermões. Todas as licenças tinham data e nome do censor o que nos permite reconstruir o trajeto da censura.

<sup>270</sup> Ibidem. p. 196.

<sup>271</sup> Ibidem.

Outro ponto que vale destacar é a distinção entre dois personagens fundamentais nesse caminho pedregoso da impressão: os qualificadores e os revedores. Ambos faziam parte do corpo de especialistas na censura seiscentista, mas tinham obrigações diferentes. O qualificador era responsável pelo exame do conteúdo da obra, buscando nele algum motivo, proposição ou sugestão que fosse contrária à fé. Seu trabalho pode ser caracterizado como “intelectual” uma vez que precisava de amplo conhecimento de referências e normativas para empreender seu exame. Já o revedor era um oficial de escopo técnico. Ficava responsável pela revisão do texto censurado garantindo que nenhum trecho considerado impróprio passasse ao texto final<sup>272</sup>. A Inquisição contava com os dois personagens, sendo, no geral o qualificador membro de alguma Ordem religiosa.

Contudo, o caminho entre a composição e pregação de um sermão e sua impressão e circulação eram deveras extenso. Cabe-nos algumas reflexões sobre ele.

#### 4.1 QUEM OUVI O QUE SE DIZ?

A composição de um sermão nos parece muito familiar a quem já tenha ingressado nas atividades escolares ou universitárias, sobretudo se se deparou com prazos e escritas de longos trabalhos. Explico-me.

Conforme dissemos, o pregador do auto da fé sabia com certa antecedência as informações básicas para que pudesse ajustar sua prédica. Mas antes mesmo de compor um sermão específico, a pregação exigia uma preparação prévia, que servia de base para o predicante compor sua obra. Antes de tudo o pregador deveria conhecer profundamente teologia, os escritos dos Doutores da Igreja, as opiniões de comentaristas autorizados da Bíblia e o mais possível das emanações dos decretos, bulas, concílios e sínodos da Igreja<sup>273</sup>. O pregador também deveria dominar bem as ciências mundanas tanto quanto fosse possível, pois, como alertou o frei Diogo de Estella, espanhol responsável por um manual de pregador muito famoso em Portugal, será “difícil descrever a tempestade no mar que atormentou os apóstolos se não se souber o que significa *amainar*, *bomba* e *leme* [...]”<sup>274</sup>. Do mesmo modo, era necessário que o predicante soubesse bem latim e grego, além de hebraico, conhecimento que deveria se estender a toda matéria que julgasse necessária<sup>275</sup>.

272 Ibidem. p. 199, nota 186.

273 MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. Op. cit., p. 130-133.

274 ESTELLA, Diogo de, fr. Apud: MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. Op. cit., p. 131. Grifo no original.

275 Ibidem.

Todo esse conhecimento deveria ser separado em maços de fichas ou fitas temáticas, ordenadas por temas, e que deveriam conter pequenos comentários retirados da meditação, experiência quotidiana e, sobretudo, das leituras. Tudo deveria compor um livro que contivesse um índice para que o pregador pudesse consultar com mais facilidade e agilidade. Finda essa etapa, o predicante deveria estudar seus escritos a fim de conhecê-los bem e manipulá-los com destreza<sup>276</sup>. Frei Luís de Granada, outro pregador cujos manuais eram famosos em Portugal, recomendava que a meditação fosse assim:

Todavia, para essa meditação, deverá procurar-se o tempo e o local mais adequado. As melhores horas são as da madrugada ou da noite, quando os criados não fazem barulho e nenhum ruído distrai o nosso pensamento. Do mesmo modo, a solidão e a penumbra do lugar dão ao entendimento uma visão mais nítida para discorrer. Mas o lugar sagrado, e em especial aquele onde está guardada a Santa Eucaristia, é o mais apropriado de todos<sup>277</sup>.

Quando da composição do sermão recomendava-se que se elaborasse um guia ou apontamentos gerais da prédica. Não era admissível a leitura no púlpito, e recitar o sermão de cor era mostra de falta de talento e engenho. O melhor era que se fizesse um esquema formal – exemplos, argumentos, ideias, estrutura – e esforçar-se para dominar todos os elementos. O restante entregava-se à improvisação<sup>278</sup>.

Esse sistema de preparação pressupõe grande variedade entre o que era proferido nos púlpitos e o que era impresso. Contudo, conforme salientou Francisco Bethencourt, o rigor da Inquisição e a presença de grande público impedia, no mais das vezes uma discrepância muito grande<sup>279</sup>. De todo modo, a base dos argumentos e a estrutura da pregação já havia sido feita.

Nesse contexto de produção é que a impressão dos sermões era importante. Para além do fato de fazer circular e mensagem, a impressão cristalizava a palavra do pregador, evitando que sua mensagem fosse distorcida pelo boca a boca<sup>280</sup>.

#### **4.1.1 O público: o povo, os oficiais e as gentes do termo**

---

276 Ibidem. p. 135.

277 Ibidem.

278 Ibidem.

279 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 262.

280 BELTRÁN, Miguel Nuñez. *La oratória sagrada de la Época del Barroco*. Sevilla: Fundação FOCUS-Aben-  
goa, 2000. p. 42-43.

Ainda que não possuíssem o domínio das letras e o conhecimento profundo das razões de Estado, o povo simples das cidades era peça fundamental na lógica do auto de fé, e alvo preferencial dos sermões.

Em Lisboa, e nas demais cidades sedes dos tribunais de distrito, o auto da fé era um acontecimento esperado, desejado pelo povo ávido para conhecer os hereges e saber os castigos aplicados a cada um. Atestam a procura os relatos resgatados por Fernando Castelo-Branco e Francisco Bethencourt que dão conta da grande aglomeração nos autos da fé<sup>281</sup>.

Esses mesmos relatos mostram que a composição do público era bastante transversal, incluindo velhos e crianças de colo, oficiais mecânicos e homens forros, e em não raras ocasiões católicos e protestantes que por ventura estivessem em trânsito pela cidade. O impacto da mensagem atingia a todos os estratos sociais, permitindo rápida capilarização social.

O leque dos temas trazidos a baila pelos pregadores ajudam a compor o quadro de ação do discurso inquisitorial sobre o comportamento e mentalidades coletivas<sup>282</sup>. O discurso dos pregadores encontrava consonância com o senso comum, sobretudo em questões relacionadas ao judaísmo e ao combate as heresias, contribuindo para o fomento de ações persecutórias e a manutenção da vigilância sobre a vida alheia. Condições fundamentais para o funcionamento do Santo Ofício. Atestam essa afirmação os levantamentos feitos por Francisco Bethencourt sobre a média anual de processados no período em tela nos quatro tribunais distritais que se manteve constante, como em Lisboa, ou aumentou como em Coimbra e Évora<sup>283</sup>.

A reafirmação das necessidades das denúncias, os apontamentos das práticas heréticas e hábitos sexuais condenados, a enumeração das características daqueles propensos ao pecado, tudo isso figuravam como frutos colhidos pela mentalidade do povo e postos em prática no seu dia a dia. Ao passo em que fortalecia as bases de ação do Tribunal também cimentava o clima de ódio e desconfiança contra aqueles considerados desviados ou que, por força das circunstâncias, fossem enredados nos estereótipos montados.

---

281 CASTELO-BRANCO, Fernando. Op. cit., p. 192; BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., p. 220.

282 A ação performática do discurso religioso é aqui usada na forma proposta por Pierre Bourdieu. Segundo o sociólogo a ação simbólica do discurso religioso se insere na lógica de dominação e de estruturação do campo religioso. A função precípua da mensagem religiosa tem três objetivos: a) limitar o horizonte de possíveis do fiel, levando-o à reprodução da lógica do campo pela manutenção do consumo dos bens de salvação, criando um *habitus*; b) conformar as instâncias de consagração dos agentes e instituições produtoras de bens simbólicos no campo, restringindo a entrada de novos agentes; c) estruturar a lógica de funcionamento do campo, permitindo a especialização dos agentes produtores de capital e acentuando o abismo entre produtores e consumidores do capital simbólico. Cf. BOURDEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 57.

283 BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 2000b. p. 129.

#### 4.1.2 A audiência: entre reis e nobres

A comoção atingia também aos nobres e altos membros do clero que assistiam ao sermão. Como bem lembra Francisco Marques os sermões tratavam de assuntos políticos muitas vezes. O púlpito revertia-se em tribuna para defesas de posições e ideias que muito interessa-vam aos grandes do reino. Caso exemplar é o do padre Antônio Vieira nas suas pregações na Capela Real<sup>284</sup>. Para além do interesse na pauta do sermão, estavam ali os nobres para se fazerem ver e atualizarem suas posições e preeminências frente aos pares e poderes estabelecidos.

Exatamente sob esse mote temos o relato de uma “desavença” entre dois fidalgos na ocasião da pregação do auto da fé de 8 de agosto de 1683. Pregava no Terreiro do Paço, em Lisboa, o dominicano Frei Manuel Pereira, futuro bispo do Rio de Janeiro. A *Gazeta de Lisboa*, de agosto de 1683, nos dá conta de que os dois fidalgos de “nomes desconhecidos” já vi-nham desconfortáveis desde o começo da pregação. Talvez pelo teor do sermão, que tratava sobre a precedência dos mais nobres aos rudes, e dos magníficos dentre os nobres, é que tenha começado o desacerto entre os dois. Fernando Castelo-Branco<sup>285</sup>, nos dá conta, ao recuperar relatos de viajantes, que o ápice da discussão se deu no fim do sermão quando os fidalgos sa-caram as espadas e o tumulto tomou conta da via pública, provocando mortes de crianças, afo-gamentos de caídos ao mar e rasgões em mulheres damas. Tamanho foi o descompasso e es-cândalo causados, que a partir daí fora proibida a execução de autos no Terreiro do Paço, e no geral fora de edifícios.

Já em outra ponta da ação, talvez nenhum outro pregador tenha causado tanto embara-ço aos membros do clero na audiência como o franciscano Frei Antônio das Chagas. Sua pre-gação ávida, argumentação arguta e estilo peculiar de pregar causaram arrepios inclusive no padre Vieira. Em carta do jesuíta recuperada por Fernando Castelo-Branco o padre faz um apanhado da ação do franciscano:

[...] haverá dois ou três anos que começou a pregar apostolicamente, exortando a penitência, mas com cerimônias não usadas dos Apóstolos, como mostrar do púlpito uma caveira, tocar uma campainha, tirar muitas vezes um Cristo, dar-se bofetadas, e outras demonstrações semelhantes<sup>286</sup>.

284 VAINFAS, Ronaldo. Op. cit., 2011. p. 127-130.

285 CASTELO-BRANCO, Fernando. Op. cit., pp. 191-

193. 286 VIEIRA, Antônio pe. Apud: Ibidem. p. 193.

Sobreveio então a sentença do biógrafo do frade franciscano, Padre Manuel Godinho, ao relatar que frei Antônio fora advertido várias vezes, inclusive pelo Santo Ofício, pelo seu modo de pregar. Conta-nos o padre que frei Antônio se esbofeteava com tanta força que ficou surdo do ouvido esquerdo e chegou a “desconjuntar” alguns “ossinhos junto do lacrimal”. Essa combinação de retórica aplicada e modo hiperbólico de pregar levou o bispo de Lisboa a retirar-se da janela de onde assistia o auto de 11 de outubro de 1654, causando, segundo a *Gazeta de Lisboa* daquele ano, grande murmúrio dos que lá estavam.

Porém, talvez nenhum pregador tenha sido tão contundente no púlpito inquisitorial quanto o jesuíta padre Bento de Siqueira. Em 6 de abril de 1642 o jesuíta pregou no auto da fé que teve lugar no Terreiro do Paço, contando com a Família Real, o arcebispo de Lisboa, os principais nobres brigantinos e grande público<sup>287</sup>.

Cáustico como poucos conseguiram ser na parenética inquisitorial, padre Bento centrou seu sermão, como já dissemos, na defesa do Santo Ofício como instrumento da monarquia e sua utilidade para o rei. Exaltando a inteireza e os préstimos dos ministros do Tribunal, o jesuíta cá e lá atacava alguns de seus irmãos de ordem ao defender veementemente a perseguição dos judeus pelo Santo Ofício. Tarefa essa, lembrava o padre ao rei, estava marcada desde Afonso Henriques nos destinos dos portugueses.

Mesmo tendo, ao que sugerem os relatos, modo de pregar menos hiperbólico que o companheiro franciscano antes citado, o padre Bento não deixou de causar grande comoção àqueles que assistiram sua pregação. Na posição em que se encontravam muitos dos maiores nomes do reino, como o já referido Inquisidor Geral, D. Francisco de Castro, preso desde 1641 na Torre de Belém, a defesa dos pontos contidos no sermão significava, no mínimo, tomar partido, ou fazer tremer as redes de solidariedades e favores que se reorganizavam no momento.

#### 4.2 O SILÊNCIO DO PREGADOR, CREPÚSCULO DA PREGAÇÃO

---

287 Cf. MOREIRA, António Joaquim; MENDONÇA, José Lourenço D. de. Op. cit. p. 162.; MACHADO, Diogo Barbosa. Op. cit., T. 3, n° 8, f. 145-158.



Ao longo do século XVII a política de impressão dos sermões dos autos da fé apresentou irregularidades. Desde o primeiro sermão impresso no torrão luso, em 1612, até o ano de 1630 os sermões dos tribunais distritais eram impressos por tipógrafos da respectiva cidade, ou seja, aqueles pregados em Coimbra eram impressos por Nicolau Carvalho, impressor da Universidade ou Diogo Gomes Loureiro; aqueles pregados em Évora por Francisco Simões ou Domingos Carneiro; os de Lisboa ficavam a cargo do clã Craesbeeck.. A exceção eram os sermões pregados em Goa que iam até Lisboa para serem impressos.

Conforme dito, as impressões dos sermões seguiram fragmentadas até 1630, tendo lugar nas cidades-sede. No ano de 1630, percebemos uma inflexão na política de impressão. Os sermões pregados nas cidades de Coimbra e Évora passaram a serem trasladados para Lisboa para que aí tivessem sua impressão concluída. Do mesmo modo oscilou a origem das licenças necessárias para a impressão; se antes as mesas distritais cuidavam cada uma licença dos impressos para sua jurisdição, agora a autorização da mesa inquisitorial para um sermão de Coimbra poderia vir da mesa de Lisboa, mas o inverso não valia.

Em outras palavras, a partir de 1630 percebe-se uma concentração em Lisboa do serviço de impressão dos sermões dos autos da fé. Por meio de levantamentos feitos por Rita Marquilhas, pudemos conhecer que em Lisboa no período da transição, haveria na cidade cinco oficiais impressores, a saber: António Álvares, pai, Antonio Álvares, filho, Mateus Pinheiro, Pedro Craesbeeck e Jorge Rodrigues<sup>288</sup>. Desdes sabemos que Pedro Craesbeeck era o principal responsável pela impressão dos sermões de Lisboa, antes de 1630, e pela impressão da maioria esmagadora dos sermões pós-1630.

Pedro Craesbeeck, ou Peeter van Craesbeeck, era natural da Antuérpia e foi para Portugal em 1597 fugindo das guerras religiosas. Instalado em Lisboa fundou sua oficina com materiais importados da Flandres<sup>289</sup>. Em 1600, o rei Filipe II o nomeia impressor real.

A partir de 1650, registramos a queda da frequência de sermões impressos. Antes, na primeira metade do século, uma média de 7 sermões em cada 10 eram impressos, levando-se em conta os três tribunais distritais reinóis. Na segunda metade, a média cai para 4 em cada 10 e mantém-se estável até 1673.

Somado ao quadro que montamos até aqui temos o declínio da própria pregação nos autos da fé como consequência do declínio do espetáculo em si. O final do século XVII apresenta autos da fé em menor frequência, ao menos um a cada dois ou três anos, em comparação

288 MARQUILHAS, Rita. Op. cit., p. 199, nota 184.

289 DESLANDES, Venâncio. (compil.) *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988; PAULO HEITLINGER. *A dinastia van Craesbeeck*. Disponível em: <http://tipografos.net/historia/crasbeeck.html>. Acessado em: 15/09/2014.

com a anualidade de meados do século. O peso dos autos da fé na economia da pregação é muitíssimo grande. Conforme afirmou João Francisco Marques, o púlpito inquisitorial era disputado pois além de ter um apelo que outros locais não tinham, os autos da fé davam enorme liberdade temática aos pregadores. Por se constituírem em festas excepcionais dentro da liturgia religiosa, os autos não tinham amarras temáticas, para além da adequação aos crimes saídos<sup>290</sup>.

Tanto Francisco Bethencourt quando João Francisco Marques concordam que os anos de 1673 (suspensão das atividades inquisitoriais) e 1683 (proibição dos autos da fé públicos) representam o declínio da pregação como um todo. O corpo de pregadores especializados não pode ser absorvido pelas capelas e festas litúrgicas regulares, tanto quanto estas não possuíam o mesmo esplendor e imagem que os autos da fé. O crepúsculo da pregação foi pouco a pouco silenciando o pregador.

---

290 MARQUES, João Francisco. Op. cit., p. 243.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos, por fim, à conclusão. Esperamos ter mostrado a contento o percurso que a pregação inquisitorial seguiu ao longo do século XVII, atravessando e imiscuindo-se nas conjunturas políticas e culturais da época. Do mesmo modo esperamos ter demonstrado satisfatoriamente a importância que a pregação e os autos da fé tem no funcionamento da máquina simbólica do Santo Ofício, bem como seu papel na articulação da Inquisição com outros atores do universo eclesiástico. Nos cabe agora algumas conclusões, ensaios de resposta frente ao que expomos.

Pudemos ver que os sermões dos autos da fé não eram simplesmente antijudaicos. O tema do antijudaísmo apresentou matizes e funções ao longo do século XVII, servindo ao Santo Ofício nos momentos delicados. Em momentos de crise e de contestação advinda dos cristãos-novos houve o endurecimento da prédica, estimulando o fechamento ainda maior da comunidade e dos meios de ascensão social aos descendentes dos batizados em pé. Já nos momentos de relativa calma, como no começo do século XVII, o discurso flerta com a possibilidade de reintegração dos penitentes, muito influenciado pelas disputas internas na comunidade dos cristãos novos. De maneira geral podemos perceber uma sofisticação do argumento antijudaico. No começo dos Seiscentos o esforço dos pregadores era para caracterizar o judaizante dos cristãos-novos “cristãos”; mais para o fim do século vemos o esforço contrário, a intenção era de equiparar judeus e cristãos novos como uma unidade que, de uma forma ou outra, precisaria ser extirpada do reino.

Mas nem só de discursos antijudaicos eram compostos os sermões dos autos da fé. A Inquisição lançou mão da prédica para preservar seus interesses, reformar costumes e, fundamentalmente, defender-se de ataques e críticas. O grande trunfo da Inquisição eram seus

sermões, situação única onde o Tribunal comunicava diretamente ao povo suas ideias e determinações. Num outro viés pudemos ver como o mecanismo de cooptação da Inquisição era mais sofisticado do que supúnhamos. Um exemplo claro dessa cooptação era a participação maciça dos jesuítas nos púlpitos da Inquisição. Interditados, conforme diz-nos a tradição historiográfica, de tomar parte como qualificadores ou inquisidores, os jesuítas não mostraram rubor ao subirem nos púlpitos da Inquisição portuguesa.

Do mesmo modo podemos ver, se não desconstruída ao menos abalada, a imagem de dominicanos como *experts* da Inquisição. Na verdade, vimos que outras ordens religiosas engrossaram as fileiras dos pregadores a serviço do Tribunal, na esperança de daí retirarem, como de fato conseguiram, proveitos e promoções internas dentro da hierarquia eclesiástica.

Não queremos, contudo, duvidar das intenções pastorais e edificantes que moveram os religiosos ao púlpito, reduzindo-os a hipócritas que só visavam o interesse pessoal. Não. O que propomos é uma outra visão sobre a capacidade de influência do Santo Ofício na organização da economia simbólica dentro do campo religioso português seiscentista.

Por último, esperamos ter mostrado como o sermão, apesar de pregado para um grande público, tinha formas de atingir a todos e a cada um de maneira especial. Produzindo efeitos sociais, desejados ou não, pela instituição promotora do espetáculo. Aliás, é justamente no simbólico do auto, no alarido das procissões, no crepitar das velas dos penitentes e no brilho dos brocados dos inquisidores que residiam as condições, aquela “cola” mental, que faria a mensagem proferida ser fixada na memória de todos, evocando imagens duradouras sobre o que viam e ouviam naquelas cerimônias. Era essa a magia e a força do auto da fé e de seus sermões, um existia na dança perpétua com o outro, eram partes integrantes de um todo. Um sem o outro não tinha a mesma força. O sermão sem seu palco, sem seu público, sem sua moldura não durava, afinal, palavras o vento leva...

## 6 REFERÊNCIAS

### 6.1 FONTES

#### 6.1.1 Sermões

ALVARES, Luís. Pe. *Sermam que pregou o Padre Luis Alvres (sic) da Companhia de Jesu, sendo Reytor do Colégio, & Universidade de Évora*. Lisboa: António Craesbeeck de Mello, [1672]. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

AMORIM, Gaspar de. *Sermão em o auto da fee que na cidade de Goa celebrou o muito Illustre senhor Inquisidor António de Faria Machado, em 26 de Agosto do anno de 1635*. Lisboa: António Alvarez, [s.d]. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

ANJOS, Manuel dos. fr. *Sermão do acto da fee que se celebrou na cidade d'Évora, em a dominga infra octava de Corpus Christi*. Évora: Francisco Simões, 1615. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

AREDA, Diogo de. Pe. *Sermão que o Padre Diogo de areda da Companhia de Jesus pregou no Actos da Fé, que se celebrou na Cidade de Goa, domingo4 dias do mez de Setembro do anno de 1644*. [Goa]: Colégio de São Paulo Novo, 1644. (Coleção Barbosa machado). Biblioteca Nacional.

CEITA, João de. fr. *Sermão da fee pregado em o Acto, que o Sancto Tribunal de Evo-  
ra fez em a mesma Cidade no anno de 1624*. Évora: Lourenço Craesbeeck, 1624. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

CESAR, Diogo. fr. *Serman pregado no auto da fé, que se celebrou em a cidade de Évora em 28 de Fevereiro do anno de 1649*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1649. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

CHAGAS, António das. fr. *Á Rainha Nossa Senhora, oferece este sermão o P M. Fr. António das Chagas, da Theologia, Revedor, & Qualificador do Sancto Officio da Inquisição, Examinador do Tribunal da Conciencia, & Ordens Militares, & Padre da Porvincia de Portugal da Regular Observancia, que pregou no auto da Fee, que se celebrou em Lisboa a 11 de Outubro de 1654.* Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1654. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

CORREA, António. fr. *Sermam que prégou o Padre Mestre Frey Antonio Correa.* Lisboa: João Galvão, 1682. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

COUTINHO, António. fr. *Sermão que pregou o padre Mestre Frey António Coutinho comissário do Santo Officio, & Prior de S. Domingos de Évora, no auto da Fee que se celebrou na mesma cidade domingo 14.* Lisboa: Jorge Rodrigues, 1638. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

ENCARNAÇÃO, Manuel da. fr. *Sermam que pregou o P fr. Manoel da Encarnação apresentado em S. Theologia, da Ordem dos Prégadores. No auto da fee que se celebrou em a cidade de Goa na índia Oriental, na Dominga da Sexagésima, 7 de fevereiro de 1617.* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1628. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

ESPÍRITO SANTO, José. fr. *Sermão no auto da fé, que se celebrou em Evora a onze de Mayo de 1664.* Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, 1664. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

EVANGELISTA, Manuel. fr.. *Sermam que o padre frei Manoel Evangelista menos filho do Seraphico Padre S. Frãscisco da Sãcta Provincia do Algarve Lector iubilado, qualificador do S. Officio fez em o auto da Fé, que se celebrou em a Cidade de Coimbra dia de S. Bento vinte, & hum de Março de 1619.* Coimbra: Nicolau Carvalho, 1619. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

FAGUNDES, Manuel. *Sermam que fez o Padre Manoel Fagundes da Companhia de IESU.* Coimbra: Nicolau Carvalho, 1625. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

FERREIRA, António. *Demonstraçam da Verdade de Nossa Sancta Fee contra os erros Iudaicos disse a o P D. António Ferreyra.* Évora: Universidade de Évora, 1670. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

JESUS, Ambrósio de. fr. *Sermam feito no Auto da fee de Coimbra, no Domingo do Iuizo de vinte e oito de Novembro do Anno de 1621.* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

LEMOS, Manuel de, fr.. *Sermão da fee*. Coimbra: Oficina de Diogo Gomez Loureyro, 1618. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

MELO, Luís de. *Sermoens que pregou o Doutor Dom Luis de Mello Deam de Braga Primás das Hespanhas, & Inquisidor apostólico da Inquisição de Lisboa, & seu destricto. No auto da Fé, que se celebrou na Ribeira velha de Lisboa, em onze de Outubro de 1637*. Lisboa: Jorge Rodrigues, [s.d]. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

MENDONÇA, Francisco de. *Sermam que pregou o muyto Reverendo Padre Francisco de Mendonça da Companhia de Jesus, no auto publico da fé que se celebrou na praça da cidade de Evora*. Évora: Francisco Simões, 1616. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

\_\_\_\_\_. *Sermão que fes o padre doutor Francisco de Mendonça da Companhia de IESU, no Auto da Fé, que se celebrou na praça da cidade de Coimbra a 25 de Novembro do anno de 1618*. Coimbra: Oficina de Diogo Gomez Loureyro, 1619. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

\_\_\_\_\_. *Sermão que o padre Francisco de Mendonça Reytor do Collegio da Companhia de Iesu de Coimbra, prégo no Acto da Fee, que se celbrou na mesma cidade Domingo 25*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1619. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

MOREIRA, Filipe. fr. *Sermam que pregou o Padre Mestre Fr. Phillippe Moreira, Religioso da Ordem de São Agostinha, Doutor pola Universidade de Coimbra, & qualificador do S. Officio*. Évora: Manuel Carvalho, 1630. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

\_\_\_\_\_. *Sermam, que pregou o P M. Fr. Phillippe Moreira da Ordem de S. Agostinho Pregador S. Mg. E Cathedratico da Universidade de Coimbra, no Auto da Fé, que se celebrou no terreiro do Paço desta cidade de Lisboa em 25 de Junho do anno de 1645*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1646. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

OLIVEIRA, José de. *Sermam pregado no Auto da fé, que se celebrou na Cidade de Coimbra em o Atrio de S. Miguel na primeira dominga de Julho de 1691*. Coimbra: Joseph Ferreyra, 1691. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

PEREIRA, António. fr. *Sermam do auto da fe contra a idolatria do Oriente, Prégado na cidade de Goa, no Convento de Saõ Domingos em 27 de Março, Quarta dominga da Quaresma do anno de 1672*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1685. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

PINHEIRO, Jorge. fr.. *Sermão que o P Fr. Iorge Pinheiro, Mestre em Sancta Theologia, & Prior do Real Convento da Batalha, pregou no acto da Fé, que se celebrou na Cidade de Coimbra*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1620. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

REBELO, Manuel. fr. *Sermão que pregou o padre Mestre Fr. Manoel Rebello da Ordem dos Prégadores, natural da cidade de Coimbra, no Auto da Fé celebrado pella cidade de Lisboa, em cinco de Setembro deste anno de seiscentos & trinta & oito*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1638. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

RESSURREIÇÃO, António da. fr. *Sermam que pregou o Padre Doutor Frey Antonio da Ressurreyçam lente da cadeira de Prima Theologia da Universidade de Coimbra, Deputado do Sancto Officio*. Coimbra: Diogo Gomez Loureyro, 1629. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

SANTA ANA, Estevão. *Sermão do acto da fee, que se celebrou na cidade de Coimbra, na segunda Dominga da Quaresma*. Coimbra: Imprensa de Nicolau Carvalho, 1612. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

SÃO CIRILO, Tomás de. fr. *Sermão que pregou no Acto da Fee, que se celebrou em esta cidade de Lisboa, em o Terreiro do Paço, a terceira dominga de Quaresma, à 11 de Março de 1640*. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1640. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

SÃO PEDRO, Acursio de. fr. *Sermam que pregou o R. P M. Fr. Accursio de S. pedro, leitor iubilado, & Guardião do Convento de S. Francisco da Cidade de Évora*. [Évora]: Domingos Lopes Rosa, 1644. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

SÃO RAIMUNDO, Valério de. Bispo. *Sermão em o auto da fee que se celebrou na cidade de évora em 12 de Novembro de 1662*. Lisboa: Domingos Carneiro, 1663. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

SÃO TOMÁS, Bento de. fr. *Sermão do Acto da fee celebrado em Coimbra*. Coimbra: Manoel Dias, 1673. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

SIQUEIRA, Bento de. Pe. *Sermam que pregou o Padre Mestre Bento de Siquiera da Companhia de Iesu no Auto da Fé, que se celebrou no Terreiro do Pao desta cidade de Lisboa em 6 de Abril do anno de 1642*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1642. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.



\_\_\_\_\_. *Sermam que pregou o Padre Mestre Bento Siqueira da Companhia de IHS no auto da fe que se celebrou na praça da cidade d'Évora em 27 de Julho do Anno de 1636*. Évora: Universidade de Évora, 1659. (Coleção Barbosa Machado). Biblioteca Nacional.

### 6.1.2 Jornais

GAZETA de Lisboa. N. 1, 1 Jan. 1743, Lisboa: Oficina de Luiz José Correa Le-mos, 1743. Disponível em: <http://purl.pt/351/5>. Acessado em: 11/03/2010.

GAZETA em que se relatam as novas todas, que ouve nesta Corte, e que vieram de varias partes no mes de Novembro de 1641. Lisboa: Oficina de Lourenço de Anveres, [1641]. Disponível em: <http://purl.pt/12080/5>. Acessado em: 11/03/2010.

GAZETA, em que se relatam as novas todas, qve ovve nesta corte, e qve vieram de varias partes no mes de Nouembro de 1641. [Lisboa]: Impr. Nacional, 1941. Disponível em: <http://purl.pt/6529/5>. Acessado em: 11/03/2010.

MERCURIO Portuguez, com as novas da Guerra entre Portugal, & Castella : começa no principio de anno de 1663 / por Antonio de Souza de Macedo. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira. Disponível em: <http://purl.pt/12044/6>. Acessado em: 11/03/2010.

### 6.1.3 Livros e coleções

COLLECTÓRIO das Bullas, & Breves Apostolicos, Cartas, Alvarás & Provisoe[n]s Reaes que contem a instituição & progresso do Sancto Officio em Portugal: varios Indultos & Privilegios que os Sumos Pontifices & Reys destes Reynos lhe concederaõ / impresso per mandado do... Bispo Dom Francisco de Castro Inquisidor Geral do Conselho de Est.do de Sua Magestade. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634. Disponível em: <http://purl.pt/17458> Acessado em: 30/06/2012.

DESLANDES, Venâncio. (compil.) *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana historica, critica, e cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuseraõ desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente (1741)*. 4 Volumes. Lisboa: Oficina Deslandesiana, 1756.

SILVA, Francisco Innocência da. *Dicionário Bibliográfico Português. Estudos de Innocência Francisco da Silva applicaveis a Portugal e ao Brasil. Continuados e ampliados por P V Brito Aranha. Revistos por Gomes de Brito e Álvaro Neves.* Lisboa: Imprensa Nacional, 23 vol., 1858-1923.

## 6.2 BIBLIOGRAFIA

ALCALÁ, Ángel et alli (orgs.). *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial.* Barcelona: Ariel, 1984.

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia: criptojudáismo feminino na Bahia.* São Paulo: Alameda, 2012.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal.* Volume 2 – Humanismos e Reformas, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses.* Lisboa: Clássica Editora, 1975.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo.* Lisboa: Edições 70, 1977.

BELLINI, Ligia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial.* São Paulo: Brasiliense, 1989.

BELTRÁN, Miguel Ángel Núñez. *La oratoria sagrada de la época del Barroco.* Sevilla: Fundación Focus-Abengoa, 2000.

BENNASSAR, Bartolomé (org.). *La inquisición española.* Barcelona: Grijalbo, 1984.

BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal.* Vol. 2 – Humanismos e Reformas. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000b.

\_\_\_\_\_. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 531p.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. Da casa do rei à razão de Estado: um modelo da gênese do campo burocrático. In: WACQUANT, Loïc (org.) *O mistério do Ministério.* Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Editora Revah. 2000.

- \_\_\_\_\_. *Economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer?* Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O Senso Prático*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Portugal no tempo dos Filipes*. Lisboa: Cosmos. 2000.
- BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder*. Ensaios de História Cultural (séc. XV – XVI-II). Lisboa: Cosmos, 2000.
- CAETANO, Marcelo. *História do Direito Português*. Volume 1. Lisboa: Verbo. 1981.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC. 2006.
- CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *A Cruz e a Coroa: As relações entre Inquisição e Estado em Portugal na Época Moderna*. (Tese de mestrado) Niterói: UFF, 2001.
- CANETTI, Elias. *Massas e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARDIM, Pedro. A Casa Real e os órgãos centrais de governo no Portugal na segunda metade de Seiscentos. *Revista Tempo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. Vol. 7. N.º 13. 2002.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e Devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) *História da Vida Privada em Portugal – a Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores: Temas e Debates. 2011.
- CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa Seiscentista*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990. p. 263.
- COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da. *D. João IV*. Lisboa: Círculo de Leitores: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa. 2006.
- COSTA, Luciano César da. *A hierarquia das precedências no Portugal Restaurado*. 2014; Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. 2014.
- CUNHA, Mafalda Soares. Elites e mudança política. O caso da conspiração de 1641. In: PAIVA, Eduardo França. *Encontro Brasil-Portugal: Sociedades, Culturas e Formas de Go-vernar no Mundo Português, séculos XVI a XVIII*. São Paulo: Annablum Editora, 2006.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas o povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEDIEU, Jean-Pierre. Les quatre temps de l'Inquisition. In: BENASSAR, Bartolomé (org.). *L'Inquisition espagnole Xve – XIXe siècle*. Paris: Hachette, 1979.
- DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e criminalidade no Portugal Medieval*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- DURÃO, Paulo. Pe. Francisco de Mendonça: um clássico desconhecido. *História e Antologia da Literatura Portuguesa – século XVII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, n° 33, p. 37-40, set. 2005.
- DURKHEIM, Émile. *Formas elementais da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O suicídio*. 2ª edição. Lisboa: Presença, 1977.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte*. Tradução de Pedro Süsserkind. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.
- ELLIOTT, John H. A Europe of composite monarchies. *Paste & Present*, n°137, The Cultural and Political construction of Europe, Nov, 1992.
- FEITLER, Bruno Guilherme. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Phoebus: Alameda, 2007.
- \_\_\_\_\_. Usos Políticos del Santo Oficio Portugués nel Atlántico (Brasil y África Occidental). *EL Período Filipino*. In: *Hispania Sacra*. Madrid: Instituto de Historia, LXI, 119, Jan –jun/ 2007, 269 – 291. Disponível em: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/30/30>. Acessado em: 21/05/2012
- FERNANDES, Alécio Nunes. Da Historiografia sobre o Santo Ofício português. Separata de: *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto: UFOP, N.º 8., Abr/2012, p. 22-48. Disponível em: <http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/259/235>. Aces-sado em: 15/07/2012.
- FERRI, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- GÓMEZ, Antonio Castillo. El Taller del Predicator: lectura y escritura em el sermón barroco. *Revista Via Spiritus*, Porto: Universidade do Porto, n. 11, p. 7-26, 2004. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3438.pdf>. Acessado em: 07/03/2013.
- GONZAGA, João Bernardino. *A inquisição em seu mundo*. São Paulo: Saraiva, 1994.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Pradense, 2002 (1855).

HERMANN, Jacqueline; VAINFAS, Ronaldo. Judeus e conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia, messianismo. In: GRINBERG, Keila (org.). *Os judeus no Brasil. Inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HESPANHA, Antônio (org.) *História de Portugal – o Antigo Regime*. Lisboa: Estampa, 1993.

HORCH, Rosemarie Erika (org.). *Sermões Impressos dos Autos da Fé*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.

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

LIPINER, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o Alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Ima-go, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os Baptizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel. 'CHE SI RIDUCA AL MODO DI PROCEDERE DI CASTIGLIA'. El debate sobre el procedimiento inquisitorial portugués en tempos de los Austrias" Separata de: *Hispania Sacra*. Madrid: Instituto de Historia, LXI, 119, Jan- jun/ 2007, 243 – 268. Disponível em: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/29/29>. Acessado em: 12/06/2012

\_\_\_\_\_. *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*. Lisboa: Edições Colibri: CIDEHUS, 2010.

\_\_\_\_\_. *Inquisición y política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2011.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. Em busca dos tempos da Inquisição. *Revista de História Econômica e Social*, Lisboa: s. e., vl. 1, nº 3, 1978. pp. 55-68.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MARCOCCI, Giuseppe. Questioni di stile. Gastão de Abruñhosa contro l'Inquisizione portoghese (1602-1607). *Studi Storici*, n. 3, 2007, p. 133-146.

\_\_\_\_\_. Trent'anni di storiografia sull'Inquisizione portoghese. Quesiti aperti, reticenze, prospettive di ricerca (1978-2008). *Cromohs*, nº 14, 2009. p. 1-9. Disponível em: [http://www.cromohs.unifi.it/14\\_2009/marcocci\\_storipoort.html](http://www.cromohs.unifi.it/14_2009/marcocci_storipoort.html). Acessado em: 30/04/2011.

MARQUES, João Francisco. A Palavra e o Livro. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Vol. II – Humanismo e Reforma. Lisboa: Círculo de Lei-tores, 2000.

\_\_\_\_\_. O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do *Domingo das Verdades*. *Via Spiritus*, Porto: Universidade do Porto, n. 11, 2004, pp. 111-148.

MARQUILHAS, Rita. *A Faculdade das Letras*. Leitura e escrita em Portugal no séc. XVII. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad-X: Faperj, 2014.

MENDONÇA, José Lourenço de; MOREIRA, Antônio Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980. p. 430.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. O Pregador. In: AMELANG, J. S. et alli. *O Homem Barroco*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1995.

MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2009.

\_\_\_\_\_. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. Campinas: Papirus, 1988.

NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 210.

NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1992.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: EDUSP/Perspectiva, 1972.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

\_\_\_\_\_. Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e vigilância. In: *Via Spiritus*, n. 16, 2009, pp. 9-44.

\_\_\_\_\_. Os Bispos e a Inquisição portuguesa. *Lusitania Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, p. 46 – 76, 2ª série. 2003.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução Karina Janinni. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RÉVAH, I.-S. *Études Portugaises*. Paris: Ed. Ch. Amiel: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1975.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Arte e Inquisição na Península Ibérica. A arte, os artistas e a Inquisição*. São Paulo, 2006. III volumes. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ROBIN, Régine. *História e Linqüística*. Tradução de Adélia Bolle, São Paulo: Editora Cultrix, 1980. p. 327.

SANTOS, Georgina Silva dos. *Ofício e Sangue – a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna*. Lisboa: Edições Colibri: Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2005.

SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. Lisboa: Estampa, 1985.

SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SCHAUB, Jean-Frederic. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SILVEIRA, J. P. *Bluteau e as origens da lexicografia*. Moderna: Imprensa Nacional Casa da Moeda: Lisboa, 2008.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. 1996.

\_\_\_\_\_. *O poder da Inquisição e a Inquisição como poder. Identidades religiosas*. São Paulo: Civitas. 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. Notas sobre a vida cotidiana dos degredados na inquisição do século XVII. *História e debate. Associação Paraense de História – APAH*, 1986, ano 7, nº 13, dezembro.

\_\_\_\_\_. *O diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e a Inquisição*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Vol.1, Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra. 1981.

VAINFAS, Ronaldo e CARDOSO, Ciro F. Santana (orgs.). *Domínios da História. Ensaios sobre Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. A problemática das Mentalidades e a Inquisição no Brasil Colonial. *Estudos Históricos*. São Paulo: Editora Vértice, 1988, nº 1.

\_\_\_\_\_. *Antônio Vieira – jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 352.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos Pecados – moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VALE, Teresa Leonor M. D. Francisco De Castro (1574-1653) Reitor Da Universidade De Coimbra, Bispo Da Guarda E Inquisidor Geral. In: *Lusitânia Sacra*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, n.º 7, p.339-358, 1995.



## 7 ANEXOS

### 7.1 LISTA DOS INQUISIDORES GERAIS PORTUGUESES (SÉC. XVI-XVII)\*

As datas entre parênteses correspondem à emissão da bula ou carta régia de nomeação.

1º – D. fr. Diogo da Silva [(23/05/1536 – Paulo III) 5/10/1536 – 10/06/1539]: Capucho. Confessor e membro do Conselho de D. João III; bispo de Ceuta, primaz de África e arcebispo de Braga. Morreu em Braga a 4/12/1541.

2º – D. Henrique [(22/06/1539 – D. João III) 3/07/1539 – 13/05/1578 ou 31/01/1580]: filho de D. Manuel, presbítero-cardeal e legado *ad latere* dos Papas Júlio III e Pio IV. Arcebispo de Braga, Évora e Lisboa. Rei de Portugal entre 1578 e 1580, tempo em que manteve con-trole sobre o Santo Ofício. Entre 1540 e 1557 outorgou várias disposições para o governo da Inquisição, inclusive o Regimento de 1557.

3º – D. Manuel de Meneses [(24/02/1578 – Gregório XIII) 13/06/1578 – 04/08/1578]: Bispo de Lamego e Coimbra. Inquisidor Geral como coadjutor e sucessor de D. Henrique. Morreu na batalha de Alcácer Quibir ocupando o posto de enfermeiro-mor do exército de D. Sebastião.

---

\* Fonte: MENDONÇA, José Lourenço de; MOREIRA, António Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980. p. 125-127; MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana historica, critica, e cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente (1741)*. 4 Volumes. Lisboa: Oficina Deslandesiana, 1756.

4º – D. Jorge de Almeida [(27/12/1579 – Gregório XIII) 12/03/1580 – 20/03/1585]: Arcebispo de Lisboa, membro do Conselho de Estado e um dos governadores do reino português depois da morte do cardeal-rei D. Henrique.

5º – Arquiduque Alberto de Áustria [(25/01/1586 – Sisto V) 13/03/1586 – 16/08/1578]: Presbítero-cardeal, legado *ad latere* do Papa Gregório XIII. Arcebispo de Toledo, grão-prior do Crato e vice-rei de Portugal entre 1586 e 1593. Em 1595 renunciou a todas as dignidades eclesiásticas para casar-se com a prima D. Isabel Clara Eugênia, filha de Filipe II.

6º – D. António de Matos de Noronha [(12/06/1596 – Clemente VIII) 08/08/1596 – 08/12/1600]: Comissário geral da Bula da Cruzada e bispo de Elvas.

7º – D. Jorge de Ataíde [não tomou posse do cargo]: Bispo de Viseu, membro do Conselho de Estado, capelão e esmoler-mor. Não assumiu o cargo de Inquisidor Geral para o qual fora nomeado pelo Papa Clemente VIII por desejar o capelo cardinalício que nunca veio.

8º – D. Alexandre de Bragança [(29/07/1602 – Clemente VIII) 1/10/1602 – 20/04/1603]: filho do 6º duque de Bragança D. João e de D. Catarina, filha do infante D. Duarte e neta de D. Manuel. Dom prior de Guimarães. Deixou o cargo para ser bispo de Évora em lugar de seu tio, D. Teotônio.

9º – D. Pedro de Castilho [(23/08/1604 – Clemente VIII) 20/01/1605 – 31/03/1615]: Bispo de Angra e Leiria, membro do Conselho de Estado, capelão-mor, D. Prior de Guimarães, presidente da mesa do Desembargo do Paço, vice-rei de Portugal entre 1604 e 1608 e 1612 a 1614. Outorgou em 1613 o segundo Regimento do Santo Ofício.

10º – D. Fernão Marins Mascarenhas [(04/07/1616 – Paulo V) 15/12/1616 – 28/01/1628]: Bispo do Algarve, D. prior de Guimarães, membro do Conselho de Estado.

11º – D. Francisco de Castro [(19/01/1630 – Urbano VIII) 20/05/1630 – 01/01/1653]: Bispo da Guarda, membro do Conselho de Estado, reitor da Universidade de Coimbra. Outorgou em 1640 o terceiro Regimento do Santo Ofício.

Interregno: Após a morte de D. Francisco de Castro, a Inquisição ficou dezoito anos sem Inquisidor Geral, sendo, portanto, governada pelo Conselho Geral. Nesse ínterim, foi nomeado Inquisidor Geral a Sebastião César de Meneses pelo rei D. Afonso VI. Contudo, por disputas palacianas entre as facções do rei D. Afonso VI, o Louco, e seu irmão, o príncipe D. Pedro, futuro regente, César de Meneses caiu em desgraça. Soma-se a isso a resistência do Conselho Geral em acatar a nomeação do novo inquisidor. Nunca tomou posse do cargo e terminou os dias desterrado no Porto, falecendo em 29 de janeiro de 1672.

12º – D. Pedro de Lencastre [(26/10/1671 – Clemente X) 24/10/1671 – 23/04/1673]: Duque de Aveiro e de Torres Novas, bispo eleito da Guarda, arcebispo de Évora e Braga, membro do Conselho de Estado, presidente da mesa do Desembargo do Paço. Morreu em 1673, três dias antes de chegar a notícia de sua eleição como cardeal.

13º – D. Veríssimo de Lencastre [(22/11/1676 – Inocência XI) 09/04/1677 – 13/12/1692]: Presbítero-cardeal, arcebispo primaz de Braga, membro do Conselho de Estado.