

# A Inquisição Moderna e a História das Religiões: debate historiográfico e proposta metodológica

## The Modern Inquisition and the History of Religions: historiographic debate and methodological proposal

**Gabriel Cardoso Bom**

Mestrando em História Social na Universidade de São Paulo (USP). Professor de História, Filosofia e Sociologia na rede privada em Santos (SP) e São Paulo (SP). Faz parte do LABORINDIO-USP (Grupo de Pesquisa Sobre o Trabalho Indígena nas Américas). Contato: gabriel.bom@usp.br

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo analisar a obra de dois historiadores italianos, Paolo Prodi e Adriano Prosperi, e apresentar uma possível metodologia de pesquisa para a análise da Inquisição moderna (sécs. XVI-XVIII), buscando combinar as contribuições de ambos os autores com a perspectiva da Escola Italiana de História das Religiões. Apesar das discordâncias, as obras de Prodi e Prosperi servem como ponto de partida para a análise do papel da Inquisição na formação do catolicismo moderno, da missão jesuítica na América e na Ásia e da elaboração de “religião” como uma categoria de análise importante para o pensamento ocidental. A reflexão histórico-religiosa proposta por

**Abstract:** This article seeks to analyze the work of two Italian historians, Paolo Prodi and Adriano Prosperi, and present a possible research methodology for the analysis of the modern Inquisition (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries) that combines the contributions of both authors with the perspective of Italian School of History of Religions. Despite the disagreements, the works of Prodi and Prosperi serve as a starting point for analyzing the role of the Inquisition in the formation of modern Catholicism, the Jesuit mission in America and Asia, and the elaboration of the category “religion” as an important category of analysis for the Western thought. The historical-religious reflection proposed by other Italian historians, such as Nicola

outros historiadores italianos, como Nicola Gasbarro, serve para aprofundar as pesquisas do Tribunal do Santo Ofício dentro desse contexto da Alta Modernidade, de encontro entre alteridades e de formação da ideia de uma civilização ocidental.

**Palavras-chave:** História das Religiões, Inquisição Moderna, metodologia da história, Paolo Prodi, Adriano Prospero.

Gasbarro, serves to deepen the research of the Tribunal do Santo Ofício within this context of Early Modern History, of the encounter between alterities and the formation of the “Western civilization” idea.

**Keywords:** History of Religions, Modern Inquisition, methodology of history, Paolo Prodi, Adriano Prospero

## Introdução

Uma das áreas de estudo em História Moderna que apresenta mais contribuições é o estudo da Inquisição, com obras clássicas como a de Carlo Ginzburg, e até obras escritas recentemente, mas que já podem ser consideradas clássicas como *Calibã e a Bruxa* de Silvia Federici. Por ser um objeto que se relaciona com a Igreja Católica, existem diversas formas de abordar a atuação inquisitorial moderna. Apresentaremos duas que se tornaram antagônicas, e que têm grande importância nos estudos inquisitoriais no Brasil e no mundo atualmente, as obras de Adriano Prospero e de Paolo Prodi; ambos os autores foram responsáveis na década de 1990 por uma renovação fundamental no campo de pesquisas da Inquisição. Em seguida, faremos uma análise com objetivo de apresentar quais as possíveis contribuições desses autores para a realização de uma perspectiva histórico-religiosa sobre a Inquisição Moderna, alinhando-os com as preocupações metodológicas que dão a tônica dos trabalhos da Escola Italiana de História das Religiões.

Em meados do século XVI, a Europa passou por um processo que afetou profundamente a cultura, a religião e a política do continente, tendo como resultado principal mudanças em suas instituições eclesásticas: cristianismo católico, religião dominante na Europa Ocidental, passou por uma série de eventos que formaram aquilo que se convencionou chamar das “Reformas Religiosas”. Junto a esse processo, o cristianismo e os pensadores cristãos do século XVI realizaram uma complexa mudança no significado de “religião”.

Ao mesmo tempo, a Europa passa por uma série de transformações culturais que envolvem a filosofia, a política e o direito. O elemento comum a todos esses movimentos é constituído pelos encontros culturais, seja com o “antigo”, seja com o “selvagem”. O encontro com o “antigo”, através da redescoberta da antiguidade greco-romana, trará ao pensamento europeu uma série de novidades: o humanismo, o republicanismo enquanto proposta política, a reordenação física e natural do

mundo, entre outros. Junto a isso, o encontro com o “selvagem” – as alteridades indígenas da América e do Oriente – fará com que a religião se torne um elemento de classificação das sociedades para o olhar europeu (AGNOLIN, 2013: 213-42; 2015: 141-3).

Dentro desse panorama de reavaliação pelo qual passa o pensamento europeu, duas chaves de análise nos remetem diretamente à problemática das “Reformas Religiosas” apontada anteriormente: o conflito entre lei e consciência e a necessidade da readequação do discurso político às novas realidades internacionais da Europa no século XVI, sendo ambos elementos centrais no processo de confessionalização dos Estados, o qual é característico da Alta Modernidade. Ambos esses processos se articulam totalmente à problemática da retomada, por parte de Roma, do Tribunal do Santo Ofício, já em 1542.

Durante as décadas de 1520 a 1550 a Europa passa por convulsões políticas sérias, segmentando-se em dois centros políticos distintos: um “mundo católico” e um “mundo protestante”. Em 1555, com a Paz de Augsburgo e o prevaecimento do princípio “*cuius regio, eius religio*”, a divisão europeia entre protestantes e católicos é concretizada. E o Concílio de Trento foi um dos elementos centrais para a reordenação da região católica nesse contexto reformador.

Este foi o décimo nono concílio da Igreja Católica, convocado pelo papa Paulo III (1534-1549), objetivando assegurar a “unidade da fé”. Interrompido diversas vezes por divergências políticas ou religiosas, seu resultado final foi a reorganização total da Igreja Católica: emitiu numerosos decretos disciplinares especificando as doutrinas católicas, como a salvação, os sacramentos, a ordenação da Bíblia, a liturgia da missa, o celibato, o culto dos santos, as indulgências. No sentido institucional, o concílio reordenou a hierarquia católica e regulou as obrigações dos bispos, foi preconizada a criação de seminários nas dioceses como centros de formação sacerdotal e foi confirmada a “superioridade papal” sobre os concílios anteriores. Instituiu-se o *Index* dos livros proibidos, o *Breviário* romano e um novo catecismo, o “Catecismo Romano”.

Uma das consequências de Trento para o catolicismo seiscentista foi uma fugaz tentativa de uniformizar as crenças, conforme novos parâmetros de “ortodoxia” instituídos pelo próprio concílio, formando um modelo de uniformização de crenças e costumes. E, como aponta Agnolin (2007: 369), não foi um movimento de retorno à Idade Média, e apontando, na realidade, para um ideal mais antigo: tentou reconfigurar Roma com foco em Roma, ou seja, a Roma católica e moderna com a Roma antiga e imperial. O ideal era resgatar o universalismo imperial romano (SABBATUCCI, 1975: 22-3); porém, numa perspectiva “religiosa” propriamente cristã.

Não se pode perder de vista que o processo de Reforma (tanto a Católica, quanto a Protestante) está imbricado em disputas políticas, teológicas e discursivas que acabaram sendo sintetizadas pela historiografia mais tradicional numa formulação simplista, como “disputas religiosas”. Além de reduzir um complexo contexto de mudanças em áreas tão díspares a uma única problemática – a “religião” –, essa ideia reproduz uma interpretação própria do berço protestante, que acaba acusando o lado católico de ser causador de guerras e destruição, implicando ao lado católico a responsabilidade por guerras e destruição. Contudo, empreender uma análise crítica que parte de uma investigação metódica do período é o que o historiador deve fazer para evitar a simples reprodução do discurso protestante. Com isso, poderemos esclarecer o conturbado processo das origens do cristianismo moderno (CANTIMORI, 1984: 173-92; BATAILLON, 2014: 64-5).

A “religião” é um objeto que requer certo cuidado metodológico, principalmente do historiador. No singular, “religião” pressupõe uma unidade conceitual própria que se repete em contextos diversos, o que nos levaria a ignorar que essa categoria é em si mesma um produto histórico. Para não cair nesse erro de análise, o historiador necessita historicizar tal categoria; ou seja, o conceito “religião” pode ser entendido de forma referencial, mas não como um dado unitário comum às “culturas” humanas (BREILICH, 2003: 3-4). Além disso, é preciso reconhecer que a perspectiva de aliar “religião” e “cultura” é produto de um processo histórico próprio que está conectado à atuação dos “apóstolos da civilização” europeia do século XVI (AGNOLIN, 2017: 123-129; 2015: 165).

Mesmo com essa consciência, o historiador acaba sendo condicionado pela “referência a um conceito de religião que supera as religiões consideradas por si mesmas” (AGNOLIN, 2013: 183), não podendo ignorar que a religião se torna um dos fatores privilegiados de qualificação de certas unidades culturais, principalmente no Ocidente. Essa concepção de religião como um dado representativo de unidades culturais é em si resultado de uma construção histórica que se iniciou no século XVI, em meio aos encontros culturais com americanos, asiáticos e africanos, da confessionalização dos Estados e do surgimento do humanismo (AGNOLIN, 2015: 141-65).

A retomada do Santo Ofício, a confessionalização dos territórios e o próprio ideal reformador do cristianismo são elementos de um contexto amplo, que se insere nos percalços da expansão territorial, da conquista dos povos de outros continentes e de sua assimilação cultural, o que Gilberto Mazzoleni (1992) chamará de processo de formação do “planeta cultural”.

Tendo essa perspectiva em mente, nosso trabalho buscará apresentar como

os processos históricos do Concílio de Trento e da instituição do tribunal do Santo Ofício são analisados nas obras de Adriano Prospero e Paolo Prodi. Adriano Prospero analisa a documentação inquisitorial e missionária, enquanto Paolo Prodi busca fazer uma história jurídica da Europa. Ambos os autores se envolvem num debate cujo mote central é a importância dada ao papel da Inquisição. Nosso objetivo será identificar as diferenças em ambas as análises, e também o que há em comum.

Em seguida, apresentaremos uma possível perspectiva de pesquisa com base nos apontamentos sobre a obra dos dois autores, tendo como princípio metodológico aquele adotado pela Escola Italiana de História das Religiões e a sua perspectiva histórico-comparativa. Essa tendência historiográfica tem como objetivo central uma análise “culturalmente subjetiva” dos objetos históricos (AGNOLIN, 2013: 182). Ao levar em conta esse método na análise da Inquisição, acreditamos que o trabalho historiográfico se torna mais refinado, entendendo o Santo Ofício como parte integrante da cultura europeia do século XVI, do processo de reforma e da consolidação do cristianismo como “religião universal”.

## **A inquisição de Paolo Prodi: um sobressalto**

Paolo Prodi (1932-2016) foi um eminente historiador italiano, autor de diversos trabalhos sobre o processo de confessionalização do Ocidente tardo-medieval e moderno. Dentre suas principais obras, *Uma história da justiça* – lançada no Brasil em 2005 – sintetiza a sua visão sobre o processo histórico-jurídico da transição de um “pluralismo dos foros” para um moderno “dualismo entre consciência e direito”.

Segundo Prodi, o catolicismo romano passou durante os séculos XV e XVI por um período de tensões e conflitos, marcado por três dos principais concílios ecumênicos da Igreja Católica Apostólica Romana: Ferrara-Florença, Latrão V e Trento. Assim, enquanto uma última tentativa de salvaguardar o universalismo católico, o “conciliarismo” resulta de um processo de disputa e discussão no seio da Igreja, que desde meados do século XV torna o Papa um chefe de Estado, o modelo próprio para o monarca absolutista (PRODI, 2010: 37, 2005: 235).

Sua análise parte de um ponto de vista jurídico e institucional, e a tese central é que o Papado busca construir uma “soberania paralela universal” e que, com o processo reformador, essa tentativa se reduzirá ao nível das consciências. Isso se dá devido a uma tensão entre o princípio universal do catolicismo e o processo de formação de um sistema plural de Estados no final do século XV e durante todo o século XVI (PRODI, 2005: 293)<sup>1</sup>. Para Prodi, a Inquisição moderna é um dos ele-

<sup>1</sup> Essa tensão entre universalismo católico e pluralismo estatal é importante para pensarmos as soluções empregadas, no sentido missionário, as quais Adriano Prospero remeterá em sua obra *Tribunais*

mentos que estão inseridos num processo muito mais amplo, perpassado por outros dois elementos: a tensão entre lei e consciência, e a posição da política (do Estado) frente a essa tensão.

A tensão entre lei e consciência, foi teorizada ainda no final do século XIV e explicitada com o conciliarismo do século XV, e pode ser sintetizada da seguinte forma: existe certa incomensurabilidade entre o pecado “exterior” – uma ação que viola a lei – e o pecado como “vontade interior” contra a reta razão de Deus – como um pensamento que atormenta a consciência.

Junto a isso, a política passa a ter uma nova função, positiva<sup>2</sup>: o poder não se justifica mais como “mal necessário” para dominação do pecado, e sim como elemento que pode garantir “bem comum”. A política assume uma função interior: formar e regular o indivíduo; e isso fica claro na recepção do direito canônico dentro do novo direito estatal, seja do lado protestante, seja na ação da Reforma Católica nas políticas estatais das Coroas ibéricas e das diversas repúblicas e principados italianos dos séculos XVI e XVII (PRODI, 2005: 180-182) – as soluções “evangélico-reformada” e “católico-tridentina” as quais o autor nomeia dois dos seus capítulos centrais.

A novidade da análise de Prodi é que essa passagem de concepções não vai ser uma simples consequência das reformas, ou seja, do princípio político luterano das duas espadas e da consolidação do *cuius regio, eius religio*. O próprio papado vai se tornar o centro desse processo de transformação ao se colocar como “legislador canônico” e enquanto “príncipe soberano” (PRODI, 2006: 117).

E o resultado será a constatação da insuficiência da tradição jurídica medieval para a resolução de conflitos jurídicos cotidianos; e, por conta dessa insuficiência, o período que vai do final do século XV ao início do XVI estabelece um verdadeiro “tormento institucional” que vai atingir principalmente as teorias jurídicas cristãs, e a autoridade central romana será impelida a conduzir uma série de tentativas de reformas para acertar os desacordos causados por essa tormenta (PRODI, 2005:173-180).

O instrumento jurídico do Papado será o recurso à *lei positivia* – aquela que obriga em consciência na medida em que é justa. Na prática, as pessoas passam a responder pela infração cometida diante do tribunal ou da polícia do Príncipe (PRODI, 2005: 193-4). Isso faz com que a figura do papado se torne central e definitiva para a formação da ideia moderna de Estado, afinal, as bases de justificação para seu poder *temporal* são dadas através do direito, assim como no Estado moderno

---

da Consciência.

<sup>2</sup> Levantada justamente por discussões jurídicas levadas a cabo no século XIII e início do século XIV, como afirma Quentin Skinner (1996: 403-10) e Leo Strauss (2013: 249-66).

(PRODI, 2006: 114-5). O conciliarismo marca o início do posicionamento de uma “nova política da Idade Moderna”, onde a política deixa de ser a simples administração da justiça (PRODI, 2005: 173-5).

Se segunda metade do século XV inicia com conflitos, ela vai ser finalizada com negociações entre o Papa, o Imperador e os Príncipes. Esses acertos e desacertos entre Estado e Igreja são fundamentais para a formação do Estado moderno, afinal,

sem a reflexão teológica e o modelo do foro interno como ‘ordenamento primário’ não teria sido possível nem a formação do fisco enquanto ‘*persona ficta*’, imitando a impessoalidade da Igreja como corpo místico de Cristo, nem o direito moderno como ordenamento (PRODI, 2005: 188-9).

Desse modo, duas bases do Estado moderno – o fisco e o direito moderno – são vistos pelo autor como *imitatio* da Igreja. Se o Estado moderno buscou na Igreja as bases para o fisco e para o direito, por que não buscar também na estrutura eclesial o modelo de controle social que integrará o processo de confessionalização? A *confissão*, ou seja, o controle das consciências, será o terceiro elemento, o qual sustenta – como o terceiro pé de uma mesa – o Estado do século XVI. E mesmo que no século XVI o papado acabará cedendo às novas monarquias uma parte de seus poderes, naqueles territórios que se mantiveram católicos será a Igreja quem conduzirá o controle das consciências. A impressão que fica é a de que a opção da Igreja pelo controle das consciências foi resultado de ter sido “excluída a possibilidade de regular juridicamente a vida social”, sendo a Igreja obrigada a exercer “uma grande reconversão para desenvolver o controle dos comportamentos, não mais no plano do direito, mas naquele da ética” (PRODI, 2005: 298-9). Ou seja, resulta da derrota do Papa perante os outros reis.

É nesse sentido que a atuação pontifícia aponta para uma reformulação “religiosa” do julgamento das consciências, a partir da qual a Igreja tenta se adaptar ao novo ambiente político e filosófico e, assim, se mantém com sua função prática de reguladora da sociedade. E é nesse ponto que o “ato inquisitorial” surge como objeto histórico que se encontra no centro do processo reformador no catolicismo. E como ele se encontra na obra de Paolo Prodi? O ponto central está no “poder sobre as consciências” (PRODI, 2005: 293).

Quando fala do período medieval, Prodi apresenta a Inquisição como um dos diversos elementos da “justiça da Igreja” que constitui entre os séculos XI e XV, junto de outros como a excomunhão e a obrigação da confissão anual. A função da Inquisição na Baixa Idade Média era o controle das heresias e a garantia ao fim da simonia, mantendo assim uma ligação entre a ação inquisitorial e o foro penitencial,

pois se o pecado é equivalente a um crime, deve ser combatido – pelo Estado e pela Igreja – como *crimen lesae maiestatis* (PRODI, 2005: 94-100).

O princípio da Inquisição moderna seria o mesmo da Inquisição medieval, o controle das consciências; porém, seus objetivos distinguem: no medievo se busca a normatização do coletivo, na modernidade seu propósito é a normatização do indivíduo para que, assim, possa se regularizar o coletivo. É nesse sentido que Prodi concentra sua análise sobre a Inquisição.

O resultado é a união do poder de estabelecer as leis com o poder jurisdicional num único órgão, a Congregação do Concílio. Tendo isso sido estabelecido, o autor vai então se perguntar quais são os recursos jurídicos com os quais a Igreja irá administrar sua justiça, apontando que é esse seu objetivo, e não fazer uma análise teológico-dogmática e nem buscar compreender a aplicação cotidiana do disciplinamento, e faz indicações bibliográficas, incluindo a obra de Adriano Prospero (PRODI, 2005: 309-308). Em outra obra, Prodi (2012: 176) afirma que o elemento central da teologia moral, do direito (e consequentemente, da política) na Idade Moderna será uma “dialética das normas”, deixando claro ao leitor a sua preocupação com o recorte jurídico na análise do processo da Reforma Católica e, consequentemente, da atuação da Inquisição.

Com o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício, o que ocorre é a juridicização da consciência, que se dá entre o desenvolvimento do monopólio estatal do direito e a positivização do direito canônico. Neste momento, Paolo Prodi levanta uma crítica à obra de Prospero, que é acusado de não levar em conta o processo jurídico e jurisdicional da confissão (PRODI, 2012: 176).

O que nos leva à seguinte reflexão: para Prodi o resultado do processo de reforma “católica” é a instituição de um poder fora-do-Estado, que fica nas mãos da Igreja; poder este cuja base de atuação se encontra no controle confessional, e cuja justificativa está no âmbito jurídico. No século XV o Papa era o “soberano pontífice”, tendo em suas mãos a soberania por ser “príncipe”, encarregado de bem governar a sociedade, e “pastor”, encarregado de guiar o rebanho de Deus. No século XVI, a soberania temporal vai para as mãos dos reis, e a figura papal se mantém com a soberania espiritual no plano das consciências e exerce essa soberania a partir do controle da confissão.

Essa diminuição da amplitude de poderes nas mãos do Papa não foi causada apenas pelas reformas protestantes, mas por todo um processo de positividade do direito que é interno ao pensamento católico tardo-medieval e que, com a passagem do século XV ao XVI, precisa se readequar a uma nova posição política dos Estados Pontifícios no cenário europeu. A Igreja de Roma precisará reestabelecer

um centro de atuação político-jurídico, e é esse o significado do Concílio de Trento, que consolida esse foro penitencial interno. Afinal, o problema do século XVI para o catolicismo

é não apenas aquele de responder ao desafio protestante pela mobilização de um dispositivo de luta, por meio das guerras de religião e da repressão inquisitorial interna, mas sobretudo da *manutenção de seu próprio magistério* e da sua própria jurisdição universal num mundo onde o poder está em vias de se deslocar localmente e de se consolidar territorialmente no seio dos estados modernos. (PRODI, 2009: 118, grifos nosso).

O trecho acima demonstra claramente que, segundo Prodi, a Inquisição é apenas mais um elemento constitutivo da justiça interna da Igreja, uma “fronteira externa” cujo objetivo é o controle disciplinar (PRODI, 2005: 94-5). E, tendo sido estabelecida no século XIII por poderes laicos, a sua formulação quinhentista não seria nada mais do que uma extrapolação da Inquisição medieval, um “sobressalto”.

## **Adriano Prospero e a Inquisição em seu meio social**

O historiador italiano Adriano Prospero (1939) é autor de uma vasta obra, a qual tem como recorte, principalmente, a História Moderna. Sendo assim, escreveu diversos livros sobre a Inquisição, inclusive duas obras: o livro *Tribunais da Consciência*, de 1996 – lançado no Brasil em 2013 –, e a direção de um monumental *Dizionario storico dell’Inquisizione*, publicado em 2010. O escrito que norteará nossa análise será um artigo em que ele faz um balanço e uma crítica à obra de Prodi, publicado no Brasil em 2009. Não obstante, desse artigo, puxaremos eixos de aprofundamento na própria obra historiográfica de Prospero.

Iniciamos com o trecho que situa o autor com relação à concepção de Inquisição encontrada em Prodi:

De qualquer maneira, é difícil admitir que a Inquisição que renasce na Roma dos Quinhentos tenha sido apenas um sobressalto daquela medieval. As suas novidades institucionais, a sua complexa ação histórica, o exercício de um controle sistemático e capilar sobre as consciências através da obrigatoriedade do vínculo entre confissão e Inquisição, introduzido por Paulo IV em 1559, são dados de uma realidade nova, adequados a uma situação em que se destroçara completamente a base de formação de uma ideia comum de justiça (PROSPERO, 2009: 141).

A partir desse trecho, conseguimos apreender a posição do autor, que inicia sua análise da documentação inquisitorial (e missionária) propriamente dita. Enquanto Prodi inseria a Inquisição dentro do longo processo de formação do dualis-

mo dos foros no Ocidente cristão, Prospero tem como objeto de estudo os processos inquisitoriais “em si”.

Não se pode ignorar que a Inquisição é responsável, em certa medida, pela construção de identidades coletivas, através justamente de intensos processos de exclusão. Afinal, a “moralidade do corpo social” cristão vai ser gestada em um “contexto de fechamento (na Europa assediada) e de exclusão dos ‘diversos’”, ou seja, durante o contexto atribulado do século XVI com suas guerras de religião. Porém, essa “moralidade de rebanho”, por assim dizer, vai colapsar, ao dividir-se internamente, ocasionando o estabelecimento da Inquisição quinhentista no contexto italiano (PROSPERI, 2009: 140). Que é justamente o objeto de Prospero no livro *Tribunais da Consciência*.

O início do século XVI leva à necessidade de uma “política eclesiástica” com o surgimento e crescimento das ideias “heréticas” de Lutero (PROSPERI, 2001: 3). Foi em 1536 que se descobriu em Roma a “heresia luterana”, e então “o papado deu-se conta realmente da gravidade do perigo e apressou-se a procurar uma solução”, montando em 1542 um “tribunal supremo de poderes especiais capaz de modificar em profundidade o ordenamento tradicional da polícia da fé”. Inspirando-se na experiência ibérica antijudaica, a formação do Tribunal do Santo Ofício na Itália acontece quase que junto da convocação ao Concílio de Trento, em duas bulas distintas, a *Licet ab initio*, de 21 de julho de 1542, e a *Initio nostri pontificatus*, de 22 de maio de 1542 (PROSPERI, 2013: 34; AGNOLIN, 2007: 51).<sup>3</sup>

Com a expansão de funções do Santo Ofício, o que acontece no final do século XVI é um processo de sobreposição de poderes: o foro exterior e o foro da penitência se confundem devido à “rígida subordinação da confissão a tarefas de tipo policial, de governo das ideias e dos costumes”. E é aqui que Prospero aponta qual é a forma que a Inquisição virá a combater a heresia, tendo como pressuposto a figura, surgida na alta modernidade, do *súdito*, que ao mesmo tempo em que se torna “súdito” (a um rei) também se torna “fiel” (à fé que segue esse rei). Seja no recorte protestante, seja no católico, o que ocorre é uma tentativa de “institucionalização do consenso” (PROSPERI, 2013: 473).

Nesse sentido, Prospero se afasta completamente da perspectiva de Prodi, e o conflito entre “lei e consciência” acontecerá no âmbito prático, do cotidiano eclesiástico e do dia-a-dia da fé. Por isso a análise que o autor realiza em *Tribunais da*

<sup>3</sup> Fica claro o crescimento da instituição do Santo Ofício no processo normativo quando vemos que, no site do Vaticano, se lê atualmente que a Inquisição foi criada em 1542 como um tribunal para heresias, e expandida em 1555 para um tribunal sobre questões morais de índole diversa. Suas atribuições são expandidas novamente em 1571 com a função de administração do *Index Librorum Prohibitorum* e, por fim, em 1588 “a atividade da inquisição estendeu-se a tudo o que pudesse direta ou indiretamente referir-se a fé e a moral” (VATICANO, s/d).

*consciência* vai se debruçar sobre os diferentes atores do período inquisitorial na Itália do Seiscentos e do Setecentos: o inquisidor, o confessor e o missionário.

Se o centro do controle da ação católica no século XVI é o Santo Ofício, o problema não pode estar apenas no âmbito jurídico: a preocupação inquisitorial passa a ser a *ortodoxia*, ou seja, uma preocupação que se debruça sobre as verdades da fé e sobre a prática cotidiana dos sacramentos (PROSPERI, 2013: 31). Portanto, o correto estudo da Inquisição demanda dois pressupostos centrais: a diferenciação geográfica e temporal, e o estabelecimento da ortodoxia – de quem (ou o quê) vai se combater e como fazê-lo.

O recorte geográfico é imprescindível para compreender a Inquisição, devido ao papel que vai assumir em diferentes contextos: enquanto na Itália vai lutar contra a heresia luterana, em Espanha e Portugal combaterá as heresias judaizantes. Prospero tem como objeto principal a “Inquisição romana”, fundada em 1542, que tem grandes diferenças com suas contrapartes espanhola e portuguesa, assim como com a atuação que essas terão nas Américas (PROSPERI, 2011: 64-85 e 2010: 815-27; MEA, 2010: 811-5; LÓPEZ-VELA, 2010: 827-45).

Essa diferença se constitui pelo “caráter do poder que dispôs e requereu o instrumento da Inquisição”: se em Portugal e Espanha existia o enfrentamento entre o rei e o Papa, na Itália as funções de “soberano” e “pontífice”<sup>4</sup> se combinavam na mesma figura, devido à falta de uma centralidade política “nacional”. Logo, fica marcado o distanciamento da Inquisição quinhentista com sua versão anterior, também por atuar numa “reduzida área geográfica”<sup>5</sup> (PROSPERI, 2013: 34, 48). A confissão também ganhará um aspecto distinto com seu caráter missionário, nas terras distantes de América, África e Ásia (PROSPERI, 2013: 581).

Com relação ao recorte temporal, a Inquisição quinhentista não é um “simples sobressalto daquela medieval”, e sim a preocupação de que “as fronteiras da Itália tinham sido atravessadas pela ‘peste da heresia’ luterana” (PROSPERI, 2009: 139, 2013: 87). A Inquisição moderna é uma versão própria, um elemento que se relaciona com a “modernidade” do período, e não um elemento reacionário, medieval ou qualquer coisa parecida. Tanto é que a bula de Paulo III que instituía a nova Inquisição “trazia fortes elementos de novidade”, que norteavam um reforço de número na Igreja para o combate à heresia (PROSPERI, 2009: 90). E reitera essa posição de novidade: é um instrumento que “surgiu” (p. 91), foi “inventado” (p. 91, 92), ou en-

<sup>4</sup> Nesse sentido, Prospero concorda com Prodi, inclusive partindo sua análise da obra *Il sovrano pontefice*.

<sup>5</sup> Tanto é interessante que Prospero vai encontrar até “versões espanholas” da Inquisição no território da península Itálica: os casos de Milão e Nápoles, como se fizesse uma espécie de tipologia da atuação inquisitorial (2013: 111-12).

tão “seu deus vida” (p. 96).

Já no que tange à questão da ortodoxia, a Inquisição é instituída tendo em vista a crise aberta no cristianismo europeu devido às Reformas, estando o papa empenhado na ação contra os elementos protestantes e judaizantes da Europa moderna. Isso vai se realizar num grandioso processo de *sistematização conceitual* (PROSPERI, 2013: 45): a heresia moderna não é em muito diferente à conceituação da “heresia medieval”, ou seja, um erro intelectual que tem na vontade a sua propagadora. Como nos aponta Nachman Falbel (1976: 94), as heresias medievais tinham sua aspiração em uma ligação mais tradicional que se opunha a uma “Igreja mundana”, configurando um “sacerdócio purificado”. Esse princípio de pobreza evangélica não é o princípio da aceção moderna de heresia, que implica na consciência do herético da sua heresia sendo um conceito amplo, pois uma “definizione particolarmente ampia laddove la fede veniva fissata come tutto ciò che era creduto dalla Chiesa” (BURKARD, 2010: 546). O princípio da atuação inquisitorial na Alta Modernidade foi o combate à heresia, empreendendo sua ação de controle contra a heresia ao se estabelecer dentro do sistema de governo eclesiástico (PROSPERI, 2013: 173).

Se o objetivo central da Inquisição é o combate à heresia, como fazer para identificar, controlar e expurgar a mesma da sociedade cristã? Através da “confissão”. Não obstante, como afirma no nono capítulo (*Inquisidores e confessores: prescrições*), a confissão não era parte integrante das atribuições eclesiásticas ligadas ao Santo Ofício. A segunda metade do século XVI abrigou o processo de “confronto-conflito” entre os tribunais inquisitoriais e da confissão, que acabou com a “tomada sobre a confissão pela Inquisição”, que gerou a prática de “servir-se da confissão para controlar a preparação religiosa e as ideias dos fieis (PROSPERI, 2013: 247-67). Nesse sentido, Prospero encontra uma lacuna na obra de Prodi, que não diferencia o processo da Inquisição do processo mais amplo da “confissão”.

O que se dá por certo é que a Inquisição tem seu principal dispositivo de atuação na “confissão”, e é o Tribunal do Santo Ofício que controla, na prática, a administração desse sacramento. O centro do ato de confissão está nas questões da consciência, pois o que está em jogo nesse processo é um confronto “interno ao catolicismo” entre religião da consciência e religião da autoridade (PROSPERI, 2013: 241-6). E o Santo Ofício vai entrar no processo de disputa sobre o controle – social, cultural e repressivo – da sociedade italiana moderna com a tomada da confissão. A atividade inquisitorial demanda um vínculo (“institucional e obrigatório”) entre “confissão e Inquisição”.

E se o inquisidor toma o lugar do confessor, o missionário concentra as três

figuras em si: “A missão culminava justamente nas confissões; e o missionário, vindo de fora, desempenhava as funções do pregador quaresmal de antes. Além disso, dotado como era de poderes extraordinários, podia reprimir qualquer pecado” (PROSPERI, 2013: 637). Nessa justaposição de funções a qual a missão se identifica, a “religião” vai se tornar o elemento de atuação principal da Igreja, justamente no âmbito das “consciências”. O cristianismo dos Quinhentos vai descobrir não apenas as Índias distantes do Oriente e do Ocidente, mas também as Índias internas à Europa.

Destarte, o que se torna fulcral na ação do missionário é a questão penitencial, ou seja, organização e controle da culpa dessas alteridades. Nesse sentido, os jesuítas têm um papel central para a realização da missão, por ser “a ordem que mais se empenhou em garantir o secretismo da confissão individual, difundindo e aperfeiçoando o confessionário elaborado pelos bispos da Reforma católica”, recuperando a “importância da ‘confissão geral’ como momento de viragem da existência cristã e da reorganização global das relações sociais do penitente” (PROSPERI, 1994: 167). É nesse sentido que o missionário se torna o propagandista de uma ortodoxia gestada pelo inquisidor – uma relação que não vai se dar sem conflitos, como Giuseppe Marcocci (2018) e Tavares e Franco (2007) nos relatam.

Portanto, vemos na obra de Prospero que a Inquisição é uma instituição cujo objetivo é alinhar a Igreja Católica num contexto de crise, realizando na prática os preceitos estabelecidos pela refundação teológica que o catolicismo passou após o Concílio de Trento. Dessa maneira, ele faz um apelo para se enfrentar “sem temor os fatos centrais da história institucional e política”, levantando assim sua crítica mais mordaz à obra de Prodi: pelo fato de ser uma obra de longuíssima duração, Prospero parece estabelecer uma teleologia em *Uma história da justiça*, que se repetiria em outros livros do autor. É como se, para Prodi, o Concílio Vaticano I fosse um dever a ser alcançado após Trento: “o desenvolvimento histórico da Igreja Católica, da Contrarreforma em diante, conduz ao receptáculo do Concílio Vaticano I” (PROSPERI, 2009: 140-6).

## **Entre embates e concórdias, uma nova proposição metodológica é possível**

A tensão entre as obras de Prodi e Prospero podem ser resumidas nos seguintes pontos: o método e o recorte, o posicionamento da Inquisição dentro do sistema tridentino, o caráter moderno (ou não) do Santo Ofício. E se pudesse ser resumido a uma questão, a qual admite respostas distintas dos dois autores, esta seria: qual é o

centro irradiador da Reforma Católica? Para Prodi é o concílio de Trento e a (re)ordenação jurídica pós-tridentina; para Prosperi, é o Tribunal do Santo Ofício e o seu ímpeto quanto ao controle das consciências. Contudo, o confronto entre os dois autores pode nos levar a algumas boas ideias a serem levadas em consideração.

Já a concordância entre os dois está no controle das consciências como aspecto central da Inquisição moderna. Esse é o ponto comum em quase todos os estudos historiográficos da Inquisição pós-década de 1950 que não são explicitamente ligados à Igreja Católica. Para Prodi, ela surge dentro da justiça da Igreja e se torna um “instrumento para impor a disciplina interna” (2005: 94), e para Prosperi “no sistema católico e tridentino da confissão, a Inquisição foi uma presença dominante e determinante” (2013: 245).

O controle das consciências é o elemento central que aponta para uma nova direção historiográfica, que é contrária ao que a visão tradicional tende a fazer, ao “considerar a modernidade como tendo nascido das luzes do século XVIII (com alguns precursores nos séculos precedentes)” (PRODI, 2009: 127). Ambos concordam que a Inquisição é elemento de um processo mais amplo de ação do Ocidente, porém discordam no sentido de ação desse processo: para Prodi, parece haver o reconhecimento da limitação do universalismo medieval, enquanto para Prosperi o que ocorre é justamente o contrário, a expansão desse ideal universalista

Não é apenas o Santo Ofício, mas também o concílio de Trento e as discussões teológicas sobre as heresias que se constituem em elementos referenciais para se lidar com o que é dissonante e que deve ser combatido – heresia luterana – ou o que é “exótico” e deve ser integrado – ou reintegrado no caso das “Índias internas” (PROSPERI, 2013: 584). É como se a Igreja Católica, no século XVI, se utilizasse do seu aparato institucional com o intuito de vencer o combate das ideias em três frentes distintas: a heresia luterana, o controle das consciências e a idolatria indígena<sup>6</sup>.

Essas diferentes formas de análise do problema da confissão trazem à tona a questão central que está na base da reflexão histórico-religiosa que é própria da Escola Italiana de História das Religiões: o objeto “religioso” não pode ser descolado da própria sociedade e de seus processos culturais. Afinal, a “religião” como fenômeno conscientemente distinto do resto da existência humana é um desenvolvimento histórico recente, peculiarmente ligado à trajetória histórica do ocidente (BRELIICH, 2003: 64; AGNOLIN, 2013: 184).

<sup>6</sup> A utilização do termo “idolatria” pode ser controversa, e não é nosso objeto nesse estudo, porém é interessante fazer-se notar a profundidade da discussão em *De la idolatria* de Serge Gruzinski e Carmen Bernand. Tanto é que, com a cristianização do México, a categoria sofre uma profunda mutação “pues se inscribe desde entonces en el marco de una sociedad colonizada y cristianizada” que vai culminar em uma justificativa da “represión sistemática y masiva de esse delito”, articulando o processo na América com o processo europeu (1992: 138-9).

A tensão central enfrentada pela Inquisição se dá no sentido da conformação das ideias, isto é, da consolidação da ortodoxia; se dá, portanto, no âmbito “religioso” (para o Ocidente). Isso demonstra que o cristianismo não é uma religião universal em si, e sim uma “religião que tem acionado processos ‘ortopráticos’ de universalização” (GASBARRO, 2006: 72). O cristianismo é uma religião universal “em potência”, e essa potência é acionada quando do encontro com “o outro” – na obra de Gasbarro, o indígena. No entanto, esse outro também pode ser entendido como todo o amplo espectro com o qual missionários, inquisidores e confessores se encontraram no raiar da modernidade. E Prospero contribui:

[E]ra preciso também dar aos corações o que pediam: despertar neles o sentimento de Deus, a emoção e o fervor de uma fé que não se contentava mais em ser vínculo social comunitário e não identificava mais com regras comportamentais antigas. Ao lado dos espaços destinados a audição – o tribunal de foro exterior e o de foro interior – eram necessários instrumentos para falar aos corações de toda a coletividade, ocupar-lhe a inteligência e mover-lhe a verdade. Para isso, foi inventado algo novo: a missão. (PROSPERI, 2013: 535).

Tanto é que enquanto o inquisidor é o responsável pela checagem da realização da verdadeira fé (ortodoxia) na sociedade civil europeia, e o missionário terá a mesma função com a porção que não é civil da humanidade, o indígena – ou então com os que fugiram da civilidade, como no caso das “Índias internas” da Europa. Afinal, “a escrita/tradução catequética impõe ‘verdades e conteúdos de fé’ (uma ortodoxia)” (AGNOLIN, 2007: 27) e é nesse sentido que a confissão (objeto da Inquisição) torna-se também um dos objetivos da missão: o reconhecimento das alteridades no único espaço cultural permitido no cristianismo, a “universal identidade cristã” (AGNOLIN, 2007: 403).

Nossa proposta é pensarmos a Inquisição como possível objeto de análise histórico-religiosa dentro do sentido próprio do cristianismo no século XVI: como parte integrante da formulação da “religião” como uma categoria universalizante, através de sua atuação inquisitorial, ou seja, normatizadora da ortodoxia no seio da sociedade. Nicola Gasbarro (2006: 73) afirma que uma análise histórica das religiões precisa levar em conta a “história das missões também para historicizar seu método histórico e comparativo”, afinal “as missões dão origem à comparação histórica entre as civilizações pelo código privilegiado da ‘religião’”. Em contraposição, a “Confissão-Inquisição” terá a função de estabelecer uma “relação estritamente individual e vertical entre indivíduo e autoridade eclesiástica” (PROSPERI, 2013: 533-4).

Ao colocar em perspectiva o que é dito por Prospero, Prodi e Gasbarro<sup>7</sup>, nosso

<sup>7</sup> Três autores italianos, mas apenas o último se remete ao endereço da Escola Italiana de História das

intuito é pensar na possibilidade de que o Tribunal do Santo Ofício pode também se tornar um elemento interessante de análise ao buscar a configuração “histórica” do conceito de “religião”, que tem sua centralidade no contexto cristão. As missões, como já dito por Gasbarro (2006), Cristina Pompa (2006) e Agnolin (2015), são um elemento central para a História das Religiões por nos possibilitar entender como o conceito de “religião” passa a ser empregado como forma de compatibilizar culturas. Desse modo, a Inquisição também pode vir a ter um papel decisivo como a instituição que vai fazer o recorte, a crítica, refinando e censurando os elementos que vão servir como princípio para essa universalização e compatibilização cultural. E, se os jesuítas foram os principais missionários do cristianismo moderno, qual é o elemento central do seu ato missionário? A resposta vem dos próprios inicianos, ao comemorar seu primeiro centenário: o “recurso à confissão não como tribunal, mas como instrumento de cura” (PROSPERI, 2013: 647). Se isso é verdade, a Inquisição surge como um objeto na História das Religiões que nos permite entender como através de vozes dissonantes – como Roberto de Nobili no século XVII (AGNOLIN, 2017) – se consolida uma “doxa” sobre as “religiões”.

E é nesse sentido que Inquisição e a Companhia de Jesus<sup>8</sup> vão se coligar em diversos contextos nos séculos XVI e XVII. Uma das principais figuras da missionação jesuítica na América, José de Acosta, age como assessor da Inquisição no Peru (PINO-DÍAZ, 2008: XXI). No Oriente, crescem os atritos em torno da questão dos ritos no Oriente (AGNOLIN, 2017: 147-8; TAVARES, 2003: 186), mas sempre mantendo o objetivo comum de fazer do mundo um lugar de cristãos, e essas tensões não marcam o fim da contribuição entre jesuítas e inquisidores nesse contexto (GOMIDE, 2012: 58; MARCOCCI, 2014: 248). Os inquisidores concediam “faculdades ou privilégios especiais aos missionários, seja relativamente à regra, seja mais particularmente em matéria de administração dos sacramentos e da liturgia” (AGNOLIN, 2017: 182). A *Propaganda Fide* é fundada em 1622 por Gregório X, baseando-se no “método apostólico”, mas a Inquisição mantém seu papel de reguladora da ordem da “justiça”.

Essa distinção reforça nossa proposta de estudar o Santo Ofício dentro de uma perspectiva propriamente histórico-religiosa, justamente por seu caráter diferenciado das instituições missionárias, estando o Tribunal inserido nas discussões sobre a história do direito europeu (Prodi). Uma análise histórico-religiosa da Inquisição precisa se preocupar em colocar em evidência a posição reguladora e normatizadora

---

Religiões, realizando as suas reflexões no sentido de entender a religião como objeto historicamente constituído e com uma trajetória histórica que influencia nossas concepções e conceitualizações até os dias de hoje.

<sup>8</sup> Em missão no Oriente, na África e na América, e também catequizando os camponeses europeus.

que essa instituição tem dentro do processo, interno ao Ocidente, que vai dar à categoria “religião” o sentido de um denominador comum entre as variadas culturas, esses outros tão distintos como chineses e mexicas que são enxergados sob a mesma lente “religiosa”.

A contribuição de Prodi é a de reconhecer os elementos jurídicos – normativos – dessa mudança dos conceitos religiosos. Não apenas a “religião”, o “direito” também é uma das caracterizações universalizadoras com a qual o Ocidente vai generalizando as suas concepções para analisar as sociedades distintas: é o direito<sup>9</sup> que vai permitir que o Ocidente exporte a categoria “Estado” como uma categoria referencial e realize a classificação das culturas a partir dessa categoria, ao relacionar o pacto juramentado ao pacto político (AGNOLIN, 2013: 312-3). Um exemplo disso é que, ainda nas formas iniciais das missões, um dos debates mais acalorados e interessantes do século XVI se dará em torno de categorias jurídicas e políticas: o debate de Valladolid de 1552 entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, onde a existência (ou não) de direito ou Estado justificaria ou proibiria a escravidão<sup>10</sup> (CASTILLA URBANO, 2015: 29-55; MÉNDEZ ALONZO, 2015: 627-634).

Já Prospero vai contribuir de forma mais extensa na análise da relação entre missão, jesuitismo e Inquisição através de tensões e alianças: como a prática missionária muda os preceitos inquisitoriais, assim como a prática inquisitorial vai mudar o significado da confissão. Além disso, sua obra estabelece a relação estrita e *necessária* entre missão, confissão e inquisição no catolicismo moderno, e esse é um avanço deveras significativo no estudo da história do catolicismo. Delumeau, quando reconhece a importância da missão no processo de formação do catolicismo não acena para a atuação inquisitorial (1973: 74-75), e quando trata da “confissão”, apenas alude à Inquisição em uma breve passagem (1992: 25), para ficar no exemplo de um importante historiador da época moderna.

Estudar a história do catolicismo moderno é, portanto, estudar um dos pontos do qual vão irradiar as categorias que se tornaram bases do pensamento ocidental. Essas categorias fundam o principal método de análise da alteridade que o Ocidente vai se utilizar, desde o século XVII até o início do XX: a “comparação analógica”, que se impõe no pensamento ocidental até a aparição do estruturalismo (MANCINI, 2015: 75). A comparação analógica nasce das bases de comparação histórica e etno-

<sup>9</sup> E a origem universalista do direito é mais antiga do que o próprio cristianismo, tendo em vista sua terra natal na Roma clássica, como mostra Dario Sabbatucci (1975).

<sup>10</sup> Apesar da obra de Las Casas realizar uma síntese muito peculiar quanto à questão do “direito”, confundindo e misturando concepções jurídicas a argumentos teológicos, e Sepúlveda se ater mais à questão “política e moral”, os debates resultaram em tratados jurídicos por parte de Las Casas (*Treinta tratados muy jurídicos*) e de Sepúlveda (diversos trechos do *Democrates segundo* têm como argumento central a perspectiva tomista ou aristotélica do direito natural e do direito divino).

gráfica realizada pelos missionários da América (AGNOLIN, 2015: 165).

Muito além da missão, a própria Inquisição tem um papel nesse percurso próprio da cristandade ocidental, não apenas como o elemento que vai limitar o “horizonte de possibilidades” dos autores cristãos, mas também enquanto produtora de textos cujo objetivo era tentar entender e traduzir concepções “mitológicas” distintas da cristã mas internas ao universo católico – por exemplo as práticas de feitiçaria – e que permitem-nos identificar a “existência de uma relação de continuidade entre a nossa mitologia comparada e as interpretações dos inquisidores” (GINZBURG, 1991: 209-12). Ou seja, não é *stricto sensu* a mesma comparação analógica utilizada pela antropologia clássica (AGNOLIN, 2013: 27-37); entretanto, existe uma aproximação de certa forma sutil entre a antropologia sistemática e o ato inquisitorial, por isso Ginzburg afirma que o inquisidor pode ser visto como um antropólogo.

A perspectiva que surge após confrontarmos Prodi e Prosperi é a que leva à inserção da Inquisição dentro do panorama da formação de categorias que envolve o encontro cultural da Modernidade. A partir do reconhecimento da “comparação analógica” como o método com o qual o Ocidente buscou entender as alteridades, reproduzir essa forma de comparação por si só seria ignorar a problemática do processo histórico como um todo. O ponto essencial da Escola Italiana da História das Religiões é a mudança na forma com a qual a comparação se torna uma ferramenta historiográfica: a comparação de contextos histórico-religiosos distintos deveria fundamentar a análise dos *processos de formação* de variadas particularidades históricas (AGNOLIN, 2013: 182).

## Uma história das religiões para a inquisição

A “religião” não é uma categoria universal, e o historiador deve entender a religião como um sistema cultural, levando em conta que “não existem valores absolutos abstraíveis de um determinado sistema cultural, motivo pelo qual é impossível emitir um julgamento de valor objetivo sobre uma cultura qualquer”, ou seja: a “história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades” (AGNOLIN, 2013: 335; SAHLINS, 1990: 7). É partindo da análise desses diferentes modos de cultura que a História das Religiões se utiliza de uma abordagem “histórico-comparativa”; não obstante, para conseguir encontrar a “gênese histórica” dos processos culturais de culturas distintas, não basta se utilizar de forma analógica dessa comparação: devemos colocar em relação os diferentes graus possíveis de generalização que as culturas (principalmente as monoteístas) nos oferecem<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Não se limitando a uma análise “etnológica”, limitada por uma “étnos” (uma cultura em si), mas também não caindo numa perspectiva fenomenológica, ligada a análises totalizadoras. Essa proble-

Em síntese: no Ocidente a categoria “religião” começa a ser formulada a partir do século XVI como um instrumento com o qual é possível comparar, entender e, principalmente, traduzir as diferentes alteridades, sejam elas internas – prática de feitiçaria na Europa moderna – ou externas – os ritos do Oriente ou a idolatria indígena – à Europa; ou seja, pensar a atuação inquisitorial de forma dialógica, e não como simples imposição de cima para baixo, sem silenciar os grupos que passaram pelos tribunais inquisitoriais. A proposta da História das Religiões nos aponta que a “religião” é uma categoria que tem sua gênese própria no contexto da modernidade europeia, e que deve ser utilizada com cuidado quando transposta a outros contextos. Esse procedimento de utilizar conceitos “etnocêntricos” com a consciência de seu processo histórico é o que Ernesto de Martino chamará “etnocentrismo crítico” (DE MARTINO, 1977: 359-414; MAZZOLENI, 2005: 29-34).

O estudo sobre a Inquisição que busque seguir essa perspectiva deve, primeiro, inserir a instituição “dentro” desse contexto de encontro de alteridades internas e externas. Poderíamos pensar em aplicar essa metodologia na própria comparação *entre* as diferentes inquisições, em vistas de entender o papel que esse processo normativo tem – para além da história do direito – no controle direto e indireto das ideias na Modernidade europeia. Podemos pensar em obras centrais para a transformação da categoria “religião” em categoria de análise universal, seja na América, na Europa ou no Oriente, como as obras de missionários e padres da Igreja, e a relação dessas obras com a Inquisição – sua reação, suas preocupações inquisitoriais ou ortopráticas, etc.

Os documentos produzidos pelos missionários nos séculos XVI e XVII serviam, na Europa, para sustentar as teorias universalistas ao redor de categorias como “superstição” ou “idolatria”. Qual é o papel do Santo Ofício na produção, circulação e censura desses documentos? De qual forma autores como José de Acosta, Antônio Vieira e Joseph-François Lafitau agiram perante a Inquisição, qual é o peso a ação inquisitorial em suas penas? Como a Inquisição influenciou os processos de escrita, de elaboração e de circulação dessas – e de outras – obras nos séculos XVI, XVII e XVIII, influenciando na formação do conceito de “religião”?

Autores ligados à História das Religiões, como Nicola Gasbarro e Adone Agnolin, vêm desbravando esses contextos de formação das categorias “religiosas”. O estudo da Inquisição pode servir como um eixo de análise, e alguns avanços recentes caminham no sentido de preencher certas lacunas historiográficas. Nessas obras, a análise da prática missionária *pautada pela* Inquisição se tornou o objeto em con-

---

mática é bastante complexa, foi iniciada por Pettazzoni (1959), e podemos encontrar seus desenvolvimentos recentes em artigos de Nicola Gasbarro (2008, 2011), Silvia Mancini (2012) e Adone Agnolin (2013, 2019).

textos diferentes, principalmente no Oriente, como as obras de Ângela Barreto Xavier (2003) e Célia Tavares (2014). No contexto americano, apesar de alguns acenos para essa intersecção (LA JOUSSELANDIÈRE, 2012), pouco se desenvolveu de uma História das Religiões preocupada com as questões levantadas anteriormente em relação à intersecção de missão, a categoria “religião” como categoria de análise em formação e atuação inquisitorial no Brasil ou na América Hispânica, com exceção da obra de Serge Gruzinski e Carmen Bernand (1992) e trechos do clássico de David Brading (BRADING, 1991: 248).

Anita Novinsky (2019: 1-12) nos pede uma historiografia inquisitorial que não caia no preconceito – nem no silenciamento – da atuação do Santo Ofício nas colônias, é uma boa demonstração da necessidade que essa orientação histórico-comparativa do estudo sobre a Inquisição seja inserida nos estudos sobre a missão e, também sobre a colonização da América. E ela aponta problemas: os “livros clássicos” de história do Brasil ignoram o Santo Ofício, o avanço de um “revisionismo subterrâneo”<sup>12</sup> e o preconceito historiográfico que permanece na “historiografia inquisitorial” (NOVINSKY, 2019: 199-298). Podemos apontar também outro problema, amparados nas obras de Carlo Ginzburg (1991) e Gilberto Mazzoleni (1992), que é a falta da perspectiva do encontro cultural e de análises que privilegiem o caráter de “tradução cultural” que envolve esse encontro<sup>13</sup>, inclusive levando os historiadores a combater o revisionismo e o preconceito.

Apesar de não fazer sua análise em termos propriamente histórico-religiosos, e sim de um ponto de vista do estudo da história das instituições, temos desenvolvimentos recentes no estudo sobre o Santo Ofício. Acompanhando a trajetória da prof<sup>a</sup>. Anita Novinsky, a obra de Bruno Feitler busca nos apresentar uma análise jurídica do tema inquisitorial e de seu funcionamento, valendo-se da ideia de Prosperi, que vê a Inquisição como um “tribunal da consciência” (2007: 227-242); e Ronaldo Vainfas investiga o papel dos cristãos-novos no Brasil e suas relações com a atuação inquisitorial (2016). Dentro ainda dessa perspectiva de estudo institucional da Inquisição, podemos apontar desenvolvimentos bastante recentes com relação às questões jurídicas da Inquisição, como a obra de Danielle Araujo quanto à condenação das heresias no Brasil colonial (2019) e sua obra em conjunto com Gabrielle

<sup>12</sup> Quanto ao “revisionismo histórico” e seus perigos, ver LOSURDO, 2015. Interessante apontamento está no final do livro, quando o autor se refere às tendências historiográficas alemãs mais recentes com um elogio e um aviso aos historiadores ocidentais: “Comè noto, dopo il crollo del regime nazista, la cultura tedesca più avanzata si è posta il problema dell’elaborazione del passato; si può discutere se questa riflessione autocritica sia andata sufficientemente a fondo; resta il fatto che nulla di simile è avvenuto per l’Occidente nel suo complesso” (p. 255).

<sup>13</sup> Um exemplo: na década de 1990 surgiram, na historiografia mexicana, algumas análises da atuação inquisitorial na Nova Espanha que silenciavam a participação indígena no processo, como se a Inquisição fosse um processo de simples imposição estatal, cf. ALBERRO, 1998.

do Valle (2019), principalmente a análise das diferenças entre justiça secular e inquisitorial na América Portuguesa (125-6), aproximando-se da obra de Paolo Prodi.

Por fim, estudos recentes sobre o Império Português nos séculos XVI a XVIII têm, em certos momentos, apontado para a importância da Inquisição como instrumento régio ibérico (dentre outros, EMERSON, 2016). E outra historiografia recente que se debruça sobre Antônio Vieira também levanta elementos importantes para a análise do encontro entre *missão* e *inquisição* em terras americanas (ZERON, 2019; VAINFAS, 2011: 238-254).

Porém, é importante perceber que se o objetivo da História das Religiões é o estudo das *culturas* sem julgamentos de valor, inserir o estudo das Inquisições e do seu papel na produção de categorias de análise para o ocidente poderia nos ajudar a entender não apenas de forma mais consistente a formação da Modernidade, como também os motivos pelos quais os elementos prejudiciais apontados por Anita Novinsky permanecem nos estudos sobre a Inquisição. A perspectiva da Escola Italiana pressupõe a análise crítica e localizada historicamente da religião, que não sustentaria a reafirmação de categorias e conceitos cristãos como determinantes da “religião” (SCARPI, 2010: 9; AGNOLIN, 2019: 206-7). Integrar essa perspectiva enriqueceria de forma significativa os estudos inquisitoriais.

## Bibliografia

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

\_\_\_\_\_; SOALHEIRO, Bruna Dutra de Oliveira; TORRES-LONDOÑO, Fernando. “História das Religiões: da construção de uma disciplina aos seus desafios atuais”. *Revista Maracanan*, v. 20. Rio de Janeiro: 2019, p. 185-209.

\_\_\_\_\_; *Jesuítas e Selvagens*. A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_; *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de’ Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII): ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos, entre religião ou política, cultos idolátricos ou ritos civis*. Tese de Livre Docência. São Paulo: FFLCH-USP, 2017.

\_\_\_\_\_; “Os Apóstolos da Civilização – Religião Natural e Revelação entre os missionários da América: as bases da História das Religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica”. *PLURA*, Revista de Estudos da Religião, v. 6. Belo Horizonte: 2015, p. 140-171.

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

ARAUJO, Danielle R. Wobeto de; VALLE, Gabrielle Stricker do. *Processo dos Delitos e das Heresias*. Um guia de leitura das Ordenações Filipinas (1603) e do Regimento Inquisitorial (1640). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

ARAUJO, Danielle R. Wobeto de. “Feitiçaria na vila de Curitiba: direito e misoginia (xviii)”. *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, n. 1. Rio de Janeiro: 2019, p. 222-249.

BATAILLON, Marcel. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. México: FCE, 2014.

BRADING, David. *Orbe Indiano*. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 2003.

BURKARD, D. “Eresia formale”, in: PROSPERI, Adriano (dir.). *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 2 vol. Pisa, ITA: Scuola Normale Superiore, 2010, vol. 2, p. 546-547.

CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones em el Renacimiento*. Barcelona: Península, 1984.

CASTILLA URBANO, Francisco. “La superación de la polémica de la conquista: del enfrentamiento Sepúlveda-Las Casas a las propuestas de Acosta”. *Revista Inclusiones*, vol. 2, n. 1. Santiago: Universidad de Los Lagos, janeiro-março de 2015, p. 29-55.

CROSS, Frank Leslie (ed.). *The Oxford Dictionary of Christian Church*. Nova York: Oxford University Press, 1997.

DE MARTINO, Ernesto. *La Fine del Mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino, ITA: Einaudi, 1977.

EMERSON, Mark Cooper. “The Devil in the Court of the King: popular prophecy and the Inquisition in Seventeenth-Century Portugal”, in: LIMA, Luís Filipe Silvério; TORRES MEGIANI, Ana Paula. *Visions, Prophecy and Divinations*. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal. Leiden, HOL: Brill, 2016, p. 136-160.

DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.

\_\_\_\_\_; *La confesión y el perdón*. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2019.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil; Nordeste, 1640-1750. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”, in: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-110.

\_\_\_\_\_; “Qual comparação em História das Religiões segundo Lévi-Strauss?”. *Rever*, ano 11, n. 01. São Paulo: PUC-SP, jan-jun 2011, p. 165-183.

GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”, in: idem. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 203-214.

GOMIDE, Ana Paula Sena. “Inquisidores e jesuítas em defesa do catolicismo: a experiência imperial portuguesa na Índia (séculos XVI-XVII)”. *Revista 7 Mares*, n. 1. Niteroi: outubro de 2012, p. 50-58.

GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. *De la idolatría*. Una arqueología de las ciencias religiosas. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Vigneron dos Santos. *Converter civilizar comunicar*. Considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru colonial. Dissertação (Mestrado). São Paulo: DH-FFLCH-USP, 2012.

LÓPEZ-VELA, Roberto. “Inquisizione spagnola”, in: PROSPERI, Adriano (dir.). *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 2 vol. Pisa, ITA: Scuola Normale Superiore, 2010, vol. 2, p. 827-845.

LOSURDO, Domenico. *Il revisionismo storico: problemi e miti*. Bari, ITA: Laterza, 2015.

MANCINI, Silvia. “L’histoire des religions entre universalisme anthropologique et particularisme historique. Contradictions et atouts d’une discipline en quête d’identité”, In: SCHREIBER, Jean-Phillipe. *L’école bruxelloise d’étude des religions: 150 ans d’approche libre-exaministe du fait religieux*. Louvain-la-Neuve, BEL: E.M.E., 2012, p. 193-211.

\_\_\_\_\_; *El humanismo etnográfico: ocho lecciones sobre la historia de la antropología y el debate sobre cultura popular*. Havana: Instituto Cubano de Investigación

Cultural Juan Marinello, 2015.

MAZZOLENI, Gilberto. *O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

\_\_\_\_\_; “Il mito, il rito e la storia secondo la scuola storico-religiosa di Roma”, in: MAZZOLENI, Gilberto; SANTIEMMA, Adriano. *La religioni e la storia. A proposito di un metodo*. Roma: Bulzoni, 2005, p. 15-50.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. “Inquisizione portoghese”, in: PROSPERI, Adriano (dir.). *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 2 vol. Pisa, ITA: Scuola Normale Superiore, 2010, vol. 2, p. 811-815.

MÉNDEZ ALONZO, Manuel. “¿Libertad como derecho natural o como derecho jurídico? Diferencias entre Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas en la defensa de los indios”, in: FUERTES HERREROS, José Luis; PONCELA GONZÁLEZ, Ángel. *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, vol. II. Famalicão, POR: Edições Húmus, 2015, p. 627-634.

MARCOCCI, Giuseppe. “Rites and Inquisition: ethnographies of error in Portuguese India (1560-1625)”, in: ZUPANOV, Ines G.; FABRE, Pierre-Antoine. *The Rites Controversies in the Early Modern World*. Boston: BRILL, 2018, 145-164.

\_\_\_\_\_; “Jesuit Missionaries and the Portuguese Inquisition in South Asia: a controversial history (16th-18th centuries)”, in: ZUPANOV, Ines G.; AMALADASS, Anand. *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia (16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> Centuries)*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2014, p. 232-256.

NOVINSKY, Anita. *Viver nos tempos da Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PINO-DÍAZ, Fermín del. “Estudio introductorio”, in: ACOSTA, Josef de. *Historia Natural y Moral de Las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p. XVIII-LVI.

PETTAZZONI, Raffaele. “Il Metodo Comparativo”. *Numen: International Review for the History of Religions*, n. 6. Londres: Brill, 1959, p. 1-14. Tradução em português: “O método comparativo”. *Religare*, v. 13, n.1. João Pessoa: julho de 2016, p. 245-260.

POMPA, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões”, in: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

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

\_\_\_\_\_; *El soberano pontífice*. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna. Madrid: Akal, 2010.

\_\_\_\_\_; “Cristianismo, modernidade política e historiografia”. *Revista de História*, 160. São Paulo: 1º semestre de 2009, p. 107-130.

\_\_\_\_\_; *Cristianesimo e Potere*. Bolonha: il Mulino, 2012.

PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino (ITA): Giulio Einaudi editore, 2001.

\_\_\_\_\_; *Tribunais da Consciência: Inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: EDUSP, 2013.

\_\_\_\_\_; “Uma discussão com Paolo Prodi”. *Revista de História*, 160. São Paulo: 1º semestre de 2009, p. 131-146.

\_\_\_\_\_; “As missões do Brasil vistas de Roma”, in: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro; WISSENABCH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello e. *Contextos Missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec, 2011, p. 64-85.

\_\_\_\_\_; “O Missionário”, in: VILLARI, Rosário (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 143-172.

\_\_\_\_\_; “Inquisizione romana”, in: idem (dir.). *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 2 vol. Pisa, ITA: Scuola Normale Superiore, 2010, vol. 2, p. 815-827.

SABBATUCCI, Dario. *Lo Stato come conquista culturale: ricerca sulla religione romana*. Roma: Bulzoni, 1975.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCARPI, Paolo. *Si fa presto a dire dio: riflessioni sul multiculturalismo religioso*. Milão, ITA: Adriano Salani Editore, 2010.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STRAUSS, Leo. “Marsílio de Pádua”, in: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 249-266.

TAVARES, Célia Regina da Silva; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontação*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

TAVARES, Célia Regina da Silva. “Rotas da Fé: Inquisição e Missionaç o no Oriente Português”, in: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCÁ, Ant nio Carlos; CAMPOS, Adriana. *Nas Rotas do Império: eixos mercantis, tr fico e rela es sociais no mundo português*. Vitória: EdUFES, 2014, p. 275-304.

VAINFAS, Ronaldo. *Ant nio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_; “Santo Ofício em terra fluminense: cristãos-novos e Inquisi o no Rio de Janeiro colonial”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 471. Rio de Janeiro: 2016, p. 11-44.

VATICANO. “Congrega o para a Doutrina da Fé”. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_14071997\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_po.html)>, acessado em 26 de fev. de 2020.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Inven o de Goa*. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII. Florença: Instituto Universitário Europeu, 2003.

ZERON, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. “Vieira em movimento: subjac ncias da distin o entre tapuias, tupis e negros”. *Estudos Avançados*, v. 33, n. 97. São Paulo: 2019, p. 171-192.