

# **Ortodoxia e confessionalização: hierarquias, segregações e racismos na Era Moderna**

## **Orthodoxy and confessionalization: hierarchies, segregation and racism in the Modern Age**

**Daniel Sepúlveda**

Mestre em História social pela Universidade Federal Fluminense e doutorando no programa de pós-graduação da mesma instituição.

E-mail: sepulveda2009@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo confirma a relação de simbiose entre as esferas da política, da cultura e da religião, já interdependentes e indissociáveis no período de transição entre o medievo e a modernidade. Mais especificamente, pretende-se apontar os ímpetos de vigilância e controle, característicos dos processos de confessionalização, ocorridos no início da Era Moderna, como consequência das dinâmicas de reformas religiosas. São analisadas as hierarquias, segregações e racismos, legitimados pela ortodoxia católica, que fortalecia seus vínculos com o poder civil. Há também uma atenção especial para a expansão dos mecanismos segregacionistas lusitanos em missão civilizacional.

**Palavras-chave:** Ortodoxia católica; Confessionalização; Expansionismo ibérico.

**Resumo:** O presente artigo confirma a relação de simbiose entre as esferas da política, da cultura e da religião, já interdependentes e indissociáveis no período de transição entre o medievo e a modernidade. Mais especificamente, pretende-se apontar os ímpetos de vigilância e controle, característicos dos processos de confessionalização, ocorridos no início da Era Moderna, como consequência das dinâmicas de reformas religiosas. São analisadas as hierarquias, segregações e racismos, legitimados pela ortodoxia católica, que fortalecia seus vínculos com o poder civil. Há também uma atenção especial para a expansão dos mecanismos segregacionistas lusitanos em missão civilizacional.

**Palavras-chave:** Ortodoxia católica; Confessionalização; Expansionismo ibérico.

## Política, cultura e religião como esferas interdependentes

Se na antiguidade clássica as exigências de austeridade não eram organizadas em uma moral unificada, e imposta a todos da mesma maneira, se o homem livre de então podia atuar de inúmeras formas sem encontrar maiores proibições, com o estabelecimento do Cristianismo enquanto única religião possível no ocidente, e por isso universal, surgiu o princípio único de moral, imposto e fiscalizado pelo poder do Estado e da Igreja (FOUCAULT, 1998). Não parece uma generalização infundada defender que tais forças coercitivas caminharam na mesma direção, até tornarem-se interdependentes ao longo do período etiquetado como baixa Idade Média. Na busca por entender as dinâmicas dos mecanismos de justiça na passagem do medievo para a modernidade, é mandatório abordar a visão de mundo daqueles que viveram neste tempo. As pesquisas que se dedicam à Inquisição católica, tendem a trilhar o caminho dos estudos de caso, de fato muito relevantes no campo da História, principalmente após o surgimento da micro-história italiana. Contudo, este artigo não é um estudo verticalizado, mas sim a tentativa de um recorte um pouco mais amplo do período, mirando compreender melhor a mentalidade, tanto dos perseguidos quanto dos perseguidores, assim como essa obsessão pelo enquadramento daqueles refratários à moral vigente.

Marc Bloch, em sua obra clássica de 1924, *os reis taumaturgos* (BLOCH, 1999), cita a sagração pontifícia, mencionada no concílio de Sainte-Macre, para ilustrar o inacreditável poder de influência que havia conquistado a Igreja Católica na política adotada durante o reinado de Carlos Magno, ainda no século VIII. A dinastia dos carolíngios havia sido a primeira a adotar o rito bíblico da unção régia como legitimação para a coroação de seus reis, poderosos e soberanos nos territórios que hoje chamamos de Itália, França e Alemanha. O rito da unção e a consagração eclesiástica tornaram-se as bases para a sacralização dos soberanos ocidentais.

anteriormente ungido ao ser rei, Carlos Magno não o foi ao tornar-se imperador. Mas em 816, em Reims, seu filho Luís, o Pio, recebeu do papa Estevão IV tanto a benção com óleo quanto a coroa. A partir daí, os dois gestos tornaram-se quase inseparáveis. Para consagrar um imperador era necessário cumprir ambos; em breve, também para consagrar um rei. (...) os reis haviam se tornado, segundo a expressão bíblica, “ungidos do senhor”, defendidos contra as violências dos maus pelo preceito divino. (...) dali em diante, podia-se pensar que seria necessário um sacerdote para fazer um rei – sinal evidente da preeminência do espiritual sobre o secular. (BLOCH, 1999: 78)

Selava-se assim a aliança entre Estado e Igreja, que sobreviveria ao fim do

império de Carlos Magno e se expandiria por todo o ocidente, onde a interdependência entre política e religião se fortaleceria cada vez mais, atingindo seu auge futuramente no início da Era Moderna. Mundo real e mundo mágico se confundiam todo o tempo. A construção cognitiva não se desenvolvia estribada apenas em abstrações, e a materialização do universo mítico se fazia imprescindível. Os rituais cristãos sustentavam essa ponte entre dois universos que se retroalimentavam, pois tudo que acontecia no além refletia na vida cotidiana, e assim também em reverso. Para homens com conhecimento limitado das leis naturais, seus reis ungidos e sacralizados tornavam-se instrumentos imediatos de Deus, aptos a protagonizar na seara celeste lutas em defesa da comunidade terrena, sem com isso se deixar contaminar por displicências nos assuntos mundanos do reino, pois afinal, se eram sagrados, eram também perfeitos, eram infalíveis.

O Cristianismo já havia se infiltrado por todos os aspectos da sociedade, tendo se solidificado ao longo da Idade Média, através de raízes semeadas e nutridas, num tempo em que os campos supostamente laicos eram impiedosamente fertilizados pelos arados religiosos.

se tivéssemos que levar em conta apenas uma característica do ocidente medieval, seria sem dúvida alguma o lugar central nele ocupado pela Igreja. A comunhão cristã é a única dimensão da vida social que abarca o conjunto de pessoas, famílias, populações, territórios e instituições. A paróquia é a unidade em que se alicerça a vida coletiva, em regime de senhoria rural e no espaço urbano. Do nascimento à morte, cada um dos momentos da vida dos indivíduos é enquadrado rigorosamente pelas regras da Igreja, conferindo-lhe forma e sentido. (SCHAUB, 2014: 110).

Cultura e religião aglutinavam-se na mesma esfera comportamental. Era responsabilidade da Igreja doutrinar e direcionar os rituais cotidianos, assim como as formas de comunicação, todos os campos envoltos em ordenamentos e submissões hierárquicas. Nossas mentes contemporâneas, imersas em pluralismos, muitas vezes têm dificuldade em pensar os movimentos políticos e sociais de um tempo histórico em que estados mentais, hoje chamados de dilemas morais ou crises existenciais, simplesmente não corrompiam ou comprometiam a lucidez da razão, tempo em que todos os valores deveriam seguir prontos, acabados e inquestionáveis, em todas as áreas humanas. Luiz Felipe Baeta Neves (2003) defende que a fé cristã se comprometera com a razão e a razão com a fé, logo, não havia uma forma correta de se pensar senão através da razão, e também não havia uma verdade sobre que pensar senão através da fé. O autor alerta sobre os perigos do anacronismo quando abordamos certos conceitos, pois essa separação entre o que chamamos de razão e o que entendemos como fé não cabe no pensamento do início da Era Moderna.

é preciso observar de perto as relações que se estabelecem entre dois formidáveis continentes que temos o hábito não só de comparar, mas de separar, fazendo cada um deles “entidades inteiriças” que, da outra, dependem para fazer (re) conhecer. Falo de fé e razão a que, anacronicamente, transformamos em inimigas mortais e a que fazemos ter uma “vida eterna”, como se ambas *sempre* precisassem de distâncias mais bem marcadas – e distâncias fora-de-história porque imorredouras e sempre com as mesmas figuras. (NEVES, 2003: 107-108)

Sociedade civil e sociedade religiosa formavam assim um só corpo, que deveria seguir na mesma direção. A verdade da fé era a única verdade possível, presente em todas as obras humanas, todo o tempo. Com efeito, o Estado monárquico apostava na capacidade de infiltração dos agentes eclesiásticos, que podiam impor, muitas vezes de forma eficaz (outras vezes nem tanto), ordem e padronização de comportamentos.

neste plano, afigura-se evidente que a Coroa reconhecia a influência da religião como mecanismo de dominação e subordinação dos indivíduos. No fundo, talvez sem este grau de formalização, entendia-se no centro político que a partir de um sistema central de crenças, criado e reproduzido por uma instituição dominante, neste caso a Igreja, seria mais fácil impor sua autoridade e exercer o mando. Isto é, assentia-se que a Igreja e, de modo especial, os bispos, eram um instrumento estratégico para a afirmação da ordem e da própria autoridade do poder do rei nos seus domínios. (PAIVA, 1982: 391)

A produção textual de então não se dava livremente, mas seguia orquestrada por uma série de condições específicas, respaldadas pelas normas de conduta então em vigor, padrões impostos e supervisionados pelos homens da Igreja, detentores da produção de saber. Quentin Skinner acredita que “o florescimento dos estudos escolásticos nas universidades italianas ofereceu uma contribuição de importância fundamental para a evolução do pensamento político renascentista” (SKINNER, 2006: 70-71). O resgate da cultura escrita grega, tão característico do renascimento, engrandecia as produções textuais do século XVI ao alimentar a sofisticação e o espírito propagandista dos autores modernos, contribuindo assim para os avanços e complexidades das teorias políticas e para a sistematização de suas argumentações. O talento desenvolvido na escrita era qualidade indispensável, e por isso muito cara aos evangelizadores missionários e aos teólogos do período, responsáveis pelo direcionamento espiritual, político e conseqüentemente cultural das sociedades em que estavam inseridos.

Nas décadas de 30 e 40 do século XVI “a intransigente defesa da ortodoxia

tinha se tornado o eixo de uma nova ordem cultural e social” (MARCOCCI, 2012: 230), momento de grande expansão do Império português e também do surgimento de oportunidades para os jesuítas fortalecerem-se na Península. Analisar esse cenário é fundamental para entender como, em Portugal, a Companhia de Jesus tornou-se responsável por promover uma mudança substantiva nos quadros intelectuais que compunham as novas instituições, ajudando na construção de uma identidade portuguesa baseada na força da religião e da expansão territorial, o que possibilitava respaldo político e jurídico ao Império. No que se refere às universidades, os estudos de Quentin Skinner nos confirmam que “as novas faculdades da sociedade de Jesus em pouco tempo vieram a produzir uma extraordinária equipe de teólogos e filósofos políticos” (SKINNER, 2006: 416).

Os pensadores humanistas entendiam a produção de conhecimento como o único caminho possível na composição de um governo sadio. Muitos “médicos do corpo político”, com destaque para Jean Bodin (1530-1596) e Nicolau Maquiavel (1469-1527), apostavam na separação entre as esferas da política e da religião como uma garantia de conquista e de manutenção da paz cívica. Contudo, esta aposta estava longe de ser uma unanimidade, e o afastamento entre os poderes civil e eclesiástico tomou tempo no ocidente, principalmente na Península Ibérica, onde os embates religiosos eram mais vigorosos, comprometendo assim a independência da filosofia política e a viabilização de um estado moderno secularizado. Isso ajuda a explicar a rejeição lusitana aos escritos de Maquiavel e a popularidade que o texto sobre a Razão de Estado, produzido pelo jesuíta Giovanni Botero (1544-1617), obteve no Reino de Portugal.

A relação entre política e religião era claramente simbiótica, pois o governo monárquico contava com a indispensável participação da Igreja, que a todo tempo reafirmava a legitimidade, e conseqüentemente a autoridade do regime. Mas se o alinhamento era vantajoso à Coroa, a Igreja por sua vez apoiava o Rei e disponibilizava uma vasta gama de serviços, prestando-os todos em função dos interesses eclesiásticos. Interessada nos benefícios que os agentes da fé podiam proporcionar, a monarquia engendrava seus moldes de domínio. Passou a ser comum encontrar bispos ocupando postos políticos, como os de governador e vice-rei, o que atesta a forte presença da Igreja no corpo do Estado. Mas como eram todos nomeados pela figura do rei, percebe-se também uma forte presença do Estado na Igreja, pois não era incomum encontrar o monarca envolvido em questões relativas ao direcionamento espiritual dos súditos, assim como na administração de questões eclesiásticas.

É importante ressaltar, contudo, que a composição Estado-Igreja, que formava um só corpo na demanda de objetivos comuns, também conheceu momentos

de conflito. No entanto, a força dessa interdependência superou todas as agruras e eventuais confrontos ao longo do caminho, priorizando a cooperação mútua com o objetivo de garantir essa constante convergência de interesses.

## Vigilância e controle

Abalava-se drasticamente a unidade cristã, quando rupturas sem precedentes nutriam uma atmosfera de medos e dúvidas na Europa, trazendo inevitáveis reformas nas ordens política e social. A possibilidade de novas perspectivas e o ataque a certezas milenares fomentou inseguranças e angústias, e foi justamente a busca pelo resgate de segurança e solidez nas crenças que fez do período das reformas um tempo de tantos enfrentamentos e conturbações no ocidente. O velho mundo movimentava-se em direção a resgates identitários que reorganizavam as dinâmicas doutrinárias, delimitando assim o espaço da verdadeira cristandade, ao passo que selecionava meios para apontar as manifestações falsas de fé. Criavam-se novas configurações para velhos modos de pensar e de se produzir saber teológico, reforçando a função da Igreja de guardião da grande verdade indiscutível e inegociável.<sup>1</sup> As pesquisas de Arnaldo Érico Huff Júnior (2009) confirmam que havia profundas transformações em termos de teologia, piedade, espiritualidade e manifestações sociais da religião. Mudanças ocorreram também na administração e na organização da Igreja, bem como nos moldes das relações entre a Igreja e os governantes.

Consolidava-se assim para a cristandade uma longa fase de instabilidade que já vinha se delineando há tempos. Ameaçado e amedrontado, o homem europeu se dedicava cada vez mais à construção de mecanismos de defesa, capazes de proteger seus valores tão caros. Qualquer elemento que representasse algum indício de subversão seria classificado como herético, e agora o combate ao novo e ao diferente instaurava-se como uma questão de sobrevivência. A tão pesada pecha de herege atingiu largas porções populacionais, imiscuindo-se profundamente no imaginário e no trato social do homem europeu. O termo *herético* tornou-se a etiquetagem mais

<sup>1</sup> “Outra tarefa em que o clero foi aproveitado pela monarquia foi na fundamentação teórico-doutrinária da legitimidade do regime, do rei e das suas políticas concretas de governação. E isso era feito, por norma, através da convocação para o campo da doutrina política de pensamento colhido na gramática da religião. Nessa literatura tendia-se a justificar as ações regias como desígnios da vontade de Deus. Ângela Barreto Xavier já” sublinhara como os teólogos, muitos deles bispos, foram juntamente com os juristas “os detentores do monopólio dos saberes que versavam sobre matéria política”, num tempo em que a política também era “um braço da moral e uma expressão prática da teologia”. Também no âmbito da ritualidade política a convocação do clero foi decisiva. A monarquia serviu-se de um plurifacetado conjunto de rituais constitutivos do discurso político, que funcionaram como instrumentos de legitimação, afirmação, propaganda e negociação do poder do rei. (PAIVA, 2008/2009: 393).

pertinente para tudo aquilo que se encontrasse fora do raio de autoridade alcançado pela ortodoxia doutrinal, esta em processo de reforma e expansivo vigor. A noção de ortodoxia expressava sempre um ponto de vista, e funcionava dentro do campo de autoridade de quem definia o “herege”. Ao contrário do pagão, que ainda não havia sido apresentado a Cristo e assim abençoado, o herético era um dissidente assumido, que escolhia a mentira em detrimento da verdade oferecida pela Igreja dita legítima.

havia, portanto, razões de sobra para a delimitação doutrinária cada vez mais estrita, minuciosa e abundante. (...) nesse processo, o rótulo de “herege” era largamente distribuído, num jogo de espelhos alucinante, de forma que o ortodoxo num território era sempre o herege numa série de outros. Definir a ortodoxia e ter condições de arbitrar sobre ela se constituía, sempre, num instrumento de poder. (RODRIGUES, 2012: 541)

Analisava-se o universo dos pecados como nunca havia sido feito antes, quando a fobia da heresia tomou proporções cada vez maiores. Temendo um Deus colérico que se vingava das transgressões punindo a coletividade, corrigir os indivíduos desviantes era proteger a si mesmo. A heresia era uma

(...) quebra na relação de fidelidade para com Deus, mas também quebra na relação de fidelidade com o restante da sociedade (...) visto que o dano gerado pelo herege não prejudicava apenas a ele mesmo, mas também aos demais e à própria ordem da sociedade. (RODRIGUES, 2012: 524)

As insistentes e irreparáveis divergências quanto ao verdadeiro legado do Deus único cristão, ironicamente, revigorava na comunidade europeia quinhentista o único ponto pacífico no que tange à religiosidade: o herege era aquele que desdenhava de tudo que havia de mais precioso, tomando o torpe e o grotesco no lugar do divino e do sagrado, representando assim enorme risco à ordem mundial, que deveria ser defendida a todo custo. Qualquer discurso podia se converter em perigo real, quando frases um pouco mais subjetivas ou vocábulos dúbios, proferidos em momentos inoportunos, eram suficientes para condenar um indivíduo, e consequentemente a sociedade em que ele estava inserido, à eterna danação. Segundo Anita Novinsky (1998), em Portugal a violação da palavra, seja escrita ou oral, podia significar risco de vida para indivíduos, famílias e grupos inteiros. A vida cotidiana era construída com base na clandestinidade: “o comportamento dos indivíduos era sempre dúbio, dividido entre o dizível e o indizível. Os manuscritos que circulavam nos subterrâneos da sociedade espelhavam as opiniões dos excluídos, suas carências e seus sentimentos.” (NOVINSKY, 1998: 298)

Estabeleceu-se então uma obsessão por controle, quando a unidade composta por Igreja e Estado abraçava a missão de proteger a sociedade de qualquer ameaça. Segundo Jean Delumeau, as definições teológicas e as regulamentações religiosas multiplicadas no começo da Idade Moderna foram como muralhas que delimitaram e protegeram um espaço ameaçado.

as autoridades civis e religiosas decidiram disciplinar uma sociedade renitente que lhes pareceu viver à margem das normas proclamadas. O vivido lhes parecia demasiadamente diferente do prescrito. (...) tratou-se então de uma “normalização” no sentido em que se procurou, pelo modo forte, fazer entrar no quadro religioso e moral de uma cristandade austera populações muito frequentemente refratárias a essa ordem religiosa. (DELUMEAU, 1993: 404)

Cada segmento cristão clamava para si o mérito da verdade, enquanto a Europa se fazia cada vez mais determinada a colocar em prática uma incansável vigília, armando-se na procura meticulosa por condutas impróprias que desafiassem os poderes. Um suceder de incansáveis produções, que pretendiam legitimar a posse da verdade, se desenvolveu através de um largo leque de causas e condições, cenário bem característico do conturbado momento histórico abordado até aqui: esse ambiente de marcada valorização do detalhamento dogmático. Havia uma constante ênfase nas declarações públicas sistematizadas de fé e doutrina que tinha como objetivo enquadrar e extirpar o elemento herético, tão nocivo ao bem estar social e refratário às velhas normas recentemente repaginadas. Uma parte considerável da historiografia recente chama esses processos de “confessionalização”.

a confessionalização foi a consolidação de organizações e mentalidades acontecida a partir do momento em que diferentes confissões cristãs passaram a acentuar também diferentes doutrinas e estilos de vida. (...) o processo de confessionalização articulou-se em um esforço de reunificação de uma sociedade milenar abalada religiosa e politicamente. Percebe-se no embate a necessidade dos diferentes grupos de aclarar suas crenças, de identificar suas doutrinas principais, de tornar pública sua confissão de fé. (JUNIOR, 2009: 08-09)

Com efeito, chamamos de estado confessional aquele que elegeu sua confissão de Fé e assumiu uma religião oficial, estimulando interpretar a diferença como um fator ameaçador e agudamente negativo, suscetível à punição divina. No século XVI, católicos, anglicanos, calvinistas e luteranos cercavam todos os cantos da sociedade europeia, armados com suas confissões de fé, buscando livrar o todo da condenação divina, através da perseguição e conversão das partes que se esquivavam de pertencimento. Provar ser o sagrado detentor da verdade cristã signifi-

cava legitimizar também a detenção do poder, logo, infindáveis páginas repletas de detalhes normativos e imposições de axiomas passaram a ter influência direta na política, na economia e na sociedade como um todo, alterando limites territoriais<sup>2</sup>, ampliando a influência da Igreja no Estado e também do Estado na Igreja, e reforçando os poderes, político e eclesiástico, sobre uma população cada vez mais amedrontada e conseqüentemente mais disciplinada. A partir de então, os escritos confessionais passavam a ser um estatuto legal, tornavam-se documentos políticos, jurídicos, constitucionais, cuja autoridade repousava sob um poder decretado pelo homem. Contudo, não havia homogeneidade. Não havia uma coerência claramente estabelecida na reciclagem de ideias, moralidades e comportamentos, pois nada era óbvio e prontamente absorvido, mas sim, frutos de longas e constantes disputas teológicas que acabariam por apontar quem eram os perdedores, aqueles que deveriam ser conduzidos à verdade, e os vencedores, aqueles que determinavam a verdade a se conduzir.

Segundo José Pedro Paiva deve-se evitar tratar o século XVI como a “Era da confessionalização”, pois tal fenômeno, como vimos nas primeiras páginas deste artigo, tem origens muito mais antigas. Porém, é correto defender que os processos confessionais no período das reformas religiosas propiciaram o reforço do disciplinamento da sociedade, “que se manifestava quer por via do castigo (...) quer por via da persuasão, do doutrinamento” (PAIVA, 2008/2009: 392). De fato, antes mesmo de desenvolver uma capacidade mínima de automatização verbal, a criança já ouvia falar de Deus e Jesus Cristo, seja testemunhando a conversa dos adultos, seja aprendendo a balbuciar os primeiros nomes sagrados. Sufocado por uma avalanche de dogmas, o mundo infantil absorvia passiva e precocemente todos esses valores. As crianças aprendiam a nutrir gratidão ao Deus todo poderoso, por tudo o que possuíam, desde suas camas, suas roupas, sua comida, sua vida. Aquelas menos favorecidas e as que nada tinham, aprendiam que as faltas faziam parte de um propósito divino, e dos planos de Deus não se podia duvidar, mesmo sem os entender. Disciplinar era sinônimo de punir, e os castigos, parte integrante das rotinas, em todas as classes sociais. A dureza nas correções encontrava respaldo nas passagens bíblicas, repletas de histórias onde os protagonistas eram punidos com o açoite (FERREIRA, 2000).

A severidade na disciplina tinha seus pilares assentados no sentimento do

---

2 Apesar das conquistas territoriais do Império português no ultramar terem sido também garantidas pela força do projeto universalista romano, em reação às confissões protestantes, José Pedro Paiva defende que “o reforço interno e externo das unidades territoriais lusitanas não teve grandes impactos diretamente ligados a identidade confessional em Portugal, pois “as fronteiras físicas do Reino e a própria identidade “confessional” (incluindo a vertente mística que associava a fundação do Reino a um milagre divino (o milagre de Ourique) e, conseqüentemente, Portugal a Deus), estavam definidas antes do século XVI.” (PAIVA, 2008/2009: 386).

medo, que pertencia ao imaginário coletivo, e servia como um mecanismo de controle, não apenas da criança, mas também do indivíduo adulto, em qualquer classe social: “medos espontâneos sentidos por amplas porções da população (...) medos refletidos, isto é, decorrentes de uma interrogação sobre a felicidade, conduzida pelos conselheiros espirituais da coletividade – portanto, antes de tudo, pelos homens da Igreja” (DELUMEAU, 1999: 31-32). A violência física era complementada pela violência psicológica, através da invocação de seres ameaçadores, todos implantados na memória infantil pelas histórias aterrorizantes, contadas pelos adultos, e protagonizadas por fantasmas, monstros, bicho papão, e até mesmo pela figura do mouro (!). A tradição cristã fomentava constantemente uma cultura de coerção, pois explicava todos os dissabores e atribulações, que não eram poucos, através da existência de um Deus vingativo, que corrigia seus filhos, por amor, aplicando-lhes gravíssimos castigos coletivos, o que obrigava as comunidades a submeterem-se à doutrina definida pela Igreja. Sem embargo, não é assertivo concluir que as sociedades da Era Moderna tornaram-se perfeitamente homogêneas, ou que a disciplina confessional moldou padrões herméticos e livres de subversões, pois tal perspectiva anulava o protagonismo de cada indivíduo enquanto agente histórico inserido nos processos de transformação.

A produção historiográfica mais recente ressalta justamente a importância de uma perspectiva mais plural desses processos, para que assim as vicissitudes e especificidades de cada movimento não se somem, se misturem, se percam ou se anulem, resultando em um modelo único e generalizante. Assim, devemos ter cuidado com esse esquema explicativo capaz de dar conta do fenômeno confessional como um todo. As produções confessionais brotavam em todas as fendas abertas pelas discrepâncias religiosas, suas semelhanças eram latentes e suas causas muitas vezes as mesmas, no entanto, seus desdobramentos e soluções não se davam, vale reforçar, de maneira padronizada.

## **Hierarquias, segregações e racismos legitimados pela ortodoxia católica**

Como vimos até aqui, a ordem tornou-se o bem maior da comunidade, que só se sentiria protegida na luta constante contra a desordem, estando assim vivendo de acordo com a vontade de Deus, por não se omitir no embate contra o diabo. Neste universo de características ainda tardo medievais, orquestrado por atávicos maniqueísmos, manter esse ordenamento incólume, demandava necessariamente ações discriminatórias, assim como mecanismos de hierarquização e segregação das partes, que formavam um todo controlado por um projeto político de exclusão so-

cial, legitimado pelas confissões de Fé. Jean-Frédéric Schaub concorda com o historiador britânico Robert Moore quando afirma que

essas formas de perseguição constituem na verdade ataques contra a autonomia do poder comunitário. Elas se apresentam ao mesmo tempo como fontes de legitimidade política, invocando a ortodoxia religiosa e moral, e ferramentas de pressão sobre as populações e seu contexto local. (SCHAUB, 2014:118)

Para Maria Luiza Tucci Carneiro, aquele que manifesta atitudes de preconceito e pratica medidas de discriminação tem necessidade do inimigo que deseja destruir, pois para reivindicar qualidades positivas para o seu grupo necessita de polo contrário (CARNEIRO, 2005). Esse enquadramento, e consequente exclusão das partes refratárias à ordem vigente, tinha como fim último a ratificação e manutenção do poder de uma elite sustentada pela vigilância incansável dos poderes civil e eclesiástico, agindo em conjunto. Uma análise cuidadosa do período nos leva a afirmar que o preconceito existiu como política oficial do sistema de poder, seja ele através de uma discriminação de cunho religioso ou racial. Essas duas estirpes de preconceito tendem a se confundir ao longo de todo período histórico estudado, levando em consideração que na Idade Média, a fé religiosa fora um critério essencial para a identificação étnica, e que durante toda a Era Moderna as desqualificações raciais dirigidas aos mouros, judeus e hereges significaram tanto um preconceito religioso como racial, elemento legitimador de qualquer injustiça. Um fenômeno político, com implicações econômicas, que se apoiava em um racismo organizado e legalizado (NOVINSKY, 1998: 306)

a origem do racismo não é científica, e o homem não nasce com preconceito. É política, social ou econômica, prestando-se para justificar seus interesses, exploração econômica, ou como argumento para a dominação política. Tanto na antiguidade como na Idade Média, os homens, em vários momentos, se utilizaram da existência de diferenças físicas e de desacordos de caráter religioso como motivo para justificar suas lutas pelo poder e sua ganância econômica. (CARNEIRO, 2005: 9)

Ao restringir um pouco mais o recorte analítico, tomando o caso lusitano como objeto de estudo, podemos constatar que, na Península Ibérica, havia uma nova burguesia que despontava, nutrida pelas dinâmicas comerciais das conquistas no além-mar, logo, defender a inferioridade racial dos muçulmanos, negros e judeus era uma forma de controlar tal ascensão. A elite de cristãos-velhos portugueses contava com a força do Estado monárquico, que atuava em conjunto com a intolerância militante do tribunal do Santo Ofício, no objetivo de livrar-se da ameaça de ascensão destes grupos religiosos/étnicos, principalmente dos judeus, chamados então

de Cristãos-novos. Dessa forma, os espaços de terra, títulos de nobreza e cargos políticos ou eclesiásticos poderiam se manter em posse das mesmas famílias por várias gerações, por séculos obcecadas por esse racismo materializado na limpeza de sangue.

Milhares de judeus haviam sido expulsos da Espanha e a maior parte deles se refugiaria em Portugal. A emigração em massa de judeus para o solo lusitano mudaria drasticamente o destino da comunidade judaica ali residente, sobretudo no reinado de d. Manuel (1495-1521). Pressionado pela vizinha Espanha, monarquia da qual buscava se aproximar por meio de alianças matrimoniais, d. Manuel decretou a conversão forçada de todos os judeus do reino, sob pena de expulsão, em 1496. No entanto, fez tudo para impedir a emigração do que costumava chamar de “os seus judeus”, promovendo conversões em massa. Muitas famílias se foram, mas a maioria ficou ou a isso foi obrigada. Setores do clero e da nobreza portuguesa não cessariam de pressionar o rei para instalar no reino uma inquisição similar à espanhola, mas d. Manuel não apenas resistiu como puniu os que hostilizaram os cristãos-novos, nome pelo qual ficaram conhecidos esses conversos de Portugal (SANTOS; VAINFAS, 2014: 493). As leis anti-emigratórias sofriam constantes alterações, mediante contribuição financeira desses judeus convertidos, confirmando que tanto o Estado quanto a Igreja tendiam a proteger suas fontes de renda.

d. João III, enquanto negociava com Roma o estabelecimento do tribunal da Inquisição cortou a saída dos cristãos-novos, proibição que continuou até o ano de 1577, quando o Rei d. Sebastião, em troca de 225 mil cruzados, abriu-lhes as portas. (...) o cardeal d. Henrique mudou a lei e proibiu novamente a sua saída, lei essa (18-01-1580) que continuou a vigorar após o domínio da Espanha em 1580. Aumentam então as fugas secretas, individuais ou em grupos, para os Países Baixos, Alemanha, Inglaterra e Brasil. Em 1583 Felipe II reforça a proibição e promulga uma nova lei, que só com Felipe III será liberada. Em 1604 Clemente VIII concedeu aos cristãos-novos de Portugal um perdão geral e em 1605 permite-se a saída daqueles que contribuísem com o pagamento de 1 milhão e 800 mil cruzados. A partir de 1610 sucedem-se novas proibições. (NOVINSKY, 1998: 305)

Muito competentes em diversas áreas do conhecimento, os cristãos-novos de fato eram o grupo que mais ameaçava a hegemonia da elite católica. Apesar de tentativas vãs (como a insinuação de marca saliente no formato do nariz), não era possível apontar os judeus apenas pelo seu fenótipo, ou através de conhecimentos supostamente científicos, como seria feito nos séculos XIX e XX<sup>3</sup>. Ao contrário do

3 A produção sobre esse tema é vastíssima. O livro intitulado *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, de Lília M. Schwarcz, é certamente uma excelente escolha na intenção de melhor entender os debates sobre tais teorias étnicas e raciais. As pesquisas de Schwarcz confirmam que o preconceito é um valor construído por meio de escolhas políticas, e

negro ou do mourisco, o cristão-novo precisava de um outro símbolo, um signo de apelo tão forte quanto a cor da pele. Foi quando o sangue se tornou uma espécie de documento, capaz de atestar a qualidade moral dos seres humanos.

fundamentos teológicos dividiram as sociedades ibérica e colonial em dois grupos distintos pela pureza de sangue: os limpos e os infectos de sangue. Os critérios de avaliação pautavam-se na tradição ou, como ressalta Todorov, no “império dos costumes”, que, em grande parte, se fazia pautado em valores impostos pela Igreja Católica. (CARNEIRO, 2005: 11)

Conclui-se que traçar paralelos de raças e crenças com vícios e imoralidades era uma garantia de segregar os indivíduos, criando uma hierarquia muito semelhante à divisão por castas. Se o outro é bicho eu sou gente, se o outro é filho de Satanás eu sou filho de Deus. Se os negros eram sujos, os ciganos vagabundos e os judeus desonestos, os brancos católicos<sup>4</sup> eram, por conclusão, limpos, nobres e honrados. Esta era uma forma simplista, um método com ares de ciências exatas, que tinha como missão salvaguardar os virtuosos da influência negativa e da ameaça aterrozante que era conviver tão de perto com os elementos desprovidos de virtudes. A manipulação da imagem destes grupos passava, muitas vezes, por um processo de animalização e diabolização que se tornou, segundo Bartolomé Bennassar, o mais pernicioso de todos os sistemas de casta, no qual o sangue tido como impuro importava mais que a potencialidade humana (BENNASSAR, 1984).

## **A expansão dos mecanismos segregacionistas em missão civilizacional**

Tendo em vista as dinâmicas até aqui expostas, parece assertivo defender que cabia aos homens da Igreja, apoiados pelas monarquias católicas, expandir o alcance dos parâmetros morais vigentes, salvaguardando assim os ditames apostólicos romanos. Tais movimentos já foram analisados por Michel Foucault, que considerava esses mecanismos cristãos de controle uma maneira eficaz de produzir submissão nas ovelhas, criando uma relação de dependência destas em relação ao pastor, único

---

apesar de centrado no cenário brasileiro, seu trabalho lança luzes sobre os mais influentes “homens de ciência” do período, tendo em vista que o Brasil adotava a produção europeia enquanto parâmetro de excelência em todas as áreas do conhecimento. Buscou-se incorporar à realidade brasileira, teorias como o positivismo, o naturalismo, e o darwinismo social, legitimando cientificamente assim o sistema hierárquico que nos foi legado pelos ibéricos. (SCHWARCZ, 1993)

4 Muitos especialistas chamam a atenção para a definição dos europeus enquanto brancos neste período, já que as migrações permanentes e a mistura entre povos, acima de tudo na zona mediterrânea, haviam dado origem a uma grande variedade de fenótipos.

responsável por guiá-las permanentemente, tornando-se ele próprio um parâmetro perfeito de conduta social, em uma busca pela obediência total do rebanho, o que na verdade raramente aconteceu (FOUCAULT, 2008).

As sociedades de maneira geral, mas sobretudo as mais afastadas dos supostos centros de poder, eram entendidas como perdidas, sem os agentes eclesiásticos para livrá-las do mal, e assim guiá-las em uma vida reta. O enquadramento doutrinário que se fortalecia frente às primeiras cisões da cristandade, com suporte do aumento vertiginoso na impressão de manuais de catequese, não era uma novidade do século XVI, sabendo-se que os manuais de doutrina cristã, que tinham como alvo principal as crianças e aqueles etiquetados como rudes, já vinham ganhando força desde a Idade Média (AGNOLIN, 2001).

Exatamente como nos territórios ultramarinos, o eclesiástico que chegava nas searas mais apartadas dos grandes centros europeus aparecia como um vetor cultural, apto a transmitir novos hábitos, comportamentos e moralidades, pois “contemplava a sociedade local com o olhar forasteiro de quem vinha de um outro mundo, trazendo consigo regras sociais diferentes daquelas locais, e superiores a elas” (PROSPERI, 2013: 637). Ainda utilizando como parâmetro este mesmo trabalho de Adriano Proserpi, intitulado *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários*, mais especificamente o texto encontrado no capítulo 29, podemos confirmar que a missionação, originalmente, era muito semelhante às visitas pastorais, que tinham como objetivo criar novas paróquias nas áreas mais remotas, garantindo aos súditos mais afastados, os sacramentos basilares do Cristianismo, como o batismo, a unção e a confissão. Como colocado em prática mais tarde pelas visitas inquisitoriais, a oportunidade era também propícia para examinar de perto eventuais deslizes relacionados às moralidades e condutas de fé, e por meio da confissão individual era possível fazer brotar as mais variadas delações, em narrativas detalhistas que podiam revelar todos, ou quase todos os segredos guardados pela comunidade. As dificuldades dos agentes eclesiásticos em ação pelo velho mundo levavam a comparação dos camponeses europeus com os gentios encontrados no além-mar, ao ponto de tomarem estas searas mais afastadas dos grandes centros como sendo “Índias dentro da própria Europa”.

Pouco antes das reformas religiosas imprimirem fortes rachaduras no Cristianismo, pouco antes dos Estados confessionais tomarem os dogmas de fé como ordem de enquadramento, a resiliência do cálculo matemático e o êxito das novas técnicas de navegação haviam aberto novos espaços de terra a serem desbravados. A força expansionista da fé fomentou conquistas territoriais, sendo fundamental na composição do cenário favorável para a formação dos Impérios ibéricos. A verdade

é que, no século XVI, o único sentimento ou força ideológica capaz de mobilizar os homens (e as mulheres) de todas as classes era a religião (FLORENZANO, 2007). Os enquadramentos civis e eclesiásticos expandiam-se e avançavam pelo Atlântico, desfrutando de imprescindível suporte mútuo e interdependente, ao passo que a obsessão pelo controle comportamental das populações podia se ocupar agora, não apenas de uma fração do mundo, mas do mundo em sua totalidade.

Ao longo do processo os conquistadores expandiram a noção de hierarquia que segregava indivíduos no velho continente, para formar um quadro mais amplo, desqualificando as partes recém descobertas e coroando a Europa no topo de uma cadeia que segregava mundos, onde todos os povos deveriam se submeter ao europeu branco cristão, que trazia consigo a verdade libertadora. Os aspectos considerados exóticos dos povos que habitavam fora da Europa eram sempre exagerados, deixando claro portanto que ninguém, além do europeu, detinha as condições e qualidades necessárias para civilizar o mundo, como se a subjugação fosse na verdade uma oportunidade de libertação e progresso (BETHENCOURT, 2015). À medida em que novas culturas se apresentavam suscetíveis à dominação, novas formas de discriminação e segregação precisavam ser legitimadas, assim parece certo afirmar que a construção de novos estereótipos étnicos crescia diretamente proporcional à descoberta e conquista de territórios. “Tanto o racismo tradicional como o moderno serviram aos interesses econômicos e políticos das grandes potências colonizadoras, interessadas em subjugar certos segmentos populacionais da América, Ásia e África” (CARNEIRO, 2005).

A conquista dos mares e o estabelecimento de interação constante entre os povos exacerbaram os sentimentos de repúdio às diferenças, apertando os nós que segregavam as sociedades europeias. Nos dois lados do Atlântico, o objetivo era equivalente: combater a ignorância, semente da heresia, certificando-se também de que novas almas seriam incorporadas à verdadeira Igreja, e para isso, pretendia-se atingir todos os pontos da geografia mundial. Onde se encontrasse heresia ou subversão da fé, o clero cristão deveria sempre ter representantes residentes, lutando pela verdade revelada, seja entre protestantes europeus, que progressivamente ganhavam força, entre muçulmanos africanos, hindus asiáticos, pagãos ameríndios ou até mesmo, nas entranhas do velho continente, junto àqueles que se diziam apostólicos romanos.

As motivações expressas desses colonizadores inspiravam-se no projeto de expandir, concomitantemente Fé e Império, sendo o catolicismo ibérico, de origem imperialista romana e que agora se pretendia universal, o pioneiro nessa expansão de valores, levando suas representações de poder, organizações políticas e seus ter-

mos de cultura para além do velho mundo, como líderes naturais do ocidente que tomavam como grande missão divina a conquista dos territórios e das almas além mar.

No caso lusitano, o fortalecimento das ferramentas criadas na tentativa de conter os avanços do Islamismo, mais especificamente no norte da África, no combate aos mouros, tornaram-se esforços cruzadísticos que acabaram por se estender aos novos territórios que eram ocupados pelos missionários. O estreitamento dos laços com Roma garantia a d. João III total autonomia nos assuntos religiosos do Novo Mundo, onde o Rei de Portugal era livre para tomar suas próprias decisões, respondendo enquanto grande responsável pela propagação e defesa do Cristianismo Romano nas terras que compunham o já vasto Império ultramarino português. Como se dava no Velho Mundo, na América, a Santa Inquisição estaria presente onde houvesse prosperidade econômica:

à medida que a colônia brasileira se desenvolvia economicamente aumentava a fiscalização inquisitorial. Podemos acompanhar o percurso inquisitorial no Brasil nos séculos XVII e XVIII acompanhando primeiro a rota do açúcar e segundo, a rota do ouro. Em fins do século XVI, quando o Brasil se tornou o maior produtor de açúcar do mundo, a inquisição iniciou a sua investida no nordeste, onde se concentrava a maior riqueza do Estado e no século XVIII as regiões visadas foram o Rio de Janeiro e Minas Gerais (NOVINSKY, 1998: 304).

Desde a década de 1980, a ação inquisitorial já não é mais ligada exclusivamente à perseguição dos cristãos-novos. Autores como Laura de Mello e Souza (2009), Ronaldo Vainfas (1997) e Luiz Mott (2007), passaram a defender que, apesar da questão judaica ter sido o fator responsável pela criação do Tribunal na Península Ibérica, os alvos dos inquisidores, principalmente após o Concílio de Trento, tornaram-se também a cultura e a moralidade populares, seja nos reinos católicos, nos países protestantes europeus, seja nos novos territórios conquistados, como era o caso do Brasil.

Luiz Mott (1985) foi pioneiro nesse campo, ao abordar a perseguição à sodomia, tanto em Portugal quanto no Brasil, onde condenar e executar sodomitas já era uma atribuição dos donatários das Capitâneas Hereditárias, antes da centralização do poder régio, através da criação do Governo Geral em 1549. A etimologia da palavra sodomita está ligada à cidade bíblica de Sodoma, destruída pelo poder divino, pois de acordo com as sagradas escrituras, devassos, idólatras, adúlteros, efeminados e sodomitas não herdarão o reino de Deus (Coríntios 6:9). Como sabemos, os tempos de colônia não eram tempos de privacidade, seja nas precárias residências populares, ou mesmo entre aqueles mais abastados. Logo, o medo das

delações era uma constante, pois os próprios sodomitas delatavam seus parceiros no momento da confissão, na esperança de receber o perdão, tanto de Deus quanto dos homens da Igreja. Em uma sociedade que valorizava e incentivava a hierarquia pela qualidade de sangue, as punições variavam de acordo com a classe social, e mesmo que o indiciado conseguisse proteger o bem supremo da vida, seus bens mundanos poderiam ser facilmente confiscados pelo Tribunal da Inquisição como uma compensação por sua conduta invertida.

O clero secular era constantemente acusado de graves faltas morais, porém poucos casos materializavam-se em processos formais, por conta do ínfimo contingente de eclesiásticos disposto a aventurar-se nos trópicos, e por isso protegido pela própria Igreja. Os indígenas, que hoje classificaríamos como homossexuais, eram então chamados de *Tibiras*, e não eram excluídos nas tribos em que viviam por conta de sua orientação sexual. Sem embargo, após a chegada dos europeus, estes sofreram perseguições seguidas de punições severas, o que também aconteceu com os escravizados negros que começaram a chegar ao Brasil a partir de 1570. Zenaide Gregório Alves menciona dois casos, já estudados com detalhes por Luiz Mott:

nos é sabido que na colônia não houve nenhum caso de morte na fogueira, mas ocorreram mortes de alguns sodomitas, para ser exato, foram duas execuções, segundo Luiz Mott. A primeira ocorreu em 1613 no Maranhão, onde um índio tupinambá, infamado como tibirá, foi amarrado na boca de um canhão sendo seu corpo esfaqueado com o estourar do morteiro. O segundo em 1678, quando um jovem negro escravizado foi morto por açoites, por ter cometido o pecado de sodomia. (ALVES, 2011: 8)

Laura de Mello e Souza (2009) resgata uma visão do Brasil enquanto purgatório das almas corrompidas, o que legitimava a demonização dos que lá viviam, sejam nativos da terra ou portugueses em processo de subversão dos valores romanos. Os ritos e práticas mágicas eram incorporados ao cotidiano, na busca por uma intervenção sobrenatural que assegurasse melhores qualidades de vida, seja no campo da saúde, da vida amorosa ou das disputas políticas locais. Havia uma circularidade dos níveis culturais, caracterizada pela reciprocidade entre a cultura erudita das classes dominantes e a cultura popular das classes subalternas. Diante desse constante conflito entre o popular e o erudito, cabia aos inquisidores enquadrar de alguma forma, as práticas que encontravam, no rol daquelas já previstas e perseguidas no Velho Mundo.

a inquisição decifrava a religiosidade popular, traduzindo-a à luz dos saberes demonológicos, transformando crenças populares e transes coletivos em pactos e possessões diabólicas – arrancando, muitas vezes sob tortura, “autênticas” confissões de

feitiçarias. (VAINFAS, 1988: 170)

As fontes disponíveis apontam quatro visitas inquisitoriais ao Brasil: entre 1591 e 1595; 1618 e 1621; 1627 e 1628; e entre 1763 e 1769. A chegada do inquisidor, sempre homenageado e reverenciado pelas submissas autoridades locais, causava pânico generalizado na população. Temendo o confisco de seus bens ou ainda a terrível morte na fogueira “muitos fugiam das capitâneas inspecionadas, apavorados com a simples notícia de que se aproximava a comitiva inquisitorial” (VAINFAS, 1997: 283). Os que ficavam tomavam o ataque como a melhor defesa, delatando vizinhos e parentes na esperança de serem absolvidos por seus deslizes, sempre agindo impulsionados por medo, inveja, vingança e outros venenos mentais, que cada vez mais fortaleciam seus algozes.

o ritual da chegada e da instalação da “Mesa do Santo Ofício” simbolizava a enorme importância que a atuação da Visita teria ao longo de sua busca por heresias. (...) até quem não havia cometido crime algum estaria a partir daquele instante debaixo do poder da Inquisição, devendo então satisfações tanto pelos seus pecados, assim como os dos demais. Deste modo, a chegada do Inquisidor, mais a exortação na pregação e os alertas sobre as culpas, ativaram nas populações os primeiros condutores de representações do medo. (ARAÚJO, 2015: 62)

Cada delação materializava-se em mais uma prova de subordinação da comunidade ao poder romano, e também confirmava a estratificação social, sempre alimentada no mundo ibérico do Antigo Regime. No Brasil, o homem cristão velho português era o perfil mais comum de delator, e as acusações mais recorrentes eram a sodomia e o judaísmo, tendo como principal alvo o cristão-novo, seguido do próprio cristão velho já há muito distante de sua terra natal e logo subvertido pelos ineditismos tropicais.

Exatamente 11 anos após o início da união dinástica entre as casas de Portugal e Espanha, o território que se tornaria o Brasil recebeu a primeira visita inquisitorial, concentrada na Bahia e em Pernambuco entre 1591 e 1595. Apesar da ausência de fontes que ajudem a determinar os motivos para esse primeiro movimento, destacam-se quatro principais fatores determinantes: o crescimento da população; a prosperidade advinda do açúcar; a cobiça dos Felipes que se consideravam chefes supremos da Inquisição (FEITLER, 2007: 271); e a forte presença de cristãos novos, ávidos por oportunidades de enriquecimento. Segundo Ronaldo Vainfas, “a controvertida visita não possuiu qualquer atributo especial senão o de incluir-se no vasto programa expansionista efetivado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos.” (VAINFAS, 1997: 282)

Fiscalização e controle já ocorriam na região desde 1549 quando os primeiros jesuítas desembarcaram em Salvador, principalmente após 1551 com o início da residência dos bispos, representantes do Santo Ofício, que identificavam suspeitos fadados a serem enviados para Lisboa, suprimindo assim a ausência de um tribunal, suporte este que foi muitas vezes comum também na Europa. Os confrontos de Inácio de Loyola e Antônio Vieira com o Santo Ofício são muito conhecidos pela historiografia, contudo, os integrantes da Companhia de Jesus foram frequentes colaboradores da Inquisição. A ação conjunta de bispos, missionários, e familiares do Santo Ofício<sup>5</sup> consolidou as dinâmicas inquisitoriais nas sociedades coloniais, apesar da ausência de um tribunal e de autos da fé<sup>6</sup>. De acordo com as pesquisas de Bruno Guilherme Feitler, na última década do século XVI os missionários jesuítas apontavam para a presença de Cristão Novos em São Tomé e no Congo, ficando a própria Companhia de Jesus encarregada de inquirir os acusados, por meio da ação de seus membros. (FEITLER, 2007: 273) Mas os seguidores de Loyola não seriam os únicos eclesiásticos regulares a colaborar:

dezenas de regulares sobretudo jesuítas, carmelitas e franciscanos, serviram como comissários informais, construindo uma decisiva malha de apoio dos inquisidores em determinadas áreas. Já no Maranhão, a partir de 1688, os jesuítas ocuparam o cargo formalmente, recebendo instrução sobre como deviam atuar quando alguém comparecia perante eles. Conforme estratégia uniforme que frequentemente caracterizou a vigilância da ortodoxia no mundo atlântico meridional, cuja vastidão consentia a permanência de espaços ocasionais de negligência e convivência. (MARCOCCI; PAIVA, 2013: 307)

---

5 Os comissários do Santo Ofício deviam ser: “pessoas eclesiásticas, de prudência e virtude conhecidas, e preferencialmente homens de letras”. Possuíam várias funções, como as de ouvir testemunhas nos processos de réus, realizar contraditas, coletar depoimentos nos expedientes de habilitação de agentes inquisitoriais, fazer prisões, organizar a condução dos presos e vigiar os condenados que cumprissem pena de degredo nas áreas de sua atuação. (...) de acordo com os regimentos inquisitoriais, os familiares exerciam um papel auxiliar nas atividades da Inquisição, atuando principalmente nos sequestros de bens, notificações, prisões e condução de réus. Sem abandonar suas ocupações costumeiras, eles seriam funcionários civis do Santo Ofício e, caso fossem chamados pelos inquisidores – nos locais onde havia Tribunal – ou pelos comissários, prestariam a estes últimos todo o auxílio requerido cumprindo as ordens que lhes fossem dadas. Esse cargo tinha como vantagem a isenção de perseguição inquisitorial, comprovada pela pureza de sangue e pelo prestígio reservados a quem obtinha o título (ARAÚJO, 2015: 60)

6 “Nunca houve no Brasil o extraordinário e mórbido auto da fé, espetáculo que aglutinava no terreiro do Paço, em Lisboa, multidões que escarneciam dos condenados, apedrejavam-nos no cadafalso, contemplavam-nos na fogueira, extasiadas, e recebiam, ao mesmo tempo, a lição intimidatória que o Santo Ofício apreciava ministrar ao povo católico. Com exceção das improvisadas “procissões de fé” organizadas pelo visitador Furtado de Mendonça em fins do século XVI, a encenação do Santo Ofício no Brasil foi bem modesta. Também faltaram à Colônia os temíveis “cárceres secretos”, o poder de julgar, a tortura e, por conseguinte, os documentos — depositados quase sem exceção nos bem guardados cofres do Santo Ofício lisboeta.” (VAINFAS, 1997: 279-280)

Na década de 20 do século XVII a monarquia espanhola, ainda em controle de Portugal, vislumbrou a possibilidade de estabelecer tribunais permanentes no Brasil, assim como havia ocorrido em Lima (1570), México (1571) e Cartagena (1610). Houve enfrentamentos a esse respeito entre o Santo Ofício português e Felipe IV, que considerava conferir poderes inquisitoriais ao bispo da Bahia, porém os inquisidores não demonstraram interesse, alegando que dessa forma o bispo ficaria sobrecarregado de funções. Felipe IV também demandou ao inquisidor geral de Portugal, d. Fernando Martins de Mascarenhas, que considerasse a possibilidade de nomear ministros inquisitoriais residindo permanentemente na Bahia. A ideia era fazer o mesmo no Rio de Janeiro, mas nenhum dos dois projetos saiu do papel.

A intenção da monarquia hispânica não era apenas punir os delitos de fé, mas também defender interesses políticos e econômicos combatendo a ameaça dos hereges estrangeiros aos domínios ibéricos, principalmente no que diz respeito aos calvinistas holandeses. Buscava-se fazer uso da força do braço inquisitorial como um possível substituto da justiça régia, o que mais uma vez demonstra a inseparável aliança entre os poderes civil e eclesiástico. Tais intentos ainda foram debatidos até 1640, mas as propostas engendradas em Madrid não eram bem recebidas em Lisboa, e com o fim da união dinástica, os inquisidores de Portugal seguiram alegando possuir a competência necessária para controlar a sociedade que se formava na América portuguesa apenas por meio das visitas e de seus agentes locais, mesmo sabendo que vigiar esses agentes que atuavam do outro lado do Atlântico era muito difícil sem a existência de um tribunal permanente.<sup>7</sup>

d. Antônio Barreiros (1576-1600), que havia participado de uma visita inquisitorial em Pernambuco, em correspondência com os inquisidores de Lisboa, chegou a pedir em uma carta de maio de 1599, licença para instalar na Bahia “mesa de inquisição”. Depois de consultar o inquisidor geral, d. Antônio de Matos Noronha, os inquisidores responderam que não devia lá ter mesa de inquisição, e que todas as causas se devem remeter a esta mesa, ou seja, ao tribunal de Lisboa. (FEITLER, 2007: 275)

Contudo, a partir da segunda metade do século XVII a consolidação dos mecanismos de controle formados pelos familiares do Santo Ofício, clérigos regulares e demais colaboradores, assim como a ação frequente das atividades pastorais, tornavam cada vez mais dispensável a visita inquisitorial à colônia brasileira. A re-

<sup>7</sup> É importante registrar que a iniciativa de criar um tribunal na Bahia também partiu dos governadores lusitanos. O rei de Portugal d. Pedro II (1648-1706), apoiado pelo inquisidor geral d. frei José de Lencastre, considerou, no final do século XVII, a possibilidade de criação de um tribunal no Brasil, porém o inquiridor escolhido por ele, João Duarte Ribeiro, recusou-se a enfrentar a travessia Atlântica, primeiro atrasando o projeto e em seguida decretando o seu fim. (MARCOCCI; PAIVA, 2013: 305-306).

organização e o fortalecimento destas redes de oficiais foi “a resposta que a inquisição conseguiu desenhar para dilatar o seu raio de ação no outro lado do atlântico, através de agentes próprios capazes de prender e remeter hereges para Portugal” (MARCOCCI; PAIVA, 2013: 318).

Houve ainda a presença de Geraldo José de Abranches no Pará, Maranhão e Rio Negro, entre 1763 e 1769. Abranches teve “o duplo trabalho de inquisidor-visitador e vigário capitular da sede vacante no Grão-Pará” (ARAÚJO, 2015: 60), onde o processo de ocidentalização dos nativos chegara tardiamente, e assim também chegava o braço inquisitorial. As províncias visitadas neste período, posterior à expulsão da Companhia de Jesus do Império, sofriam inúmeras conturbações, comuns ao restante da América portuguesa, como “as diferenças entre as populações ameríndias; as ações desmedidas dos colonos achando-se longe do olhar da Coroa; e o clero local vivendo um catolicismo particular apartado da fé cristã pregada por eles próprios”. (ARAÚJO, 2015: 63). Esta visita foi a última do Santo Ofício ao Brasil, e foi movida pela grande quantidade de relatos que chegavam ao reino denunciando supostos casos de feitiçaria, que a população local atribuía ao “pouco zelo dos preladados eclesiásticos” acusados de “mancebia, homicídios, usuras e tiranias.”

tendo em conta o resultado que alcançou no seu conjunto a mesa Inquisitorial durante os seis anos de funcionamento em Belém, promovendo audiências, sindicâncias e exarando sentenças não chegou a alcançar quantidade que nos impressionem. Se não, vejamos: a colheita resultou em 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 4 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bigamos sendo uma mulher, 2 hereges sendo uma mulher e um escravo. Mesmo os resultados sendo de pouca expressão (...), revelam, substancialmente, uma sociedade ativa no uso de magia e de sortilégio, uma vez que temos dentro desta sociedade colonial atividades sobrenaturais exercidas por um número significativo de praticantes da magia. (SILVA, 2016: 59).

Como vimos, provavelmente devido ao seu alto custo de instalação e manutenção, e também por outras razões ainda debatidas pela historiografia, o Tribunal da Inquisição nunca foi de fato estabelecido no Brasil, o que não comprometeu as visitas dos inquisidores, prendendo mais de mil brasileiros e portugueses, e condenando 21 brasileiros à morte, por meio de mecanismos que confirmam a interdependência entre os poderes civil e eclesiástico, que trabalhavam em conjunto na busca por eterna vigilância, controle e punição daqueles refratários aos modelos comportamentais em vigor.

## Bibliografia

AGNOLIN, Adone. “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI”. *Revista de História*, n. 144, p. 19-71, 2001.

ALVES, Zenaide Gregório. “Inquisição e homossexualidade na colônia”. *Simpósio internacional de estudos inquisitoriais*, I, 2011.

ARAÚJO, Sarah dos Santos. *À espreita do sentimento: rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773)*. Dissertação. Universidade Federal do Amazonas, 2015.

BENNASSAR, Bartolomé. *Inquisición española: Poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica S/A, 1984.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos - Das cruzadas ao século XX*. Lisboa: Temas & Debates/Círculo de leitores, 2015.

BLOCH, Marc. *Os reis Taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial em Portugal e Brasil colônia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente (1300- 1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FEITLER, Bruno Guilherme. “Usos políticos del Santo Oficio português en el Atlántico (Brasil y África Occidental). El período filipino”. *Hispania sacra*, v. 59, n. 119, p. 269-291, 2007.

FERNANDES, Alécio Nunes. “A dimensão judicial da ação inquisitorial da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595)”. *Revista Hydra: Revista Discente de História da UNIFESP*, v. 3, n. 5, p. 240-270, 2018.

FERREIRA, Antonio Gomes. *Gerar, Criar, Educar – A Criança no Portugal do Antigo Regime*. Coimbra: Quarteto, 2000.

FLORENZANO, Modesto. *Sobre as origens do Estado Moderno no Ocidente*. São Paulo: Lua Nova, 2007.

FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo - História de uma mundialização*. Minas Gerais/São Paulo: Editora UFMG/Edusp, 2014.

JUNIOR, Arnaldo Érico Huff. “Confessionalização e ortodoxia luterana: Embates teológico e políticos nos séculos XVI e XVII”. *Ciência da religião – História e sociedade*, Volume 7, Número 1, 2009.

LIMA, Lana Lage da Gama. “O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado”. *Revista de sociologia e política*, n. 13, p. 17-21, 1999.

MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

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

MOTT, Luiz. “Relações raciais entre homossexuais no Brasil”. *Revista brasileira de História*. S. Paulo, v. 5, n. 10, p. 99-122, 1985.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: Laura de Mello e Souza (Org). *História da vida privada no Brasil. Volume I*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Terrena cidade celeste. Imaginação social jesuítica e inquisição*. Rio de Janeiro: Atlântica editora, 2003.

NOVINSKY, Anita. “A Inquisição portuguesa à luz de novos estudos”. *Revista de la inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, n. 7, pp. 297-307, 1998.

OLIVEIRA, Halysom Rodrygo Silva de. “O tribunal do Santo Ofício: Primeira visita do tribunal às partes do Brasil, Bahia e Pernambuco (1591-1595)”. Departamento de História UFRN [https://cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT26/O%20TRIBUNAL%20DO%20SANTO%20OFICIO%20PRIMEIRA%20VISITA%20DO%20TRIBUNAL%20ÀS%20PARTES%20DO%20BRASIL%20-%20BAHIA%20E%20PERNAMBUCO%20\(1591-1595\).pdf](https://cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT26/O%20TRIBUNAL%20DO%20SANTO%20OFICIO%20PRIMEIRA%20VISITA%20DO%20TRIBUNAL%20ÀS%20PARTES%20DO%20BRASIL%20-%20BAHIA%20E%20PERNAMBUCO%20(1591-1595).pdf)

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Cortez Editora, 1982.

PAIVA, José Pedro. “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado. Contaminações, dependências e dissidências entre o Estado e A Igreja em Portugal (1495-1640)”. *Revista portuguesa de História*, pp. 383-397, 2008/2009.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013.

RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do ocidente, 1530-1685*. Tese. História Social, Universidade de São Paulo, 2012.

SCHAUB, Jean-Frédéric: A Europa da expansão medieval – Séculos XIII a XV In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org). *O Brasil colonial (1443-1580)*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

SILVA, Arthur Narciso Bulcão da. *Magia e Inquisição: O “Mundo Mágico” do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)*. Dissertação. Universidade Federal do Amazonas, 2016.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2006.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. “A problemática das mentalidades e a inquisição no Brasil colonial”. *Revista Estudos históricos*, v. 1, n. 1, p. 167-173, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.