



HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

INQUISIÇÕES, INTOLERÂNCIA
RELIGIOSA E HISTORIOGRAFIA

Carlos André Cavalcanti
Ana Paula Cavalcanti
Raquel Miranda Carmona

História das religiões:

Inquisições, intolerância religiosa e historiografia



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora	MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Více-Reitora	BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA
Pró-Reitora PRPG	MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA



EDITORA UFPB

Diretora	IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Administração	GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE
Supervisão de Editoração	ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisão de Produção	JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
Eliana Vasconcelos da Silva Esval (Linguística, Letras e Artes)
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Carlos André Cavalcanti

Ana Paula Cavalcanti

Raquel Miranda Carmona

(Organizadores)

História das religiões:

Inquisições, intolerância religiosa e historiografia

Editora UFPB

João Pessoa

2018

Direitos autorais 2018 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Projeto Gráfico
Editoração Eletrônica
e Projeto da Capa
Imagem da Capa

Editora UFPB

Ana Gabriella Carvalho

Auto-de-fé em Valladolid, 1558 de Claes Jansz

Catálogo na publicação:
Seção de Catalogação e Classificação

H673 História das religiões: inquisições, intolerância religiosa e historiografia / Carlos André Cavalcanti, Ana Paula Cavalcanti, Raquel Miranda Carmona (organizadores). - João Pessoa: Editora UFPB, 2018.

220 p. : il.

ISBN 978-85-237-1377-5

1. Religião - História. 2. Inquisição - História. 3. Intolerância religiosa. I. Cavalcanti, Carlos André. II. Cavalcanti, Ana Paula. III. Carmona, Raquel Miranda. IV. Título.

UFPB/BC

CDU: 2(091)

EDITORA UFPB Cidade Universitária, Campus I, Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:



Livro aprovado para publicação através do Edital N° 4/2017-2018, financiado pelo Programa de Apoio a Produção Científica - Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

Apresentação

Este livro nasceu da consolidação de História das Religiões como uma linha de pesquisa válida, tanto para a graduação, como para a pós-graduação na área de História, em todo o Brasil. Na Universidade Federal da Paraíba - UFPB, a Pós-graduação em História - PPGH tem apresentado uma produção consistente com as temáticas de História das Religiões e aproximadas.

Os estudos nesta subárea, representam também a compreensão e o conhecimento da intolerância e da diversidade religiosa, pertinentes que são, para os dias de hoje. A própria Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR, vem conduzindo uma política interna, objetivando consolidar a História das Religiões, nas universidades brasileiras, como disciplina optativa das graduações e como linha de pesquisa das pós-graduações em História.

Na UFPB, o estudo dessa subárea se confunde fortemente com os estudos de História da Inquisição e das Inquisições, reconhecidas aí as instituições inquisitoriais, não só do ponto de vista clássico, ou seja, o Tribunal do Santo Ofício de Portugal e seus congêneres na Espanha e na Itália, mas também, outras estruturas institucionais que têm o caráter inquisitorial.

Não podemos deixar de reconhecer que, nos estudos das Inquisições, a parceria firme com a professora Dra. Sonia Siqueira da Universidade de São Paulo – USP, tem sido efetiva e revelado vários novos pesquisadores, a partir da pós-graduação em História da UFPB. Além disso, a História das Religiões se confunde com as Ciências das Religiões, ao ponto em que, até mesmo algumas traduções da área, usam, em geral, os dois termos como sinônimos, nas obras editadas no Brasil. Nós não chegamos a tanto, mas consideramos que as Ciências das Religiões são caudatárias essenciais da História, cuja raiz determinou a formação dos estudos de religiões, marcados por essa outra área.

Para o conhecimento da História do Brasil, a História das Religiões torna-se indispensável, pelo papel que a institucionalidade religiosa tem em nossa história, mas também, pela presença das diversas formas de espiritualidades, quase sempre cristãs, que tem caracterizado a formação brasileira.

Como pode ser visto claramente no sumário desta obra, os capítulos representam bem a diversidade historiográfica da História das Religiões, demonstrando ao mesmo tempo, a produção e a produtividade na UFPB, representando sobretudo, o nosso diálogo com as outras pós-graduações que atuam igualmente com esta subárea.

Claro está, que a internacionalização foi construída meticulosamente neste compêndio de História das Religiões. Da Itália a contribuição vem de uma corrente consagrada naquela nação: a da História do Cristianismo; da França, um estudo clássico da Sociologia das Religiões em coautoria com uma colega brasileira; de Portugal a contribuição é por um caminho também considerado clássico no estudo da História da Religiões daquele país: a pesquisa sobre judaísmo e as suas derivações.

E por fim, agradecemos igualmente, em nome do Grupo Officium de Estudos da História das Religiões e do seu coirmão Grupo Videlicet, todo o apoio recebido no e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba.

Este livro expressa tal agradecimento e confiança recíproca!

Carlos André Cavalcanti

Ana Paula Cavalcanti

Raquel Miranda Carmona

Sumário

Apresentação	05
I - Um outro Santo Ofício: a Teoria Geral do Imaginário para o ofício do Historiador da Inquisição	09
<i>Carlos André Cavalcanti</i>	
II - Una porta aperta l’Eparchia di lungro e il cammino ecumenico	43
<i>Riccardo Burigana</i>	
III - A Inquisição como saber. Saberes e não saberes da Colônia	63
<i>Sonia Aparecida de Siqueira</i>	
IV - Faces da dominação: reflexões conceituais sobre intolerância e violência	79
<i>Carlos André Cavalcanti</i>	
<i>Angelo Adriano Faria de Assis</i>	
V - A moralidade familiar na visão católica de José Campello: Pernambuco da década de 1930 e 1940	87
<i>Zuleica Dantas Pereira Campos</i>	
<i>Philippe Joron</i>	
VI - Dilemas da Igreja nos anos iniciais da República	99
<i>Severino Vicente da Silva</i>	
<i>Emmanuel Paulino de Luna</i>	
<i>Raquel Miranda Carmona</i>	
<i>Valmor da Silva</i>	

VII - Um tribunal do Santo Ofício no Brasil? O caráter colegiado da justiça inquisitorial da Primeira Visitação e as suas implicações para a defesa dos réus (1591-1595)	113
---	------------

Alécio Nunes Fernandes

VIII - Atualidade de Sonia Siqueira frente a historiografia da Inquisição	145
--	------------

Afrânio Carneiro Jácome

IX - Reencontrando a memória sefardita Portugal e o olhar contemporâneo para o seu passado judaico	163
---	------------

Paulo Mendes Pinto

X - Heresia e ortodoxia: a ação inquisitorial e o discurso da intolerância	191
---	------------

Ana Paula Cavalcanti

Raquel Miranda Carmona

Anderson Cordeiro de Moura

Lista de colaboradores	211
-------------------------------------	------------

I - Um outro Santo Ofício: a Teoria Geral do Imaginário para o ofício do Historiador da Inquisição

Carlos André Cavalcanti¹

O imaginário já foi visto como uma abstração quase que desconectada dos interesses historiográficos, um “distanciamento do real”. Aqui, neste texto, o termo imaginário representa um outro conjunto cultural, bem mais amplo. E é também encarado de outra forma. Ao mesmo tempo, sob esta designação, tratamos do capital pensado da humanidade – noção que nos oferece o mestre Gilbert Durand – e do quadro teórico-metodológico que busca abarcá-lo. Com ele buscamos demonstrar um pequeno aspecto da História das Inquisições. No centro da nossa argumentação, além de Durand, fazemos uso dos passos analíticos indicados num trabalho de José Carlos de Paula Carvalho escrito especialmente para nortear a análise do imaginário inquisitorial. Interessaram-nos, sobretudo, três simbolismos inquisitoriais analisados com as ferramentas da teoria e com a narrativa histórica: (1) os dois Pedros, mártires inquisitoriais, (2) a teatralização da cena do auto-de-fé e (3) o Arco dos Inquisidores. Também aplicamos o Imaginário para a análise de processos inquisitoriais, mas em outros textos.

Constatamos inicialmente que o cristianismo foi lentamente abandonando o seu lado místico ainda na Idade Média, exilando o seu imaginário fundante talvez pela confluência da conversão de Constantino e suas consequências históricas múltiplas com a base filosófica tomista-aristotélica. Mas parece ter sido somente com a contrarreforma que esta tendência hegemonizou em definitivo o mundo católico. Isto não significa que se tenha abandonado o enriquecimento simbólico, mas sim que outros símbolos inundaram a bacia semântica com os seus significados, hegemonizando-a. São os símbolos de poder, presentes no

1 Cf. Lista de Colaboradores.

ritualismo que passamos a analisar agora, que foram vivenciados com suas particularidades pela Inquisição Moderna.

Os ritos já estavam estabelecidos na própria instituição do Tribunal, quando havia solene apresentação da carta de nomeação e Missa de publicação da Inquisição – “*com procissão e hierarquização do espaço da igreja*” (BETHENCOURT, 1994, p. 22) –, onde eram obrigatórios um juramento para todas as autoridades civis presentes e a divulgação dos éditos, que devia ocorrer em todos os templos. Quando os tribunais ibéricos foram instalados, entre o final do século XV e o século XVI, toda a circunstância foi estabelecida como forma de fazer obedecer, pelas autoridades locais, a determinação régia que estava apoiada em bula papal.

Este e outros conflitos trouxeram um ganho imponderável para o Tribunal: seus mártires. Dois Pedros, Pedro Mártir e Pedro de Arbués, congregaram, dentre estes, a emoção e a devoção de milhares de pessoas em torno dos inquisidores na Idade Moderna. Como verdadeiros mitos fundadores, suas histórias foram simbolicamente vistas tantas vezes quanto foi possível em confrarias, estandartes e nos púlpitos católicos. A divulgação de seus martírios funcionava como “contrapropaganda” para os críticos que consideravam o Santo Ofício desumano e excessivamente severo.

A “contrapropaganda”, porém, não venceu o tempo: nos dias de hoje, já ninguém mais se refere aos mártires como forma de justificar a Inquisição. O *Dicionário dos Santos*, de Donald Attwater (s/d), estranhamente, não se refere a este Pedro inquisidor (!). Uma eloquente imagem de São Pedro Mártir é a que está no espanhol Museu do Prado e que representa todos os seus componentes simbólicos: uma faca enterrada na cabeça, uma espada que rasga o peito, a palma do martírio na mão esquerda e um livro – o Credo – sustentado pela mão direita. As três coroas em volta da palma representariam a castidade, os predicativos de Pedro e o seu martírio. O cabelo está tonsurado e há roupa de seda sob o elegante hábito dominicano.

É importante compreender esta obra em seu contexto. Trata-se de pintura renascentista de Pedro de Berruguete. O pintor nasceu em 1450 e provavelmente foi, ainda jovem, para a Itália, onde trabalhou na corte de Urbino. Usava o nome de Pietro Spagnuolo e trabalhava para o duque Federico de Montefeltro. Recebeu,

então, a influência do *quattrocento* italiano. A obra San Pedro Mártir foi pintada para o convento de Santo Tomás de Ávila, onde aparece ao lado de outra sobre São Domingos.

Este Pedro tornou-se mártir ao ser assassinado por um sicário contratado, possivelmente, por hereges que, segundo a tradição hagiográfica, eram combatidos por ele com inteligência, utilizando fortes argumentos ortodoxos. O crime ocorreu numa estrada. À época, o dominicano exercia o cargo de Inquisidor Geral de Milão por nomeação papal. Conta-se que, ao ver-se ferido de morte, ainda teria ele escrito no chão com seu próprio sangue: “creio em Deus”. A morte de Pedro está na base de uma das mais importantes instituições da Inquisição: os *familiares*. O incentivo para que os inquisidores investissem como auxiliares seus os clérigos e civis de confiança, iniciou-se em 1254, dois anos após o assassinato do dominicano e um ano após sua canonização (Bethencourt, 1994, p. 89). Aliás, segundo Greco G. Merlo, a canonização de Pedro foi um processo muito rápido: assassinado em 6 de abril de 1252, já em 31 de abril teve a abertura do processo de santificação. Em 9 de março de 1253 foi proclamado santo com o nome de Pedro Mártir (nome original: Pedro de Verona).

O pertencimento simbólico do santo como mártir inspirador das confrarias de familiares indica a sua centralidade no *locus* do imaginário inquisitorial. O formato inicial dos grupos de familiares da Inquisição Moderna tomou corpo em confrarias que tiveram seu funcionamento regulamentado pela bula *Malitia huius temporis*, onde surge a designação dos escolhidos pelo uso da *cruz de tau*. Esta cruz é representada com a linha vertical interrompida na altura em que cruza com a linha horizontal. O *tau* é a última letra do alfabeto hebraico e tem o significado de plenitude, como o ômega para o alfabeto grego (LEXIKON, 1997, p. 189). A inspiração bíblica para esta escolha vem de Ezequiel:

O Senhor lhe disse: 'Passa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém; faz uma marca na frente dos homens que gemem e se lamentam por causa de todas as abominações que se cometem no meio dela'. Depois eu o ouvi dizer aos outros: passai à cidade no encalço dele e feri; que vossos olhos sejam

sem compaixão e vós, sem piedade. Velhos, moços e moças, crianças e mulheres, vós os matareis até o extermínio; mas não vos aproximeis de quem tiver a marca (EZEQUIEL, 9.4-6).

É no início do século XVII que se dá o maior impulso de crescimento de confrarias sob a inspiração de São Pedro Mártir. Foi uma conjuntura difícil para o Santo Ofício:

(...) depois da morte de Filipe II, em 1598, os cristãos-novos de origem portuguesa apresentaram petições ao novo rei, Filipe III, pedindo a reforma dos 'estilos' da Inquisição, a autorização da livre circulação nos territórios ultramarinos e o perdão geral para os delitos da fé. Apesar da oposição dos conselhos da Inquisição e mesmo dos organismos políticos mais responsáveis (como o Conselho de Portugal), os cristãos-novos obtêm autorização para sair do Reino em 1601 contra um 'serviço' de 170 mil cruzados e, em 1604, obtêm o perdão geral do Papa, pedido apoiado pelo rei contra um donativo de 1,7 milhões de cruzados (BETHENCOURT, 1994, p. 91).

O incremento de confrarias pode ter sido talvez uma reação dos inquisidores a estas vitórias dos cristãos-novos e este crescimento coincide com o início do fortalecimento valorativo que atribuímos ao Tipo Ideal de Inquisidor Moderno. De forma semelhante, no século XVIII, quando se enfraquece o elo de ligação entre os familiares – pois o interesse da sociedade por esta honraria foi diminuindo – o valor do tipo ideal entra igualmente em queda. Trata-se, então, de uma entidade importantíssima, ainda que seus membros não fossem remunerados, para a sobrevivência da Inquisição. A sua vitalidade veio do mártir fundador, eficiente contrapropaganda num momento em que a autoridade real parecia mais pragmática para assuntos de orçamento e menos ortodoxa na defesa da fé católica. O rei podia tomar decisões que desagradavam inquisidores e conselheiros. Em Portugal, o poder real sobre o Tribunal era ainda maior que na Espanha. O simbolismo inquisitorial, que guardava muitas semelhanças com

o absolutismo monárquico, revestia-se de maior importância quando os “homens da fé” viam-se forçosamente impelidos a demonstrações de força diante da corte.

Os cristãos-novos serviam plenamente a este “jogo”. Já as culpas de práticas mágicas não se adequavam tão bem a esta luta pela hegemonia simbólica, disputada entre inquisidores e monarca, posto que as vítimas (feiticeiras, principalmente) não possuíam a necessária inserção social para justificar o prestígio da “briga”, nem tinham dinheiro para oferecer a governantes e papas. Pedro Mártir não foi tanto um “santo epifânico” quanto um “herói da igreja”. Sua canonização foi ato político medieval de uma Inquisição ainda orgulhosa de sê-lo, numa época em que a palavra *inquisidor* ainda não despertava repulsa, mas respeito, pois se tratava de uma ação totalmente inovadora para a realização da justiça. O uso da imagem do santo na Idade Moderna, denotada pela pintura de Berrugete e pela fundação de confrarias, ocorre em outro contexto, onde a disputa simbólica entre inquisidores e autoridades civis já era acirradíssima. Podemos atribuir este acirramento ao “passar do tempo”, ou seja, ao enfraquecimento da Inquisição após tantos séculos. Entretanto, vemos um diferencial importantíssimo entre as duas conjunturas: o aparecimento do absolutismo, que torna o poder extremamente simbólico e ritualístico. Aliás, algumas honrarias inquisitoriais sobreviveram ao absolutismo e até à extinção dos tribunais. Em meados do século XIX, por exemplo, o artista plástico e filósofo Pedro Américo, paraibano, recebeu do papa Pio IX as insígnias da Ordem do Santo Ofício. Américo havia refutado teses anticatólicas de Ernest Renan em *Vida de Jesus* (Américo, 1999, p. XXI e XXII). O fortalecimento dos *familiares* e suas confrarias, porém, gerou um espaço de descontrole, conforme acentua Bethencourt (1994, p.92):

As primeiras constituições das confrarias de São Pedro Mártir explicitavam, no seu preâmbulo, as razões da respectiva fundação: o desejo de aumentar, conservar e honrar o “Santo Ofício”; de estimular a união, a paz e a concórdia entre os ministros e os familiares dos tribunais. Portanto, encontramos o objetivo (...) de reforçar a autoridade da Inquisição, mas também o propósito de assegurar uma maior disciplina através

desta nova organização. Conhecemos os conflitos de jurisdição desencadeados pelos inquisidores frente às autoridades civis e eclesiásticas, mas a micro-conflitualidade provocada pelos familiares revelou-se bastante mais incontrolável e danosa para a imagem da Inquisição. Através da fundação das confrarias, os organismos centrais procuram aumentar a reputação do tribunal, encontrando um pretexto para reorientar os critérios de recrutamento (“autorizar o “Santo Ofício”” é o novo *slogan*), ao mesmo tempo que se propõem resolver a indisciplina interna e externa através da criação de um mecanismo de controlo suplementar (os inquisidores são sempre designados como os fundadores das confrarias, aos quais todos devem obediência).

Para Perry Anderson (1985), o sistema político típico da Idade Moderna se caracterizava por possuir uma diversidade de pontos de partida e uma verdadeira teia que leva a vários caminhos. Isto explica, por exemplo, a não linearidade do absolutismo, que ocorreu em fases diversas nas diversas nações europeias. Vemos a Inquisição entre estes pontos de partida, pois a ordem absoluta e os Estados Nacionais convergem com os inquisidores na direção da supressão de certas diferenças e desvios que podiam caracterizar a desordem. As exigências de um poder central forte e repleto de atribuições mudaram as expectativas que as autoridades tinham em relação ao comportamento dos súditos, favorecendo a atuação dos inquisidores contra o feitiço. Porém, se reduzíssemos os processos incriminatórios de bruxas, feiticeiras e mágicos a uma mera encenação absolutista, deixaríamos de lado toda a crença que existia, de forma difusa, nas sociedades modernas, em torno do poder da magia. Somente no século XVIII é que se pode garantir que tal crença se tornou realmente frágil e foi questionada amplamente.

Há até a argumentação – um tanto quanto empobrecedora – de que os interesses do regime absoluto configurariam motivo único da perseguição às práticas mágicas. Se, no entanto, tiramos deste ponto de vista a pretensão redutora da *causa única*, veremos que ele carrega uma das características da concepção desencantadora do inquisidor moderno no século XVIII: a abjuração

do medo pela imanência, que já vimos como valor do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno. A feiticeira desmitologizada, que já não impõe o medo, é a mesma que se tornaria apenas “bode expiatório” de interesses alheios. Duas citações de R. Munchembled estão reproduzidas aqui para ilustrar o argumento:

A feiticeira sobre sua fogueira não é nem a revoltada social que imaginava Michelet nem a sacerdotisa inspirada de um culto secreto de fecundidade nem a serva consciente e devotada do diabo. Ela é somente a vítima expiatória de um afrontamento entre a modernidade conquistadora e a resistência camponesa (in Lopes, 1997, p. 70).

A árvore não deve ocultar a floresta: menos religiosa que política, a caça às feiticeiras não é senão uma pedra entre outras na obra de desencravamento dos campos. A feiticeira cede seu lugar central ao padre. A vingança privada recua diante da ordem pública. Os poderes exteriores progridem em direção ao centro da aldeia (in LOPES, 1997, p. 71).

Mesmo que tal argumentação fique presa à superficialidade de uma concepção simplória dos fenômenos históricos – sem descer ao campo profundo dos valores –, acaba por apresentar duas ideias interessantes que estão inter-relacionadas: a relação da modernidade com a intolerância e a supressão da vingança privada graças aos processos inquisitoriais. A Inquisição – ou inquisições, como aponta Bethencourt –, em sua fase medieval, não poderia ter vivenciado este cenário. Da mesma forma que a modernização/desmitologização modificou a ideia de bruxa que se tinha, os mártires também perderam um certo encanto e passaram por um processo de instrumentalização. Há um reaproveitamento caracteristicamente moderno dos mártires fundadores.

Enquanto fundador de uma tradição inquisitorial, Pedro Mártir foi recontextualizado para servir aos interesses da Inquisição Moderna na disputa simbólica com outras autoridades, seculares e religiosas. Em longas procissões na

via pública ou em cortejos que podiam durar horas, a imagem do santo aparecia em grandes estandartes, a justificar o prestígio público que os inquisidores queriam demonstrar. Isto talvez explique a pompa com que foi pintada a imagem do santo pelo mestre renascentista em quadro que analisamos há pouco. A importância de se perceber esta mudança diz respeito à sua lógica extremamente modernizadora: a manipulação simbólica típica dos atos de desvalorização mítica que se iniciaram no ocidente moderno e permanecem até os nossos dias. Nestes atos desvalorizadores, o símbolo perde o conteúdo, torna-se oco, vazio, e mantém-se como fantasma dele próprio: um arremedo do mito inicial. A presença da imagem do martírio de Pedro, nas cartas de nomeação da Inquisição italiana do século XVIII, mostra o esvaziamento do mito em benefício de sua instrumentalização.

Tanto Pedro Mártir quanto Pedro de Arbués são instrumentos, também, da réplica católica contra a argumentação dos protestantes que questionavam a matança de hereges nas fogueiras inquisitoriais. Mesmo que processos inquisitoriais tenham ocorrido, também, nos países reformados, o vulto da crítica ergueu-se em mão única: dos protestantes contra os católicos. A busca da legitimação do Tribunal foi constante, mas aparenta ter-se aprofundado quando do esvaziamento do significado vanguardista do termo *inquisição*. A sistematização de argumentos em favor do Tribunal alcançou uma boa repercussão, tanto que, ainda hoje, engendra o combate da “lenda negra”.

Os argumentos maiores sobre a legitimidade do tribunal organizam-se em torno da sacralidade da sua fundação, da inspiração divina da sua acção, da sua utilidade espiritual, social e política. A invocação de São Domingos é constante nas narrativas sobre a fundação do tribunal, pelo menos até ao século XVIII, enquanto a invocação de São Pedro Mártir e de São Pedro de Arbués, dois inquisidores mortos por hereges em diferentes épocas (...), **consagra a função dos membros da instituição.** (...) A inspiração divina da acção inquisitorial, por seu turno, é encenada nos menores actos da instituição, desde a cerimónia da capela, realizada cada manhã antes das

sessões de interrogatório, até aos autos-de-fé mais solenes. (...) A utilidade (ou melhor, a necessidade) do tribunal é evidente para os inquisidores: sem eles toda a cristandade teria sido “infectada” e o mundo seria dominado pelo demónio. A utilidade social e política do tribunal é igualmente clara para os seus membros: a heresia perverte os costumes e a sociedade, provoca a inquietação e a perturbação das consciências, estimula a desobediência e a rebelião (BETHENCOURT, 1994, p. 308. Grifo nosso).

A função consagrada é o veículo de reprodução dos valores e da praxeologia do grupo-Inquisição (Carvalho, 1985). Precisamos manter o foco neste ato de consagração. O mito fundador contado fora do seu contexto cultural pode tornar-se sem sentido e até ridículo (Durand, 1986, p. 10). O **valor** pode reverter para uma simples **ideia**, perdendo o significado que está presente no tipo ideal. Pedro Mártir teve uma função paradigmática que acabou sendo pulverizada na diluição desmitologizadora. O sentido da referência mítica ou valorativa deve ser percebido pelo pesquisador cientista em sua vocação para a universalidade. Daí termos buscado um quadro referencial específico para a Inquisição Moderna.

Dentre os santos invocados pela Inquisição, citaremos com Bethencourt um outro exemplo: o do espanhol Pedro de Arbués. Há uma impressionante semelhança simbólica entre os dois Pedros: assassinados por hereges, ambos suscitaram ondas de adesão ao Tribunal do Santo Ofício. Se se tratasse – as histórias de ambos – de lendas mitológicas, talvez a semelhança não fosse tão grande...

Cónego da catedral de Saragoça, foi nomeado inquisidor na mesma cidade a 4 de maio de 1484, quando da fundação do tribunal local. A oposição encarniçada das elites locais ao funcionamento do “Santo Ofício”, estimulada pela forte presença de cristãos-novos nas grandes famílias do governo da cidade, suscitou conflitos cada vez mais violentos que conduziram ao assassinato do inquisidor na noite de 15 de

setembro de 1485 no interior da catedral. Subitamente, o movimento de simpatia da cidade em relação aos opositores do “Santo Ofício” inverteu-se: na manhã seguinte, a população desceu à rua exigindo o castigo dos culpados de um tal sacrilégio. A prisão e a execução dos conjurados constituíram, de certa maneira, o acto de fundação do “Santo Ofício” em Saragoça, tornando a sua presença definitiva. Mas o homicídio do inquisidor teve outras consequências: o seu sepulcro, construído na catedral justamente no local onde o crime tinha sido cometido, atraiu, desde o início, os doentes e os infelizes, estendendo-se rapidamente o rumor de milagres. O local do assassinato, transformado num local de milagres, foi consagrado ainda mais pela exposição dos sambenitos dos culpados e das respectivas espadas (BETHENCOURT, 1994, p. 93).

Esta encenação pública que envolveu a morte e o martírio de Pedro de Arbués é um fenómeno de massa que vai marcar profundamente o Tribunal. Este Pedro só foi canonizado antes no século XIX, quando seu longo processo chegou ao fim. Todavia, a beatificação ocorreu em 1664, ainda com as inquisições em pleno funcionamento.

Os inquisidores perceberam logo cedo a importância da encenação cerimonial. Desde o início, os tribunais desenvolveram cerimonial e etiqueta singulares e pormenorizados. Na Espanha, por exemplo, o uso de capas pretas pelos inquisidores era obrigatório: “*os familiares podiam levar vestuários de cor, mas a capa devia ser negra*”. Já o barrete devia ser exclusivo dos inquisidores, enquanto os demais funcionários deveriam se contentar com um gorro. Tudo era disputado: o número de cavalos e coches que iriam às cerimônias públicas, quem poderia utilizá-los, quem chegaria a pé, que autoridades ficariam sob os baldaquinos (ou baldaquins) e qual a ordem das autoridades no cortejo, o lugar dos assentos no interior das igrejas, o tipo do assento (“*se bancos ou cadeiras, com almofadas*

ou sem elas”), se o cônego poderia ou não virar as costas aos inquisidores, etc. (BETHENCOURT, 1994, p. 95, 96 e 100).

Este universo de inúmeras variáveis, a que Francisco Bethencourt chamou de *conflito de etiqueta*, tinha importância fundamental para o exercício do poder e para o tráfico de influência que cada autoridade – seja nobre ou clérigo – conseguia efetivar. O conflito não era de forma alguma uma “afetação efeminada”, como chegou a sugerir o historiador oitocentista pernambucano Oliveira Lima (LIMA, 1975, p. 89). Tratava-se aí do efetivo usufruto do mando em uma sociedade que vivenciava estas regras. Os “homens da fé” eram meticulosos no respeito às regras da etiqueta. “O conflito de etiquetas escondia, evidentemente, um conflito político e institucional, pois a Inquisição não podia aceitar a discussão alargada de um problema sob sua jurisdição (aliás, um problema que justificava, em grande medida, a sua própria existência)” (BETHENCOURT, 1994, p. 99).

O simbolismo não é estranho a nenhuma forma de poder. Mesmo em democracias tidas como avançadas nos nossos dias, o mais despojado governante, quase obrigatoriamente, terá que aceitar os símbolos do poder. Então, o fato de os inquisidores valorizarem os símbolos não deve ser em si motivo de espanto. O ponto desta temática é o grau de importância que estes ritos de poder chegaram a ter para uma instituição de perfil inquisitorial. Passamos aí a vislumbrar o jogo temático do auto-de-fé, que foi a grande criação do Tribunal para a apropriação simbólica na disputa com outras instâncias do poder. Nestas procissões ao templo em que assassinaram Pedro em Saragoça, o povo da cidade estava atribuindo ao ato inquisitorial uma demanda mística capaz de realizar as expectativas de cada um. Este é um componente ainda não vislumbrado pela historiografia do tema.

Podemos resumir a assertiva assim: o Santo Ofício propunha um deslocamento místico para as expectativas pessoais e grupais (curas, casamentos, boas colheitas, etc.), que se deslocariam de ortodoxias outras (judaica, protestante e moura, principalmente) e das práticas mágicas (feitiçaria) para a ortodoxia católica. Daí propormos a noção de ascese dentro do primeiro valor do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno. O instrumento principal deste deslocamento não foi, claro, o beato Pedro de Arbués. O papel precisava de uma instituição que pudesse ser aceita e vivenciada em qualquer local. O auto-de-fé, com seu movimento teatral

e com sua estética escatológica, representou o alargamento e o crucial controle momentâneo do Tribunal sobre o espaço público:

No início, o auto realizava-se durante a semana, sem uma sincronia clara com o calendário religioso. O excepcional era procurado não apenas nas características da cerimônia, mas também no tempo de celebração, pois o inquisidor impunha um dia feriado com assistência obrigatória. Posteriormente, com a normalização e o enraizamento do rito, constata-se um esforço para fazer coincidir o dia da cerimônia com um domingo, cuja excepcionalidade é criada por uma série de interditos: os padres da cidade não podiam celebrar missas cantadas, os sermões não eram permitidos e as pessoas não podiam circular com armas nem ser transportadas por cavalos, sendo toda a cidade colocada sob o controle da Inquisição para a organização do espetáculo de fé (BETHENCOURT, 2000, p.228).

Devemos somar este predomínio cíclico sobre a praça pública à presença dos olheiros do Tribunal no cotidiano das comunidades. (Aliás, qualquer um poderia tornar-se um destes olheiros, posto que a Inquisição aceitava denúncias de todos os reinóis.) O domínio do espaço e a presença cotidiana tornaram o Tribunal, pelo menos num certo período, uma das instituições fundantes, similar ao Estado, à família e à própria Igreja. O fundamento fundante – para tomar emprestado o termo da Antropologia do Imaginário – irradia-se, neste caso, graças ao inverso da moderna alteridade. Ou seja, o espectador que busca enraizar em sua própria alma os valores desta ascese católica tradicional o faz para *não ser* o outro ou para não se tornar, nem ser confundido com um herege. Esta alteridade invertida – ou “desalteridade” – mereceria um estudo aprofundado para o caso da mística em torno de Pedro de Arbués. Nesse aspecto, cabe questionar até que ponto o fiel que se entregava à louvação da memória do inquisidor morto não

estaria buscando recusar a própria morte ao identificar-se, por precaução, com os valores inquisitoriais?

O rito em praça pública, que era o ápice do papel da Inquisição como agente *fundante* de valores sociais, guarda semelhança com o teatro. Bethencourt chegou a comparar os réus com atores (segundo ele, o único teatro capaz de mostrar “*acusados verdadeiros*”) e caracterizou os inquisidores como “*os únicos atores permanentes*”, “*que acumulam esse papel com o de diretores*” (BETHENCOURT, 2000, p.227). Outras representações teatrais da fé existiam na época: “*os autos sacramentales, os autos da paixão ou os quadros vivos de cenas bíblicas incluídas nas procissões de Corpus Christi*” (BETHENCOURT, 2000, p.227). A lógica da cena teatral inquisitorial tem um roteiro aristotélico:

PRIMEIRA ETAPA – Estímulo da *harmatia*; o personagem segue o caminho ascendente para a felicidade, acompanhado empaticamente pelo espectador.

Surge um ponto de reversão: o personagem e o espectador iniciam o caminho inverso da felicidade à desgraça. Queda do herói.

SEGUNDA ETAPA – O personagem reconhece seu erro: ANAGNORISIS. Através da relação empática *dianóia-razão*, o espectador reconhece seu próprio erro, sua própria *harmatia*, sua própria falha anticonstitucional.

TERCEIRA ETAPA – CATÁSTROFE: O personagem sofre as consequências do seu erro, de forma violenta, com sua própria morte ou com a morte de seres que lhe são queridos.

CATARSE – o espectador, aterrorizado pelo espetáculo da catástrofe, se purifica de sua *harmatia* (BOAL, 1983, p. 52).

A *harmatia* (em grego: erro, falta) interrompe o caminho da felicidade provocando a queda. A *anagnórisis* – ou *anagnwrisis* – é o reconhecimento visual e a confissão do erro a partir de um ato intencional de modificação do próprio pensamento (*dianóia*). A necessidade deste “opositor” como figura indispensável do teatro aristotélico nos leva ao paralelo com a *fome de hereges* da Santa Inquisição. Façamos o paralelo: a) a *primeira etapa* relaciona-se com a fase em que o herege

ou a feiticeira esteve “de bem com a ortodoxia”, quando era tido como um bom cristão, que é o padrão ascético aceito como correto nas sociedades católicas modernas europeias; b) o *ponto de reversão e queda* é o pecado da heresia ou das práticas mágicas, narrado pormenorizadamente durante a leitura dos autos do processo de cada um para a multidão que acompanha o auto-de-fé; c) a *catástrofe* desenrola-se diante dos olhos do espectador: o culpado será condenado a uma das muitas penas da Inquisição; d) a *catarse* é o resultado do ato inquisitorial para o convencimento – ou reafirmação – do fiel quanto à sua própria fé.

Este “roteiro teatral” tornou-se autoalimentado com o passar dos séculos. Uma de nossas hipóteses, em outro texto, para a análise crítica dos documentos inquisitoriais modernos é a de que estes processos passaram a refletir a necessidade de se “cumprir o roteiro” para alimentar a cena. Isto os tornou duvidosos para o conhecimento da memória das vítimas, incluindo-se aí as crenças heréticas por elas representadas. Por outro lado, o roteiro de ação do auto-de-fé é uma preciosa fonte histórica que analisaremos adiante, à luz da História do Imaginário.

No romance *Memorial do Convento*, José Saramago ressalta o distanciamento entre a “culpa” que uma ré revelou e aquela que lhe disseram. Sebastiana Maria de Jesus, personagem cristã-nova do romance, assim se pronuncia:

(...) tenho visões e revelações, mas disseram-me no tribunal que era fingimento, que ouço vozes do céu, mas explicaram-me que era efeito demoníaco, que sei que posso ser santa como os santos o são, ou ainda melhor, pois não alcanço diferença entre mim e eles, mas repreenderam-me de que isso é presunção insuportável e orgulho monstruoso, desafio a Deus, aqui vou blasfema, herética, temerária, amordaçada para que não me ouçam as temeridades, as heresias e as blasfêmias, condenada a ser açoitada em público e a oito anos de degredo no reino de Angola (SARAMAGO, 1982, p. 50).

É possível que o posicionamento materialista do escritor faça-o ver, antes, simplesmente, a inexistência de provas para compor uma culpa mística. Este

mesmo trecho foi classificado como irônico pela historiadora italiana Carmen Radulet (in NOVINSKY, 1992, p. 665). Vemos, porém, outro componente presente nesta fala do personagem: o Tribunal aparece como ente criador e reproduzidor de certas culpas, ou seja, buscando alimentar o processo através da repetição obsessiva das culpas que estão presentes nos próprios manuais e regimentos. Isto coloca, para a análise documental, o problema da validade das obsessões captadas na documentação processual produzida nestas circunstâncias.

O auto-de-fé sempre foi muito estudado pelos historiadores que analisaram a Inquisição. Outros autores também o fizeram. No I Congresso Internacional sobre Inquisição (São Paulo e Lisboa, 1987), acompanhamos a apresentação do tema por Luiz Nazário (in NOVINSKY, 1992, p. 525). Na palestra intitulada *O julgamento das chamas: autos-de-fé como espetáculos de massa*, o autor buscou trechos que justificariam e explicariam o auto:

Os heréticos merecem não somente ser excluídos da Igreja pela excomunhão, mas ainda retirados do mundo pela morte.... Se os falsos moedeiros ou outros malfeitores são justamente executados pelos príncipes seculares, com mais forte razão os heréticos, desde que são convictos na heresia, podem não somente ser excomungados, mas ainda justamente mortos. Quanto à Igreja, como ela é misericordiosa e procura a conversão dos culpados, não condena imediatamente o herético, mas o exorta uma primeira e uma segunda vez ao arrependimento, **e se ele permanece obstinado e se ela desespera de sua conversão, ela pode na salvação dos outros separá-lo dela pela excomunhão e pelo abandono ao juiz secular para que extermine do mundo pela morte.**” *Santo Tomás de Aquino*, Suma Teológica (NOVINSKY, 1992, p. 526. Grifo nosso)

“O herético deve ser punido de penas severas, numerosas, diversas, porque ele traz prejuízo a todos, porque o que é cometido contra a divina religião é uma injúria contra toda

a comunidade: é um crime público, como está dito no Código: lei *Manichaeos*... É, com efeito, muito mais grave ofender a majestade divina do que a majestade temporal.” *Hortensis*, teólogo da Inquisição, século XIII, (in Novinsky, 1992, p. 526).

A opinião geral, confirmada pela prática geral de todo o universo cristão, quer que eles pereçam pelo fogo, conforme a lei que estipula que todos os heréticos, sejam quais forem os seus nomes, sejam condenados à morte: “Eles serão publicamente queimados vivos, publicamente entregues ao *juízo das chamas*” (Disposição do imperador Frederico, e dos papas Inocêncio IV, Alexandre IV e Clemente IV).” *Nicolau Eymerich e Francisco Peña*, inquisidores, (in NOVINSKY, 1992, p.527).

As explicações feitas partindo-se do discurso inquisitorial – mesmo com o objetivo de “dramatizar” o tema – ocorrem aos historiadores mais interessados na crítica ao Tribunal e acabam por criar uma singular cadeia cíclica que reproduz o próprio discurso como se este bastasse para a análise histórica. Há os que chegam a “transferir” a sua própria função para a função do inquisidor, considerando-o um verdadeiro analista social. A descontextualização e a dramatização – já dissemos – comovem o público, mas não colaboram muito com a História. Esta atitude teve um papel importantíssimo no passado. Bethencourt ressaltou muito bem a importância da “literatura polêmica”, que ajudou a desacreditar o Tribunal e abriu caminho para sua supressão:

(...) uma literatura que extravasa as regiões protestantes e a rede internacional das comunidades hebraicas, naturalmente solidárias com os perseguidos dos tribunais da fé, para atingir um público católico muito vasto, em vias de sensibilização ao problema da tolerância religiosa. Uma ruptura, portanto, do ciclo vicioso perseguidor/perseguido em que se circunscrevia a polêmica do século XVI a propósito das práticas inquisitoriais,

transferindo-se o debate para o plano geral de uma opinião pública em processo de formação” (BETHENCOURT, 1994, p. 195).

O auto-de-fé tem significado amplo e essencial para o imaginário inquisitorial. Se no século XVII a polêmica da culpabilidade aflorou como uma forma de pôr os inquisidores em xeque, hoje, temos diante de nós a ampla possibilidade de esclarecer o estatuto deste ato solene para a sociedade de sua época.

Exigência de uma sociedade sequiosa de representações fortes nas quais a palavra não é suficiente, o auto da fé fornece hoje, **paradoxalmente** como no passado, o suporte visual da argumentação vitoriosa (BETHENCOURT, 2000, p.220. Grifo nosso).

A História do Imaginário, ou a análise histórica feita com o paradigma da metodologia de estudo do imaginário, permite desencravar singularmente a lógica sob a cerimônia do auto inquisitorial. O auto-de-fé faz parte de uma praxeologia inquisitorial. José Carlos de Paula Carvalho chegou a elaborar um trajeto analítico completo para a Inquisição (CARVALHO, 1987). Como não houve continuidade para aquela análise que ele propôs no Congresso sobre Inquisição, vamos utilizar uma parcela das noções propostas e, somando-as com nossa própria percepção, faremos a análise dos autos-de-fé.

A praxeologia é uma *“lógica da ação” dentro de uma teoria formal do comportamento racional que dispõe meios e fins visando à eficácia ótima da ação (...)*” (CARVALHO, 1987, p.65). Muito já se escreveu sobre a parte processual da praxeologia inquisitorial, porém as cerimônias públicas atraíram muito mais a atenção dos inquisidores e da sociedade. A construção desta praxeologia é totalmente consciente em sua objetividade. Ao édito inquisitorial, publicado com leitura na missa dominical, segue o comunicado formal ao rei – pelo próprio inquisidor –, ao bispo, ao cabido da Sé e aos prelados das ordens religiosas instaladas na cidade. A presença do rei, quando possível, era desejada como forma

de reafirmar o prestígio do Tribunal. Em alguns casos, na Espanha, dezenas de familiares do Santo Ofício em esquadrão de cavalaria, portando suas joias honoríficas e vestindo uniformes de gala, cruzam a cidade montados nos melhores cavalos, para anunciar, ao som de tímbalos e trombetas, com muitos dias de antecedência, a realização de um auto-de-fé (BETHENCOURT, 1994, p. 197).

Os membros do Tribunal ficam sentados em ordem ascendente, estando os mais importantes acima. Se o rei comparecer, sentar-se-á acima de todos os presentes, para apreciar a cena, de preferência da sacada do palácio ou de um outro prédio próximo. A cerimônia inicia-se como uma missa. Tudo é semelhante: *“é rezado o início da missa, que é interrompida imediatamente a seguir ao intróito”* (BETHENCOURT, 1994, p. 217). Faz-se um sermão inquisitorial onde é ressaltada a benevolência do inquisidor mais antigo, simbolizando o Tribunal. Segundo Anita Novinsky, *“o sermão tinha uma importância toda especial, e o pregador era sempre escolhido entre os mais distintos membros do clero”* (Novinsky, 1986, p. 66 e 67).

O povo e todas as autoridades presentes faziam o juramento inquisitorial. O inquisidor recebia este juramento até da família real. Era uma forma de consolidar o simbolismo da Inquisição: como pretensos emissários papais para a supressão das heresias, os “homens da fé” exigiam a lealdade expressa de todos. A busca desta lealdade, pelo menos na Espanha, chegou ao ponto de dar ao inquisidor o direito de tomar juramento ao rei, inclusive apresentando-se diante do governante com a cabeça coberta – que era forte símbolo de autoridade –, enquanto o monarca permanecia com cabeça descoberta.

Desde 1560 que o rei assistia ao juramento da fé de pé, com a cabeça descoberta, pousando uma mão no missal e a outra na cruz, diante do inquisidor-geral, que lia o formulário de cabeça coberta (BETHENCOURT, 1994, p. 218).

Todos os presos eram chamados individualmente – podiam exceder uma centena – para ouvir a sentença. O alcaide do cárcere conduzia o apenado até o altar da abjuração, onde ele poderia renegar suas culpas se fosse instado a isso: era uma última “chance”. Os réus faziam uma reverência à cruz e outra aos

inquisidores. Os reconciliados recebiam uma vela para carregar em prumo, mas os condenados à morte não tinham este direito.

Esta parte do espetáculo é, talvez, a mais esperada pelos espectadores, não apenas porque, finalmente, ao fim de meses (por vezes anos) de silêncio, podia-se conhecer a matéria de acusação e a sorte do preso, mas também porque se podia avaliar o estado de espírito do acusado pela sua postura e comportamento. Pode-se falar de uma ritualização dos gestos do arrependimento, do protesto e da ofensa, mas mesmo neste quadro constrangedor subsiste uma incerteza que mantém o interesse no desenrolar da cerimônia. Contudo, o conteúdo dramático do auto-de-fé não residia apenas nestes aspectos: existia sempre a possibilidade de um súbito arrependimento dos relaxados, que podiam pedir uma audiência no local aos inquisidores. A confissão era então ouvida numa sala interior do cadafalso por um dos juizes, que procurava verificar a sua autenticidade. Depois do interrogatório, se o inquisidor estava convencido da sinceridade do preso, chamava os outros inquisidores para reverem a sentença (BETHENCOURT, 1994, p. 219).

A tendência demonstrada pelo público de entediar-se com o espetáculo permite o paralelo com o que foi chamado de *“limiar de discurso e ação persuasivos”*, onde a Inquisição *“depara-se com a monotonia dos procedimentos obsessivos e irracionais”* pelo *“cansaço e (...) desrazão dos procedimentos burocrático-inquisitoriais, ainda que cheguem às crueldades, e a progressiva configuração – e esse é o valor de uma leitura interna dessa abstrusa praxeologia – do estereótipo imposto e da velada “resistência” cosmovisiva emergente”* (Carvalho, 1987, p. 65).

O estereótipo configura-se para dar lugar à *“resistência”* ou *“resistências”*. O problema está nas fontes históricas para perceber e configurar tais resistências. Vemos os processos inquisitoriais como fontes problemáticas para captar as

atitudes de divergência que paulatinamente foram desaguando em oposição ao Santo Ofício. Câmara Cascudo nos permite imaginar o universo destas crenças, ao captar, no Rio Grande do Norte do início do século XX, padrões ambivalentes (resistência/integração) em narrativas – tardias? – do medo de bruxa, como nas lendas da *Moura Torta* e de *Pedro, José e João* (CASCUDO, 1998).

Resta-nos, então, perceber a “*saturação de um regime de imagens*”, *unidimensionalizado e obsessivo*” que leva à “*irônica inversão/reversão do pólo oposto, (...) exatamente do outro imaginário excluído(...)*” (CARVALHO, 1987, p. 68). Este outro, apesar de excluído, vivenciou a mesma época. Carvalho nos lembra o ditado popular: “*O Diabo toma água benta*”. A contribuição de José Carlos de Paula Carvalho ainda poderá resultar em trabalhos que sigam especificamente os caminhos da abordagem que ele propôs. Num aspecto, porém, pensamos diferentemente dele:

O modelo duplo de personalidade modal’ (...) inquisitorial permitiria evidenciar a profunda **fabricação** do estereótipo da ‘anormalidade’ (heresias e outras faces) imputado aos ‘inquisitados’, ao passo que, como o diabo está dentro da própria Inquisição como ‘esquema mental’ (‘dia-bolos’ e esquizomorfia), também ‘patológico’ e ‘insano’ é o profundo comportamento da praxeologia inquisitorial como grupo-inquisição (CARVALHO, 1987, p. 67).

O próprio autor reconhece que todo estereótipo é *fabricado*, pois afirma que a “anormalidade” do herege foi uma invenção inquisitorial. As patologias só são o que são quando reconhecidas pela cultura que as “criou”. Não é possível falar em patologias sem que os agentes que as vivenciaram sejam socialmente assumidos ou tidos como patológicos em seu contexto histórico. A Inquisição não foi tida como patológica em seu contexto cultural. Todas as culturas desenvolvem estereótipos. Partindo desta constatação, se pretendêssemos contemplar este argumento de Carvalho, teríamos que pensar que todas as culturas são patológicas. Além disso, se os modelos se complementam, no sentido de que a praxeologia inquisitorial se

parece com as “anormalidades” que diz combater, isso não nos autoriza a dizer que a primeira” fabricou” a segunda, pois antes seria preciso comprovar que o modelo oponente tenha “existido”. Talvez jamais tenha se consolidado.

Da mesma forma que fabricou cristãos-novos, como afirmou António Saraiva (1985), a Inquisição pode muito bem ter “inventado” os processos. Tratar-se-ia, então, de um estereótipo sobre si mesmo e não haveria o “aguardar” da ascensão do polo oposto, pois este simplesmente não existiria. Se admitimos uma Inquisição “quixotesca”, que luta contra moinhos como se fossem dragões, damos ao termo *patológico* toda a sua intensidade limitadora e redutora. Uma redução que lembra as da Psicanálise.

A análise pela trama teatral nos leva a outro dos conceitos da Teoria das Estruturas Antropológicas, de Gilbert Durand (DURAND, 1989). Trata-se da noção de *estrutura heróica do imaginário*. Após classificar os regimes da imagem em noturno e diurno, o filósofo de Grenoble sistematizou uma outra classificação, a das três dimensões das estruturas do imaginário: a) as estruturas heróicas (1989, p. 124 a 134); as estruturas místicas (1989, p. 185 a 192); c) as estruturas disseminatórias (1989, p. 236 a 241). Procuraremos resumir o funcionamento deste método para chegar àquela estrutura que nos interessa aqui.

Aos símbolos místicos opõem-se os heróicos. O autor utiliza-se de imagens no interior de narrativas míticas para caracterizar as atitudes humanas. O dilema humano essencial ocorre diante da morte e de sua negação/aceitação. As culturas “posicionam-se” sobre essa determinante antropológica de três formas ideais: a) usar *armas para aniquilar o monstro*; b) admitir uma *harmonia universal* na qual a morte não pode entrar; c) *repensar o tempo, tornando-o cíclico*, onde a morte antecede o renascimento. Estas proposituras são intercambiáveis e movimentam-se frequentemente.

- a) Estruturas Heróicas: “vai-se às armas para combater o monstro”;
- b) Estruturas Místicas: “busca-se a harmonia universal na fusão das diferenças”;
- c) Estruturas Disseminatórias: “constrói-se o diálogo cíclico entre os opostos”.

Às estruturas heroicas correspondem várias constelações de imagens, dentre as quais a da verticalidade diairética. Nela, as práticas transcendentais são ascensionais: montes e elevadiços sacralizados, púlpitos e altares (como o do auto-de-fé). Os símbolos diairéticos correspondem a uma separação total entre o bem (ortodoxia) e o mal (heresia). O combate é uma atitude espiritualizante na medida em que os guerreiros são purificadores e possuem uma função unidimensionalizada para a luta e vitória sobre o oponente caído. A palavra *herói* é utilizada – diferentemente do uso cotidiano – para referir que o imaginário que corresponde a este quadro sente-se pleno numa verdade absoluta e imponderável, como a de um herói. Neste sentido, se falássemos em uma *Inquisição heróica* estaríamos nos referindo à sua dimensão intolerante.

A morte purificadora interrompe ou retarda a ascensão de valores mundanos (tempo) e promove a supremacia dos valores ortodoxos. Este quadro busca captar as fases do espetáculo encenado no auto-de-fé. A concepção aristotélica das três primeiras etapas está em Augusto Boal (1983). Elaboramos estas quatro etapas aproveitando do autor a forma de apresentar os valores sociais (o *ethos*) em setas que indicam a direção do pensamento hegemônico (BOAL, 1983, p. 52). O restante do esquema, criação nossa, parte do tempo linear empírico: a primeira etapa antecede a segunda e assim por diante.

A etapa I refere-se ao tempo anterior ao do auto-de-fé em si. É um tempo em que o herege, agora penitenciado, conviveu com o espectador na mesma sociedade. Muitos dos que acabavam acusados eram tidos antes como bons e “normais” cristãos. Na leitura dos autos há referência a este tempo. É também o tempo do interregno entre os contatos que tem o cristão com os exemplos inquisicionais de ortodoxia da Igreja. Neste interregno dá-se a frouxidão de valores e hábitos, aproximando o futuro personagem-réu do seu futuro espectador herói. A frouxidão aparece representada pela seta distoante que aponta para a esquerda. O objetivo da cristandade é a unidade. No momento do auto-de-fé, o espectador perceberá em si (anagnórisis) este desvio de comportamento (harmatia).

A segunda etapa é uma busca de saída por parte do espectador que se viu, antes, ao lado do herege. Uma distinção se impõe: os mais exaltados ressaltam esta distinção tratando o herege com gritos de desdém e até atirando-

lhe objetos. À queda do herege corresponde a ascensão heroica do espectador. A verticalização está em todos os pontos da cena: no alteamento hierárquico da tribuna de inquisidores, na subida do herege e de um representante da Inquisição ao sobrepalco para a abjuração final e nos estandartes apostos ao lado do palco, certamente entre este e a tribuna principal. Também o caráter diairético está confirmado: o guerreiro inquisidor parte sobre o monstro para vencê-lo e dominá-lo: o espectador identifica-se com o guerreiro e converte-se em coadjuvante do seu heroísmo (espectador herói). O guerreiro tem suas armas: o fogo, a espada (no estandarte do Tribunal) e a cruz, com seu indefectível significado de domínio e levantamento.

À etapa III liga-se a desumanização do herege, transformado em monstro demoníaco. Não seria possível estabelecer a empatia do público, não fosse o ambiente de medo obsidional, típico da época. Mas a desumanização do herege leva o espectador ao reconhecimento da própria falha. Assim, se o auto impede uma comunicação humana que levaria o espectador a “entender/explicar/compreender/aceitar” a pessoa do réu, proporciona, mesmo assim, uma interação indireta, onde um personagem *não quer ser* o outro (o espectador *não quer ser* o herege). A morte purificá-lo-á, mas existem duas: uma física – na fogueira – outra social, no estigma e nas humilhações que viverá o indivíduo saído da prisão inquisitorial e retornado ao convívio público ou seus parentes que, após sua morte ou partida, terão os olhos da vizinhança muito mais aguçados em busca de qualquer deslize.

A propalada reconciliação fica para o campo “espiritual”, pois, como vemos na quarta etapa, os valores do imaginário heroico estão em oposição absoluta para a supressão do personagem-réu-monstro que foi combatido e vencido. Na unidimensionalização do movimento, vemos a Inquisição, paradoxalmente, buscando o domínio do tempo, ou a tentativa deste domínio. O Tribunal do Santo Ofício, como os regimes intolerantes de nossos dias, tenta controlar o tempo “parando” a História, congelando as imagens (como se fazia no século XVI) ou banalizando-as (como se faz nos dias de hoje).

Sabemos que a paralisia dos movimentos é a realização da morte, imagem do cadáver. O final do esquema mostra as setas na mesma direção. É o retorno ao *ethos* social. *Ethos* é palavra grega que significou a *casa construída para habitação*

humana. Posteriormente, através de um processo de metaforização, passou a significar *a práxis, mediante a qual, pela liberdade, o homem, “único animal ético”, se autoconstrói a si próprio e edifica seu mundo histórico-cultural*.

Os mesmos mitos ascensionais estavam no *Arco de los Familiares del Santo Officio*, que foi construído em Lisboa em 1619 para a entrada triunfal do rei Filipe III. A reprodução do arco está no livro de João Baptista Lavanha publicado em Madrid em 1622 sob o título de *Viagem da Catholica Real Majestade del Rey D. Felipe II N. S. ao Reyno de Portugal* (in BETHENCOURT, 1994, p. 86). A gravura foi feita por Hans Schorckens sobre desenho de Domingos Vieira Serrão.

Construção ascensional por excelência, o arco era sustentado por quatro colunas sobre as quais se erguia o corpo ornado por seis imensas figuras. A ascensão representa o poder e a aproximação com Deus. Acima, no topo, há três escudos, sendo um central, maior, ovalado, ladeado por outros dois, menores e redondos. O ápice de todo o conjunto está na aposição, em vez do elmo imperial, da cruz dos dominicanos, cujo traçado horizontal tem as mesmas dimensões do traçado vertical. A concepção ascensionista também está presente na ordem das figuras. As seis iconografias estão dispostas em *pares verticais* (BETHENCOURT, 1994, p. 86). O primeiro par representa o perdão e a inspiração do Espírito Santo, tendo como base a frase *lumen de lumine* (luz da luz). O segundo par representa a soberania e tem em sua base a frase *vera corona* (Verdadeira coroa). Sobre a frase *ipsa conteret caput tuum* (ela mesma esmagará teu ser e tua atividade), ergue-se o último par à direita, que representa o castigo. Há uma sequência notória que explicitaremos na análise do arco. Há também uma sequência simbólica implícita que procuraremos compreender e analisar.

No interior do escudo ovalado do Santo Ofício, aparecem o ramo da oliveira, a cruz latina e a espada. A proximidade entre a cruz e a oliveira pode lembrar a “árvore- cruz” que caracterizou uma porção do cristianismo medieval: galhos e frutos brotavam da cruz como a simbolizar a superação da morte. Aqui, separados, o ramo e a cruz se aproximam em significados. A cruz revela a aproximação entre os atos terrenos (horizontais, imanentes) e os valores celestes (verticais, transcendententes). A oliveira representa a purificação espiritual (pelo seu óleo, que tem grande poder de limpeza) e a fecundidade/perenidade (pela

sua resistência e durabilidade, sendo uma árvore que pode durar séculos), numa referência à desejada longevidade do Tribunal. Para os cristãos, a oliveira é um sinal de paz e conciliação.

A anteposição à direita de uma espada desembainhada simboliza a permanente disposição de luta do Santo Ofício contra as heterodoxias. Trata-se de uma arma de dois gomos, capaz de separar o bem do mal. Na iconografia cristã, há exemplo de espada saindo da boca do próprio Cristo, representando o Juízo Final. Quando a cristandade vincula a gládio à Justiça, liga o poder mundano ao espiritual, tendo em vista que o exercício de uma tal Justiça só pode ocorrer com a anuência ou apoio da autoridade temporal. Lembramos aqui os preceitos medievais de uma espada dupla que ora representava o poder superior da Igreja sobre os impérios, ora queria indicar a igualdade de ambos. Assim, a aproximação entre oliveira, cruz e espada indica uma tríade inquisitorial: purificação, ascensão e justiça. No interior do escudo, lê-se a frase *In hoc signo vinces*, que significa (com este sinal vencerás), frase histórica que marcou o cristianismo com o sonho luminoso de Constantino.

O duplo ladeamento do escudo inquisitorial com o emblema da pomba e a frase *columbae et simplices sicut* (simples como as pombas) aponta para um episódio bíblico: quando Noé, findo o dilúvio, soltou três pombas, uma retornou com um ramo de oliveira, símbolo da reconciliação com Deus. Além de representar o Espírito Santo, a pomba simboliza o batismo, a simplicidade e a natureza. Os inquisidores tinham na pomba o sentido purificador da conversão e da reconciliação com a Igreja. A pomba também aparece numa das figuras do arco, como veremos.

No conjunto vertical que fica à esquerda do observador, vemos duas figuras: “a superior mostra três penitentes descalços que entram de novo, reconciliados, na Igreja de Cristo, conduzidos pelo inquisidor que ensina a doutrina (...)” (BETHENCOURT, 1994, p. 86). Estar descalço indica humildade. O ambiente desta cena é anódino e bastante geométrico. Os penitentes são semelhantes entre si e a roupa do inquisidor tem caimento perfeito para o lado esquerdo. O painel inferior “evoca a Igreja militante, uma mulher transportando a eucaristia e a cruz, tendo diante de si o Espírito Santo e atrás a fachada de uma Igreja” (BETHENCOURT, 1994, p. 86). Marca esta figura a luz que emana do céu sobre a pomba que representa o

Espírito Santo. A mulher pode ser uma referência mariana. A luz que vem do alto é oposta às trevas que residem nas profundezas. É a mesma oposição entre anjos e demônios, espírito e matéria, masculino e feminino, típica de um imaginário *heroico*, onde, neste caso, o sentido prometéico da vida está na vitória sobre o *monstro* (DURAND, 1989, p.111). Daí a presença da mulher ser uma atenuante ao formato clássico desta oposição simbólica.

Esquemas e arquétipos de transcendência exigem um procedimento dialético: a intenção profunda que os guiam é intenção polémica que os põe em confronto com os seus contrários. A ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* as trevas. Bachelard analisou bem este ‘complexo Atlas’, complexo polémico, esquema do esforço verticalizante do *sursum*, que é acompanhado por um sentimento de contemplação monárquico e que diminui o mundo para melhor exaltar o gigantesco e a ambição das fantasias ascensionais. O dinamismo de tais imagens prova facilmente um belicoso dogmatismo da representação. A luz tem tendência para se tornar raio ou gládio e a ascensão para espezinhar um adversário vencido. Já se começa a desenhar em filigrana, sob os símbolos ascensionais ou espectaculares, a figura heróica do lutador erguido contra as trevas ou contra o abismo. Esta dicotomia polémica manifesta-se frequentemente nas experiências do sonho acordado em que o paciente inquieto declara: ‘Estou na luz, mas tenho o coração completamente negro.’. Do mesmo modo, as grandes divindades uranianas estão sempre ameaçadas e por isso sempre alerta. Nada é mais precário que um cimo. Essas divindades são, portanto, polémicas e Piganiol quer ver nesta divina animosidade a origem histórica, para a bacia do Mediterrâneo, do mito da vitória do cavaleiro alado contra o monstro fêmea e ctónico, a vitória de Zeus sobre Cronos. O herói solar é sempre um

guerreiro violento e opõe-se, por isso, ao herói lunar que, como veremos, é um resignado. Para o herói solar são sobretudo os efeitos que contam, mais que a submissão, à ordem de um destino. A revolta de Prometeu é arquétipo mítico da liberdade do espírito. De boa vontade o herói solar desobedece, rompe os juramentos, não pode limitar a sua audácia, tal como Hércules ou o Sansão semita. Poder-se-ia dizer que a transcendência exige este descontentamento primitivo, este movimento de mau humor que a audácia do gesto ou a temeridade da empresa traduzem. *A transcendência está sempre, portanto, armada*, e nós já encontrámos esta arma transcendente por excelência que é a flecha, e já tínhamos reconhecido que o ceptro de justiça traz a fulgurância dos raios e o executivo do gládio ou do machado (DURAND, 1989, p. 111).

O imaginário inquisitorial, aqui representado no *arco*, está, portanto, em permanente ato de iluminar e catequizar a imanência pecaminosa que poderia cercá-lo e dominá-lo se não estivesse em guarda. O conjunto vertical central representa a soberania (Bethencourt, 1994, p. 86). Acima, numa representação que fica abaixo do escudo inquisitorial colocado na cimeira do arco, está o papa com sua tiara, portando a tripla cruz, tendo aos seus pés, à esquerda, no chão, o escudo do Santo Ofício. Na hierarquização verticalizada da obra, é importante ressaltar este paradoxo: o escudo do Tribunal aparece aos pés do papa, mas coloca-se, também, acima de sua cabeça. Na peça que fica abaixo da do papa está a representação da soberania monárquica, com o rei Filipe III sendo coroado pelas “*figuras alegóricas da Fé, da Religião e da Justiça*” (Bethencourt, 1994, p. 86).

As três figuras (Fé, Religião e Justiça) possuem uma das mãos sustentando a coroa real e a outra com os respectivos símbolos: a Fé carrega a cruz (e tem aos seus pés um templo católico); a Religião levanta o cálice com a hóstia e a Justiça, que não está vendada e leva um adorno na cabeça, tem na mesma mão a espada e a balança. O rei está ajoelhado sobre uma almofada e veste a armadura para a guerra. O conjunto da cena indica que a origem do poder real está em Deus, que

seria origem de toda soberania. As duas figuras que fecham o arco, na vertical direita de quem observa, levam à ação mais propriamente dita do Tribunal do Santo Ofício. O painel superior, longe de ser uma inocente representação primitiva do fogo, trata de colocar a chama purificadora ao lado de uma árvore, tendo um vale como cenário. Trata-se de uma representação idílica da natureza purificada, anterior ao pecado original. Ou seja, indica-se assim a benignidade da Criação, de onde sairá o fogo purificador e divino para queimar o herege. No imaginário cristão, o fogo é um ente purificador ao qual podemos até entregar o nosso corpo: “Mesmo que distribua todos os meus bens aos famintos, mesmo que entregue o meu corpo às chamas, se me faltar o amor, nada **lucro** com isso” (1 COR. 13, 3. Grifo nosso.). O último painel do arco é o mais rico de todos:

Esta imagem é muito interessante, pois a Inquisição está disfarçada de São Jorge, que mata o dragão da heresia empunhando na mão direita a espada e na mão esquerda o escudo com as armas do tribunal, enquanto a armadura tem gravada a cruz dos dominicanos. Mas o emblema não está completo sem a figura de um santo mártir (vestido de dominicano e com a palma, mas sem os outros atributos de São Pedro de Verona), que aponta para a hidra subjugada pela Inquisição. Esta imagem final, colocada em baixo, à direita do observador, resume, de certa maneira, o sentido de auto-glorificação do tribunal no seu papel de reparador das ofensas perpetradas contra Deus, a Igreja e a Coroa (BETHENCOURT, 1994, p. 86).

A utilização de São Jorge pode dever-se a um movimento de mentalidade que o tenha projetado setorialmente no século XVII português. Mesmo assim, devemos lembrar que se trata de um dos santos mais tradicionais da Igreja. Sua história é nebulosa, pois pouca informação se tem. Ele viveu entre os séculos III e IV. Parece-nos que sua invocação neste caso dever-se-ia ao formato monstruoso da hidra de sete cabeças, que lembra a lenda do dragão que o santo abateu em

Silene, Líbia, para salvar uma moça das garras do monstro. Jorge foi cultuado como um soldado glorificado por Deus: alcançar esta imagem era o sonho doce dos inquisidores. Enfim, Jorge foi um mártir, com imagem excelente para justificar a ação inquisitorial: teria sido martirizado em Dióspolis (hoje, Lod), na Palestina (ATTWATER, s/d, p. 178). Vítima da perseguição de Diocleciano, Jorge foi torturado e teve a cabeça decepada devido à sua convicção cristã. Entre Jorge e Pedro de Verona, há enorme semelhança, diferenciando-se apenas porque o segundo viveu já na era inquisitorial, enquanto o primeiro, encosta sua cronologia no frágil cristianismo primitivo. A aparência dos dois e a vitória sobre a hidra levaram o artista a antever neste painel e inversão do mito: Pedro tem seus ferimentos subitamente regenerados e está são para apontar a morte da criatura demoníaca.

A hidra, aliás, também é uma citação mítica: serpente monstruosa da mitologia grega, representa dificuldades que se multiplicam quando são vencidas, pois, para cada uma das nove ou sete cabeças que vai sendo destruída em luta, nascem outras duas no lugar. Destruir a hidra é desafio de coragem e inteligência. Enfim, para corroborar a riqueza simbólica deste painel, lembramos que a morte do monstro na mitologia grega deu-se pelo fogo: Hércules penetrou todos os pescoços com uma pequena estaca de madeira em brasa.

Para encerrar, vemos o arco dos inquisidores em seu conjunto simbólico. Mudamos o sentido do olhar e vemos as três imagens que compõem a base ascensional do arco: à esquerda, a representação da luz do Espírito Santo; no centro, a invocação cristã do poder soberano do rei; à direita, o uso da força contra a heresia. Se fosse possível endossar o espírito do Tribunal com um “resumo mítico”, este seria o teor ideal: a soma do poder da fé cristã com o poder temporal e a presença da força inquisitória. Além disso, em termos simbólicos o lado esquerdo, onde foi representada a transcendência do Espírito Santo, representa o passado e o lado direito, onde foi posta a força, representa o futuro.

Se também mudarmos o olhar e fizermos a leitura continuada das frases na sequência que aparece no arco, teremos um curioso conjunto que se encerra referindo todo o conteúdo como uma mensagem do rei ou para ele:

In hoc signo vinces Columbae et simplices sicut Lumen de
lumine
Vera corona
Ipsa conteret caput tuum
Venisti tandem tuaquae expectata per annos.”
“Com este sinal vencerás, Simples como as pombas,
Oh! Luz da Luz,
Oh! Verdadeira Coroa, Que machuca a tua própria cabeça.
Vieste, afinal, aguardado através dos anos!

Esta mensagem sintetiza o discurso e até o sentimento de inquisidores e monarcas: a ação inquisitorial implicava uma difícil tomada de decisão, “que machuca a própria cabeça”, mas é feita em nome da fé cristã, “luz da luz”. Trata-se, enfim, de um atributo “aguardado (por todos os cristãos) através dos anos”. Estes mitemas correspondem-se com os valores do Tipo Ideal de Inquisidor Moderno e com os mitologemas do imaginário lusitano. O sinal que anuncia a aguardada vitória indica também sua própria impossibilidade enquanto projeto histórico de supressão de todas as outras formas religiosas em benefício do catolicismo. Compõe, assim, a vocação nostálgica do impossível, mitologema presente em várias culturas, além da portuguesa. Já o paralelo entre luz e coroa aproxima-se da hierarquização/institucionalização da fé, permitindo ao historiador desvendar o significado da “mensagem” hierárquica presente no arco. Esta “mensagem” é o significado político da construção: o poder real alia-se ao poder inquisitorial na repressão à heresia apenas na medida em que gravita em torno de sua origem religiosa. Quando este vínculo se quebrou, no final do século XVIII, Portugal viu “nascer” um tribunal subjugado pelo cetro monárquico. A inversão está presente na Lei de 20 de maio de 1769, que “eleva” o Santo Ofício à categoria de Majestade, pretextando fortalecê-lo contra os jesuítas:

EU ELREY. Faço saber aos que este Alvará virem: Que Eu fui informado, de que ao mesmo tempo em que todos os Tribunaes de que se compõem a Minha Corte, como depositários da Minha Real Jurisdição (...) foram sempre, e são tratados por

Majestade (sic); e de que sendo o Conselho Geral do Santo Ofício hum dos tribunais, mais conjuntos, e immediatos à Minha Real Pessoa, pelo seu instituto, e ministerio; se introduzio o abuzo de se lhe dar o tratamento, que compete ao seu Prezidente, como se pratica com o Senado da Camara de Lisboa, que representa o Congresso do Povo; e isto sendo de mais a mais do Meu Conselho todos os Deputados, que constituem o Corpo do mesmo Conselho Geral; exercitando nelle a Minha Real Jurisdição, não só os procedimentos Criminaes, e externos contra todos, os que delinquem contra a Religião, mas também para a expedição das Cauzas Civeis dos Privilegiados meios que gozam do seu foro; constando aliás, que o sobredito foi hum dos meios como que as intrigas dos Denominados Jesuitas pretenderam deprimir a authoridade do dito Tribunal do Santo Officio. **E querendo Eu abollir hum tão estranho abuzo: Hey por bem ordenar, que ao dito Conselho Geral se falle, escreva, e requeira por Magestade;** como se praticou sempre inalteravelmente com os dous Tribunais da Meza da Consciencia, e Ordens, e da Bulla da Cruzada pelo exercicio, e concurso de ambas as duas Jurisdiçoens: E que sem este tratamento se não responda, nem defira a Carta, ou Requerimento algum: Tendo entendido o mesmo Conselho Geral, que as Cauzas, e Negocios pertencentes à Jurisdição Temporal, de que lhes foi commetido o exercicio, devem ser expedidos no Meu Real Nome, como o praticam os dous Tribunaes assima referidos, e todos os mais de Minha Corte².

Pelo espaço de algumas décadas até a sua supressão, o Santo Ofício passou a responder ao rei e a seus conselheiros, mas o movimento de mentalidade que ponteou esta transformação é outro assunto.

2 In: library.byu.edu/~rdh/eurodocs/port/inquiz.html(Grifo nosso).

Referências

AMÉRICO, Pedro. **A Ciência e os Sistemas: Questões de História e Filosofia Natural**. João Pessoa, Editora Universitária da UFPB, 1999.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo, Brasiliense, 1985. Attwater, Donald. **Dicionário dos Santos**. São Paulo, Círculo do Livro, s/d.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália**. Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 22.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1983.

CARVALHO, José Carlos de Paula. A Inquisição e o Problema da Alteridade: uma abordagem da Antropologia Profunda, In: **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, volume 18/19, números 1/2, 1987/1988.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Mouros e Judeus na Tradição Popular do Brasil**. Recife, Governo de Pernambuco, 1978. 1998.

DURAND, Gilbert. “O Imaginário português e as aspirações do ocidente cavaleiresco”, In: **Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo**. Lisboa, Gabinete de Estudos de Simbologia/ Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. 1986.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Lisboa, Presença, 1989.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de Símbolos**. São Paulo, Editora Cultrix, 1997, p. 189.

LIMA, M. de Oliveira. **Pernambuco e seu Desenvolvimento Histórico**. Recife, Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1975.

LOPES, Marcos Antônio. **A Política dos Modernos**. Cascavel, Editora Universitária - Edunioeste, 1997.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

NOVINSKY, Anita. Carneiro, Maria Luiza Tucci (orgs.). **Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte**. São Paulo, Expressão e Cultura - Exped e Editora da Universidade de São Paulo - Edusp, 1992.

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

Saramago, José. **Memorial do Convento**. Lisboa, Editorial Caminho, 1982.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa na Sociedade Colonial**. São Paulo, Ática, 1978.

II - Una porta aperta l'Eparchia di Lungro e il cammino ecumenico³

Riccardo Burigana⁴

Il 13 febbraio 1919 Benedetto XV istituiva l'Eparchia di Lungro con la costituzione apostolica *Catholici fideles* con la quale si creava una «diocesi» per le comunità di lingua albanese di rito bizantino dell'Italia continentale; queste comunità si erano formate, nel corso dei secoli, a partire dalla metà del XV secolo, per una serie di migrazioni di uomini e donne dall'Albania, che si rifiutavano di rimanere nella loro terra, che era prima sotto pressione e poi occupata dai Turchi, per cercare un luogo dove poter vivere la fede che avevano ricevuto dai loro padri. Per secoli queste comunità, pur con molte difficoltà, erano riuscite a mantenere la loro fede orientale in un territorio latino; con l'istituzione dell'Eparchia proseguiva così una storia che, per tanti versi unica, ha suscitato interesse e curiosità nel corso dei secoli, soprattutto per coloro che scoprivano, visitando queste comunità,⁵ mentre, solo in vista della celebrazione del I centenario della nascita dell'Eparchia, è stato avviato un progetto per la redazione di una storia delle comunità albanesi di rito bizantino in Calabria, dalle loro origini fino ai giorni nostri.

All'interno della storia dell'Eparchia il rapporto con l'ecumenismo costituisce, per una pluralità di ragioni, uno dei temi più interessanti per la comprensione della natura e della vita dell'Eparchia, anche per il suo mutare,

3 Viene qui pubblicato il testo, arricchito dalle note e con alcune significative modifiche, presentato nel XXI Incontro annuale dei vescovi cattolici orientali d'Europa (Lungro, 14-17 giugno 2018), promosso dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee; un speciale ringraziamento va a mons. Donato Oliverio per avermi invitato a questo Incontro e al prof. Luiz Carlos Luz Marques per avermi sollecitato a rivedere e ampliare questo testo.

4 Cf. Lista de Colaboradores.

5 Tra i tanti «visitatori» delle comunità albanesi in Calabria di particolare rilievo è C. KOROLEVSKIJ, L'eparchia di Lungro nel 1921- Relazione e note di viaggio. Studio introduttivo ed edizione con appendice di documenti editi ed inediti a cura di S. Parenti, Cosenza 2011.

nel tentativo di essere in sintonia con la posizione ufficiale della Chiesa di Roma, in alcuni casi, e aprire, in altri, delle strade per l'ulteriore sviluppo del cammino ecumenico. Non si tratta di proporre qui una Storia dell'Eparchia ma di ripercorrere l'approccio al dialogo ecumenico dei quattro vescovi dell'Eparchia, che si sono succeduti dalla sua istituzione fino a oggi, cercando di configurare il loro magistero in relazione all'ecumenismo.

1 Ecumenismo cosa?

Mons. Giovanni Mele, un vescovo dei suoi tempi

Il lungo episcopato di mons. Giovanni Mele (1919-1979)⁶ si caratterizza, anche riguardo alla dimensione per la promozione dell'unità visibile della Chiesa, nella profonda sintonia, manifestata in molti modi, con il magistero della Chiesa Cattolica; infatti Mele fu un attento esecutore di quanto a Roma veniva stabilito dai papi, testimoniando così quella tradizione che, da sempre, aveva profondamente segnato la vita delle comunità albanesi in Calabria: «la loro fede è pura, come anche i loro riti: sono molto attaccati al pontefice romano», come scriveva l'erudito Gaetano Moroni (1802-1883).⁷

Per questo costante è l'interesse di Mele per promuovere la conoscenza dell'Oriente cristiano, come primo, fondamentale passo per favorire il «ritorno degli scismatici» alla Chiesa Cattolica Romana per usare un'espressione con la quale si era soliti definire il rapporto che doveva esserci tra cattolici e ortodossi per favorire l'«unione» dei secondi con i primi. Indubbiamente l'interesse del primo vescovo di Lungro doveva convivere con le tante difficoltà che hanno accompagnato il magistero episcopale di Mele nella costruzione dell'Eparchia

6 Sulla vita di Giovanni Mele, così come degli altri vescovi, presi in esame, in questo saggio, mancano delle ricostruzioni storico-critiche; le notizie biografiche sono tratte dal Bollettino diocesano dell'Eparchia di Lungro [d'ora in avanti BEEpLu].

7 «Italo-greci delle Calabrie. Nelle Calabrie vi sono venticinquemila greci sparsi nelle diocesi di Cassano, Rossano, Bisignano, ed Anglona. La maggior parte del clero è celibe, pochi e già avanzati in età sono i coniugati. La loro fede è pura, come anche i loro riti: sono molto attaccati al Pontefice Romano. Da Monsignor Mussabini, arcivescovo di Smirne è stata fatta nel 1841 la visita apostolica delle colonie al di qua del Faro», G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, volume 32, Venezia, 1845, p. 151.

di Lungro e queste difficoltà hanno reso secondario questo suo impegno per la costruzione dell'unità visibile della Chiesa, tanto più che nell'Eparchia pochi e circoscritti erano i casi di cristiani non-cattolici, come si può leggere nelle relazioni che ciclicamente mons. Mele redige per inviarle a Roma.

Nella relazione relativa alla diocesi negli anni 1954-1958 Mele scrive che nella diocesi sono presenti «una cinquantina di protestanti a Firmo e una cinquantina a San Demetrio Corone» mentre non c'è «nessun scismatico»; si tratta di una presenza quindi del tutto marginale in una diocesi che conta più o meno 40.000 fedeli e che è alle prese con il fenomeno dell'emigrazione che, in pochi anni, porterà a un calo del 10% dei fedeli, tanto che nella successiva relazione, relativa agli anni 1959-1963, si parla di «circa 36.000 abitanti: quasi tutti cattolici, almeno per il nome e il battesimo. Nessun scismatico. Circa cinquanta protestanti: Avventisti del settimo giorno, a Firmo, dove si radunano ogni sabato in una casa, e altrettanti della Setta Mormonica, a S. Demetrio Corone, dove hanno costruito una chiesetta.»⁸

Con questa relazione siamo negli anni del concilio Vaticano II che provocano, anche nella Eparchia di Lungro, un cambio di prospettiva, soprattutto con la sua celebrazione.⁹ Infatti, dopo l'indizione del concilio da parte di papa Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959, nella Fase Antepreparatoria anche mons. Mele invia, come tanti altri vescovi, molti di più di quelli che si aspettavano a Roma, il suo *votum* per il futuro concilio, rispondendo in questo modo a una richiesta che nasceva dal desiderio di papa Giovanni di coinvolgere, fin dalla Fase Antepreparatoria, i vescovi nella costruzione del concilio. Questo *votum*, che costituisce l'unico documento con la firma di Mele presente nell'edizione degli Atti del concilio Vaticano II, non affronta il tema dell'ecumenismo, neppure in senso lato, dal momento che Mele preferisce proporre per il futuro concilio di

8 Queste due relazioni si trovano nell'Archivio dell'Eparchia di Lungro [d'ora in avanti AEPLu], del quale è in corso un primo riordino in vista della celebrazione del 100° anniversario dell'istituzione dell'Eparchia (1919-2019).

9 Per una ricostruzione storica delle vicende del Concilio Vaticano II rinvio, per due tra i più recenti studi, P. DORIA, *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano II. Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1959-1965)*, Todi (Pg) 2016. e R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Torino, 2012.

riflettere sulla necessità di riformare il Codice di Diritto Canonico per evitare conflittualità, sulla figura di Maria per un ripensamento dei titoli con i quali è accompagnata, sulla rimozione delle espressioni nei salmi particolarmente violente, solo per fare qualche esempio. Il silenzio di Mele sull'ecumenismo non va ricondotto a un generale disinteresse per questo tema da parte dei vescovi di rito bizantino; infatti altri, come Andrej Katkoff (1916-1995), eletto vescovo titolare di Nauplia il 14 novembre 1958, visitatore delegato della Congregazione per le Chiese Orientali per i russi della diaspora, ne parlarono nei voti per il futuro concilio, facendo esplicito riferimento al pontificato di papa Giovanni tanto da indicarlo come uno dei temi da approfondire. A margine di questo testo va osservato che sarebbe interessante promuovere uno studio sulla partecipazione dei vescovi di rito bizantino al concilio Vaticano II, a partire dai loro interventi, fin dalla redazione dei voti per il futuro concilio, anche alla luce degli studi sui singoli vescovi e delle traduzioni di testi di padri e periti conciliari, in modo da contribuire a una migliore conoscenza del contributo di questi vescovi al Vaticano II, al di là di quanto detto e scritto per la redazione del decreto *Orientalium Ecclesiarum*.¹⁰

Appare, sempre nella prospettiva di cogliere l'interesse di Mele per la promozione dell'unità dei cristiani, in un tempo nel quale, proprio per la presenza di Giovanni XXIII sulla cattedra di Pietro, questo tema stava assumendo forma e contenuto nuovi, interessante notare che l'asciutta risposta di mons. Pericle Felici (1911-1982), segretario della Commissione Antepreparatorio, che il 20 agosto 1959, all'invio del *votum* di Mele segue di qualche mese una nota, interna, della Conferenza Episcopale Calabrese, che, in una sua ciclica riunione, aveva affrontato il tema di come affrontare la presenza di altri cristiani in Calabria; nel verbale di questa riunione si legge che «si tratta il problema della propaganda protestante e quasi tutti gli Ecc.mi mettono in luce una recrudescenza della

10 In questi ultimi anni non sono mancati studi su coloro del mondo delle Chiese Orientali che hanno preso parte al Concilio Vaticano II; tra questi mi piace segnalare la pubblicazione di una fonte, pur in traduzione, non in versione integrale, di grande rilievo per una molteplicità di aspetti per una sempre migliore comprensione di cosa è stato il Vaticano II, non solo per le Chiese orientali, M. Hermaniuk, *The Second Vatican Council Diaries of Met. Maxim Hermaniuk, C.S.S.R. (1960-1965)*, translated by J. Z. Skira, annotated by K. Schelkens, Leuven, 2012.

propaganda protestante [sottolineato nel testo originale,] arricchita di mezzi cospicui che provengono dall'America. Si conviene di intensificare la vigilanza diocesana, investendo di compiti specifici l'Ufficio Catechistico Diocesano, di spronare i Parroci ad un'azione più decisa, di preparare gli emigranti prima della partenza perché non diventino facile preda dei protestanti all'estero».¹¹

A Lungro il 1959 è l'anno delle celebrazioni del 40° anniversario dell'istituzione dell'Eparchia e del 50° di sacerdozio di Mele: queste celebrazioni vivono il momento più forte nella visita, il 4 ottobre, a Lungro del cardinale Eugene Tisserant (1884-1972),¹² segretario della Congregazione per le Chiese Orientali, che, come scrive a Mele, al suo ritorno a Roma, rimane «commosso profondamente per le calorose accoglienze tributatemi». Tisserant desidera esprimere uno speciale ringraziamento «ai Parroci, ai Sacerdoti, ai Religiosi, alle Suore, agli iscritti all'A.C. ed a Vostra Eccellenza per il modo così dignitoso e devoto, con cui avete celebrato le solenni ricorrenze»; rivolgendosi a Mele il cardinale dice che si tratta «di un ricordo indelebile che è rimasto nell'animo mio; i sacrifici, con cui il Clero attende al suo ministero – pur con così povertà di mezzi finanziari e in ambienti tanto difficili – sono stati sinceramente apprezzati e – secondo la disponibilità, che la Divina Provvidenza vorrà mandami – verranno tenuti presenti al momento opportuno.»¹³

Con l'apertura del concilio Vaticano II, l'11 ottobre 1962, il vento di «aggiornamento» nella profonda continuità della tradizione della Chiesa Cattolica investe anche Giovanni Mele che è bene ricordare entra in concilio con alle spalle 43 anni di episcopato nell'Eparchia di Lungro, alla soglia dei suoi 77 anni di età. Delle tante proposte per un profondo ripensamento della partecipazione della Chiesa Cattolica al movimento ecumenico, introdotte e sostenute da Giovanni XXIII e da Paolo VI, Mele sembra raccogliere, in un tempo nel quale ancora niente è stato votato in concilio, ma già si è svolto il viaggio di Paolo VI in Terra Santa

11 Questa nota in AEPLu.

12 Sulla figura del cardinale Tisserant, segretario della Congregazione delle Chiese Orientali, dal 19 giugno 1936 al 14 novembre 1959, É. Fouilloux, Eugène cardinal Tisserant 1884-1972. Une biographie, Paris, 2012.

13 Questa corrispondenza in AEPLu.

e l'incontro con il patriarca Atenagora (1886-1972), l'importanza del martirio in nome della fede come testimoniano i rapporti con il metropolita Josef Slipyj (1893-1984), liberato nel febbraio 1963, che, una volta giunto a Roma, non solo prese parte al concilio Vaticano II ma si impegnò, per quanto gli fu consentito, a far conoscere la reale situazione dei fedeli della Chiesa ucraina di rito bizantino. In questo contesto va letta la visita di Slipyj a Lungro l'11 maggio 1964, quando venne confermato l'impegno dei cristiani contro il comunismo.

Su un altro piano si colloca invece la visita del metropolita Emilianos Timiadis (1916-2008), a pochi giorni dalla conclusione del Vaticano II, nei giorni 11-12 dicembre 1965; particolarmente importante fu la partecipazione di Timiadis al solenne pontificale, presieduto da Mele, con il quale la Chiesa di Lungro voleva esprimere il proprio ringraziamento per la conclusione del concilio, al quale Timiadis aveva partecipato in qualità di osservatore. In concilio Timiadis aveva dato un contributo significativo non tanto alla redazione degli schemi, quanto piuttosto alla promozione del dibattito che aveva coinvolto la Chiesa Cattolica nel riformulare la dottrina in forma positiva, biblica così da favorire un rinnovamento ecclesiale tanto sostenuto da Paolo VI.¹⁴ Al termine del pontificale Giovani Stamati, a nome dell'Eparchia, fece dono a Timiadis «due triceri in argento, simbolo di riconciliazione e di pace». Una volta ricevuto questo dono Timiadis, sempre in cattedrale, prese la parola « per ringraziare e per esprimere tutta la sua gioia e la sua riconoscenza per le accoglienze ricevute e per l'avvenimento tanto importante di questo incontro». A questa visita seguì quella dell'archimandrita ortodosso Maximos Aghiongonissis, del patriarcato di Costantinopoli, il 2 novembre 1966 che «visitò alcuni paesi della diocesi, e restò ammirato ed edificato per il rito, per il decoro delle chiese e per la schietta cordialità del clero e dei fedeli». Lungro cominciava a essere una tappa del cammino ecumenico tra Roma e Costantinopoli che sembrava aprire prospettive nuove, soprattutto dopo la contemporanea rimozione delle scomuniche.

14 Per un inquadramento generale sulla partecipazione degli osservatori non-cattolici al Vaticano II, M. VELATI, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II*, Bologna, 2014.

In questo nuovo clima ecumenico, caratterizzato da tante novità, in tante direzioni diverse, Mele sembra far fatica a orientarsi, nonostante l'esperienza del Vaticano II: nel presentare la Settimana di preghiera del 1966 Mele scriveva che «il Concilio Ecumenico Vaticano II non è stato un Concilio di Unione, come quello di Firenze (1445), eppure è valso ad avvicinare e affezionare alla Chiesa Cattolica molti cristiani separati, protestanti e specialmente ortodossi, dei quali alcuni parteciparono alle Congregazioni Generali come Osservatori. L'incontro di Paolo VI col Patriarca Atenagora è molto significativo e dà adito alle più belle speranze. Durante il Concilio si sono sapientemente costituiti, fra gli altri organismi, tre importantissimi segretariati, il Segretariato per l'Unione dei cristiani, il Segretariato per i non-cristiani e il Segretariato per non-credenti». Di fronte a questa nuova situazione Mele raccomanda «la preghiera, pubblica e privata», ricordando che l'Ottavario era un'occasione particolarmente importante perché «ideato da p. Paolo Wattson, che era anglicano e si convertì al cattolicesimo».

Si può immaginare che in quei giorni a Mele, che era anche uomo di lettere, come testimoniano le sue poesie e le sue letture, venissero in mente le parole manzoniane dei *Promessi Sposi* «adelante, presto, con juicio» per guidare l'Eparchia di Lungro in questo mondo ecumenico, attraversato da così tante novità che stavano segnando la prima recezione del Vaticano II: dopo tanti anni era forse necessaria una nuova guida a Lungro per saper cogliere le speranze suscitate dal Vaticano II in modo da vivere la recezione in una forma bene più dinamica di quanto immaginato da Mele.

2 Ecumenismo perchè?

Mons. Giovanni Stamati e la prima recezione del concilio Vaticano II

Il 25 marzo 1967 Giovanni Stamati (1912-1987), venne eletto vescovo titolare Stephaniacum e venne nominato Amministratore Apostolico dell'Eparchia: con questa nomina, che seguiva di qualche mese quella di Stamati a vicario generale, si apriva ufficialmente una nuova stagione per l'Eparchia, nel suo complesso, non solo nella riflessione sul ruolo dell'Eparchia nella promozione del cammino ecumenico. Nonostante la non-facile «coabitazione» con mons. Mele e

con tutti coloro che a lui e alla sua impostazione pastorale facevano riferimento, anche dopo la scomparsa di mons. Mele (10 febbraio 1979) e l'assunzione della *sede plena* da parte di Stamati (20 febbraio 1979), Stamati seppe promuovere una serie di iniziative per favorire la recezione del Vaticano II in senso lato, andando ben al di là della conoscenza dei documenti promulgati, nella convinzione che fosse necessario conoscere il concilio nel suo complesso per consentire un rinnovamento della Chiesa, come fu il caso della conferenza diocesana sull'ecclesiologia del Vaticano II, alla quale, grazie anche all'intervento di padre Emmanuel Lanne (1923-2010), vennero chiamati degli studiosi del Centro di Documentazione di Bologna, che era stato uno dei protagonisti del Vaticano II, proponendo una lettura che andava oltre il testo nel tentativo di recuperare lo «spirito» conciliare.¹⁵ Sarebbe interessante soffermarsi su questa stagione in modo da rendere evidenti i passaggi più significativi per cogliere quanto rilevante, non solo per l'eparchia di Lungro, fu l'azione di Stamati ma per il tema della nostra comunicazione ci dobbiamo limitare all'impatto ecumenico della sua azione, soffermandoci su tre livelli: nell'Eparchia, nella Calabria e nel mondo ortodosso, proponendo solo degli esempi del molto che Stamati fece per il dialogo ecumenico e nel dialogo ecumenico.

A Lungro venne aperto il Centro Ecumenico Pastorale Eparchiale, che aveva come scopo: «a. promuovere la diffusione dello spirito ecumenico mediante una più approfondita coscienza della vocazione dell'eparchia, di conoscenza degli altri fratelli cristiani non cattolici, particolarmente degli ortodossi, di preghiera e di attività apostolica e culturale, nella carità, per l'unità dei cristiani; b. studiare e preparare, in consonanza alla spiritualità e tradizione orientale, un aggiornamento della catechesi, fondata sulla sacra Scrittura, sui santi padri e la divina liturgia, e dell'azione pastorale; c. studiare e conservare il patrimonio linguistico e culturale degli italo-albanesi». Il Centro seppe favorire una sempre

15 Non è questa la sede per affrontare, anche in modo sintetico, il ruolo del Centro di Documentazione di Bologna nella celebrazione e nella recezione del Vaticano II; possono essere utili per un primo orientamento, pur nella profonda diversità del contenuto e del genere, G. DOSSETTI, Per una «chiesa eucaristica». *Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II*, a cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Bologna, 2001 e *L'«Officina Bolognese» 1953-2003*, a cura di G. Alberigo, Bologna, 2004.

migliore conoscenza della vocazione ecumenica dell'Eparchia di Lungro, anche se dovette confrontarsi, fin dalla sua fondazione, con difficoltà economiche e logistiche che non ne favorirono la crescita, così come era stata auspicata da Stamati.

In Calabria Stamati dette vita alla Commissione regionale per l'Ecumenismo, che, pur tra molte difficoltà, doveva essere espressione dell'impegno per la promozione dell'ecumenismo in ogni diocesi, anche in quelle dove non erano presenti comunità non-cattoliche, visto che in Calabria si contavano poche comunità valdesi, che rivendicavano una lunga memoria, dal momento che i valdesi erano stati presenti in Calabria, come in altre parti dell'Italia Meridionale, fin dal XIV secolo, prima di essere spazzati via dalla cattolicizzazione forzata del Regno di Napoli, come passaggio dell'attuazione del Concilio di Trento. Accanto a queste comunità, la cui origine risaliva ai primi decenni del Regno di Italia, ve ne erano altre di matrice pentecostale con il quale il dialogo si presentava molto più complicato, talvolta praticamente impossibile, rispetto a quello con i valdesi che muoveva i primi, incerti, problematici passi.

Per Stamati chiedere che ogni diocesi avesse un delegato per l'ecumenismo significava recepire una delle istanze centrali del Vaticano II, cioè la dimensione ecumenica, attenta al recupero e alla conoscenza della pluralità delle tradizioni cristiane, per la formulazione di una pastorale in grado di dialogare nella Chiesa Cattolica e con il mondo. Per Stamati l'Eparchia di Lungro era chiamata a sviluppare «unità e comunione... grazie a buone credenziali e solidi motivi storici, teologici, liturgici e spirituali per sviluppare relazioni sempre più strette con le chiese sorelle ortodosse e che nella prospettiva ecumenica, senza voler porre limiti alla libera scelta delle coscienze individuali, sia da considerare superato un certo periodo ed un certo comportamento del passato che mirava a ricucire l'unità attraverso l'attività missionaria e la propaganda religiosa». Un passaggio fondamentale nella costruzione della Commissione regionale fu il convegno ecumenico a Laurignano (27-29 dicembre 1968), che vide la partecipazione, tra i relatori, di mons. Jérôme Hamer (1916-1996), particolarmente attivo nel movimento ecumenico, anche prima del Vaticano II, al quale aveva preso parte come membro del Segretariato per la promozione dell'unità, presieduto dal cardinale Augustin Bea (1881-1968),

del quale era diventato uno dei più stretti collaboratori. Il convegno di Laurignano, come scrisse Stamati, «ha soltanto aperto un discorso ed abbozzato un dialogo. In Calabria ci sono tutte le premesse perché questo “fatto” sia vissuto e diventi fermento di vita sempre nuova. Premesse di ordine storico ma anche geografico. E l’eparchia di Lungro vuole rendere, in umiltà, questo servizio. Sarebbe troppo poco se volesse semplicemente conservare una propria fisionomia ed una propria tradizione soltanto come testimonianza di un ricordo che la lega al passato. Sarà, invece, nel ricercare un dialogo sempre più stretto e proficuo con le diocesi consorelle di rito latino, nel confronto delle idee, nel dare ciò che la provvidenza ha voluto che conservasse per secoli e nel ricevere le ricchezze degli altri che troverà uno scopo di vita, un modo come esprimere la fedeltà al Cristo». Le forze, spese da Stamati, per giungere a una presenza capillare dei delegati diocesani per l’ecumenismo, erano destinate, al di là dei risultati ottenuti da Stamati, che fece presente, più volte, ai confratelli dell’episcopato in Calabria, la necessità della nomina dei delegati diocesani, a «dare frutto» con i successori di Stamati preparando la Calabria a un’attività ecumenica regionale che meriterebbe uno studio approfondito in grado di ricostruire incontri regionali, ricadute locali e rapporti a livello nazionale,

Le relazioni dell’Eparchia di Lungro con il mondo ortodosso, in particolare con il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, che erano iniziate già al termine dell’episcopato di Mele, grazie a Stamati subirono un salto di qualità; infatti, accanto alle visite, che si moltiplicarono, coinvolgendo anche giovani preti, come papà Antonio Bellusci, destinati, anche grazie all’esperienza di queste visite, a giocare un ruolo fondamentale nel recupero della memoria storica-teologica delle comunità di lingua albanese in Calabria, ci furono dei passi ecumenici per rafforzare il legame tra Lungro e Costantinopoli. Come si legge nel «Bollettino Ecclesiastico dell’Eparchia di Lungro» «il 26 ottobre 1967, nella circostanza della visita di sua santità il patriarca di Costantinopoli Atenagora al papa, mons. Stamati si è recato a Roma, dove ha presenziato, insieme con molti sacerdoti diocesani, alle calorose accoglienze tributate al patriarca di Costantinopoli. Il nostro vescovo e gli altri due ordinari delle circoscrizioni ecclesiastiche di rito greco in Italia, il vescovo di Piana degli Albanesi e l’archimandrita di Grottaferrata, hanno porto il benvenuto

a nome delle nostre comunità al patriarca Atenagora. Essi sono intervenuti in S. Pietro al solenne incontro, accompagnato da celebrazione liturgica, tra il santo padre e il patriarca. Hanno altresì preso parte al ricevimento offerto in Vaticano all'illustre ospite e al Suo seguito, durante il quale il patriarca li ha intrattenuti in cordiale colloquio in lingua albanese. I nostri vescovi hanno anche offerto in dono al patriarca un "brezë" in argento, riccamente lavorato». Qualche settimana dopo questo incontro romano mons. Gennadios Zervos, allora giovane presbitero del Patriarcato di Costantinopoli, visitò l'Eparchia per una conoscenza diretta di alcune realtà parrocchiali. La scomparsa di Atenagora non mise fine a queste relazioni, che possono essere considerate una pagina particolarmente rilevante della nuova stagione dei rapporti tra Roma e Costantinopoli che doveva portare alla nascita, con Giovanni Paolo II, nel 1980 della Commissione teologica mista per il dialogo tra cattolici e ortodossi.

Mentre venivano rafforzandosi i rapporti tra Lungro e Costantinopoli, grazie all'infaticabile opera di Stamati, si aprirono dei canali tra l'Eparchia di Lungro e la Chiesa ortodossa di Grecia: il 15 settembre 1967 il metropolita ortodosso di Corinto, Panteleimon, «è inaspettatamente giunto graditissimo ospite a Lungro per rendere visita a mons. G. Stamati e al centro ecumenico pastorale». Il metropolita, che era nato in un paese di lingua albanese nel Peloponneso, «si è intrattenuto in cordiale colloquio con il vescovo e con una nutrita rappresentanza del clero dell'eparchia, informandosi della diocesi, della sua storia e del suo clero. In cattedrale ha cantato insieme con il clero presente inni liturgici bizantini esprimendo, poi, tutta la sua gioia di trovarsi in questa comunità bizantina e ripromettendosi di tornare prossimamente per una visita più lunga».

3 Ecumenismo come?

Mons. Ercole Lupinacci in diocesi e in Italia

Il 7 giugno 1987 mons. Stamati concludeva la sua vita: pochi mesi dopo, il 30 novembre, giungeva la nomina a suo successore di mons. Ercole Lupinacci (1933-2016), che lasciava così l'Eparchia di Piana degli Albanesi, dove era arrivato il 25 marzo 1981: Lupinacci, nativo dell'Eparchia di Lungro, tornava quindi a

casa per proseguire quanto aveva iniziato a fare Stamati per la promozione della dimensione ecumenica nell'Eparchia, in Calabria e in Italia, ma ben presto, anche per le mutate condizioni politiche in Europa, soprattutto dopo il crollo del muro di Berlino e la guerra civile in Jugoslavia, il dialogo ecumenico doveva prendere nuove strade, soprattutto nei rapporti tra la Chiesa di Roma e la Chiesa Ortodossa e tra le stesse Chiese Ortodosse, ponendo nuove domande all'Eparchia di Lungro tanto da chiedere un rinnovato impegno per costruire le strade là dove si erano aperti degli spazi di dialogo ecumenico e interreligioso. Per l'Eparchia di Lungro la fine del comunismo in Europa Orientale significava riprendere, e al tempo stesso scoprire, un legame con l'Albania, aprendo nuove prospettive alla vita delle comunità italo-albanesi dell'Italia continentale: in questo contesto si colloca il viaggio che Lupinacci compie in Albania, dal 18 maggio al 5 giugno 1991 per conto della Santa Sede, in una forma ufficiale, con la quale si voleva accreditare l'idea che la storia dell'Eparchia di Lungro la rendeva un soggetto, se non il soggetto, in grado di dialogare in una terra così pesantemente segnata dal comunismo e dalla sua politica intollerante nei confronti della religione.

Tra il molto detto e fatto da Lupinacci per l'ecumenismo mi sembra che ci si possa soffermare su due ambiti: quello diocesano e quello nazionale; in entrambi vengono ripresi e sviluppati temi già affrontati da Stamati, con una prospettiva che è nuova perché dipende dalle mutate condizioni sociopolitiche e ecclesiali, che portano alla definizione di una nuova stagione del cammino ecumenico proprio negli anni di Lupinacci.

Di questa nuova stagione è esemplare la celebrazione della I Assemblea Eparchiale (1995-1996): il documento *Dichiarazioni e decisioni della I Assemblea Eparchiale 1995-1996*¹⁶, nel quale si può leggere che «In quanto cristiani poi occorre avere lo sguardo aperto verso tutti i battezzati di oriente e di occidente in preghiera fervente “affinché tutti siano uno perché il mondo creda” (Gv. 17,21)». costituisce tuttora una preziosa fonte per comprendere lo stato della riflessione nell'Eparchia sulla sua natura e sulle sue peculiarità, nonostante siano passati

16 EPARCHIA DI LUNGRO DEGLI ITALO-ALBANESI DELL'ITALIA CONTEMPORANEA, *Dichiarazioni e decisioni della 1a Assemblea Eparchiale 1995-1996*, Lungro, 1998.

oltre 20 anni dalla celebrazione di questo momento nel quale si è colto, al di là delle pagine approvate, quanto centrale fosse l'impegno per la promozione dell'unità e della comunione dei cristiani alla luce di una tradizione che si è venuta rinvigorendo, soprattutto dopo la celebrazione del concilio Vaticano II. Nelle *Dichiarazioni e decisioni* delle pagine sono dedicate a *Dialogo tra credenti: il problema ecumenico*; queste pagine si trovano nella quarta parte dove si tratta il tema della *Comunione*, iniziando da una riflessione su *La Chiesa come Comunione* in modo da rendere evidente che il cammino ecumenico deve essere inquadrato all'interno di un orizzonte ecclesologico. Le pagine su *Il problema ecumenico* iniziano con una citazione dell'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II¹⁷ che chiama in causa direttamente il concilio Vaticano II; segue una breve presentazione delle peculiarità dell'Eparchia di Lungro che spinge a considerare le relazioni con la Chiesa ortodossa a partire dalla propria origine: «un rapporto speciale tuttavia per la nostra storia e per la nostra vocazione ci lega all'ortodossia, in particolare con la Chiesa ortodossa di Albania e con la Chiesa ortodossa di Grecia». Seguono poi delle indicazioni pratiche che assumono una dimensione particolare nell'Eparchia dal momento che «il problema ecumenico non si pone in modo pastorale diretto e immediato»; per questo si deve operare «sul terreno della formazione e della informazione» ricordando che «la preghiera, la conversione del cuore, la santità di vita costituiscono i fondamenti del movimento ecumenico». Si tratta di costruire dei percorsi di conoscenza della Chiesa Cattolica, dalla dottrina, alla storia, alla spiritualità, così da comprendere sempre meglio i non-cattolici, attraverso una presentazione «esatta e precisa», dal momento che «niente offende più gli altri cristiani che una presentazione scorretta». Per dare questo tipo di conoscenza si auspica «una solida informazione ecumenica» nelle scuole di ogni ordine e grado, almeno per i professori di religione in modo «da aprire la mente degli alunni ad una corretta conoscenza delle altre Chiese e da promuovere un atteggiamento di dialogo e di rispetto». Si raccomanda almeno

17 Sull'importanza dell'enciclica per il cammino ecumenico, e sulla sua attualità, ci sarebbe molto da scrivere; tra i commenti coevi dell'enciclica rinvio a *Ut unum sint: la sfida dell'ecumenismo*, a cura di M. Russotto, Città del Vaticano 1997 e A. ABLONDI, *Ut unum sint*, in «Vita e Pensiero», 78 (1995), pp. 562-581.

la celebrazione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani in ogni comunità locale «adeguatamente preparato nel corso dell'anno con eventuali conferenze, gruppi di studio sugli altri cristiani e possibilmente con qualche presenza di fratelli non cattolici». Si passa poi a presentare lo stato dei rapporti e le iniziative da promuovere con le «Chiese ortodosse» e con i «protestanti»; con quest'ultimi si dovranno sviluppare dei rapporti soprattutto in quei contesti dove vivono i migranti dell'Eparchia in Italia, in Europa e nel mondo. In ogni caso, proprio per promuovere un ecumenismo a 360° che abbia sempre a cuore le origini e le peculiarità dell'Eparchia, ma non si chiuda in queste, «dovunque si trovino gruppi di protestanti, nell'ambito della eparchia o nelle vicinanze, si promuovano incontri di preghiera nella linea di quanto già è stato lodevolmente fatto». Queste pagine sono seguite in modo significativo da un breve capitoletto sulle relazioni con gli ebrei: si tratta di una riflessione sulla necessità di favorire una corretta conoscenza della complessità delle tradizioni ebraiche per una migliore comprensione del cristianesimo, sottolineando gli aspetti comuni con l'ebraismo, le differenze essenziali e la necessità di evitare «forme larvate di antisemitismo. Proprio a partire da un ripensamento dei rapporti con il popolo ebraico, anche con una revisione delle formule liturgiche nelle quali siano ancora presenti degli elementi in contrasto con la dottrina emersa nel Vaticano II e nella sua recezione, vanno definiti dei percorsi educativi «per formare le nuove generazioni ad una mentalità e ad un costume di incontro e di accoglienza verso ogni persona e al rifiuto di atteggiamenti e comportamenti razzisti». Questo capitoletto si conclude con l'invito a celebrare la giornata per l'approfondimento della conoscenza del popolo ebraico istituita dalla Conferenza episcopale: questa giornata deve essere «occasione di informazione e di comprensione di quelli, gli ebrei, che il Santo Padre Giovanni Paolo II ha definito "i nostri fratelli maggiori" e che incontreremo alla "mensa" di Abramo, di Isacco e di Giacobbe». A queste pagine ne seguono altre, sul dialogo con l'islam, sulle quali non ci possiamo soffermare in questa sede, anche se va detto che questa struttura dipende dall'impostazione indicata da Paolo VI nell'enciclica *Eccliam suam* (1964), che, pur non affermandosi in concilio in uno stesso schema, aveva tanto pesato nella recezione del Vaticano II riguardo al dialogo ecumenico e interreligioso.

A livello nazionale Lupinacci venne coinvolto nella Commissione episcopale per l'ecumenismo e il dialogo della Conferenza Episcopale Italiana; la scelta su di lui cadde per dare una sorta di continuità alla presenza della tradizione bizantina nell'organismo della Conferenza episcopale, impegnato nella promozione dell'ecumenismo. Infatti, nella prima Commissione di vescovi per l'ecumenismo, nel 1969, presieduta da mons. Giuseppe Marafini (1917-1973), vescovo di Frosinone-Veroli, primo vescovo incaricato dalla Conferenza Episcopale Italiana, dopo il Vaticano II, per la promozione dell'ecumenismo in Italia, era stato cooptato mons. Giuseppe Perniciaro (1907-1981), vescovo di Piana degli Albanesi perché si riteneva importante avere una voce esperta del mondo ortodosso, con il quale, proprio in quegli anni in conseguenza di quello che era accaduto in Concilio, si stavano facendo dei significativi passi per una migliore conoscenza reciproca, anche grazie all'opera di alcuni vescovi dell'Italia meridionale, dall'arcivescovo di Palermo, mons. Salvatore Pappalardo (1918-2006) all'arcivescovo di Bari, mons. Enrico Nicodemo (1906-1973), per rilanciare un ruolo particolare delle comunità locali, quali ponti di dialogo tra Occidente latino e Oriente greco. Nel 1985 Stamati era entrato a far parte del Segretariato per l'ecumenismo, presieduto da mons. Alberto Ablondi (1924-2010);¹⁸ a lui era succeduto Sotir Ferrara (1937-2017), che era stato sostituito proprio da Lupinacci.

Nella Commissione Lupinacci ha avuto modo di prendere parte a una stagione di profonde novità nel cammino ecumenico in Italia; infatti sono gli anni nei quali non si assiste solo al ricambio di una generazione di «pionieri» del cammino ecumenico in Italia, da mons. Alberto Ablondi, a Luigi Sartori, a Maria Vingiani, ma anche alla profonda trasformazione dell'ecumenismo in Italia per la presenza di nuovi soggetti; infatti, fin dagli ultimi anni del XX secolo, si vengono creando nuove comunità cristiane, che sono, in gran parte, il risultato del fenomeno migratorio che stava investendo in Italia. Accanto a questo crescente numero di comunità, per la quasi totalità di tradizione ortodossa, che riproducevano in Italia divisioni e tensioni che caratterizzano il mondo ortodosso

18 Per una prima ricostruzione dell'attività ecumenica di mons. Ablondi, R. BURIGANA, *Verità nella carità. Appunti per una biografia ecumenica di mons. Alberto Ablondi (Milano, 1924-Livorno, 2010)*, in «Colloquia Mediterranea», 1/1 (2011), pp. 11-28.

dopo il crollo dell'Unione Sovietica e la sua frammentazione, con la nascita di nuovi stati, si deve tener conto della partecipazione al dialogo ecumenico di Chiese e comunità ecclesiali – per usare un'espressione del Vaticano II che rende bene la complessa articolazione dell'universo cristiano - come la Chiesa Avventista o delle Chiese pentecostali, che portano nuove istanze, mostrando dei volti nuovi del cristianesimo.

Lupinacci prende parte ai lavori della Commissione episcopale, fino a diventarne presidente ad interim, per un breve periodo, a seguito delle dimissioni date dal presidente, mons. Vincenzo Paglia (1945-) per incompatibilità, una volta eletto presidente della Conferenza Episcopale Umbra. Nei pochi mesi, dal gennaio al maggio 2010, della sua presidenza Lupinacci è chiamato a presiedere l'annuale Convegno nazionale per i delegati diocesani per l'ecumenismo che si tiene a Ancona (1-3 marzo) come una sorta di anticipazione del Congresso Eucaristico nazionale previsto per l'anno seguente.¹⁹ Il convegno è dedicato alle Chiese Ortodosse in Italia (*L'ortodossia in Italia: nuove sfide pastorali, nuovi incontri spirituali*)²⁰ per favorire una sempre migliore conoscenza, anche attraverso una serie di interventi di carattere storico, del mondo ortodosso, che si sta diffondendo in Italia con la nascita di decine di comunità locali, per la stragrande maggioranza ospitate dalla Chiesa Cattolica in luoghi, offerti a queste comunità per favorirne l'integrazione. Il convegno di Ancona è anche l'occasione per la presentazione del *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*,²¹ predisposto dall'Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e dall'Ufficio Nazionale per i problemi giuridici della Conferenza episcopale per dare uno strumento nelle mani dei parroci e di tutti coloro che hanno a che fare, da un punto di vista pastorale, con i fedeli di tradizione orientale. Nelle conclusioni del convegno Lupinacci aveva ricordato che «l'impegno per la costruzione dell'unità

19 *Signore da chi andremo? L'Eucaristia per la vita quotidiana*. XXV Congresso Eucaristico Nazionale (Ancona, 4-11 settembre 2011).

20 Per gli atti del convegno, *L'ortodossia in Italia. Le sfide in un incontro*, a cura di G. Battaglia, Bologna, 2011.

21 Per una prima presentazione di questo testo, che non ha avuto, almeno finora, una straordinaria ricezione nella Chiesa in Italia, D. GIORDANO – L. LORUSSO, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, in «O Odigos», 30/1 (2011), pp. 4-7.

visibile della Chiesa costituisce un impegno prioritario, una scelta irreversibile per la Chiesa Cattolica, chiamata a vivere nella quotidianità della testimonianza della fede l'obbedienza alle parole di Cristo che ci invita a essere "unum". Dopo aver ripercorso i principali temi affrontati al convegno, soffermandosi sul *Vademecum* che «costituisce un punto di partenza per un ulteriore approfondimento dei rapporti tra cattolici e ortodossi, alla luce dell'esperienza quotidiana per proseguire un cammino comune in Italia», aveva evocato la tradizione delle comunità italiane di lingua albanesi di rito bizantino che «sono state vive grazie alla fede di tanti uomini e donne, ma soprattutto all'attenzione dei vescovi locali che, pur di rito latino, hanno assicurato alle tradizioni greco-cattoliche di rappresentare nel presente un patrimonio spirituale e dottrinale del quale tutti siamo chiamati a essere partecipi per vivere, un giorno, la piena comunione».²²

4 Ecumenismo dove?

Mons. Donato Oliverio, vecchi orizzonti per un nuovo cammino ecumenico

Dopo il ritiro di mons. Lupinacci, il 10 agosto 2010, e la contemporanea nomina di mons. Salvatore Nunnari (1939-), arcivescovo di Cosenza-Bisignano, amministratore apostolico, il 12 maggio 2012 venne eletto Eparca di Lungro Donato Oliverio (1956-), che, fin dai suoi primi gesti, mostrò quanto fosse radicato in lui il desiderio di sviluppare ulteriormente la partecipazione dell'Eparchia al cammino ecumenico, con una particolare attenzione al rapporto con le Chiese ortodosse, nella convinzione che questo dovesse essere fatto per rispetto alla vocazione delle comunità italo-albanesi dell'Italia continentale e per la crescita spirituale e culturale delle singole comunità dell'Eparchia.

Anche se non è facile offrire una lettura dei passi compiuti dall'eparca Oliverio per il cammino ecumenico, quando il suo magistero episcopale è ancora in piena attività, mi sembra che possano essere indicati degli ambiti, in modo estremamente sintetico, nei quali appare evidente la continuità nel rinnovamento dell'azione dell'eparca per l'ecumenismo. Infatti, in questi anni, questa azione si

22 Questo testo è stato pubblicato dalla rivista «Veritas in caritate. Informazioni dell'ecumenismo in Italia» in occasione della scomparsa di mons. Lupinacci (6 agosto 2016).

è dispiegata in ambito diocesano, con una serie di incontri e, soprattutto, con il continuo riferimento alla centralità dell'approfondimento ecumenico nella vita quotidiana delle comunità parrocchiali; questo è stato espresso in molte occasioni, non solo durante la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, quando si è venuta affermando la tradizione di dedicare un incontro formativo del clero proprio allo stato del dialogo ecumenico nella Chiesa Cattolica. Sempre in ambito diocesano va ricordato quanto rilievo ha assunto la riflessione ecumenica nelle lettere pastorali,²³ redatte dal vescovo, per indicare dei temi sui quali l'eparchia è chiamata a camminare insieme per vivere sempre più la comunione, come elemento fondamentale per la testimonianza evangelica.

In ambito calabrese è proseguita la tradizione degli incontri regionali, che hanno assunto una dimensione sempre più internazionale, per la presenza di relatori, spesso del mondo ortodosso, che hanno portato l'esperienza ecumenica così come si è sviluppata in altri paesi; la scelta di coinvolgere questi relatori nasceva dal desiderio di dare un respiro internazionale al cammino ecumenico locale, tanto più quanto questo deve confrontarsi con comunità ortodosse che, per tanti motivi, sembrano essere preoccupate più della conservazione dell'esistente che del dialogo per una sempre più visibile comunione. Strettamente legato a questa prospettiva è l'impegno dell'eparca per rafforzare i rapporti con il Patriarcato di Costantinopoli, con la Chiesa ortodossa di Albania e con la Chiesa ortodossa di Grecia: si tratta di rapporti che si sono venuti rafforzando anche grazie a una serie di visite di fraternità che Oliverio ha compiuto, sempre accompagnato da una rappresentanza dell'Eparchia di Lungro, proprio per sottolineare che si tratta di incontri tra Chiese locali, in questi anni, con la preoccupazione di raccontare questi incontri per condividere le speranze che questi hanno suscitato per la riscoperta di quanto già unisce i cristiani, soprattutto in campo liturgico, ecclesiologico e spirituale.

Ci sarebbe poi l'ambito nazionale, che non può essere limitato alla partecipazione dell'eparca alla Commissione per l'ecumenismo e il dialogo della

23 D. OLIVERIO, *La divina Parola fuoco che riscalda. Lettera pastorale per l'anno 2016/2017*, Castrovillari (Cs), 2016 e D. OLIVERIO, *I centenario dell' Eparchia di Lungro. Il sogno di Dio sulla nostra Chiesa. Lettera pastorale per l' anno 2018/2019*, Castrovillari (Cs), 2018.

Conferenza episcopale dal momento che il suo impegno ecumenico lo ha reso partecipe di momenti di formazione e di confronto, soprattutto nell'anno appena concluso della «commemorazione comune» del 500° anniversario dell'inizio della Riforma,²⁴ così da mostrare quanto importante sia nel cammino ecumenico un ascolto costante e continuo per quel processo di arricchimento reciproco che rende i cristiani sempre più amici, confidando gli uni negli altri nella missione di annuncio della Parola di Dio.

Conclusioni

Nel proporre non tanto delle conclusioni quanto delle riflessioni necessariamente provvisorie, poiché la ricerca sul ruolo delle comunità italo-albanesi nel cammino ecumenico è un cantiere ancora aperto, un cantiere che riguarda, almeno per ora solo l'Eparchia di Lungro, mentre sarebbe importante ricostruire, in modo scientifico, quanto ha fatto l'Eparchia di Piana degli Albanesi e cosa è stata la presenza dell'Abbazia di Grottaferrata per il cammino ecumenico non solo in Italia, mi sembra che si debba sottolineare che proprio alla luce di quanto detto il rapporto tra l'Eparchia di Lungro e il cammino ecumenico si configura come una «porta», ben aperta per ricevere e per dare sulla strada che conduce, nei tempi che sono nella mente e nel cuore del Signore, alla piena unità visibile della Chiesa.

Attraverso questa «porta» la Chiesa di Lungro può favorire la crescita di un cammino ecumenico che sappia comprendere come un'esperienza di fede, nata dalla sofferenza di lasciare, per sempre, la propria terra, per cercare una salvezza materiale e la libertà di vivere la propria fede così come era stata trasmessa dai padri, abbia saputo dare nel corso dei secoli fiori e frutti che

24 Di particolare rilievo, da questo punto di vista, sono state le partecipazioni di mons. Oliverio ai convegni *Cattolici e protestanti a 500 anni dalla Riforma; uno sguardo comune sull'oggi e sul domani*, (Trento, 16-18 ottobre 2016), promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana in collaborazione con la Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia e *Rileggere la Riforma. Riletture teologiche, storiche, giuridiche, artistiche e letterarie della Riforma del XVI secolo* (Firenze, 20-22 febbraio 2017), che è stata una delle tappe del progetto internazionale di ricerca storico-religiosa «Rileggere la Riforma», promosso, tra l'altro, dal Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia e dall'Università Cattolica del Pernambuco.

hanno consentito, pur tra mille difficoltà, di mantenere il patrimonio spirituale, liturgico, teologico e culturale, senza abbandonare l'unità che nasceva dall'idea che questo patrimonio faceva parte, a pieno titolo, della Chiesa Cattolica. Favorire la conoscenza di questa memoria storica non è un semplice modo di celebrare una vicenda straordinaria, per altro poco nota, anche all'interno della stessa Eparchia di Lungro, ma costituisce un elemento di particolare interesse per il presente del cammino ecumenico, nel quale le speranze di nuovi gesti di fraternità e di condivisione sembrano sostenere, con sempre maggiore efficacia, una riflessione teologica che si deve confrontare con le questioni dogmatiche ancora aperte, che impediscono il superamento definitivo dello scandalo delle divisioni, senza abbandonare il cammino di una riconciliazione delle memorie, che, mai facile, talvolta ritenuta impossibile, spesso dolorosa, sappia alimentare una rilettura del passato per una sempre migliore conoscenza di cosa è stata la divisione e cosa si è fatto per sanare le divisioni in uno spirito di obbedienza a quanto chiesto da Cristo ai membri della Chiesa, cioè di vivere l'unità sempre e comunque.

Il compito della Chiesa di Lungro, ma non può, e non deve, essere considerato qualcosa di unico, dal momento che si potrebbe immaginare un ruolo analogo, anche per tante, se non tutte, le Chiese cattoliche di rito bizantino in Europa, che tanto hanno sofferto e, anche per questo, tanto possono offrire al cammino ecumenico: la condivisione di ciò che si è ricevuto per secoli e di come questo è stato letto e vissuto, rappresenta quindi un dono prezioso per incamminarsi nella strada che conduce a vivere l'unità della Chiesa nella diversità delle tradizioni, senza abbandonare uno iota della propria tradizione, che va riletta interpretata alla luce del principio della «gerarchia delle verità» che tanto ha contribuito e ancora contribuisce a promuovere lunghi, fecondi, appassionati percorsi condivisi, là dove sembrava impossibile compiere un solo passo, insieme.

III - A Inquisição como saber. Saberes e não saberes da Colônia

Sonia Aparecida de Siqueira

A proposta é analisar uma instituição – o Santo Ofício – em sua gênese e permanência no complexo cultural barroco do qual reflete as características no seu *idearium* e em suas práticas.

O agir inquisitorial, implica na posse de específico saber sobre o meio em passou a atuar, o metropolitano, e no seu desdobramento ultramarino. Em ambos os cenários, defrontou-se com níveis diferentes de cultura e com outros padrões em seus aspectos simbólicos e expressivos.

Em consonância com o *tournant critique* da geração dos *Annales* de 88, procura-se sem perder o horizonte da convergência dar realce ao valor religioso. A busca da articulação do metropolitano com o colonial através da ação do Santo Ofício pode dar subsídios para se compreender o processo de construção cultural do Brasil onde a criatividade tem limites e restrições.

Como pano de fundo, fica o transplante cultural com suas deculturações para posteriores transculturações. Em termos teóricos a inserção na História Cultural da Sociedade²⁵ e na História Social da Cultura: análise do conhecimento dos integrantes do Santo Ofício e daqueles sujeitos à sua ação.

Projeta-se a existência de subculturas étnicas e ocupacionais detentoras de cosmovisão própria integradas no mundo do ultramar.

25 “A História Cultural é uma tradução cultural da linguagem do Passado para o Presente dos conceitos da época estudada para os historiadores e seus leitores” BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo, Unesp, 2002.

1 O Santo Ofício e seu saber

1.1 O Santo Ofício

O estabelecimento do Santo Ofício nos tempos modernos não foi um retrocesso, uma simples “revanche” medievalizante, espécie de penitência pelas audácias anteriores do espírito ou uma tentativa de outro renascimento, o da Idade Média recém ultrapassada. Tão pouco foi uma invenção inteiramente nova e original.

Instalou-se a instituição numa conjuntura de crise das consciências alarmadas pela instalação das dúvidas geradas pela crítica renascentista, e no seu desenvolvimento acabou por definir-se como instituição barroca, afeiçoada, portanto ao novo complexo cultural que se compôs e que perduraria até meados do século XVIII. Contém traços da síntese que o Barroco realizou entre os elementos herdados da cultura medieval e o Renascimento, aos quais foram acrescidos valores próprios do novo clima espiritual. Uma resposta permanente ao desafio que para todos, constituía a tensão dos espíritos desassossegados pelas ameaças das heresias a que se sentiam expostos. Uma forma de superação do temor coletivo de perder a crença, e com ela a proteção divina. Linha auxiliar do absolutismo em expansão, deste recebia marcas de uma necessária modernidade.

O estabelecimento do Tribunal da Fé, no início dos anos modernos foi, como seu precedente medieval, ato da Santa Sé. Seu poder jurisdicional decorre da tutela que tinha a Igreja sobre a consciência de seus filhos. Podia o papa criar tribunais específicos sem quaisquer arranhões à autoridade das hierarquias políticas constituídas. Seu poder era anterior e superior ao poder dos reis, na medida mesmo em que Deus provinha todo o poder, inclusive o poder real. *Omnia potestas a Deo*. E entre Deus e os homens, o papa era o mediano por excelência, desde a expressa investidura de São Pedro. Poderia abandonar aos príncipes o poder temporal sobre os homens, mas guardava o espiritual e os meios de exercê-lo.

Em Portugal a inquisição instituída pela Bula de Paulo III, *Cum ad nihil magis* (1536), foi estruturada pela Bula *Meditatio Cordis* (1547), após insistentes pressões sobre o papado por parte do rei, D. João III. Homem do seu tempo,

desejava ele lutar por um ideal religioso. A defesa da ortodoxia que se recompunha, se associava ao objetivo político de exarcebação da ordem, através da imposição do caráter unitário da religião nacional. Absolutismo político, absolutismo religioso, ativismo, traços barrocos.

Era premente policiar eventual influxo de outras visões de mundo sobre a cultura portuguesa, prevenir possíveis faltas de fidelidade associadas ao crescimento da força econômica dos cristãos novos ligados à exploração do tráfico atlântico. Aumentar a necessidade de ordem, paralelamente à inquietude dos espíritos. Por isso tendia a aumentar a intolerância em relação aos elementos discrepantes. O Santo Ofício tinha um caráter disciplinador: das consciências, dos sentimentos, das ideias, dos comportamentos.

A inquisição enquadra-se no Barroco. E barroco é floração de modernidade. Com o tempo foi-se ela afeiçoando ao barroquismo que ajudou a consolidar.

As minudências que passou, ao longo do tempo a disciplinar são reveladoras de sua adesão ao cuidado com a ordem desejada. Ora, quem diz capricho com as minudências e com as complicadas prescrições de rituais, diz barroco.

O Santo Ofício agia incessantemente. Sua ação era ritmada pelas cadências da cultura vigente. O ativismo da militância, que a nós sugere uma espécie de cruzadismo de gabinete e o que o impelia, era uma das grandes marcas do homem barroco. Não esperava os hereges, buscava-os em todos os lugares possíveis, mesmo dentro da própria cidadela, sob todas as formas que pudessem assumir.

Instituição da época cultural barroca, o Santo Ofício absorveu nas suas estruturas e na sua atuação as características do tempo, como a obsessão pelo religioso, pelo ordenamento disciplinador, o dirigismo e a tensão entre o conservadorismo e o modernizador.

Se a inquisição é parte integrante da cultura do Barroco, este por sua vez, pode ser considerado como “instrumento operativo com o objetivo de atuar sobre certos homens dos quais se possui uma visão determinada”.²⁶

26 MARAVALL, José Antonio. A cultura do Barroco. Análise de uma estrutura histórica. São Paulo: Unesp, 1997, p.120.

A essa visão, deveriam se acomodar as condutas entre si, em relação à sociedade que integram e ao poder que as rege. No caso, adesão e lealdade à Igreja e ao Trono, identificação com o consenso social. Há o pressuposto de uma atitude dirigista, própria desse momento cultural, tendo comprometimento com instâncias da ordem e da autoridade. Programa de ação sobre os homens, considerados coletivamente em estreita correspondência com a política.

1.2 O Saber Inquisitorial

A análise da vida institucional, permite a observação, sob vários ângulos diferentes, fruto de diferentes ideias, de diferentes valores culturais.

Inserido no que Hegel denominou o *espírito do tempo*, vale realçar o saber que deteve a Inquisição, suscetível de algumas mudanças ao ajustar-se às concepções de várias épocas que atravessou durante sua existência. Não obstante sua tendência é de ser conservadora e a mudar pouco, mantendo-se basicamente a mesma, por ser uma instituição destinada à preservação de princípios e padrões de ordem espiritual.

O Santo ofício deteve um saber moderno, onde tiveram prevalência as crenças. Partilhou o objetivo da sociedade definido em torno da ordem e do equilíbrio político e religioso. Seu ponto de partida era a fé inabalável na Verdade estabelecida. A crença na Verdade perene alicerçava-se em duas premissas: a Verdade é, por si só, acessível ao homem e a força consciente de sua evidência é tal, que basta ser mostrada ao homem para que ele a siga. Tradição socrática revitalizada pelo Humanismo renascentista, repassada pela Escolástica restaurada.

A vontade de regenerar uma realidade insatisfatória, alimentou nos homens do Santo Ofício uma tendência pedagógica que, no fundo, pressupunha uma confiança nos seus semelhantes. A inquisição montou o Colégio da Fé, para doutrinar os seus réus.

Os Éditos do Santo Ofício proclamavam ao se instalar numa localidade ou ao visitar uma província ou lugar, também continham uma intenção docente: arrolando-se o que era passível de sanção punitiva, ensinava-se o que era heresia, onde encontrá-la, o que não se devia crer ou fazer. Profilaxia do erro e do pecado.

Nas advertências feitas “com muita caridade”, ou nos Sermões - parte indispensável de suas grandes solenidades - o Santo Ofício deixava transparecer também, essa enorme necessidade de ensinar as verdades da religião, e a imprescindibilidade da crença para a consecução do destino do homem. Era preciso possuir o saber das verdades acerca do mundo e da vida, era preciso atrair os homens para os objetivos reclamados pela sociedade.

Pressupostos embutidos na verdade sobre o mundo era a submissão a Deus, a consciência sobre a maldade das faltas, a angústia da salvação, a existência dos hereges.

O saber a ser transmitido, abarcava a espiritualidade em torno da existência da alma e sua eternidade, o antagonismo entre o Bem e o Mal, a teologia do pecado estabelecendo uma casuística e uma hierarquia das faltas morais com suas eventuais agravantes, os castigos aplicados por um Deus justo e vingador.

O conhecimento do homem exigia dos membros da inquisição, um descortino amplo que lhes permitisse detectar as heresias nos pensamentos e nos comportamentos. Logo deviam estar a par das várias infiltrações filosóficas das ideias do Humanismo, postas em confronto com a nova forma definida para o pensamento. Deviam ter repolido o conhecimento das doutrinas com uma formação específica em Cânones, e da liturgia com o domínio da Teologia. Deviam saber das leis do reino, partícipe que ele era na aplicação das penas como o relaxamento, o degredo, os açoites, os confiscos, as galés.

Essencial o conhecimento dos princípios de outras crenças como o Judaísmo que repontava nos criptojudeus ou residualmente aparecia nos cristãos novos, bem como das negações, omissões e distorções dos comportamentos dos protestantes.

O domínio de tais conhecimentos exigidos para as habilitações, evidencia terem sido os membros da inquisição, eclesiásticos e leigos, parte da elite cultural do seu tempo. Elite da inteligência que, em geral, tinha a origem social fincada no trono e nas casas senhoriais de onde saíam os mandatários do reino e da Igreja local. Não se há de esquecer que os governantes e seu círculo representam um microcosmo de origem sobrenatural e a personificação natural da ordem política.

Integrantes do Santo Ofício, em seus postos mais elevados saíram da primeira nobreza ou da própria família real. Exemplificam os Inquisidores Gerias Cardeal Alberto²⁷, D. Fernando Martins Mascarenhas²⁸, D. Alexandre, 6º. Duque de Bragança²⁹.

O saber inquisitorial foi fruto de ação das elites da casa real, do alto clero. Elite de sangue, de posição, de inteligência. A partir daí toda uma hierarquia que vai até o povo. Povo que deu apoio necessário para a sobrevivência. Povo barroco a seu modo, a refletir a elite. A esta elite competia dirigir a sociedade através do conhecimento das condutas para que, em qualquer situação, se pudesse prevenir os comportamentos e conseguir os resultados pretendidos.

A Inquisição tem um saber e procura saber sobre os demais. Na sua ação é visível a tendência a alcançar uma manipulação teoricamente programada. Manipulação psicológica através da infusão do medo do castigo, daqueles impostos pelo Tribunal (do confisco de bens à desonra, à morte pelo fogo) e daqueles também apavorantes como o banimento da Cristandade e o comprometimento da salvação.

2 O saber da Inquisição no mundo colonial (séculos XVI e XVII)

Do saber inquisitorial decorre a ação. Impunha-se vigiar e dirigir a nova sociedade que se formava além mar. Aqui se insere a necessidade de uma justiça ambulante que deslocando-se da Metrópole espalhava-se sobre o mundo colonial. Foram criadas as Visitações aos lugares, às províncias, ao mundo colonial. Justificava-se a organização administrativa do Tribunal que estendeu a jurisdição do Santo Ofício ao ultramar.

Ao distrito lisboeta da Inquisição foi adstrito o Brasil, *ratione loci*, *ratione materiae*, *ratione personae*.

27 Arquiduque da Áustria, filho de Maximiliano II e da imperatriz Maria, filha de Carlos V; presbítero cardeal da Igreja romana, legado “a lettere” do papa Gregório XIII.

28 Filho de D. Vasco Mascarenhas, da primeira nobreza do tempo.

29 Filho de D. João de Bragança e da duquesa Catarina, filha do infante D. Duarte.

O Santo Ofício aqui se fez presente através de ministros oriundos do alto clero, detentores de postos de destaque no quadro inquisitorial como Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira. Traziam consolidado um saber doutrinário, emoldurado na cultura barroca europeia *iberisante*. Com ele puseram-se à frente de uma outra realidade: um outro mundo, com outra problemática onde viviam diferentes saberes e alguns não saberes.

2.1 O saber da Colônia

Saber que se constituía gradativamente, em consonância com a domesticação e apropriação da terra, o domínio da natureza, o embate com os indígenas. Saber que frutificara na criação de um novo homem – o mestiço – solução para sobrevivência.

No saber da Colônia, principalmente nos primeiros séculos, prevaleciam as superstições da indiada espalhada do Tocantins ao norte, até São Vicente ao sul, dividia entre os grupos tupi-guaranis, aimorés e tapuias. Superstições que comandavam ritos e se expressavam por presságios e augúrios, pelo medo dos animais e dos seres humanos: dos pajés, dos xamãs, dos padres catequistas. Juntaram-se os medos dos naturais e dos que chegavam, predominando o medo da morte, do diabo, das doenças, do pecado, da perda, da salvação.³⁰

A memória instituída, com o passar dos anos, ganhava novas representações simbólicas que aflorariam nas mentalidades e nas crenças dos mestiços, principalmente dos mamelucos. Estes, Como índios batizados, passaram a pertencer à alçada vigilante do Santo Ofício.

Sobre um fundo anímico e fetichista de uma sociedade que se erigia, sobre um fundo pagão a ser alterado e uma base mestiça eivada de incongruências derramou-se, circunstancialmente, o saber inquisitorial.

No quesito tempo, podem-se incluir as visitas ocasionais do Tribunal às terras brasileiras, bem como a ação dos delegados da Inquisição nessas terras,

30 Cf. SIQUEIRA, Sonia. O medo no Brasil dos Jesuítas. Imaginário e representações no Brasil no século XVI. *Anais da XVI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, 1996, pp. 107-113.

moradores ocupando os cargos de Qualificadores, Visitadores de naus e bibliotecas, Comissários e Familiares³¹

2.2 O saber do judaísmo

O judaísmo embora presumivelmente extinto no reino português, a partir da conversão forçada por D. Manuel, persistiu residual nos cristãos novos e agressivo na resistência dos criptojudes. Atravessou o Oceano e permaneceu no mundo colonial.

Além de diferente concepção de mundo, aderir à religião judaica cavava abismos em termos religiosos com a maioria cristã. Diferenciavam-se judeus e cristãos doutrinaria, psicológica e socialmente.

O Judaísmo diferenciava-se do Cristianismo apesar de suas relações fundamentais. Prendiam-se ambos às mesmas raízes, reivindicavam o mesmo patrimônio - as Escrituras -tinham consciência de ser o Povo de Deus, herdeiro das promessas depositário da revelação.³² A partir de Cristo, tornou-se impossível coexistirem, indiferentemente, do ponto de vista doutrinário, os adeptos da Velha e da Nova Lei. O judaísmo era ameaça à integridade da ortodoxia cristã porque oferecia soluções diferentes aos problemas básicos do Catolicismo.

O mistério da Trindade compunha a ideia de um Deus único, vivo e ciumento. O conhecimento de Deus era para os filhos de Israel mais um processo de busca e de investigação, para os cristãos mais um processo de posse. Ser religioso significava o desejo latente de pertencer à comunidade hebraica e ser nela educado. Para o cristão, ingressar no Corpo Místico pelo batismo era imprescindível. Ao judaísmo, religião dos profetas antepunha-se a religião de Cristo. Ao Deus justo e vingativo, um Deus justo e feito de caridade. A um conhecimento não completo na esfera das crenças, o cristianismo opunha uma ortodoxia elaborada pela Teologia. A doutrina religiosa em evolução, ainda sem conclusões finais e obrigatórias, uma doutrina elaborada de imutabilidade

31 A documentação inquisitorial leva a crer terem existido no Brasil outras Visitações do Tribunal, mas as provas, até o estado atual das investigações arquivos no surgiram.

32 LOWSKY, F. *Anti-semitisme et mystère d'Israel*. Paris 1955, p. 37.

garantida pela autoridade da Igreja. O Judaísmo não contava com dogmas e ortodoxia no sentido de fórmulas estabelecidas das quais dependia a salvação. No cristianismo os dogmas são elementos unificadores dos sábios ignorantes, indispensável à salvação. No judaísmo a graça não contava e no Cristianismo, imprescindível autora da fé e da Verdade. O Judaísmo sofria renovação constante no seu conceito do religioso, impunha a reinterpretação do ensino de Deus, o Cristianismo obedecia a fórmulas consagradas, tendia a uma aceitação passiva do divino magistério.

O judaísmo florescia calcado na fidelidade a uma eleição, uma aliança, uma Lei e na obediência ao chamado de Deus e aos seus mandamentos.³³ A eleição divina constituiu o povo de Israel, A aliança do Sinai deu-lhes a consciência de ser o povo de Deus, portador de suas mensagens e de suas promessas, penhor de sua misericórdia. Deu-lhes uma lei de vida, exclusiva que a Torah passou a conter.³⁴

Havia um condicionador na Aliança: o Senhor protegeria e recompensaria seu povo se este fosse fiel. O critério da fidelidade era Lei. A Salvação independia da gnose. A religião dispensava hierarquias eclesásticas para decidir as questões de fé. Restava, como critério decisivo, a vontade de pertence ao Judaísmo e a convicção da adesão.

O Deus de Abraão estava escondido em distâncias inescrutáveis e só poderia ser captado pelos homens através da conduta piedosa e da meditação silenciosa.

Havia um padrão para comer, compromisso prático que se assumia junto com a religião, baseado nas regras do *kashrut*, que excluía os alimentos impuros definidos pelas leis da Torah. Indicativos da fé eram a guarda dos dias santificados, o *Yon Kipur*, a festa de Esther.

A busca de assenhorear-se do mundo ditava certo tipo de comportamento comunitário e associativo em todos os campos da atividade: econômico,

33 DÈMANN, Paul. Os judeus, fé e destino. São Paulo 1962, trad., p.44.

34 Os mandamentos e preceitos da Torah referem-se ao domínio do culto, i.e., à oração, liturgia, santificação das pessoas, dos objetos, das atividades, dos modos de vida e ao domínio da moral, i.e., ao comportamento do homem para consigo mesmo e para com as mesmas realidades deste mundo. HERSTERBERG, Arthur. *Judaísmo*. Rio de Janeiro, 1964, trad., pp. 58- 87.

administrativo, profissional, científico e cultural. O Amparo mútuo era exercido, suscitando invejas e desconfianças.

O hebreu era essencialmente um homem prático: aos seus ideais deste mundo deviam se subordinar os do outro. A religião devia se realizar através da vida. Viviam os judeus compenetrados da ideia de eleição, numa independência espiritual, indiferentes quanto ao próprio número contrastando com os cristãos presos à ideia de unidade, dependentes da Igreja, cômnicos da necessidade de integrar a comunidade. Porque eram judeus, pensavam e agiam de modo diverso sem quaisquer interesses na assimilação cristã ou em assimilar cristãos. Justificava-se, pois, identificá-los e reduzi-los ao Cristianismo.

3 O saber inquisitorial frente aos saberes e não saberes da Colônia

Os agentes inquisitoriais portavam saber, fossem eles itinerantes com os Visitadores ou habilitados para exercerem localmente seus cargos, radicados na terra ou nela nascidos.³⁵ Em comum posse dos ideais metropolitanos da criação de um mundo novo à semelhança do que existia além-mar onde se tornara fundamental a cristianização das consciências como imperativo da ordenação social. Diferiam, certamente no dia a dia pelo ajuste dos moradores da Colônia à nova realidade. Esta terá sido a condicionante do exercício da vigilância possível. Variável a ser considerada a origem geográfica e socioeconômica dos recrutados na terra.

Os responsáveis pela vigilância eventual do estado das crenças traziam, embutida, a pretensão de encontrar e alimentar uma hegemonia político-cultural. Como pressuposto a cristianização das consciências, a colonização do imaginário, implicando no penetrar o imaginário e redefini-lo pela persuasão. Trabalho lento

35 O estudo da mentalidade dos oficiais da Inquisição moradores do Brasil é ainda desafio aos pesquisadores, embora fosse imprescindível para complementar a ação do Santo Ofício na Colônia. As respostas a esse desafio poderiam servir para esclarecer a colonização do ponto de vista das ideias e das ideologias, tendo implícita a questão do decalque ou da originalidade da construção do Novo Mundo.

de impossível realização numa esporádica inspeção doutrinária. Trabalho de catequese gerida por outro espírito tridentino, não pelo do Santo Ofício.

Moldados pelos ideais da MetrÓpole os emissários do Tribunal da Fé chegaram ao Brasil nos séculos iniciais da colonização. Seu modo de agir levava à busca das heresias, visíveis ou ocultas nas práticas sociais. Em primeiro plano ficou a preocupação com as permanências da religião Judaica que poderia ter com o significado, entraves à política colonial, deterioração do religioso, desarmonia no campo social.

A primeira dificuldade que se apresentou foi a da percepção dos resquícios do Judaísmo nos cristãos-novos e nos seus descendentes. O problema se agravava quando estes eram frutos de uniões com o gentio. Tais vestígios eram resultados do *habitus* de que fala Bordieu³⁶ da adesão consciente a outro credo.

Resistências do criptojudeus havia, era sabido, advindas da decisão moral de lutar contra as imposições da cultura cristã, contra a assimilação, da necessidade de preservar a própria individualidade bem como a do grupo.

Não obstante a realidade era outra. O problema da subsistência, definira como prioritários os arranjos existenciais para os colonos, tivessem ou não sangue hebraico. A necessidade de organizar uma economia e dentro dela se manter amaciava o convívio de leigos e eclesiásticos. Erigia-se uma nova sociedade onde se alargavam os limites da tolerância, onde tinham ruído algumas barreiras sociais e ocupacionais.

O meio social híbrido, ao alargar a condescendência com os homens de sangue judaico rejeitava sim os criptojudeus, mas se irmanavam com os cristãos-novos ligando-se a eles através de casamentos, uniões ilícitas, partilha de negócios. Cristãos-novos e cristãos velhos, cristãos novos e velhos e negros da terra e da África. Desse amálgama, resultava uma nova sociedade.

O saber dos índios permanecia, não apagados pela catequese epidérmica promotora de conversões em massa que pouco duravam e levavam a recaídas em antigos costumes ou na evasão das fugas. Os batismos poderiam tê-los incluído no

36 *Habitus* como esquemas que permitem gerar uma infinidade de práticas adaptadas a situações que se modificam de modo ininterrupto.

Corpo Místico, mas não os cristianizara no sentido pleno. Por isso e pela postura dos Jesuítas os índios, mesmo doutrinados, ficaram de fora das preocupações do Santo Ofício, embora teoricamente estivessem sob seu poder. Não se há de estranhar o fato, se para as elites do tempo - inquisidores inclusive - não havia certeza sobre a condição humana dos indígenas. Infiltravam-se na vida colonial laivos do paganismo indígena através de seus clássicos deslizos,³⁷ acentuados pelas constantes estadias no sertão que a dinâmica da vida impunha.

Difícil, quase impossível, foi para a Inquisição avaliar as intenções reais e o sentido das recaídas em costumes e ritos gentílicos quando os cristãos se afastavam dos centros de convivência. Certo, foram detectados riscamentos de corpo, desrespeito às regras do jejum e abstenção de alimentos, recaídas na poligamia, mas não seu real significado de resistência grupal a novos valores, de ter maior honra e riqueza na posse de muitas mulheres e muitos filhos, tanto quanto a instabilidade da fixação nos lugares. O nomadismo eximia ou afrouxava o controle social e atenuava as continuidades. Tais coisas teriam parecido mais exotismo de um mundo estranho do que um fermento dissolvente do Catolicismo europeu.

Foi possível ao Visitador compreender uma necessidade criadora de leis de adaptação. Impossível penetrar no íntimo das pessoas e avaliá-la em suas crenças.³⁸ Poucos processos foram instaurados nas Visitações do Brasil, e em geral concluídos localmente, com advertências, penitências, doutrinações. Atacaram-se casos isolados, nunca suas origens.

Outro problema que diminuta atenção suscitou aos inquisidores foi o dos mestiços, elementos rebeldes criados pelo colonizador como a grande possibilidade de sobrevivência. Entre eles há de ser destaque aos mamelucos, de religião inconsistente e oscilante.³⁹ Pesava neles a herança índia materna da síntese

37 Antropofagia, poligamia, bebedice, nudismo, belicosidade endêmica, acentuados pelo nomadismo e pela religiosidade marcada pela inaptidão para crer. Registros dos primeiros jesuítas são elucidativos, como aquele *Diálogo da conversão do gentio*.

38 Cf. SIQUEIRA, Sonia A. A luta inútil. In: *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

39 Dizia Anchieta em carta de julho de 1554 escrita em Piratininga: “é a gente mais perdida desta terra, alguns piores que os próprios índios”. Carta dos primeiros jesuítas do Brasil. São Paulo: Ed. Do Padre Serafim Leite, vol. II, p.76, 1954.

dos valores espirituais próprios de mistura com a preocupação reivindicativa da herança paterna que os fez declarar ao Santo Ofício sua condição de cristãos novos ou cristãos velhos.⁴⁰

Das primeiras inspeções do Tribunal sobre o comportamento dos mestiços, resultou o conhecimento dos que infringiram rituais, como as de quebra do jejum e abstinência, de comungar após o almoço ou doutriniais, como blasfêmias, descrença de Deus e da transubstanciação, invocação do diabo. Anotadas também falta de respeito às determinações do Santo Ofício com reincidência nas mesmas faltas e não cooperação com o Tribunal.

As incidências possíveis do Judaísmo, na crença ou na vivência, foram apanhadas nos atos e na qualidade do comer, do vestir-se e no de transmitir a doutrina.⁴¹

Incapazes de separar criptojudeus dos cristãos novos, o resultado da ação inquisitorial foi pouco significativo, diante dos propósitos que lhe deram origem.

O saber dos enviados do Tribunal português defrontou-se com outra realidade. Homens temidos por todos, estavam descomprometidos com o meio pela curta permanência e por se colocarem acima das autoridades civis e religiosas, e ainda, distanciados de modo abissal da maioria da população. Dificilmente teria a oportunidade de se amoldar à atmosfera social. Não estavam aparelhados para apurar o verdadeiro estado das consciências.

Defrontaram-se dois saberes a rolar paralelos sem interromper a continuidade das concessões impostas pela convivência. Convivência condicionada geográfica e socialmente, alimentada por parentescos étnicos e interesses comuns.

40 Ver por exemplo, as declarações de Marcos Tavares e de Gaspar Nunes Barreto que ao Visitador se declararam meio cristãos novos. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.080 e 11.075, respectivamente.

41 Nas Visitações do Nordeste, 207 foram as denúncias de Judaísmo (cerca de 2,78%), que renderam 7 processos (sobre 179) de heresia configurada ou forte presunção dela, resultando em 15 casos de maior gravidade remetidos à consideração do Tribunal de Lisboa.

4 Considerações finais

Desde a sua edificação original pela Santa Sé, a Inquisição aparece como uma versão portuguesa do movimento geral da Reforma Católica, porque era uma resposta a um problema nacional dentro do espaço conjunto dos cristãos da Europa no século XVI, de reedificação de uma Igreja que atendesse às necessidades espirituais dos tempos novos.

Portuguesa, a Inquisição procurou solucionar os problemas da insegurança, a busca de um novo equilíbrio dos estamentos ao tentar delimitar a esfera de atuação de cada grupo. Buscar reafirmar a certeza ao agir com prudência na introdução dos caminhos de ordenação.

O Santo Ofício, defendeu uma religião basicamente tradicional, tocada de inovações que vinham do Concílio de Trento. Foi sustentada, principalmente por um clero aristocrático, emerso das altas camadas da nobreza ou das altas dignidades da Igreja. Clero detentor do saber da elite, com pequenas variações superadas pela unidade da religião.

Portadores de um saber barroco, procuraram os membros da Inquisição, conduzir os homens, impulsionando-os em direção a uma crença e de certos modos de conduta que nela se traduzem em correspondência com o sistema de interesses sociais. Demonstrar e persuadir, policiar e penalizar. Para isso detinha poder espiritual e temporal.

Em suas incursões na sociedade, foi o Santo Ofício, executor de um dirigismo estático pela sua presença e um dirigismo dinâmico pela sua ação.

O saber inquisitorial foi posto à prova, quando se confrontou com outra realidade: uma nova sociedade, uma cultura configuradora de novos modos de agir e de fundamentos ideológicos, dando-lhe novo perfil. Nela persistia, certo, o saber metropolitano, mas metamorfoseado no processo do transplante cultural, tisonado de hibridismo ao se inventar a mestiçagem. Tisonado de Judaísmos ao se internacionalizar no Capitalismo atlântico.

Nada mudara muito: o saber europeu da cultura barroca, enfrentava o desafio da insegurança, de desordem, do desequilíbrio. Apenas tal desafio vestia-se na Colônia de outras roupagens. O resultado não poderia ser idêntico nos dois

mundos que o mar separava. Tornou-se insustentável a ideia de homogeneidade cultural, ainda que semeados valores da Metrópole. O saber inquisitorial ao defrontar-se com os saberes e não saberes da Colônia estava desarmado. Teve seu peso na vida colonial, mas não conseguiu dirigi-la de modo único e inquestionável.

Referências

BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. São Paulo, Unesp, 2002.

DÈMANN, Paul. **Os judeus, fé e destino**. São Paulo 1962.

HERSTERBERG, Arthur. **Judaísmo**. Rio de Janeiro, 1964.

LOWSKY, F. **Anti-semitisme et mystère d'Israel**. Paris 1955,

MARAVALL, José Antonio. **A cultura do Barroco**. Análise de uma estrutura histórica. São Paulo: Unesp, 1997.

SIQUEIRA, Sonia A. A luta inútil. In: **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sonia. O medo no Brasil dos Jesuítas. Imaginário e representações no Brasil no século XVI. **Anais da XVI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, Curitiba, 1996, pp. 107-113.

IV - Faces da dominação: reflexões conceituais sobre intolerância e violência

Carlos André Macêdo Cavalcanti ⁴²

Angelo Adriano Faria de Assis ⁴³

Apresentando um trabalho historiográfico, através de um esforço multitemático e interdisciplinar, concentramo-nos na busca da sistematização conceitual do significado da intolerância para o homem e para a história. Os estudos sobre o tema visam, em última instância, em geral, dar prosseguimento àquele ideal iluminista tão caro ao cânone ocidental: o de colocar o saber ao serviço do ideal de um mundo mais justo.

A intolerância é um desafio especial nesta busca. E tem de abarcar todas as áreas da ciência que se dispuserem, da mesma forma que deve promover o convívio dos mais diversos assuntos e objetos de estudo pertinentes. Isto porque não é dada a nenhuma disciplina científica conter teorias e métodos que atravessem o longo caminho dos atos intolerantes. A intolerância pode ser tida como enraizada entre as pulsões de vida e morte que a Psicanálise descreveu tão bem. Ou pode, da profundidade do imaginário que os freudianos acreditam inexpugnável, terem uma composição daquelas que Gilbert Durand⁴⁴ chamou de constelação de mitologemas. Weber, muito antes, admitiu para a cultura o estudo de constelações de valores bem mais próximas – metodologicamente falando – do ofício dos historiadores.⁴⁵ Mas nada impede que nós historiadores dialoguemos com métodos e conceitos teóricos aparentemente mais distantes. Importa, então, para os estudos da historiográficos como este, a abertura de espírito para ouvir, falar, aprender e desafiar-se a si próprio a uma renovação contínua.

42 Cf. Lista de Colaboradores.

43 Cf. Lista de Colaboradores.

44 DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Presença, 1989

45 WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

Aqui se apresenta um pouco da nossa experiência com o conceito de intolerância aplicado à ação inquisitorial. A aplicação intolerante e excludente da própria soteriologia cristã por parte dos inquisidores não nos autoriza a buscar uma dramatização ou exagero dos gestos inquisitoriais como forma de comover o leitor e embasar alguma análise que necessite desta “emoção” para validar-se. Se tomamos este caminho simplório, a própria intolerância aparece reduzida a um monstro horrendo, disforme e... incompreensível, a ser combatido pelo gládio e pela espada, como os que a psicologia infantil detecta nos desenhos das crianças. Esta atitude em nada ajudaria, por exemplo, àqueles, dentre nós, que desejamos combater a intolerância. A estes fazem-se mister trilhar os complexos caminhos que levam e levaram a História a viver constantes “espasmos” de intolerância. Este tabu vai por terra quando o historiador admite desde cedo que o ato intolerante é ambíguo e, como no mito de Prometeu, carrega em si, paradoxalmente, o anseio de justiça.

No pluralismo de “salvacionismos” que marcou a História cristã, a Inquisição foi, depois da oficialização do cristianismo como a religião do Império Romano, o maior pois mantém a exterioridade do ato místico, mas restringe-se ao jogo simbólico do poder. A questão que se impõe aqui é determinar os limites do embuste. Descartamos por completo um total esvaziamento místico do Tribunal, que seria não apenas improvável como insustentável.

A superação do medo obsidional levou ao desnudamento do “medo de bruxa” e, por conseguinte, à desvalorização do seu oposto cristão típico: o medo de Deus, grandemente incentivado pelo clero depois que a Igreja se aproximou do Estado ainda na Idade Média. Esta aproximação com o Estado gerou um medo de Deus que difere do temor judaico-cristão original que se referia às hierarquias celestes “universais” e tencionava, pelo terror, impor o respeito às hierarquias terrenas, clericais ou não.

Uma fé mais “pensada” que “vivida” foi o cenário para a Pedagogia do Desprezo. Ao mesmo tempo, no mesmo turbilhão crítico, a intolerância deixou de ser aceita sem restrições pela grande maioria das pessoas em Portugal e Espanha. A unanimidade ruiu e, com ela, o significado purificador da Inquisição. A atuação inquisitorial no Brasil coincide com a transição do Medo ao Desprezo,

daí a singularidade e a riqueza de certos processos do final do século XVIII e início do século XIX.

O período do “desprezo pelas crenças dos ignorantes” demonstra uma mudança de sentido e significado na própria ação intolerante. Inicialmente, partimos da constatação de que não se pode simplificar todas as formas de exclusão e perseguição como se fossem um único fenômeno histórico ou social. Por exemplo, entre as penas aplicadas pelo fundamentalismo muçulmano dos nossos dias e a Inquisição espanhola do século XV, vão diferenças que se há de respeitar para a devida compreensão de ambos os fenômenos.

Buscamos, porém, o elo maior ou, se preferirem, as correntes mais profundas deste movimento. Neste sentido, levamos em conta que a intolerância se estende ao longo da História nas mais variadas formas e razões. Fosse a intolerância algo binário ou perfeitamente antagônico a um conjunto de valores inspirados pela razão humana ou substantiva, para citar terminologia weberiana consagrada, seu combate seria fácil e os argumentos para a controvérsia teriam um poder hercúleo maniqueísta. Mas não é isso que ocorre. Com o objetivo de captar esta complexidade, um dos autores propôs sua classificação tipológica e tipificadora que busca abarcar este amplo leque das incursões da/na intolerância⁴⁶:

a) Intolerância Guerreira: Forma imemorial, de determinante inata antropológica, que se baseia na busca direta das riquezas do adversário e está ligada à escassez no limite sobrevivência segundo os padrões culturais de cada grupo. Comum nas guerras, pode envolver as mais diversas assertivas, justificá-la e dar-lhe sustentação moral e histórica. Mas seu objetivo central é a pilhagem e o botim, com a conseqüente eliminação do perdedor por escravidão ou assassinato.

b) Intolerância Obsidional Civilizatória: Para compreendê-la é preciso retirar o juízo de valor da palavra civilizatória, pois, ao utilizá-la, nós não a conceituamos como melhor nem superior. A Intolerância Civilizatória dá-se no tempo da história e busca a supressão das diferenças pela imposição de um

46 CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. O Imaginário da Inquisição: Desmitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito Inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821). Recife: Tese de Doutorado em História na Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

paradigma que, em sua lógica interior, se considera e se diz superior e que só pode ser assim analisado pelo historiador em função de valores autoatribuídos pelo próprio agente histórico. A submissão do vencido ocorre aqui por sua inclusão/conversão para uma outra ordem mental e valorativa – diversa e oposta à sua original –, onde aqueles que ingressam no “novo” quadro de valores são tidos eles mesmos como o “botim” alcançado. É uma intolerância escatológica, pois o seu projeto “histórico” determina sua própria superação, tendo em vista que o objetivo primordial é a conversão de todos os homens aos preceitos hegemônicos. Ao chamar à obrigatoriedade disciplinar pessoas que fazem parte do mesmo grupo ou do mesmo universo político-religioso, a intolerância busca legitimar-se no quadro de medo obsidional que veremos adiante. Os processos inquisitoriais obedecem à lógica desta forma de intolerância, posto que todos eles devem terminar – de uma forma ou de outra – na metáfora escatológica.

c) Intolerância Totalitária: Típica do século XX, marcou os regimes de força do período com a aplicação de um princípio inverso ao da Intolerância Civilizatória. A coesão social, neste caso, é tentada através da vivência de antagonismos irreconciliáveis, onde não se privilegia a conversão nem qualquer forma da catequese. Ao contrário da anterior, esta forma de Intolerância é tendencialmente unitarista e sua “ideologia” é a da própria exclusão física do outro. No Nazismo, por exemplo, nunca ficou totalmente claro se haveria um “projeto de sociedade” que fosse possível sem a guerra, sem a censura, sem os guetos e sem a rígida disciplina formal. O totalitarismo teria surgido de uma derivação do ato civilizatório, confundindo os meios com os fins. Neste trabalho, porém, a definição de Intolerância Totalitária só nos interessa na medida em que nos permite demonstrar que consideramos os episódios do século XX distintos – ainda que assemelhados – dos episódios inquisitoriais.

Os dois últimos tipos de intolerância são teleológicos, pois, ao propor-se realizar um “projeto”, encaminha-se também para tentar “congelar” a História, buscando dominar o tempo e negar a morte. A dinâmica cultural dos grupos humanos, de maneiras diversas, nega esta paralisia, mas convive – às vezes longamente – com seu mito hegemônico. Desvendar possíveis estruturas que determinam o estabelecimento das ações intolerantes seria papel da ciência que

permitiria, pelo menos, a caracterização clara do processo. Por enquanto, nem este, que seria um instrumento de escolha para os indivíduos, está desvendado.

A problemática da intolerância, sem dúvida, atravessa os séculos, e a intensidade e riqueza dos debates atuais, seja na Academia, seja nos diversos espaços de mídia, ratificam sua atualidade e a pujança do interesse que invariavelmente desperta. O mesmo vasto e suntuoso leque de temáticas versando sobre a intolerância se faz presente neste espaço privilegiado que então se abre para discussão. Os trabalhos que compõem este simpósio abrangem algumas das múltiplas facetas do problema, apontando sua permanência na longa duração, com estudos que abordam desde o Medieval até o Tempo Presente, tanto no contexto religioso quanto secular.

Em nome de Deus ou em nome do Estado, os espelhos da intolerância e da violência no âmbito do poder e da religião (ora dispersos, ora interligados) funcionarão como elos de contato entre as temáticas aqui tratadas. A interdependência entre estes espaços aparece, por exemplo, em trabalhos do período tardo-medieval e da Modernidade, como os princípios do pensamento político e eclesiológico e os conflitos com o pensamento estabelecido na Europa Ocidental dos séculos XIV e XV.

A repressão ao “outro” por representar ameaça à ordem estabelecida encontra na Inquisição elemento privilegiado de análise. Como os portugueses islamizados, tratados como renegados e perseguidos pelo Santo Tribunal pela suspeita de criptoislamismo e sobre os motivos de sua conversão ao Islã. Do lado oposto, o universo relacional e as vantagens advindas de cargos inquisitoriais, corroborando para a reordenação do status social, através da inserção e trânsito dos representantes do Santo Ofício estabelecidos na colônia, apontados como responsáveis pelo controle da moral e costumes no mundo brasileiro. Também as leituras europeias sobre o Novo Mundo e a representação da alteridade entre os séculos XVI e XVIII, mostram as instâncias de interpretação do “outro”. É o que vemos na afirmação ética e moral da corte francesa, que lapida sua identidade através de elementos tão distintos quanto manuais de civilidade, relatos sobre o Brasil francês, poesias da plêiade, ensaios de Montaigne e as interpretações sobre as guerras religiosas que então sacudiam o Velho Mundo. Da mesma forma, nos

debates sobre a “natureza humana” e a “guerra justa”, alimentando uma disputa simbólica entre os ecos do absolutismo e o alvorecer iluminista. Ou ainda, no reconhecimento do caráter racional dos homens e dos elementos irracionais que interferem no processo histórico, a ponto de sugerir uma História de cariz filosófico no intuito de combater o fanatismo e irracionalismo que julgavam reinante.

O Brasil Império seria igualmente palco privilegiado para representações da intolerância, seja através da marginalização dos soldados mutilados na campanha contra o Paraguai (1864-70), inabilitados, pela invalidez, para prosseguir no serviço pela pátria, seja através do relativo esquecimento das fontes processuais criminais do período monárquico, material inesgotável para um melhor entendimento das práticas intervencionistas do poder político imperial e de sua ressonância na política nacional. Com relação à Contemporaneidade, as análises tornam-se ainda mais variadas.

Há espaço, inclusive, para leituras microscópicas – ao gosto da Micro-História – de alguns casos de representação de intolerância e violência. É o caso, por exemplo, dos artigos de intelectuais católicos publicados pelo Centro D. Vital na década de 1930 que adquirem teor belicista, isolacionista e de intolerância político-religiosa, insuflando os embates políticos de então, ou dos almanaques em língua alemã editados no país que pretendiam difundir os pressupostos do ideário nacional-socialista entre os imigrantes e seus descendentes no Brasil dos anos 1930. É também o caso do uso político das prostitutas judias durante o início da República como argumento antisemita.

O estereótipo sobre os judeus aparece igualmente no levantamento de registros iconográficos em charges da imprensa brasileira referentes ao elemento judaico na cultura brasileira entre as décadas de 1930-90. Ou ainda, a trajetória de um militante comunista e pesquisador da cultura negra à procura da relação entre dominação de classe e a desvalorização da herança africana na construção do caráter nacional brasileiro em fins da República Velha. Também as ideias ecléticas do Boca do Inferno da Farinha Podre, personagem emblemático da Uberaba da primeira metade do século passado, contestando a ordem vigente estabelecida, clerical e elitista, com a defesa do Marxismo, Comunismo e Espiritismo.

Já a transformação do papel da mulher na sociedade atual pode ser interpretada através do fortalecimento do movimento feminista entre os anos 1970-80, possibilitando uma nova abordagem sobre o corpo feminino e possibilitando uma releitura da violência sexual contra a mulher. É ainda o caso dos relatos sobre a experiência do Golpe Militar de 1964 visto sob a ótica de um lar cristão, influenciado pela tradição de manifestações patrióticas no ambiente doméstico, e o contraste com o choque moral a partir das revelações sobre os abusos cometidos durante o regime de exceção. Por último, as transformações político-sociais geradas pela implementação de um sistema presidiário no interior paranaense em fins do século XX. O papel da Igreja na sociedade atual e os discursos de legitimação da fé permitirão o enfoque da intolerância religiosa no mundo contemporâneo, a partir a ameaça representada pelo crescimento e fortalecimento de determinadas religiões. É o caso das interpretações fundamentalistas do Islã e a manutenção do estado de “fanatismo” em conflito como uma leitura mais “ocidentalizada” do Alcorão, e o cenário de instabilidade após os atentados terroristas do 11 de setembro⁴⁷, sendo o xiismo apontado como elemento político de instabilidade social. Também a aliança entre setores da Igreja que se utilizavam do arcabouço teórico marxista para analisar as questões socioeconômicas da América latina – a “Teologia da Libertação” – com os revolucionários sandinistas da Nicarágua ou com setores menos privilegiados da sociedade brasileira durante o Regime Militar, incentivando sua participação política para a reabilitação social e redemocratização. Em contraste, um engajamento mais tradicional de setores da Igreja, efetivada pela Sociedade Brasileira de Defesa da tradição, Família e Propriedade (TFP), utilizando uma violência justificada em nome da fé para combater os críticos do regime, apontados como ateus, hereges e pecadores. Ou ainda, o relato sobre o crescimento das representações neopentecostais no Brasil como fenômeno da sociedade capitalista globalizada. Temáticas variadas, ligadas pelo estigma da intolerância. Desenha-se, assim, espaço múltiplo e multifacetado para análise de suas manifestações através dos tempos.

47 Os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001, referem-se aos ataques às torres do World Trade Center, em New York, EUA.

Referências

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **O Imaginário da Inquisição: Desmitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício, no Direito Inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821)**. Recife: Tese de Doutorado em História na Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

V – A moralidade familiar na visão católica de José Campello: Pernambuco da década de 1930 e 1940

Zuleica Dantas Pereira Campos ⁴⁸

Philippe Joron ⁴⁹

Introdução

Nosso trabalho tem como objetivo discutir uma das concepções de família, na década de trinta refletindo aspectos éticos, morais, sociais e culturais que marcaram um determinado momento histórico da sociedade, no que concerne às camadas médias de Pernambuco, Brasil.

Assim, apontaremos a visão de José Campello, cidadão do Recife, nascido a 18 de março de 1886, Bacharel em Direito, escritor, poeta e jornalista atuante. Exerceu, durante o período analisado, mais de um mandato como Presidente da Associação de Imprensa do Estado de Pernambuco. Em 1937, colaborou assiduamente com o Interventor Federal de Pernambuco, Agamenon Magalhães, como Presidente do Conselho Legislativo e de Economia do Estado de Pernambuco e como Secretário da Comissão do Plano da Cidade. Como jornalista, foi redator honorário de *A Gazeta* do Estado de São Paulo, dentre outros.

Além das atividades acima citadas, José Campello foi redator chefe da *Folha da Manhã*, periódico de propriedade de Agamenon Magalhães, de quem foi colaborador durante a ditadura do Estado Novo. Ocupando esta posição, escreve diariamente matérias referentes à postura disciplinar da família em relação a casa e ao espaço amplo da educação na sociedade.

48 Cf. Lista de Colaboradores.

49 Cf. Lista de Colaboradores.

É importante salientar que a *Folha da Manhã* consistia no meio de divulgação dos mais importantes que contava o Interventor Federal de Pernambuco para propagar as ideias instituídas por Getúlio Vargas.

Durante o Estado Novo, Vargas consolidou projetos que vinham sendo discutidos desde outubro de 1930, quando assumiu a Presidência da República. Segmentos importantes das elites civis e militares foram sendo aliçados do poder. Em junho de 1934, parlamentares, escolhidos pelo voto direto, promulgaram uma Constituição, elegendo Getúlio Vargas, chefe do governo provisório, para a Presidência da República. A nova Carta, ao mesmo tempo que assegurava o predomínio do legislativo e ampliava a capacidade intervencionista do Estado, reduzia o poder do presidente da República (PANDOLFI, 1999).

O golpe de 1930 teve a participação de forças políticas bastante diversificadas. A proposta de reestruturação do Estado é esboçada: nos movimentos intelectuais dos anos 20 (grupos modernistas); no tenentismo da Velha República; no movimento integralista de Plínio Salgado⁵⁰; e também nas novas formulações doutrinárias, oriundas do contexto internacional. Sendo assim, as visões acerca da condução do processo eram consideravelmente distintas.

Nos anos 30, o Brasil não seguiu rumos diferentes dos que estavam sendo trilhados pelos países europeus⁵¹. Os movimentos de caráter nacionalista, apelando para traços culturais da História de cada povo, ganhavam força em toda a Europa. O Fascismo, o Nazismo e o Stalinismo, não necessariamente identificados entre si, intercambiaram fórmulas e experiências que pretendiam congelar os focos de tensão da História e resolver a questão social, redimindo da exploração as populações trabalhadoras. Aliás, desde a I Guerra Mundial, o modelo liberal clássico de organização da sociedade vinha sendo questionado, em

50 O Integralismo de Plínio Salgado possuía uma lógica particular próxima do conservadorismo europeu que vigorava na época. Seu caráter mobilizante foi responsável pela transformação, em meados da década de 30, num grande partido de massa, ativo em todo o país. Sua atividade caracterizava-se por um grande esforço de arregimentação de militantes, pela criação de núcleos sanitários, esportivos e culturais e pela afirmação de uma nova modalidade de cidadania (ARAÚJO, 1988).

51 Mussolini chega ao poder em 1923, Salazar chega a 1º ministro de Portugal em 1929, Hitler ascende, na Alemanha em 1933, e a França vinha enfrentando fortísimos movimentos nacionalistas desde o fim do Séc. XIX (OLIVEIRA, 1982. p.7).

detrimento de concepções totalitárias, autoritárias, nacionalistas, estatizantes e corporativas.

Getúlio Vargas, ao se dirigir aos jornalistas estrangeiros, logo após o golpe de 1937, afirma que a nova Constituição “*não é fascista, nem integralista. É brasileira, corresponde apenas à índole do momento político em que o Brasil se encontrava*” (Novo Regime... 1937, p. 01).

A repercussão dos acontecimentos, no exterior, é largamente notificada pela imprensa do Recife. É proclamado que Londres e Paris registram e comentam, com destaque, os acontecimentos no Brasil. A imprensa alemã exalta a personalidade de Vargas e ridiculariza as insinuações dos franceses a respeito da suposta influência do Reich nos negócios internos do Brasil. Já o Presidente do Senado italiano admite, publicamente, que houve uma contribuição do Fascismo nos acontecimentos que transformaram a Constituição do Brasil e que a Itália, de uma maneira ou de outra, é responsável pelo que aconteceu. A Suíça encarou os acontecimentos com diplomacia⁵².

Através da repercussão dos acontecimentos registrados na Imprensa internacional, percebe-se que Vargas e sua política interna eram vistos com grande simpatia pelos governos nazifascistas. O Estado Novo trouxe uma fonte de pensamento racista que parecia indicar as tendências do pensamento político da Alemanha de Hitler e da Itália de Mussolini.

A Folha da Manhã ocupa espaço, lançando-se como o jornal que vai atender ao público a que não se dirigiam os demais jornais: as classes populares e médias.

A documentação utilizada para a realização deste trabalho foi obtida nos arquivos do Centro de Documentação e de Estudos Históricos Brasileiros Rodrigo Mello Franco de Andrade (CEHIBRA) da Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj-PE), pasta referente a José Campello.

52 *Jornal do Commercio*, Recife, 13 nov. 1937; *Diário da Manhã*, Recife, 12, 13 e 14 nov. 1937.

A moralidade da classe média sob o olhar de José Campello

A cidade do Recife é o palco onde se desenrola o contexto político e social no qual Campello está inserido. O Recife, como terceira capital do Brasil, era o importante centro econômico, político e cultural do Norte/Nordeste. Era uma cidade moderna, com transportes urbanos, abastecimentos de gás, água e de luz elétrica. Assim, era também um reduto cultural e político, com seus avançados centros acadêmicos, hospitalares, comerciais, empresariais, cujos serviços, inclusive, atendiam, às carências das demais regiões (SARMENTO, 1998).

Nesse período, a colaboração entre a Igreja Católica e o Estado Novo é uma iniciativa do próprio Interventor Agamenon Magalhães, representante do ditador Getúlio Vargas que, por sua vez, compôs quase todo o seu secretariado com jovens oriundos da Congregação Mariana: Manoel Lubambo ocupa a pasta da Fazenda; Etelvino Lins, a da Segurança; Apolônio Sales, a da Agricultura; Arnóbio Tenório Wanderley, a da Secretaria de Governo; e Nilo Pereira, o Departamento de Educação (PANDOLFI, 1984).

A Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica, implementada pelo arcebispo de Olinda e Recife, D. Miguel Valverde, tratava-se de um movimento religioso, seguindo a linha do Catolicismo reformado. De acordo com Carlos Miranda, a pretensão de D. Valverde, ao criar a Congregação no Recife, capital do estado de Pernambuco, era estimular na arquidiocese um movimento semelhante ao já criado no estado da Bahia e que resultara em um grande sucesso. O objetivo maior do movimento seria o de acabar com o “indiferentismo religioso” dos católicos e combater as ideias consideradas pagãs (MIRANDA, 1988).

A proposta dos congregados marianos era divulgar amplamente suas ideias, dentre as quais: atividades anticomunistas, magníficas paradas de fé, retiros religiosos durante o período de carnaval, atividades sociais, entre outras (CABRAL, 1993).

De acordo com Ricardo Medeiros, o advento do Estado Novo, proporcionou uma certa restrição à liberdade das práticas católicas alcançadas pela Igreja na Constituição de 1934. No entanto, através do Ministério do Trabalho, Indústria

e Comércio, o governo de Getúlio Vargas enfatiza a influência da Doutrina Social Cristã, mediante o aproveitamento das Encíclicas Sociais, no planejamento e na ação oficial em favor das massas trabalhadoras, como também, vai cooptar líderes eclesiásticos para colaborarem com o Governo. Dessa forma, a interventoria em Pernambuco segue de perto as orientações do poder central (MEDEIROS, 1995).

José Campello, como redator chefe da Folha da Manhã, nos legou, em suas matérias, publicadas no referido periódico e em alguns outros, seu posicionamento a respeito da sociedade, da educação e, particularmente, uma visão de família de classe média, católica e seguidora das ideias instituídas pelo modelo propagado pelas práticas do Estado Novo. São ideias conservadoras que retratam o modo de vida e de ver o mundo de uma parcela da sociedade.

É importante lembrarmos que o Brasil desse período é marcado pela crescente urbanização e a rápida evolução industrial. A participação da mulher, além das fronteiras domésticas é ampliada, e através do rádio ela se informa sobre as rápidas mudanças da vida moderna. No comércio e nas indústrias aumentam as ofertas de emprego e chega a vez da mulher de classe média trabalhar fora. Em sintonia com a situação mundial, não são poucas as oposições a sua inserção no mundo do trabalho.

Dentre essas ideias está a não aceitação do trabalho feminino fora do lar. Assim, o pensamento de José Campello, reflete o pensamento dos homens, católicos da classe média de Pernambuco. Para ele, a família deve ser constituída pelo pai, atuando no espaço público, como chefe e mantenedor do núcleo familiar. E a mãe, atuando no domínio doméstico, educando os filhos e administrando o lar. Como demonstra uma de suas matérias:

A mulher, como o homem ou mais que o homem, tem a ilusão de que conquistou, em nossa época, uma *somma* considerável de liberdade. Não falo aqui das cocottes que o são abertamente ou das que dizem que não o são, mas fazem áquellas uma concorrência tanto mais desleal quanto podem socorrer-se das imunidades asseguradoras do matrimonio... Mas a mulher honesta, convencida de que muito ganhou em liberdade com

a civilização, se esquece da sobrecarga de deveres e serviços que essa mesma civilização libertaria trouxe aos seus ombros aparentemente frágeis e quebradiços. As próprias invenções modernas concorrem imenso para que as mulheres percam as vantagens (se essas vantagens realmente existem) que lhes trouxeram a civilização e os homens civilizados (CAMPELLO, 1939).

As ideias propagadas por Campello também traduzem a sua rejeição no que concerne às vantagens advindas dos novos utensílios domésticos. Na sua visão, todos os equipamentos, utensílios e novos hábitos que viessem a contribuir para facilitar as tarefas femininas no lar, transformavam-se em perigosas armas de desorganização da normatização doméstica.

Confronte-se a simplicidade um lar antigo com essa pequena babyllonia que é a casa dos nossos tempos. Felizes foram as donas de casa que nunca conheceram o rádio, o refrigerador, o aspirador de pó automático, a enceradeira eléctrica, o seccador de cabelo e outras invenções que fazem da mulher uma escrava dos vendedores a prestações e dos proffisionaes mechanicos chamados a toda hora para reparar esses delicados inventos de satanaz disfarçado em fabricantes judeus de conforto nos lares modernos. Hoje, quem quizer ter uma idea da escravidão e da infelicidade, procure ver uma dona de casa á hora em que todos esses inventos se desconcertam ou no dia em que o cobrador das agencias dos semitas da Norte América lhes batem á porta para cobrar as duplicatas mensaes de um systema de vendas que triplica o preço real do objeto... (CAMPELLO, 1943).

Assim, quanto mais tempo livre fosse propiciado às mulheres, pelos novos eletrodomésticos oferecidos pelo mercado modernizador em expansão, mais estariam expostas às ideias “dissolventes” propagadas pelo mundo da rua.

As novas invenções também contribuiriam para sobrecarregar a mãe de família de responsabilidades que antes não lhe eram atribuídas.

O ideal de família proposto por Campello deveria servir de exemplo para as gerações mais novas, na medida em que seus elementos representam a postura ética e moral, cuja importância é marcada como conteúdo simbólico de preservação dos princípios determinados pela época e pelos valores morais de uma determinada instituição, no caso, o segmento católico conservador.

Campello deixa claro em seus artigos a importância da instituição familiar preservada dentro dos padrões católicos. Coloca também, na condição de “inimigos da família”, a maçonaria e os comunistas.

A família é o próprio fundamento da sociedade, a própria estrutura das nações, a própria razão de ser das pátrias, em todos os tempos. Não falemos da pregação comunista e maçônica que ataca a organização da família porque esta ainda é a fortaleza que mais se opõe a infiltração da ideologia cosmopolita, cuja finalidade precípua é a transformação da humanidade num rebanho uniforme, de onde desapareça por completo o sentido espiritual da vida (CAMPELLO, 1939).

Em um outro artigo, acrescenta ao rol de “inimigos”, os judeus.

O esporte ou o atletismo feminino é a desfeminização e a degradação da mulher pela igualdade comunizante dos sexos. Socorrem-se da medicina para justificá-lo., mas quem? Os comunistas e judeus que querem mascarar os seus propósitos de dissolução da família religiosa- a velha e formidável estrutura da civilização christa do occidente (CAMPELLO, 1937).

Dessa forma Campello cria uma batalha que deveria ser travada entre, de um lado, a família de classe média católica, e, de outro, os judeus, os comunistas

e a maçonaria, que tentam desorganizar a moral religiosa da unidade doméstica. Para ele, a educação sem Deus torna-se impossível:

Os nossos constituintes estão na obrigação de defender esse ideal e esse interesse da sociedade de que são delegados, dando-nos o ensino religioso obrigatório, por necessidade de ordem política e em desrespeito aos princípios da “Educação progressiva (CAMPELLO, 1934).

No contexto familiar, a imagem do pai emana à autoridade, representa o poder decisivo dentro da casa, a austeridade e responde sobre os aspectos formais da educação dos filhos. É entendido como o provedor da família e sempre expressa uma preocupação pela manutenção da casa. O excesso de trabalho e de preocupação com o futuro dos filhos, possivelmente faz do pai uma presença mais singular na relação com a família, o que retrata um domínio mais voltado para um mundo externo, fora da casa. O pai representa uma imagem pública, o universo da rua, do trabalho.

Em seus escritos, José Campello, considera como uma das qualidades intrínsecas à mulher, sua fragilidade, sendo esta, característica fundamental para o sexo feminino. Sublinha que a sua educação deveria privilegiar a timidez, que é a verdadeira postura da feminilidade. Caso contrário, ela tornar-se-ia desvirtuada, assumindo atitudes masculinas, o que acabaria por produzir comportamentos considerados pelo redator-chefe da Folha da Manhã, “monstruosos”.

Por outro lado, a timidez masculina consistia em uma anomalia. Por mais brilhante que fosse a inteligência do homem tímido, as suas ideias se perderiam por falta da força, do poder que emana da potência e da autoridade do macho. Seus pensamentos seriam fragmentados, sem poder de persuasão. Apesar de José Campello não pretender fazer um estudo psicológico sobre gênero, atribui à timidez do homem um aspecto patológico desenvolvido em face à difícil tarefa de exercer atividades inerentes a sua função. Acusa o homem tímido, no caso, fraco e doente, de procurar no álcool uma fuga para suportar a “desgraça” da timidez:

Devem correr por conta da timidez muitas desgraças que acontecem ao homem. Ao homem e não á mulher, pois que a timidez não é um defeito ou uma anomalia, mais uma qualidade intrínseca ao sexo frágil. E quando a mulher deixa de ser tímida, podemos ter a convicção de que ella perdeu uma das características fundamentais do sexo para violar as fronteiras do sexo opposto, acabando naquella lamentável confusão a que se refere Gregório Maranon na sua theoria sobre aberrações ultrajantes de espécie. A these do grande mestre da endocrinologiia contemporânea destroe, em boa parte, a literatura scientifica de Freud. E dahi porque muitos dos nossos pretensos cientistas não conhecem ou não querem conhecer Maranon e sua formidável obra de rectificação das theses pan-sexualistas do professor de Vienna e seus facéis adeptos... (CAMPELLO, 1938).

O pai é concebido como a figura que representa o poder e a autoridade diante dos filhos, quando os mesmos transgridem normas e valores centrais da dinâmica grupal. Em contrapartida a imagem materna é representada pela emoção, pelo afeto. Diante da postura punitiva do pai, ela é percebida como proteção e amor. O seu espaço está demarcado dentro da casa, no domínio doméstico, no campo das emoções privadas. Cabe à mãe a maternidade, a organização do lar e a manutenção, no que concerne o preparo alimentício, dos membros da família.

Para Campello é tarefa da mulher o cuidado do lar, incluindo a preparação da comida, da lavagem das roupas e a limpeza da casa. A mulher que recorre a comidas das pensões fica muito à vontade para bancar as “Julietas do portão” e frequentar o “Catimbó”⁵³, religião de origem africana, preservada e reinterpretada, no Brasil, pelos afrodescendentes.

Essa mulher, em situação de discussão com o marido ou com a vizinhança, utiliza a “língua como objeto chinês inenarrável”, se excede em nomes considerados

feios para injuriar e acabar com os nervos do marido. Mesmo em outras situações, a língua dessas mulheres passa a ocupar o lugar pacífico, mas não menos exacerbante do rádio e da vitrola. Elas reproduzem a “matraca” na ponta da língua (CAMPELO, 1935).

Considerações finais

A família tem sua história particular, mas também perpassam nas suas interfaces os registros das vivências coletivas. Esses registros da história passada têm papel fundamental na dinâmica familiar pois são experiências e, assim sendo, são passadas para novas gerações na transmissão de valores. A vivência do passado tem registro no imaginário das novas gerações, os mitos familiares e suas tradições remetem a determinados valores, cuja importância é marcada como conteúdo simbólico de preservação dos princípios que marcam um tempo, uma época.

As vivências do presente mescladas com as experiências e práticas do passado refletem a construção e reconstrução das experiências das novas gerações. Cabe à família transmitir valores e acompanhar as transformações sociais mantendo as tradições, recriando-as e reescrevendo-as, sinalizando as diferenças de uma nova etapa.

Assim, os escritos de Campello nos ajudam a perceber determinados valores e atitudes ainda presentes em parcelas da classe média de Pernambuco.

Referências

ARAÚJO, R. B. **Totalitarismo e Revolução: O Integralismo de Plínio Salgado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BASBAUM, Leôncio. Apud, INÁCIO, Inês da Conceição. A família rememorada: representações do grupo familiar em memórias de militantes comunistas.

Revista Brasileira de História, São Paulo. V. 9, n. 17, p. 170-190, Set. 1988/ fev.89. p.184.

CABRAL, Newton D. de A. **Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Manoel da Nóbrega” à Universidade Católica de Pernambuco: uma trajetória direcionada pela Igreja romanizada (1913-1956) - 1993.** Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.

Falando à Nação. **Diário da Manhã**, Recife, 13 nov. 1937. p. 03.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. Proteção à família. **Folha da Manhã**, Recife, 28 nov. 1939.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. Ilusão da Liberdade. Quanto as Mulheres... **Folha da Manhã**, Recife, 21 abr. 1943.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. Proteção à família. **Folha da Manhã**, Recife, 28 nov. 1939.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. Diferenciação e valorização dos sexos. **Folha da Manhã**, 28. 1937.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. Ensino Religioso nas Escolas Públicas. **Correio da Manhã**, 1934.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. Timidez. **Folha da Manhã**, Recife, 28 jul. 1938.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. **Folha da Manhã**, Recife, 26 jul. 1940.

FUNDAJ-CEHIBRA. CAMPELLO, J. **Folha da Manhã**, Recife, 22 mar. 1935.

Inicia-se agora, para o Brasil o Regime da decisão e da clareza. **Jornal do Commercio**, Recife, 13 nov. 1937. p. 03.

Luiigi Federzoni exalta a contribuição do fascismo nos acontecimentos que transformaram constitucionalmente o Brasil. **Diário da Manhã**, Recife, 14 nov. 1937. p. 01.

MEDEIROS, Ricardo P. **Estado, Igreja e Políticas Assistências em Pernambuco (1935 - 1945):** Imaginário das Elites e Ações Políticas - 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

MIRANDA, Carlos. A. C. **Igreja Católica do Brasil:** uma trajetória reformista (1872-1945). 1988. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1988.

Novo Regime é Instituído no Brasil. **Jornal do Commercio**, Recife, 17 nov. 1937. p. 03.

O Presidente Getúlio Vargas fala aos Jornalistas Estrangeiros sobre a Nova Constituição e a Orientação da Política Exterior. **Diário da Manhã**, Recife, 17 nov. 1937. p. 01.

OLIVEIRA, L. L. et. al. Apresentação In. **Estado Novo:** Ideologia e Poder. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

O Ministério demitiu-se collectivamente. **Diário da Manhã**, Recife, 12 nov. 1937. p. 01.

PANDOLFI, D. C. Apresentação. In. **Repensando o Estado Novo.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

PANDOLFI, D. C. **Pernambuco de Agamenon Magalhães:** consolidação e crise de uma elite política. Recife: Massangana, 1984.

SARMENTO, Antônio Natanael M. **Urnas & Baionetas:** os comunistas na história política de Pernambuco – PE (1930-1935) – Recife: Tese de Doutorado. CFCH-UFPE, 1998.

VI - Dilemas da Igreja nos anos iniciais da República

Severino Vicente da Silva⁵⁴

Emmanuel Paulino de Luna⁵⁵

Raquel Miranda Carmona⁵⁶

Valmor da Silva⁵⁷

Nos anos iniciais da República a Igreja Católica Romana agiu arduamente para encontrar, ou criar, o seu espaço social e político na República. Era um espaço que havia perdido com o fim do Padroado, conforme decreto do governo provisório, decreto que, de certa forma foi acertado entre Rui Barbosa e Dom Antônio Macedo Costa.

A perda da situação de religião oficial não eximia a Igreja de buscar influenciar a sociedade e o Estado republicano. Era necessária alguma colaboração para que, se não os privilégios mantidos, fossem garantidas algumas vantagens ou compromissos entre as duas instituições.

O resultado alcançado, embora tenha sido uma escolha do episcopado orientado pelas premissas vinda da Sede Romana, durante esse processo ocorreram situações nas quais foram sendo delimitados os rumos que a Igreja Católica veio a tomar, e seguir, até a metade do século XX. E podemos observar que tal resultado foi seguido, quase sem contestações do seu rebanho.

Apresentamos a seguir três desses momentos nos quais as disposições do episcopado, ou de algum bispo, entrou em choque com o catolicismo tradicional que pretendeu manter-se, adaptando-se, ao seu modo aos novos tempos. Primeiramente cuidamos de mencionar o encontro dos bons católicos dos sertões nordestinos

54 Cf. Lista de Colaboradores.

55 Cf. Lista de Colaboradores.

56 Cf. Lista de Colaboradores.

57 Cf. Lista de Colaboradores.

com uma Igreja que se romanizava; o segundo momento é urbano, o embate de um intelectual, sacerdote voltado para os dilemas da Igreja que escolhera para si e a ela se dedicara, no apogeu de sua vida; preocupava-se com sua terra e com proposta de uma igreja a partir da realidade local; finalmente, chamamos atenção à uma ação intermediária ocorrida no Cariri cearense, mas atinge toda a nação.

Ao lado do poder – a surpresa de Canudos

Observa-se que houve, nos anos iniciais da República, uma preocupação da Igreja em colocar, em cada sede de governo estadual, um arcebispado, centro de uma Província eclesiástica. Era um expediente que garantia à Igreja, a permanência próxima aos poderes civis e, quem sabe, vir a influenciá-los. Esse esforço da Igreja não significou que ela desejava realizar uma atuação de contraposição ao Estado. Não desejava concorrer com o Estado, pelo contrário, a Igreja quis mostrar-se necessária e cooperadora com a Ordem e o Progresso do Brasil que se pretendia positivista.

Vamos chamar atenção ao comportamento da Igreja, ou de um de seus representantes diante dos acontecimentos de Canudos, onde sob a liderança de Antônio Vicente Maciel, o Antônio Conselheiro, cerca de vinte e cinco mil homens e mulheres que viviam à margem do sistema e reuniam-se para realizar a sua vida. Ali, ao mesmo tempo em que entregou os camponeses ao destino que lhes reservou a República, seduzida pelos temores do maior dos latifundiários do Nordeste, Cícero Dantas Martins - Barão de Jeremoabo, a Igreja esteve ao lado das forças republicanas com confessores que acompanharam, até os últimos momentos da campanha, os soldados que chegados de diversas partes do Brasil, lutavam, para destruir, no dizer de Euclides da Cunha: a Tróia Negra. No início e no final do episódio que, agora alguns setores eclesiásticos buscam resgatar para si, estava a Igreja.

Foi o arcebispo da Bahia, Dom Jerônimo Tomé da Silva (1893-1924), que tomou a iniciativa que abriu a possibilidade de denunciar o Conselheiro e pretextar a guerra que se seguiu. Dom Jerônimo enviara dois frades capuchinhos para pregar ao povo de Canudos e, para isso, eles foram bem recebidos pela comunidade

do Arraial que frequentou as missas, praticou a penitência e viveu os diversos sacramentos (55 casamentos, 120 batizados e 400 confissões), mas quando os frades foram realizar a segunda parte de sua missão, que era convencer o povo a abandonar o Arraial do Bom Jesus, o recusou veementemente a proposta do frei João Evangelista do Monte Marciano e do frei Caetano de São Leo. E foram postos a correr do Arraial de Canudos. Expulsos pelos seguidores do Bom Jesus, os frades fizeram um relatório totalmente contrário aos canudenses, acusando-os de rejeitar a autoridade religiosa e também a República. O relatório do Frei João Evangelista terminava dizendo *que aquilo é um estado no Estado; ali não se aceitam as leis, não são reconhecidas as autoridades, não é admitido à circulação o próprio dinheiro da república*.⁵⁸

Durante a Guerra contra Canudos, um grupamento militar que saiu de Pernambuco em direção da Região de Canudos teve a participação de frades franciscanos, chegados ao Brasil no processo de Restauração da Ordem, mas não houve qualquer preocupação dos religiosos e da Igreja em acompanhar espiritualmente os que combatiam pela cidadela de Canudos, finalmente destruída em 1897.

E ao lado dos soldados da República, na frente do combate, prestando serviços religiosos e caritativo, a Convite do Comitê Patriótico, estavam três franciscanos alemães: Fr. Gabriel Kroemer, Fr. Eieto Peeters e fr. Pedro Sinzig.⁵⁹

Era parte do esforço de mostrar-se necessária à nova ordem que, desejava manter as principais características daquela anterior. Começava a construção de uma nova cristandade com os liberais, antigos conselheiros do Império.

58 Citado por Riolando Azzi em *A Sé Primacial de Salvador, a Igreja Católica na Bahia 1551 -2001*. Volume II [191]

59 Idem, *ibidem*. Riolando Azzi cita o *Caderno da Restauração*, escrito por Frei Hugo Fragoso, Ofm.

Outra possibilidade – Altar e Povo

Nesse período inicial da República, apareceu uma proposta diferente da que foi apresentada pelos bispos para a situação da Igreja diante de um Estado laico e que aceitava a pluralidade religiosa dos cidadãos, uma proposta que não visava a formação de uma neocristandade. Ela veio de um converso, Júlio César de Moraes era mineiro e famoso advogado, liberal, agnóstico, evolucionista, quando se converteu ao catolicismo após a viuvez e orações de uma de suas filhas, que se tornara religiosa. Sua conversão deu-se em 1890, foi aceito para ser padre da Congregação dos Padres Redentoristas, em 1905, com nome de Júlio Maria. Assumiu o carisma do fundador dos Padres da Missão, Santo Alfonso Maria de Ligório. Tornou-se um dos maiores oradores católicos de então. Suas pregações foram acolhidas pelo povo, mas o clero não suportava o seu sucesso e a sua pregação, pois para ele o clero pretendia conservar “uma religião triste e sombria que só tinha desconfianças para os progressos, pesares para a liberdade, invectivas para as grades conquistadas”. Nas pregações que ele fez por todo o Brasil, o padre Júlio Maria desmistificou o positivismo reinante entre os intelectuais brasileiros, levantou a bandeira da luta operária, em consonância com o ensinamento de Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum*.⁶⁰ O padre Júlio Maria entendia que a aliança que a Igreja Católica mantivera com o Estado durante a Monarquia deveria ser substituída por uma aliança com o Povo. Voltar-se para o povo, dedicando-lhe atenção primeira sem preocupar-se com as companhias que os poderes oficiais garantiam. Mas a conjuntura eclesiástica não permitia ouvir tal doutrina. Enquanto ele pregava a união com o povo, o Arcebispo do Rio de Janeiro articula, juntamente com o ministro das relações exteriores, a elevação do Rio de Janeiro como sede cardinalícia. Coincidentemente Júlio Maria vem a morrer em 1916, no mesmo ano da publicação de uma famosa Pastoral escrita pelo recém-eleito arcebispo de Olinda, Dom Sebastião Leme Cintra. E o pensamento de Dom Leme dirigirá a Igreja por mais de cinquenta anos.

60 <http://www.provinciadorio.org.br/artigo/exibir/686/Padre-Julio-Maria.html?p=5> visitado no dia 13/05/2018, às 10:08h.

Por ter-se tornando membro do clero muito tardiamente, Júlio Maria carregava esquemas mentais de um leigo; era um estranho no ninho, interessante, mas estranho.

Cícero Romão Batista

Cícero Romão Batista nasceu em Crato, no Ceará, no ano de 1844. Naquele ano, José Maria Ibiapina (1806-1883), estudou no Seminário de Olinda à época das Revoluções Pernambucanas, e formou-se na primeira turma dos bacharéis da Escola de Direito de Olinda. O antigo advogado se fez padre e preparava-se para sua missão nos sertões do Nordeste. No sertão cearense, o menino Cícero Romão, recebeu as primeiras letras no Crato e seguiu estudos em Cajazeiras do Padre Inácio Rolim (1800-1889), que estudou no Seminário de Olinda e foi ordenado padre no ano de 1825. Cícero Romão entrou para o Seminário da Prainha, dirigido por Lazaristas franceses que introduziam novos encaminhamentos para a prática religiosa católica. Os Lazaristas eram padres da Romanização.

O Seminário São José foi criado pelo primeiro bispo de Fortaleza, Dom Luiz Antônio dos Santos (1860-1881) no ano de 1864, sendo um dos baluartes da Romanização da Igreja Católica. Cícero Romão fez parte de seus estudos iniciais foi com o Padre Rolim, no Colégio de Cajazeiras, antes de ser enviado para o Seminário da Prainha.

Após anos de vida seminarística, era de se esperar que Cícero viesse a ser um reformador, seguindo os ensinamentos romanizadores daquela escola. Ordenado em 1870, sem ter sido indicado para nenhuma paróquia, Cícero Romão voltou à sua terra para viver com a família. Passou a dar aulas de latim no Colégio Padre Ibiapina, de propriedade de José Joaquim Teles Marrocos, seu primo. No natal de 1871, o padre Cícero Romão celebrou a Missa do Galo em Juazeiro. Foi seu primeiro contato com o local, de reputação não louvável.

No ano seguinte mudou-se para aquele lugarejo, que veio a ser a sua sede de ação. Influenciado pela prática do Padre Mestre Ibiapina, Cícero reuniu algumas jovens e organizou uma pequena Congregação para cuidar do culto. Não pediu permissão ao bispo para tal atitude. Teve o mesmo comportamento de

Ibiapina ao criar as “beatas” que cuidavam das Casas de Caridade. Em 1889, uma dessas mulheres, Beata Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo, a Beata Mocinha, foi palco de um milagre, diz o povo. O que se conta é que a hóstia se transformou em sangue quando tocava sua boca. O fato ocorreu diversas vezes. Será uma “nova redenção”, o sangue de Cristo mais uma vez derramado?

O padre Cícero Romão pede, o bispo Dom Joaquim José Vieira envia uma comissão (padre Glicério Costa Lobo, padre Francisco Ferreira Antero e os médicos Marcos Rodrigo Madeira, Idelfonso Correia Lima e o farmacêutico Joaquim Secundo Chaves) com o objetivo de analisar o que realmente estava ocorrendo no Juazeiro. A Comissão concordou com o pensamento do povo e o bispo, insatisfeito, mandou uma nova comissão, agora formada pelos padres Alexandrino de Alencar e padre Manuel Cândido dos Santos, esta comissão definiu que o fenômeno como “um embuste”. Com base nesse último parecer, Dom Joaquim suspendeu o padre de ordens e mandou enclausurar a Beata. Maria de Araújo, a Beata Mocinha, morreu em 1914 e foi enterrada na capela de Nossa Senhora do Socorro, a mando do Padre Cícero. Algum tempo depois, por ordem do bispo, foi violado, seu corpo foi retirado e posto em lugar desconhecido até hoje.

A repressão episcopal ao padre Cícero não alcançou o comportamento dos católicos do sertão que continuaram a visitar o padre, o qual, por seu turno cuidava de encontrar ocupação para os romeiros e retirantes que o procuravam junto aos coronéis da região. Assim foi construindo a sua identidade, como político e como homem bom, santo, sempre obediente à Igreja, pois sempre respeitou as orientações do bispo e apoiou as iniciativas da Diocese.

Ralph Dela Cava diz que o verdadeiro milagre do Juazeiro foi o crescimento da região, improvável antes da presença do singelo sacerdote que não foi totalmente romanizado. A sua ação significou também um acatamento da ordem episcopal, não se aproximando da Igreja. Entretanto continuou atendendo os que o buscavam. A guerra entre Juazeiro e Crato, na qual ocorre a afirmação de Juazeiro como cidade, é uma afirmação do padre como liderança política local, um coronel, como se dizia e se diz. Uma vez que o padre veio a ser visto como um coronel, veio a assumir a função de Vice-governador do Estado, o que colaborou como a pacificação social no período, o que era objetivo tanto da Igreja como do Estado.

Sua vida também tem contato com a saga do Cangaco, especialmente do cangaceiro Antônio Virgulino Ferreira, o Lampião. Há o acontecimento que envolve o bando de Lampião, quando os interesses dos governos em anular a Coluna Prestes envolvem o Padre Cícero no estabelecimento de uma patente de Capitão à Lampião⁶¹, o que demonstra o apreço que todos os setores da sociedade cultivavam em relação ao padre do Juazeiro.

Padre Cícero Romão foi um bastião na defesa da fé católica diante o protestantismo que chegava à região do Cariri, especialmente no Crato. O povo continuou com sua devoção à Senhora das Dores e ao sofrimento de Jesus, tão próximos de sua vida e, aceitou a orientação do padre Cícero para a acolhida da Devoção do Sagrado Coração de Jesus e também a presença dos padres Salesianos, os romanizadores que o acolheram em Roma, quando foi ridiculamente ignorado pela Cúria, insuflada pela liderança clerical brasileira. Para os salesianos deixou as suas propriedades.

Padre Cícero morreu em 1934 e seu enterro foi apoteótico, com a presença do povo e das autoridades, exceto das eclesiásticas. Provavelmente, no centenário de sua morte, a Igreja o colocará nos altares, reconhecendo a santidade não romanizada, buscando romanizar o “Padim Ciço”, finalmente.

Um olhar sobre o fenômeno

Levando em consideração os fatos expostos acerca dos rumos do cristianismo, especialmente o catolicismo, no início da república é que poderemos tecer uma análise sobre os dilemas da Igreja no Brasil. Nestes termos, é necessário considerar em nosso debate que não só o Brasil, como toda América Latina possui uma dimensão político-social baseada no projeto colonizador que foi executado sobretudo pelas coroas luso-espanholas, essa realidade histórica tem como consequência o desenvolvimento de uma teologia tradicional na região que por sua vez refletiu nos aspecto político das ex-colônias, neste caso a Velha República Brasileira. Mediante a esses pressupostos, como explicar o florescimento de focos

61 SODRÉ, Nelson Werneck. *A Coluna Prestes*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. 1978. [47]

que entraram em choque com o catolicismo tradicional em nosso recorte? Para solucionar o problema se faz necessário mencionar as fases do catolicismo latino americano que iniciou com a chegada dos colonizadores.

Segundo o pesquisador Pablo Richard (1982), a América Latina vivenciou nos primeiros anos o que ele chama de “cristandade colonial”, iniciada em meados do século XV, e finalizada no início do século XIX. Nessa etapa a Igreja construiu relações de cordialidade com os governos da metrópole, e a “cristandade” seria a forma com a qual a igreja se constituiu enquanto instituição e religião oficial, com dimensões de totalidade no poder político e na cultura dos colonizados. Nesse contexto, em tese a religião católica estaria entrelaçada com as classes dominantes que iam se constituindo como tal ao longo do projeto de colonização (RICHARD, 1982).

Seguidamente a “cristandade colonial”, se pode observar que a partir do século XIX, uma “nova cristandade” que se estendeu até o final da década de 1950, a partir daí, percebe-se uma cristandade latino-americana conivente com os governos no processo de independência de suas antigas colônias, porém construindo relações com a burguesia da Inglaterra, seguida dos EUA. Nessa etapa a Igreja aceita e apoia as revoluções burguesas que assumiam o discurso da democracia, do desenvolvimento econômico e científico. Sobre esses pressupostos Richard (1982) afirma que:

Este proceso es positivo solo en la medida que la Iglesia se piensa a sí misma, en su relación con el mundo, en la perspectiva de los pobres y oprimidos. La Iglesia acepta y defiende las reivindicaciones revolucionarias de la burguesía (como, por ejemplo, los valores de la democracia y la libertad o el valor del carácter autónomo de la razón y de la ciencia, etc.) en contextos históricos precisos, cuando la burguesía ha perdido toda capacidad revolucionaria para defender consecuentemente estos valores y solo las clases populares pueden realizarlos desde una estrategia propia y autónoma (RICHARD, 1982, p.37).

Como o autor destaca, a Igreja compreendeu que a região enfrentava um momento de luta pela liberdade das antigas metrópoles, esse processo revolucionário permitiu a longo prazo, não só a independência, como também a instalação das democracias latino-americanas. Com base nessas afirmações, percebe-se um catolicismo Latino Americano com raízes fundadas, neste caso no Brasil, contudo ainda com o conservadorismo arraigado.

Na década de 1950, é que percebemos ideias ante- colonizadoras por meio de grupos como as Comunidades Eclesiais de Base, que na década seguinte foram sistematizadas pela Teologia da Libertação; contudo a linha que divide o Cristianismo de Libertação e o conservadorismo brasileiro não pode ser definido como um calculo matemático, da mesma forma a existência de uma renovação cristã não anula a continuidade das demais.

Os movimentos narrados no início do nosso texto que entraram em choque com o conservadorismo, são exemplos da evolução sócio-política do Brasil, que refletirão nos rumos da igreja. A Cristandade Colonial foi paulatinamente dando lugar a novas expressões do catolicismo brasileiro, o início da república trazia consigo sementes da pluralidade do fenômeno religioso no país que se estendia entre os clérigo e leigos da igreja ate então sempre amarrada a Roma.

Devemos considerar que a igreja brasileira caminhou rumo a diversidade de ideias e práticas, esse aspecto é notório na história da igreja pois a estrutura social do catolicismo que possui entre seus seguidores diversos segmentos e classes, mostra a pluralidade no seio da Igreja, como bem atenta Faustino Teixeira (2009), que considera a pluralidade um traço constitutivo do catolicismo no Brasil. Nesse sentido, vai colocando pessoas que confessam a mesma religião, em posições diferentes em meio a uma conjuntura de lutas. Ou ainda, naquilo que chamou “as malhas do catolicismo”, o estudioso das religiões vai mais longe ao afirmar que:

Não dá para situar o catolicismo brasileiro num quadro de homogeneidade. Na verdade, existem muitos “estilos culturais de ser católico”, como vêm mostrando os estudiosos que se debruçam sobre fenômeno. São malhas diversificadas de um

catolicismo, ou poder-se-ia mesmo falar em catolicismos (TEIXEIRA, 2009, p.19).

Com base nesses pressupostos concordamos com Gramsci (1996) ao dizer que:

Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitária «superficialmente», per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c'è um cattolicismo dei contadini, um cattolicismo dei piccoli borghesi e operai di città, um cattolicismo delle donne e un cattolicismo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso (GRAMSCI, 1996, p. 81).⁶²

Portanto, há de se considerar a plasticidade da Igreja diante do surgimento, desde focos locais que se rebelam contra o catolicismo tradicional e majoritário, ao nascimento de teologias totalmente opostas entre si, mas que se denominam católicas. Esse argumento fica claro ao percebemos as afirmações de Lustosa sobre o período republicano segundo ele “alguns católicos sentiram a necessidade de uma tomada de consciência da verdadeira situação da Igreja no Brasil, de sua quase nula influência e de nenhuma participação nos problemas políticos e sociais da nação (LUSTOSA, 1977, p. 55). Entre esses católicos está o já referido padre Júlio Maria e suas pregações, muito embora os católicos se sintam representados por uma única denominação cristã, o discurso é ressignificado tanto pessoalmente, como por meio de focos de fieis no seio da Igreja que (re)interpretam a fé de maneira diferente e oposta ao discurso oficialmente estabelecido.

62 Toda religião, inclusive a católica (na verdade, especialmente a católica, precisamente por seus esforços para permanecer unificada “superficialmente”, de modo a não se fragmentar em igrejas nacionais e estratificações sociais) é na realidade uma multiplicidade de diferentes religiões e muitas vezes contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, estes também variado e desconexo.

Entre os dilemas da igreja nos anos iniciais da república, colocamos até agora, os pressupostos que podem ser consideradas como forma de explicação dos exemplos narrados no início do texto: a transformação do catolicismo ao longo da colonização, independência e república (RICHARD, 1982), a complexa pluralidade do catolicismo como um traço constitutivo deste no Brasil e ainda, a pluralidade do catolicismo em meio ao esforço de permanecer unido (GRAMISCI, 1996). Mas considerando que o coletivo é construído por indivíduos que por sua vez possuem sua leitura de mundo, poderemos colocar em meio ao debate o universo simbólico.

Ora, afirmamos no início que até meados dos séculos XX a igreja brasileira seguindo as orientações de Roma guiou o rebanho quase sem contestações, mas entre o quase e o todo há uma disparidade, essa diferença que permitiu peculiaridades no tempo/espaço estudado pode ser explicada se levamos em conta a existência de um mundo simbólico como afirma Cassirer (2016), segundo o qual o símbolo é algo flexível, e variável. Portanto, as representações simbólicas ganham variados contornos no mundo material.

Os dilemas católicos da Velha Republica podem ser pensados bem além do mundo material, expressado nas conjunturas políticas entre a Igreja, o Estado e suas consequências. Aqui, é pertinente pensar, o modo como Nordeste desafiou a hierarquia católica, tendo como representação simbólica os próprios elementos do catolicismo?

A heresia de Canudo em resistir, e ser um Estado dentro do Estado, o milagre do Padre Cicero, que além de transformar a hóstia em sangue na boca da beata, fez Juazeiro sentir o sabor da vida, derramando prosperidade no até então vilarejo, e as pregações do Padre Júlio Maria incentivando a luta operária e unindo a Igreja ao povo. O que esses fatos na jovem república têm de incomum e em comum? O mundo da imagem e suas representações na vida prática podem apontar o caminho.

O símbolo possui apropriações e ressignificações que vão desde a visão individual a coletiva. A cruz de cristo, e o discurso conservador da colônia ao império, passando pela república, ganha um significado de submissão, devoção e dependência dos fieis para com a Igreja, que por sua vez vivia de mãos dadas

a uma elite, que por sua vez também está no Estado (debate demasiadamente atual), mas se a mensagem cristã pode ser interpretada como submissão dentro do olhar cristão, ela pode ser vista também como subversão de um Cristo que foi torturado e morto pelo Estado Romano com a permissão dos religiosos do seu tempo.

O universo simbólico que permite uma religião oprimir, dominar e padronizar corpos e mentes, por ser variável e flexível pode dar lugar para uma nova imagem que se materializa na resistência por meio das mesmas representações (católicas), neste caso (re)elaboradas sobre os contornos das necessidades políticas e sociais do Brasil. Os exemplos trazidos nesses trabalhos, são brechas que reverberam essas possibilidades na nossa ótica.

Referências

- AZZI, Riolando. **A Sé Primacial de Salvador. Igreja Católica na Bahia 1551-2001. Vol. 1.** Petrópolis: Editora Vozes; Salvador: UCSAL, 2001.
- AZZI, Riolando. -D. Antônio de Macedo Costa e a Posição da Igreja do Brasil diante do Advento da República em 1889. In Síntese Política Econômica Social (SPES). Nº 8 [45-70] AZZI, Riolando, in **História da Igreja no Brasil, Terceira Época -1930-1964**, Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- BRASIL. Congresso Nacional. **A Igreja na República.** Biblioteca do Pensamento Republicano, Volume IV. Brasília: Câmara dos Deputados; Editora Universidade de Brasília. 1981.
- CARVALHO, Gilberto Vilar de. **A Liderança do Clero nas Revoluções Republicanas 1817-1824.** Petrópolis: Vozes, 1980
- GRAMSCI, Antonio. **Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce.** 3. Ed. Roma: Editori Riuniti, 1996.
- HEINSFELD, Adelar. **O barão e o cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil.** Passo Fundo: PPGH/UFF. 2012.

MONTENEGRO, João Alfredo de S. Ibiapina e a história regional do Nordeste in **Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres**. DESROCHERS, Georgete; HOORNAERT Eduardo (org.). São Paulo: Paulinas, 1984.

MARIZ, Celso. **Ibiapina um Apóstolo do Nordeste**, 2ª. edição. João Pessoa: Editora Universitária UFPb, 1980.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A presença da Igreja no Brasil**. História e problemas, 1500-1968. São Paulo: Ed. Giro, 1977.

MOURA, Sérgio Lobo de. A Igreja na Primeira República in **História Geral da Civilização Brasileira, tomo III**, volume 2, (Direção de Boris Fausto). São Paulo: Difel, 1977.

MICELI, Sérgio. **Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO. 1890. In **A Igreja na República**, organização de Ana Maria Moog Rodrigues. Biblioteca do Pensamento Político Republicano. Brasília: Câmara dos Deputados; Editora Universidade de Brasília, 1981.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Catolicismo Plural**. Rio de Janeiro: Vozes. 2009.

RICHARD, Pablo. **La iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza**: apuntes teológicos para la década de los años 80. São Paulo: Paulinas, 1982.

SILVA, Severino Vicente da. **Entre o Tibre e o Capibaribe**: Os limites do progressismo católico na Arquidiocese de Olinda e Recife. 2ª edição. Recife: Editora Universitária UFPE: Editora Reviva, 2014.

SILVA, Severino Vicente da. **A Igreja e a Questão agrária no Nordeste, subsídios históricos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A Coluna Prestes**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. 1978. <http://www.provinciadorio.org.br/artigo/exibir/686/Padre-Julio-Maria.html?p=5> visitado no dia 13/05/2018, às 10:08h.

VII - Um tribunal do Santo Ofício no Brasil? O caráter colegiado da justiça inquisitorial da Primeira Visitação e as suas implicações para a defesa dos réus (1591-1595)

Alécio Nunes Fernandes⁶³

A historiografia sobre o Santo Ofício português, apesar da natureza controversa do tema, apresenta, em geral, considerações que tendem a menosprezar a importância da defesa como prática de justiça na condução dos processos judiciais da Inquisição, quase sempre reduzindo o seu papel a mera formalidade jurídica. Mas, quando considerada, a discussão sobre a defesa no processo inquisitorial centra-se frequentemente no procurador – o advogado de defesa, que, efetivamente, não era figura obrigatória para o andamento dos processos –, e baseia-se em uma constatação óbvia, mas sobre a qual não se reflete adequadamente: os réus eram quase sempre condenados, o que é tido como sinal da pouca ou nenhuma importância da defesa no andamento dos processos.

Dois dos mais importantes nomes da historiografia brasileira, Sonia Siqueira e Anita Novinsky, apontam nesse sentido, mesmo representando campos historiográficos com perspectivas de abordagem diferentes⁶⁴.

A defesa como mera formalidade jurídica foi sublinhada por Siqueira:

[...] o Santo Ofício só procedia contra alguém após opinião convicta da existência da heresia, compreende-se facilmente que a ação efetiva dos Procuradores parece ter-se limitado à elaboração, dentro de fórmulas jurídicas do tempo, das

63 Cf. Lista de Colaboradores.

64 Enquanto a escrita de Sonia Siqueira é centrada no Tribunal, sobretudo no seu procedimento judicial, a de Anita Novinsky é refletida tendo como enquadramento a perspectiva das vítimas do Santo Ofício.

contraditas possíveis, aos libelos dos promotores. Organização formal apenas, não arrazoados ou defesa no sentido autêntico dos procedimentos judiciais comuns⁶⁵.

Já para Anita Novinsky, os processos inquisitoriais constituíam uma farsa. Em diversos textos, Novinsky desconsidera qualquer possibilidade efetiva de defesa e chega mesmo a afirmar que “não importava a gravidade do crime, a **Inquisição não absolvía jamais**”⁶⁶. Discutindo a produção historiográfica de Novinsky, Lina Gorenstein e Maria Luiza Tucci Carneiro destacam que “**o julgamento sempre levava à condenação do réu** e, da maneira como estava construída a máquina inquisitorial, **o réu era sempre culpado**”⁶⁷.

Um dos poucos a contraditar a ideia da defesa nos processos inquisitoriais como um *pro forma* jurídico, Ronaldo Vainfas afirma que

o papel dos procuradores – os advogados dos presos – foi por vezes mais importante que o suposto na “legenda negra” da Inquisição. Eram decerto funcionários do tribunal, somente habilitados se naturais do Reino, cristãos-velhos, limpos de “sangue infecto” e de infâmias morais, e deviam ainda ser pessoas de “letras, prudência, e confiança, graduadas em Cânones ou Leis” e, de preferência, eclesiásticas. Sua atuação na defesa dos acusados era em tudo dificultada pelas regras do segredo que norteavam o processo – ao qual não tinham acesso –, mas tais homens não foram apenas gendarmes da Inquisição, nem se limitavam a exortar o réu a confessar, alegando que não lhe restava outro remédio. Ao menos no caso de sodomitas – embora talvez não em crimes de judaísmo

65 SIQUEIRA, Sonia. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996, p. 541-542.

66 NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. (Coleção Tudo é História, 49). São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 65, grifo meu.

67 \GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaios sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas/LEI, 2005, p. 15, grifos meus.

–, surpreendemos notáveis defesas de advogados baseadas unicamente na ciência que tinham do funcionamento do tribunal e dos critérios da Inquisição para formar as culpas⁶⁸.

Na historiografia que versa sobre o Tribunal, são poucos os títulos que abordam questões como a possibilidade (e existência concreta) de sentenças absolutórias, as circunstâncias atenuantes das culpas, o peso das provas na condução dos processos e na definição das penas, o cumprimento das normas como recurso que favorecia os réus. Enfim, são poucos os estudos em que, direta ou indiretamente, a defesa como realidade jurídica ou como prática de justiça do Santo Ofício é objeto de reflexões mais detidas. Oferecer subsídios relevantes para o debate de tais questões foi um dos propósitos que motivou, e ainda motiva, o desenvolvimento da pesquisa ora apresentada.

Desde já, parece-me importante assumir e explicar posições. Neste texto, a perspectiva que pretendo discutir é, assumidamente, a da instituição. Diferentemente de boa parte dos estudos sobre a Inquisição portuguesa, quase sempre elaborados sob a ótica dos processados pelo Santo Ofício – aos quais a historiografia chama de vítimas –, proponho uma história da defesa dos réus da Primeira Visitação centrada na visão do próprio Tribunal. E assim o faço por acreditar, concordando com Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, que

só fundando-se no exame aprofundado de cartas, processos e outros documentos – que não foram redigidos a pensar nos vindouros e menos estavam destinados a ser lidos por eles, dado serem zelosamente protegidos pelo segredo – é possível penetrar nas estratégias, nas escolhas e suas lógicas, nos [seus] pontos de força e de fraqueza [...]. A Inquisição [é] uma instituição filha do seu tempo que, para ser seriamente

68 VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 250-251.

compreendida, precisa de ser estudada no seu contexto e nas suas consequências concretas⁶⁹.

Como argumentam os autores, “uma história da Inquisição que parta do Tribunal e não das vítimas não implica perfilhar o olhar da instituição, nem esquecer os milhares de mulheres e homens que sofreram, no limite com a morte, por causa das suas ideias ou comportamentos”⁷⁰.

O drama humano daqueles que direta ou indiretamente e que em maior ou menor grau foram alcançados pelo Tribunal não se limita ao número de processados pela Inquisição. No que toca à Primeira Visitação, muitos homens e mulheres que temiam a possibilidade de se tornarem réus fugiram antes mesmo da chegada do visitador. Outros tantos viram o ruir de seus vínculos sociais, o esfacular de suas relações de amizade. Nem mesmo os mais sólidos laços familiares ficaram livres da temida presença do Santo Ofício na Colônia. A historiografia é repleta de exemplos de como a ação inquisitorial promoveu verdadeiras tragédias na vida daqueles que foram alcançados pela Inquisição portuguesa.

Nos lugares em que se instalou, e no Brasil não foi diferente, a ação do Tribunal implicou, quando menos, a ameaça de penas muito duras, assim na terra como no céu, a qual pesou mesmo sobre aqueles que jamais foram processados, denunciados ou instados a se apresentar aos juízes inquisitoriais por qualquer razão. O medo era, frequentemente, o sentimento que antecedia a chegada da visitação. No entanto, a eficácia do que Bartolomé Bennassar chamou de “pedagogia do medo” só existiu, de fato, em razão da poderosa estrutura judicial que a Inquisição construiu e conseguiu manter (no caso português) ao longo de duzentos e oitenta e cinco anos. Nesse sentido, entender o alcance e o impacto da ação inquisitorial passa, necessariamente, pela compreensão de como a Inquisição se estruturou como tribunal religioso de justiça criminal.

69 MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 14. Os autores evitaram a passionalidade usual na historiografia que versa sobre os processados, sem necessariamente deixar de destacar o drama humano daqueles que foram alcançados pelo Tribunal.

70 *Ibidem*, *idem*.

De fato, a compreensão de apenas um dos lados do fenômeno inquisitorial resultará apenas em uma história parcial, seja do Tribunal, seja de suas vítimas. Mas mesmo o drama humano de milhares de homens e mulheres que sofreram duramente as consequências da ação inquisitorial só será entendido de forma mais completa, naquilo que a aproximação histórica possibilita, com a compreensão da estrutura institucional que foi criada e mantida, durante séculos, em diferentes lugares, contextos e sociedades para processar e julgar pessoas por práticas e pensamentos que, à época, configuravam o que os juristas coevos definiam como crime. A pesquisa que apresento pode ser, e espero que seja, útil inclusive para entender a história dos processados, a história das vítimas do Tribunal.

A Primeira Visitação ao Brasil produziu números bastante expressivos. Afora as centenas de denúncias e de confissões registradas pela pena do notário Manuel Francisco, cerca de duzentos e trinta processos foram julgados pelo colegiado composto pelo visitador, bispo e juízes assessores. Em por volta de $\frac{1}{4}$ destes processos, as sentenças foram de penas brandas a absolvições, passando também por decisões como “seja solto e vá em paz”. Em quase todos os casos os réus tiveram de cumprir penitências espirituais, o que nos dá uma ideia do quanto a ação inquisitorial, mesmo aquela mais marcadamente judiciária, estava envolta em propósitos pastorais. Fosse punindo com rigor ou mesmo absolvendo seus réus, a Inquisição portuguesa era um tribunal da fé. E, como tal, cabia a ela a defesa da salvação.

Decididas em colegiado, as sentenças prolatadas na visitação foram dependentes e tributárias da legislação que normatizava a condução dos processos, da jurisprudência do Tribunal, dos objetivos políticos tanto da Inquisição quanto da Igreja colonial e do contexto histórico em que estavam mergulhados juízes, denunciantes, confitentes e processados. A análise de tais sentenças aponta para a colaboração entre Igreja e Santo Ofício como sendo uma característica da justiça inquisitorial da Primeira Visitação. Para além da participação ativa como juízes auxiliares, os religiosos que compunham o colegiado inquisitorial também foram responsáveis por fornecer parte dos réus que seriam processados na Mesa da visitação. A confissão sacramental foi fonte de diversas confissões judiciais. Por outro lado, mesmo nos casos de absolvição, nas sentenças inquisitoriais

ficou consignado que os réus estavam obrigados a procurar seus confessores para fazer “confissão de vida inteira”, bem como que deveriam se confessar quatro vezes por ano, em datas especiais (como Natal e Páscoa). Sendo assim, a sentença inquisitorial da Primeira Visitação também funcionou como fonte de várias confissões sacramentais na Colônia.

De todo modo, é inegável que existiu uma profunda colaboração entre Igreja e Inquisição durante a realização da Primeira Visitação ao Brasil. Parte importante do número de processos judiciais produzidos foi fruto dessa colaboração. Já o grande número de confissões e delações recebidas na Mesa inquisitorial pode ser atribuído à adesão popular materializada no apoio dado às ações inquisitoriais. Além do zelo cristão e do pânico que estimulou a apresentação de denunciante e confitentes, a visitação também abriu espaço para vinganças pessoais, do que dão mostra vários processos, como o de Pêro Domingues, acusado por sua esposa de cometer o grave crime de sodomia. Por ter se apresentado no tempo da graça e por falta de provas, o réu acabaria absolvido pelos juízes da visitação.

Em sua dimensão judicial, a Inquisição precisava de acusações, de confissões, de indícios enfim, de provas, provas que minimamente apontassem a existência dos crimes de sua alçada. Não por acaso, foi bastante desproporcional o número de confissões e denúncias em relação ao de processos julgados pelos juízes da visitação ao Brasil. Também não por acaso, processos como o de Pêro Domingues terminaram com o réu “absoluto da pena”⁷¹. A falta de provas era, aliada à confissão judicial, o ponto fundamental da defesa dos réus. Quando menos, tanto uma quanto outra resultaram no abrandamento das penas impostas aos acusados.

Sem desconsiderar o fato de que a ação inquisitorial na Primeira Visitação teve impactos para além de sua característica de justiça punitiva, um dos propósitos deste texto é justamente discutir o caráter judiciário da Mesa inquisitorial instalada no Brasil.

71 ANTT/IL, processo nº 2.525, contra Pêro Domingues. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302449>>. Acesso em: 10 de mai. 2018.

Era ao tribunal lisboeta que competia a jurisdição sobre os crimes cometidos em terras coloniais brasileiras, para as quais foram enviadas apenas visitas inquisitoriais. Contudo, houve momentos em que se cogitou a possibilidade de se estabelecer um tribunal no Brasil⁷², inclusive durante a Primeira Visitação. O próprio Heitor Furtado de Mendonça teria sugerido ao Conselho Geral da Inquisição portuguesa a “conveniência de que se estabelecesse no Brasil um tribunal pleno do Santo Ofício, onde fossem julgados os réus ‘em final’, o qual seria constituído por ele próprio e seus assessores religiosos”⁷³. Não apenas religiosos: nos processos judiciais da Primeira Visitação, tais assessores eram juizes. Pouco discutida pela historiografia especializada, a existência de um tribunal inquisitorial colegiado durante a Primeira Visitação ao Brasil será objeto de reflexão neste texto, em que analisarei o quanto tal formato contribuiu para a defesa dos réus processados em tal visitação.

A justiça da Primeira Visitação: um tribunal colegiado

José Antônio Gonsalves de Mello considera que os processos da Primeira Visitação seguiram “o estilo judicial da Inquisição metropolitana” e “era idêntico

72 Bruno Feitler aponta dois momentos importantes em que se discutiu a criação de um tribunal inquisitorial no Brasil: o primeiro, na década de 1620, quando se tentou criar um tribunal na Bahia, e o segundo, em 1639, ano em que se cogitou a criação de um tribunal no Rio de Janeiro. Feitler aponta também um pedido feito em 1599 ao Conselho Geral pelo bispo da Bahia, d. Antônio Barreiros – que havia participado como prelado na Primeira Visitação – no sentido de se criar um tribunal na Bahia, pedido este que foi negado. FEITLER, Bruno. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África occidental). El período filipino. **Hispania Sacra**. Madrid, 2007. Já para Ana Isabel Lopez-Salazar Codes, “Filipe IV fracassou [...] na sua tentativa de erigir um tribunal inquisitorial no Brasil [...] devido ao choque entre os desejos da Coroa e os interesses do Santo Ofício. O rei pretendia criar um tribunal na Bahia presidido pelo bispo, ao passo que o inquisidor geral e o Conselho [Geral] sustentavam a necessidade de estabelecê-lo conforme aos existentes no reino, isto é, com inquisidores e deputados”. LOPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Con grande perturbación del Santo Oficio”. A reforma da Inquisição portuguesa no tempo dos Filipes. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; e CUNHA, Mafalda Soares da (orgs.). **Portugal na Monarquia hispânica**. Dinâmicas de integração e de conflito. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2013, p. 193. Por fim, ver também MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 220-222.

73 MELLO, José Antônio Gonsalves de. Um tribunal da Inquisição em Olinda. **Revista Universidade de Coimbra**, 1991, p. 370.

o procedimento judicial neles usado ao do Tribunal de Lisboa⁷⁴. Para ele, ainda que provisoriamente e com poderes limitados, houve um efetivo tribunal na colônia, em razão das várias pessoas submetidas a julgamento na Bahia e em Pernambuco durante a presença de Heitor Furtado de Mendonça no Brasil:

é certo que as culpas que eram objeto [dos julgamentos feitos por Mendonça] eram da competência da Inquisição e que era idêntico o procedimento judicial neles usado ao do Tribunal de Lisboa, com processos, inquirições, libelos, contrariedades, com participação de promotores, advogados, etc. como na metrópole. É, ainda, certo que o colegiado formado pelo Visitador e assessores não pode ser considerado um tribunal de primeira instância, pois que na sua alçada julgava ‘em final’ e não havia recurso para o Reino e seus julgamentos não foram revistos, nem mesmo quando não foram considerados pelos inquisidores de Lisboa justos e acertados. [...] houve no Brasil [...] um Tribunal do Santo Ofício, embora com alçada limitada a culpas que exigissem abjuração de *levi*⁷⁵.

É o próprio Gonsalves de Mello quem observa que, embora tal fato tenha praticamente passado despercebido pela historiografia, o primeiro a chamar a atenção dos estudiosos para o formato de tribunal colegiado adotado na Primeira Visitação foi João Lúcio de Azevedo, para quem

commummente, durante o período da visita, não se effectuavam prisões por ordem do Santo Officio, e, havendo razão de temer que algum denunciado se ausentasse, fazia-se deter, sob qualquer pretexto, pela auctoridade civil ou ecclesiastica, até que, exhausto o tempo da graça, era remetido com o processo á Inquisição do districto. O Visitador e o

74 Ibidem, p. 371 e 374.

75 Ibidem, p. 374.

Bispo, conjuntamente, despachavam as causas de suspeita leve; e, nas demais, preparados os processos, se enviavam ao Conselho Geral. Assim se usava no Reino, mas **nos logares ultramarinos tinha mais latitude a ação do Visitador. D'esta vez, na Bahia, constituiu-se tribunal, em que vários assessores, um d'elles o Padre Fernão Cardim, julgavam com o Bispo e o enviado da Inquisição.** Os penitenciados ouviam as sentenças, e abjuravam, se havia causa, á hora da missa conventual⁷⁶.

As considerações formuladas por João Lúcio de Azevedo e por Gonsalves de Mello são realmente perspicazes e, em grande medida, concordo com elas. Mas é preciso discuti-las e aprofundá-las, a começar pela comparação com outras visitasões.

Há poucos estudos que apresentem dados comparativos entre as diversas visitasões do Santo Ofício português, o que dificulta avaliar o quanto, efetivamente, o fato de haver se formado um tribunal colegiado durante a Primeira Visitação ao Brasil a tornaria diferente de outras visitas inquisitoriais⁷⁷.

Simultaneamente à Primeira Visitação ao Brasil, a visitação às ilhas da Madeira e dos Açores ocorreu entre 1591 e 1593⁷⁸. Na verdade, esta é a única visita inquisitorial que acontece fora do Reino no período da visita conduzida por Heitor Furtado⁷⁹. No que respeita à condução dos processos, não se percebe

76 AZEVEDO, João Lúcio de. **História dos Cristãos-Novos Portugueses**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921, p. 226-227, grifo meu.

77 Os dados que coligi são ainda incompletos, permitindo apenas considerações provisórias.

78 Embora cubra apenas o período relativo à Madeira, o estudo de Fernanda Olival é o que melhor apresenta as especificidades da visita chefiada por Jerónimo Teixeira Cabral. Ver OLIVAL, Fernanda. A Visita da Inquisição à Madeira em 1591-92. In: **Actas do III Colóquio Internacional de História da Madeira. Colóquio**. Região Autónoma da Madeira: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1993.

79 Entre 1596 e 1598, houve uma ação inquisitorial a Angola conduzida pelo padre Jorge Pereira, mas que se dá em moldes bem diferentes do que se observa quanto à Primeira Visitação e a visitação às ilhas – não parece ter havido tempo da graça ou formação de mesa inquisitorial. Francisco Bethencourt e Isabel Drumond chamam a ação inquisitorial em Angola de “inquérito”, cf. BETHENCOURT, Francisco. Inquisição e controle social. **História & crítica**. Lisboa, 1987,

a mesma uniformidade adotada na Primeira Visitação – na qual são raríssimos (menos de 2% em um universo de duzentos e trinta processos) os casos em que as sentenças foram decididas apenas por Heitor Furtado. Sob a condução de Jerónimo Teixeira Cabral, doze processos⁸⁰ foram julgados de forma colegiada, quase sempre com quatro juízes. Em pelo menos oito processos⁸¹ há sentença, mas não colegiada; o visitador decide sozinho, pois a comissão do bispo é dada para o próprio Cabral. Aliás, o bispo não vota em nenhum processo, apenas se faz representar – diferentemente do que ocorre na Primeira Visitação, em que o prelado vota na maior parte dos processos, como se verá adiante. Encontrei pelo menos dezessete casos⁸² em que não consta sentença nem a expressão “foram

p. 7 e BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. A visita da Inquisição a Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde em 1565. *Revista de la Inquisición*. Madrid: Editorial Complutense, 1994, p. 31. Já Filipa Ribeiro chama tal ação de “sumário de testemunhas feito pelo padre jesuíta Jorge Pereira, entre 1596 e 1598”. SILVA, Filipa Ribeiro da. A Inquisição na Guiné, nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. Lisboa, 2004, p. 163. Os únicos historiadores que encontrei a tratar a ação inquisitorial como “visita” são Marcocci e Paiva: “em 1596, a visita inquisitorial a Angola foi a primeira a ser confiada diretamente a um jesuíta, Jorge Pereira”. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*, p. 123.

- 80 ANTT-IL processo nº 10.503, contra Diogo Furtado; ANTT-IL processo nº 11.643, contra Madalena de Aguiar; ANTT-IL processo nº 2.149, contra Pedro Sans; ANTT-IL processo nº 9.683, contra Francisco de Velasco; ANTT-IL processo nº 10.975, contra Belchior Simões; ANTT-IL processo nº 10.930, contra Pedro Gonçalves; ANTT-IL processo nº 9.433, contra Bárbara Moniz; ANTT-IL processo nº 6.318, contra Catarina Lopes; ANTT-IL processo nº 10.381, contra Honorate Maçuque; ANTT-IL processo nº 1.595, contra João de Gamboa; ANTT-IL processo nº 3.893, contra Bento de Sousa; ANTT-IL processo nº 3.576, contra Catarina Luís.
- 81 ANTT-IL processo nº 171, contra Francisco Gonçalves; ANTT-IL processo nº 2.131, contra Pedro Nicolau; ANTT-IL processo nº 3.200, contra Maria Fernandes; ANTT-IL processo nº 3.593, contra Cristóvão Sanches; ANTT-IL processo nº 4.361, contra Baltasar Fernandes; ANTT-IL processo nº 12.417, contra Clara da Costa; ANTT-IL processo nº 9.233, contra Manuel Coelho; ANTT-IL processo nº 6.862.
- 82 ANTT-IL processo nº 5.331, contra António de Estremoz; ANTT-IL processo nº 10.319, contra Manuel Carneiro; ANTT-IL processo nº 12.640, contra João Tomé; ANTT-IL processo nº 1.059, contra André Sanches; ANTT-IL processo nº 10.950, contra Antão de Sós; ANTT-IL processo nº 5.881, contra António; ANTT-IL processo nº 2.258, contra Francisco Martins; ANTT-IL processo nº 2.568, contra Francisco Trevino; ANTT-IL processo nº 12.649, João de Montóia; ANTT-IL processo nº 12.640, contra João Tomé; ANTT-IL processo nº 2.192, contra Lázaro do Canto; ANTT-IL processo nº 84, contra Lucas de Espíndola; ANTT-IL processo nº 12.313, contra Luís; ANTT-IL processo nº 12.311, contra Luís de Mendonça; ANTT-IL processo nº 12.312, contra Luís Valadão; ANTT-IL processo nº 12.041, contra Sebastião Fernandes; ANTT-IL processo nº 3.731, contra Alonso Ninho de Gusmão.

vistos”⁸³, mas sim decisões terminativas, as quais também são tomadas de forma monocrática por Jerónimo Teixeira. Em resumo, dos trinta e sete processos que localizei até o momento, em mais da metade o visitador decidiu sozinho, sendo que apenas em doze casos (33%) houve decisão colegiada – números bastante diferentes dos da Primeira Visitação, em que 98% das causas foram julgadas de forma colegiada.

Em relação ao tribunal de Lisboa, há também visitas inquisitoriais no próprio Reino, ao tempo em que ocorre a Primeira Visitação. Talvez em razão da relativa proximidade física com o tribunal lisboeta, tais visitas tiveram uma duração reduzida, mesmo quando comparadas apenas à duração da visita às ilhas. A maior parte das práticas de justiça era composta por confissões judiciais e delações; destas, muito poucas resultaram em processos judiciais⁸⁴: o impacto social da Inquisição não se resumia aos réus que eram condenados judicialmente. Para além de uma dimensão punitiva, a ação inquisitorial, de forma geral, e as visitas inquisitoriais de fins do século XVI, em particular, também foram movidas por propósitos pastorais-catequéticos, o que ajuda a entender o peso que a confissão tinha nas práticas de justiça da Inquisição, mesmo nos casos em que ela não resultava em processo judicial. Como ressaltado por Enrique Gacto

83 Ver adiante a definição de tal expressão.

84 Um dos propósitos das visitas era justamente o de recolher informação para municiar processos posteriores: “o esforço de tornar visível e operativo o Santo Ofício em todo o território passou ainda pela instauração das visitas inquisitoriais, realizadas por delegados dos tribunais locais em vilas menores, onde publicavam o édito da fé e recolhiam denúncias e confissões que depois podiam originar processos”. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*, p. 37. Nesse sentido, mesmo as visitas feitas no Reino não são contraditórias ao caráter sedentário dos tribunais de distrito, justamente por seu caráter suplementar na coleta de informações: “a visita assume a função de uma actividade suplementar de recolha directa de informações (tanto sobre cristão novos como sobre cristãos velhos), que envolve poucos funcionários e não é contraditória com o carácter sedentário do tribunal”. BETHENCOURT, Francisco. *Inquisição e controle social*, p. 8. Por fim, as visitas inquisitoriais também eram uma forma de a Inquisição afirmar seu poder: “a visita [inquisitorial] era, em simultâneo, um meio de recolha de denúncias, confissões e apresentações acerca dos comportamentos religiosos desviantes dos habitantes dessas região [sic], bem como um meio de afirmação do poder da Inquisição sediada no Reino. Uma demonstração de autoridade que se fazia quer através do exercício das suas competências judiciais, quer através de toda a sua dimensão simbólica inerente ao protocolo da visita”. SILVA, Filipa Ribeiro da. *A Inquisição na Guiné, nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. Lisboa, 2004, p. 161.

Fernández, “la principal finalidad que el tribunal de la Inquisición persigue [...] no es el castigo del delincuente, sino su conversión y su corrección”⁸⁵.

Especificamente no que se refere à Primeira Visitação, em cerca de duzentos e trinta processos, catorze juízes revezaram-se na composição do chamado “foram vistos” inquisitorial: Heitor Furtado de Mendonça, o bispo d. Antônio Barreiros, o franciscano frei Melquior de Santa Catarina, o beneditino frei Damião da Fonseca, o carmelita frei Damião Cordeiro, frei Márcio da Cruz, e os jesuítas Fernão Cardim, Leonardo Armínio, Vicente Gonçalves, Marcos da Costa, João Pereira, Luís da Fonseca, Marçal Beliarte e Henrique Gomes.

A elaboração do “foram vistos” era o momento decisivo do processo, no qual, em colegiado, os juízes discutiam os autos e julgavam a causa. Só em seguida era feita a peça chamada “sentença”. Mais longa que o “foram vistos”, tal peça resumia o que constava de mais relevante nos autos e explicava o que fora decidido pelo colegiado. Na verdade, o que aparece nos processos da Primeira Visitação com o título de “foram vistos” constitui, de fato, a sentença inquisitorial, pois era ali que se decidia o processo e o destino do réu, sendo a peça seguinte apenas a

85 GACTO FERNÁNDEZ, Enrique. Las circunstancias atenuantes de la responsabilidad criminal en la doctrina jurídica de la Inquisición. **Estudios penales y criminológicos**. Universidad de Santiago de Compostela, 1991. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2103551>>. Acesso em: 6 de dez. 2017. Em estudo sobre a visita ao Priorado do Crato, ocorrida entre dezembro de 1587 e janeiro de 1588, Maria Paula Marçal Lourenço afirma que uma das principais diretrizes da visitação foi “a remissão dos pecados através da confissão [judicial] [...] Daí que as penas aplicadas ao longo [da] visita [ao Priorado do Crato] sejam essencialmente de caráter espiritual, porque mais do que penalizar os ‘velhos’ cristãos importava fornecer-lhes um quadro de referências religiosas e de conduta moral”. LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Inquisição e cristãos-velhos: a visita ao Priorado do Crato em 1587-1588. **A Cidade: Revista Cultural de Portalegre** (nova série), nº 8, 1993, p. 49. Em outro texto, a mesma autora afirma que a ação inquisitorial fazia parte de uma “política de controlo, cujas preocupações dominantes pontuavam pela difusão dos princípios da reforma tridentina orientada para dois objectivos principais: por um lado, a perseguição de todas as manifestações heréticas e, por outro, a catequização de zonas fracamente evangelizadas”. LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Para o estudo da actividade inquisitorial no Alto Alentejo: a visita da Inquisição de Lisboa ao bispado de Portalegre em 1578-1579. **A Cidade: Revista Cultural de Portalegre** (nova série), nº 3, 1989, p. 110. O Regimento de 1552, em seu capítulo 6, registra que “a tenção dos Inquisidores [...] é mais procurar às almas remédio da salvação que querer castigar com rigor da justiça”. FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As Metamorfoses de um Polvo**. Religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI – XIX). Lisboa: Prefácio, 2004, p. 111.

formalização do que fora decidido. A corroborar essa tese, não poucos processos da visitação ao Brasil tinham “foram vistos”, mas não sentença.

Quanto ao número de juízes para cada processo, há pelo menos: a) dez processos com oito juízes, b) treze com sete juízes, c) sessenta e três processos com seis julgadores, d) sessenta e seis processos com cinco juízes, e) quarenta processos com quatro juízes, f) cinco processos com três juízes, g) dois processos com dois juízes, h) dois processos em que Heitor Furtado assina sozinho, i) dois processos sem “foram vistos”, e j) um processo com dois “foram vistos”⁸⁶.

Ainda que preliminar, a comparação feita com outras visitações aponta para a singularidade do tribunal colegiado formado na Primeira Visitação – especialmente no que se refere ao número e constância dos juízes, à participação do bispo, à quantidade de processos, à existência formal de acusação e defesa e à sua duração. No entanto, a afirmação de Gonsalves de Mello de que o procedimento judicial adotado na Primeira Visitação seria idêntico àquele observado no Reino parece exagerada, ou, pelo menos, é hipótese que carece de verificação. A Primeira Visitação ao Brasil teve especificidades – estrutura disponível, pessoal envolvido, dificuldades encontradas etc. –, ocorrendo em condições bem diferentes daquelas observadas no mesmo período na Inquisição de Lisboa. É a partir dessa óbvia constatação que devem ser analisadas as críticas formuladas pelo Conselho Geral a algumas decisões e sentenças que, se por um lado, foram proferidas por Heitor Furtado, por outro, foram tomadas em conjunto com outros julgadores. Em várias delas o bispo estava presente à Mesa inquisitorial – observação que é importante para evitar um personalismo excessivo na figura do visitador, afastando desde já a possibilidade de que ele pudesse ter agido em terras brasílicas à revelia do próprio Santo Ofício e passado por cima de grupos e poderes locais; voltarei a estas observações mais adiante. De todo modo, as mais importantes semelhanças entre o procedimento judicial do Reino e o da Primeira Visitação são relativas à estrutura dos processos – que assim como no Reino, a depender do caso, tinham inclusive acusação e defesa formais – e ao formato colegiado que

86 O segundo “foram vistos” trata-se de uma “sobressentença”, ou seja, de uma sentença sobre um pedido de reconsideração, o qual foi atendido ANTT-IL processo nº 13.279, contra Gaspar Soares Figueroa.

era adotado para a tomada das decisões mais importantes: todos os participantes que dão vida ao “foram vistos” eram juízes com direito a voto, sem distinção no peso do parecer de cada um – ainda que se possa discutir a eventual influência do parecer de quem votava primeiro na definição do voto dos demais.

Mesmo que de forma introdutória, uma vez que os dados disponíveis não são ainda suficientes, é preciso traçar uma biografia mínima daqueles que atuaram em cargos que foram decisivos para o andamento dos processos e, sobretudo, para o destino dos réus. É preciso conhecer minimamente quem foram os juízes, promotores e advogados que representaram o Santo Ofício na Primeira Visitação ao Brasil, e, em nome dele, acreditaram distribuir misericórdia e justiça.

O visitador⁸⁷

À frente da Primeira Visitação esteve Heitor Furtado de Mendonça⁸⁸. O pouco que se sabe sobre o seu passado, anterior à visitação, é fruto de dois documentos: a) da comissão assinada pelo cardeal arquiduque Alberto, então inquisidor-geral do Santo Ofício português, na qual Mendonça é nomeado visitador e ordenado deputado do Santo Ofício, e b) do processo de habilitação pelo qual ele passou para ingressar nos quadros inquisitoriais⁸⁹. Processo este em que, ao todo, foram ouvidas catorze testemunhas, duas delas por duas vezes, totalizando dezesseis diligências⁹⁰, que foram realizadas entre janeiro de 1590 e junho de 1596.

87 Esclareço que as considerações apresentadas neste tópico são ainda bastante preliminares. Por exemplo, ainda não analisei outros processos de habilitação de deputados e inquisidores para compará-los ao de Heitor Furtado, bem como não encontrei estudos nem fontes primárias que esclareçam quanto à efetiva experiência jurídica do visitador. Reconheço, pois, a eventual fragilidade de algumas considerações.

88 “Mendonça”, e não “Mendonça”, era a preferência do próprio visitador: “Heitor Furtado de Mendonça, sem o segundo n, à castelhana, como [ele] fazia questão de assinar”. MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 134.

89 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, Heitor, mc. 1, doc. 2. Consultado em: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2329361>>. Acesso em: 09 de jan. 2018.

90 Segundo Ronaldo Vainfas, “Heitor Furtado de Mendonça, nosso primeiro visitador, devia ser homem entre trinta e quarenta anos, segundo Capistrano, quando recebeu a comissão inquisitorial. Licenciado, fora Desembargador real e Capelão del rei, e exercia, então, o cargo de Deputado do Santo Ofício. Homem de foro nobre, **passara por dezesseis investigações de limpeza de sangue**

Para efeito de análise, o processo de habilitação de Heitor Furtado pode ser dividido em quatro etapas. Na primeira delas, a condução das oitivas ficou a cargo de Jerónimo de Pedrosa, deputado da Inquisição de Lisboa⁹¹, o qual ouviu quatro testemunhas; os depoimentos não foram datados, mas provavelmente aconteceram em 1590 – como se sugere adiante. Já em 1596, a segunda etapa foi conduzida por Matheus Pereira de Sá, deputado da Inquisição de Coimbra, que ouviu oito testemunhas em apenas dois dias⁹². O inquisidor Manuel Álvares Tavares e o deputado Diogo Vaz Pereira, ambos do tribunal de Lisboa, ficaram responsáveis pela terceira etapa, na qual foram inquiridas quatro testemunhas, duas delas pela segunda vez⁹³. Por fim, na etapa final o Conselho Geral proferiu um breve despacho em que considerou o visitador como sendo apto para “servir no Santo Ofício”⁹⁴.

para habilitar-se ao cargo inquisitorial, procedimento comum no Santo Ofício, zeloso de que seus funcionários não tivessem a mais tênue ‘nódoa de sangue infecto’ de judeu, mouro negro, índio, etc., como então se dizia”. VAINFAS, Ronaldo (org.). Confissões da Bahia, p. 17, grifo meu. No entanto, há informações de apenas um processo de habilitação feito a mando do Conselho, no qual foram ouvidas 14 pessoas, duas delas por duas vezes; ou seja, uma única investigação, embora 14 pessoas tenham sido inquiridas, somando 16 diligências no total. Com relação aos processos de limpeza de sangue, segundo Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, “em Portugal, ao contrário do sucedido em Espanha, onde as primeiras normas de segregação remontavam aos estatutos de Toledo (1449), nunca houve uma lei geral e única sobre a limpeza, bem como não eram uniformes os procedimentos adotados pelas diversas instituições que controlavam o ‘sangue’ daqueles que nelas pretendiam ingressar”. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, p. 172.

- 91 O deputado Jerónimo de Pedrosa foi visitador da cidade de Lisboa nos mosteiros de São Roque e de São Francisco, em 1587. Ocupou, dentre outros, o cargo de desembargador da Casa de Suplicação. GRAZIANI, Erick Tsarboboulos. **Inspecionando o Coração do Império**: A visita da Inquisição à cidade de Lisboa em 1587. Dissertação (Mestrado em História). Guarulhos: Unifesp, 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/6580319/Inspecionando_o_cora%C3%A7%C3%A3o_do_Imp%C3%A9rio_As_Visitas_da_Inquisi%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_cidade_de_Lisboa_de_1587_e_de_1618>. Acesso em: 09 de jan. 2018.
- 92 Das oito testemunhas, sete foram ouvidas no mesmo dia. Quem assina a nomeação do deputado Matheus Pereira de Sá para conduzir as diligências em Coimbra são os inquisidores António Dias Cardoso e Jerónimo Teixeira Cabral; este último foi visitador das ilhas dos Açores e da Madeira no mesmo período em que Heitor Furtado visita o Brasil.
- 93 Foram ouvidos por duas vezes Luís de Aranda e António Frade.
- 94 Despacho final assinado pelo inquisidor-geral, António Matos de Noronha, e por Diogo de Sousa e Marcos Teixeira, ambos deputados do Conselho Geral.

Quando comparado o processo de habilitação com a comissão dada a Heitor Furtado, surgem algumas dúvidas quanto aos trâmites inquisitoriais relativos à habilitação de seus oficiais e quanto às condicionantes para que eles pudessem entrar em pleno exercício dos cargos que postulavam. Isto porque o texto original da comissão é bem claro – ao contrário dos traslados conhecidos⁹⁵ – ao apontar que Heitor Furtado é ordenado deputado no mesmo momento em que é nomeado visitador, embora não especifique em qual dos tribunais de distrito ele deveria atuar, o que seria definido apenas quando ele tornasse ao reino:

O Cardeal Arquiduque, Inquisidor-Geral em estes Reinos e senhorios etc., fazemos saber aos que esta nossa comissão virem, que confiando nós das letras e sã-consciência do Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, do desembargo del Rei meu senhor, e crendo dele que fará e cumprirá bem e fielmente com todo segredo, verdade e consideração tudo o que por nós lhe for cometido e encomendado; e havendo outrossim respeito ao serviço que ora faz ao Santo Ofício em ir visitar os Bispados de Cabo Verde, São Tomé e Brasil, o criamos, constituímos e *authorita apostolica* ordenamos deputado do Santo Ofício da Inquisição, para que sirva no dito cargo quando tornar, em uma das Inquisições deste Reino, que lhe será assinada. E lhe damos poder e faculdade para assistir ao despacho dos processos e causas que se tratarem na dita Inquisição, de toda e quaisquer pessoas que se acharem culpadas, suspeitas ou infamadas no delito e crime de heresia e apostasia, ou em outro qualquer que pertença ao Santo Ofício da Inquisição. E em todas as ditas causas poderá dar

95 Por exemplo, no traslado que consta no “PRIMEIRO LIVRO DAS DENŪCIACŌIS DA PRIMEIRA VISITACŌ DO SŀCTO OFFICIO da Inquisição das partes do brazil”, Heitor Furtado é apresentado já como “Deputado do Santo Ofício”, mas sem que seja indicada a data de ordenação. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 779. Consultado em: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318685>>. Acesso em: 09 de jan. 2018. Os fólhos não são numerados; a informação consta na imagem PT-TT-TSO-IL-038-0779_m0009.TIF do arquivo digital.

seu parecer e voto decisivo e servir em tudo o mais que ao dito cargo pertencer, assim e de maneira que o fazem os mais deputados das Inquisições. E para todo o sobredito lhe damos poder pela presente. Notificamo-lo assim aos Inquisidores a que o conhecimento desta carta pertencer, para que o admitam ao dito cargo de deputado, e lho deixem servir enquanto nós assim o houvermos por bem e não o mandarmos o contrário, dando-lhe primeiro juramento conforme ao estilo do Santo Ofício, de que se fará assento por ele assinado no livro das criações dos Inquisidores deputados e mais oficiais da dita Inquisição.//

Mateus Teixeira, secretário do Conselho geral a fez. O Cardeal / António de Mendonça / Diogo de Sousa⁹⁶.

No entanto, o processo de habilitação só chegaria ao fim em 1596 – como já dito –, ou seja, por ocasião de seu retorno a Portugal, depois de finalizada, em 1595, a visitação inquisitorial que ele chefiara – mesmo sem terem sido visitadas todas as localidades previstas inicialmente⁹⁷. Feitas as contas, percebe-se que Heitor Furtado de Mendonça é ordenado deputado inquisitorial pelo menos cinco anos antes do término de seu processo de habilitação⁹⁸, processo este que

96 **Monumenta Missionaria Africana**. África Ocidental (1570-1599). Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. C. S. Sp. Vol. III. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/MonumentaAfricana/MonumentaAfricana-S01-V03&p=493>>. Acesso em: 09 jan. 2018, grifos meus.

97 No traslado da comissão transcrito por Capistrano de Abreu consta que Heitor Furtado também deveria ter ido visitar a administração de São Vicente: “vá visitar e visite por parte do Santo Ofício, por esta vez somente, o Bispado do Cabo Verde e o Bispado de São Tomé e o Bispado do Brasil e todas as cidades, vilas e lugares dos ditos Bispados e da administração de São Vicente no estado do Brasil”. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício**. Confissões da Bahia 1591-92. Capistrano de Abreu (prefácio). São Paulo: Editor Paulo Prado, 1922, p. 1 [depois do índice]

98 O que parece não ter sido notado por alguns historiadores. Segundo Angelo de Assis, “o primeiro visitador era capelão fidalgo d’el-rey, membro do Desembargo do Paço, deputado da Inquisição de Évora. Era homem de foro nobre. **Antes de ser nomeado para a função, passara por variadas investigações sobre sua limpeza de sangue**, dezesseis ao todo, para detectar qualquer tipo de

prossegue até despacho final, mesmo ele já tendo sido admitido na instituição. Importante frisar que quatro testemunhas foram ouvidas na primeira etapa do processo de habilitação, provavelmente ainda no ano de 1590, uma vez que a visitação se iniciou em 1591. Capistrano de Abreu reforça essa intuição:

o zelo do Santo Officio pela pureza de sangue de seus suditos estendia-se com maior rigor aos que por qualquer titulo pertenciam ao tribunal. **Sobre Heitor Furtado de Mendonça quatro testemunhas inquiriram-se antes de escolhido para visitar o Brasil**; uma durante a visitação; varias em Lisboa, Montemor-o-velho, quando, já terminada, voltou ao reino em 1596: ao todo dezaseis [testemunhas]⁹⁹.

O deputado que fez as inquirições das quatro primeiras testemunhas acreditou serem suficientes as diligências por ele conduzidas, como se infere de seu parecer: “por estas 4 testemunhas consta Heitor Furtado de Mendonça não ter raça alguma, e se vossas mercês quiserem mais informação tomarei”¹⁰⁰. Uma hipótese para o cardeal Alberto não ter esperado o término do processo de habilitação para assinar a nomeação de Mendonça é a possibilidade de tais processos ainda não terem, em finais do século XVI, a mesma importância que

mácula sanguínea que impedisse sua entrada no seio inquisitorial. Fora constatada sua pureza sanguínea e competência nas letras e sã consciência pelo próprio inquisidor-geral, o Cardeal Arquiduque Alberto, que o nomeou para chefiar a visita”. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. In: **XXIII Simpósio Nacional de História** - História: guerra e paz. 2005, p. 1, grifo meu. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.1110.pdf>>. Acesso em: 09 de jan. 2018.

99 **Primeira Visitação do Santo Officio ás Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio**. Denúncias da Bahia 1591-593. Capistrano de Abreu (prefácio). São Paulo: Editor Paulo Prado, 1925, p. 5, grifo meu.

100 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, Heitor, mc. 1, doc. 2. Consultado em: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2329361>>. Acesso em: 09 jan. 2018. Os fólios não são numerados; a informação consta na imagem PT-TT-TSO-IL-038-0779_m0017.TIF do arquivo digital. Abaixo do breve parecer, consta a seguinte anotação, com outra caligrafia: “perguntem-se mais três ou quatro testemunhas”.

iriam adquirir a partir do século XVII, momento em que serão apresentados como requisitos essenciais para o ingresso nos quadros inquisitoriais¹⁰¹. As diferentes exigências previstas em cada um dos regimentos inquisitoriais para a investidura nos cargos do Santo Ofício apontam nesse sentido¹⁰². Também é possível que o visitador tenha passado por outro processo de habilitação: em alguns documentos, Heitor Furtado é apresentado como “capelão fidalgo del Rei nosso Senhor e do seu desembargo”, cargos em que também se presumia que seus ocupantes tivessem pureza de sangue comprovada¹⁰³. Por fim, uma terceira hipótese, que não exclui as anteriores, é que Heitor Furtado pertencia à rede clientelar do cardeal Alberto: ele é ordenado deputado “para que sirva no dito cargo quando tornar”, ou seja, quando terminada a visitação, após a sua volta ao reino. Pelo que se depreende do documento, a investidura no cargo de deputado foi uma mercê em troca do “serviço que ora faz[ia] ao Santo Ofício em ir visitar os Bispados de Cabo Verde,

101 Segundo Fernanda Olival, os estatutos de limpeza de sangue passaram a ser exigidos pela Inquisição portuguesa tardiamente, por volta de 1570: “no caso do Santo Ofício, supõe-se que as habilitações se terão iniciado por volta de 1570, quando foi dado Regimento ao Conselho Geral [...] mesmo na própria Inquisição os estatutos de limpeza de sangue entraram, de modo formal, muito tarde. É, todavia, plausível admitir que antes da data apontada haveria algum controlo sobre a genealogia religiosa dos seus ministros e oficiais, mesmo que não fosse muito rigoroso”. OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4. Lisboa, 2004, p. 163.

102 Como destacado por Bruno Feitler, “os requisitos básicos para se começar a carreira inquisitorial eram aqueles previstos nas bulas de fundação da Inquisição [...], aqueles que receberiam a delegação papal deveriam ser religiosos ou clérigos seculares constituídos em dignidades e formados em teologia ou direito canônico. Os regimentos inquisitoriais, pouco a pouco, esmiuçaram essas qualidades, começando sempre por exigir ilibadas qualidades morais dos seus ministros e oficiais. [...] Finalmente, é apenas no regimento de 1640 que surge uma menção clara à naturalidade portuguesa e à pureza de sangue dos ministros: ‘sem raça de mouro, judeu ou gente novamente convertida à nossa Santa Fé e sem fama em contrário’, assim como ao fato de deverem ser ‘pessoas nobres’ e à idade mínima necessária para os cargos”. FEITLER, Bruno. Hierarquias e mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa: critérios de promoção. In: LÓPEZ-SALAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA-RÊGO, João (coord.). *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: Inquisição e ordens militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2013, p. 115, grifos meus.

103 A enfraquecer esse argumento está a possibilidade de que tais títulos tenham sido negociados por ocasião das tratativas para que Heitor Furtado aceitasse o cargo de visitador. Fernanda Olival aponta que, dentre outras exigências, o deputado Jerónimo Teixeira requereu “o foro de fidalgo da Casa Real e capelão com ‘boa moradia’ [...] [e] o Desembargo da Casa de Suplicação com posse tomada e ordenado”. OLIVAL, Fernanda. A Visita da Inquisição à Madeira em 1591-92, p. 494.

São Tomé e Brasil”, ou seja, a mercê foi concedida antes do serviço. Ainda que não seja precisa, a expressão “do desembargo del Rei” parece indicar que Heitor Furtado foi desembargador em uma das justiças reais – alguns historiadores o apresentam como tendo sido desembargador do Paço, embora não apontem a fonte documental de tal informação¹⁰⁴. A ordenação como deputado inquisitorial, cargo de reconhecido prestígio à época, foi uma retribuição por ter aceitado o encargo de assumir a visitação que lhe fora confiada – como dito em sua comissão –, mas também pode ter sido uma mercê pelos serviços prestados por Mendonça às justiças do reino. Como ressalta Feitler, a carreira inquisitorial integrou,

Com suas especificidades, o sistema geral da economia da mercê português. A quantidade de juízes, desembargadores e deputados de outros tribunais régios, homens que claramente já estavam um degrau acima na carreira, e que foram nomeados para o cargo de deputado do tribunal de distrito, é uma clara prova dessa integração. Mais ainda do que o cargo de deputado do Conselho Geral, ser deputado dos tribunais de distrito não implicava numa atividade contínua. Pelo capital de honra que estes cargos auferiam [...] e pelo escrutínio pelo qual passavam aqueles que o fossem adentrar, fazer parte do corpo inquisitorial servia para dourar seu brasão além de ser um bom modo da instituição cooptar, ao aceitá-los nas hostes inquisitoriais, juristas e juízes de relevo¹⁰⁵.

De qualquer forma, é como deputado que Heitor Furtado se apresenta no Brasil, e é como visitador que ele assina suas sentenças e despachos¹⁰⁶.

104 Pelos mesmos motivos citados na nota anterior, o argumento é carente de verificação.

105 FEITLER, Bruno. Hierarquias e mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa, p. 111-112.

106 Diferentemente do visitador dos Açores, que, sendo deputado, assina suas sentenças como inquisidor. Segundo Maria do Carmo Dias Farinha, Jerónimo Teixeira Cabral só foi nomeado para o cargo de inquisidor de Évora em 11/08/1593. DIAS FARINHA, Maria do Carmo Jasmins. **Os Arquivos da Inquisição**. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990, p. 330. Conforme Fernanda Olival, a promoção ao cargo de inquisidor também fez partes das exigências de Jerónimo

Heitor Furtado era, por parte de sua mãe, descendente de gente nobre – o que certamente foi condição que contou a favor de sua entrada nos quadros inquisitoriais¹⁰⁷. Aos olhos da instituição, era homem de letras e “sã consciência”, com formação e capacidade jurídica suficientes para ocupar os importantes cargos para os quais foi nomeado. Contudo, a pesquisa ainda não apontou elementos que permitam afirmar que Heitor Furtado atuou em algum cargo inquisitorial – como deputado extraordinário ou promotor – antes de servir ao Tribunal como visitador.

Como juiz do Santo Ofício, o visitador ouviu denúncias, confissões e depoimentos; na maioria das vezes, tais atos não prosperaram e os envolvidos se livraram da perigosa condição de formalmente processados – que poderia, como de fato aconteceu, resultar em severas penas, tais como degredo, galés ou mesmo a fogueira¹⁰⁸. Quando acreditou que os indícios eram bastantes, transformou suspeitos em réus. E estes não foram poucos, embora vários processados tenham recebido somente penas brandas e outros tantos, em menor número, tenham sido absolvidos ou não-condenados – mesmo neste último caso, também por meio de sentença precedida de “foram vistos”.

O nome de Heitor Furtado consta na relação compilada por fr. Pedro Monteiro como tendo sido nomeado para o cargo de deputado da Inquisição de Évora, em 1596¹⁰⁹ – o que coincide com a data em que seu processo de habilitação recebeu o parecer final. No mesmo ano, ele foi transferido, provavelmente a

Teixeira Cabral, então deputado, para assumir o encargo da visitação às ilhas, cf. Fernanda OLIVAL, Fernanda. *A Visita da Inquisição à Madeira em 1591-92*, p. 494-495.

107 Como destaca Feitler, “a questão da nobreza tinha [...] uma grande importância para a nomeação a um cargo [inquisitorial]”. FEITLER, Bruno. *Hierarquias e mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa*, p. 118.

108 Dos processos da visitação, a única pessoa a receber tal pena foi Ana Rodrigues. Enviada a ferros para Lisboa, morreu no cárcere, tendo sido queimada em efígie depois de condenada. ANTT-IL processo nº 12.142, contra Ana Rodrigues.

109 MONTEIRO, Pedro. *Catalogo de todos os Deputados que nesta Santa Inquisiçam de Evora tem havido até o presente, com o anno, e dia, em que tomarão posse*. In: *Colleçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza*. Lisboa Occidental: Pascoal da Silva, p. 413.

pedido¹¹⁰, para o tribunal de Lisboa, no qual exerceu o cargo de deputado por no mínimo dez anos¹¹¹. Não há informações seguras de que ele tenha sido promovido a inquisidor ou recebido alguma diocese ou outra mercê por seus serviços prestados ao Santo Ofício. Talvez as críticas feitas pelo Conselho Geral à sua atuação na Primeira Visitação tenham pesado contra uma eventual promoção. Mas elas não foram suficientes para afastá-lo da função que ocupou no prestigiado tribunal lisboeta, o mais importante dentre os tribunais de distrito do reino¹¹².

O bispo

Em um universo de quase duzentos e trinta processos, o 3º bispo da Bahia, d. Antônio Barreiros, participou pessoalmente como juiz de pelo menos cento e quarenta julgamentos da Primeira Visitação, o que sugere que a relação dele com o visitador, se não amistosa e cordial, era no mínimo respeitosa. Corrobora tal hipótese o fato de o bispo ter dado comissão ao próprio visitador na maior parte dos casos em que se fez representar, o que aconteceu em vinte e cinco dos trinta e seis processos em que não se verifica a participação direta do ordinário – há em tais situações, quase sempre, um traslado da comissão, ou no mínimo menção a ela. Acresça-se que, provavelmente, as possíveis divergências entre o visitador e o prelado quanto ao andamento dos processos foram poucas: uma das expressões mais comuns na redação dos “foram vistos” é “pareceu a todos os votos”.

110 Segundo informações constantes em seu processo de habilitação, sua mãe ainda era viva em 1596 e morava em Lisboa, cidade em que nasceu Heitor Furtado.

111 Seu nome e assinatura aparecem em vários processos de réus que receberam o perdão-geral de 1605.

112 Para Bruno Feitler, “dentre os tribunais de distrito da Inquisição, o de Lisboa ocupava uma posição superior aos outros. O fato de estar instalado no mesmo palácio que o Conselho Geral [...] é sem dúvida um dos elementos que justificam, ou demonstram essa importância. Do ponto de vista processual, pela sua proximidade física com o Conselho Geral, o tribunal de Lisboa, para além dos casos surgidos na sua área jurisdicional, acabou por também concentrar os processos mais delicados [...]. FEITLER, Bruno. Hierarquias e mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa: a centralidade do tribunal de Lisboa. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge (orgs.). **Raízes do Privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 235.

Poucos anos antes da chegada do primeiro visitador ao Brasil, d. Antônio Barreiros recebeu comissão do Santo Ofício para proceder nas causas inquisitoriais relativas aos índios¹¹³, o que poderia ter sido um possível motivo para algum estremecimento entre ordinário e visitador. No entanto, mesmo nos processos em que os chamados mamelucos ou brasis figuraram como réus¹¹⁴, não há qualquer indicação mais clara que permita inferir possíveis atritos entre Heitor Furtado e o prelado¹¹⁵. Por outro lado, há mais argumentos que reforçam a hipótese de uma boa relação entre o bispo e o visitador. Por uma das cartas enviadas a ele pelo cardeal Alberto, infere-se que Heitor Furtado desenvolveu relações amistosas com algumas das mais importantes autoridades da Bahia: “tyve muita satisfação do bom acolhimto que vos fizerão o Bispo e governador e o padre Reito[r] da

113 Segundo Bruno Feitler, “uma comissão enviada pelo cardeal dom Henrique em 1579 ao bispo do Brasil dom Antônio Barreiros (1576-1600) lhe dava poderes sobre os fatos de jurisdição inquisitorial ‘sendo as pessoas culpadas dos novamente convertidos’. O bispo os deveria julgar com o auxílio dos jesuítas locais, e a provisão ainda encomendava que tal fosse feito ‘com moderação e respeito que se deve ter com gente novamente convertida para que não se intimidem os outros vendo que se usa de todo o rigor do direito com os já convertidos’, o contexto missionário justificando assim a medida”. FEITLER, Bruno. A ação inquisitorial no Brasil: uma tentativa de análise, p. 31. A íntegra da comissão encontra-se em BAIÃO, Antônio. **A Inquisição em Portugal e no Brasil**. Subsídios para a sua história. Lisboa: Edição do Arquivo Histórico Português, 1920, doc. 52, p. 71.

114 Para Feitler, “os índios, mesmo convertidos, não estavam sob a alçada do Santo Ofício”. No entanto, durante a Primeira Visitação foram processados alguns mamelucos e mamelucas – no mínimo vinte e três, segundo o que apurei até aqui –, e pelo menos umas das rés, Iria Álvares, era índia “pura”, filha de pai e mãe índios. Em texto mais recente, Feitler reconsidera tal afirmação ao tratar de um processo inquisitorial movido contra Brízida, “uma ‘índia da terra’ forra, nascida no Recife de pais, como ela, provavelmente escravizados e também batizados”. FEITLER, Bruno. Brízida: uma índia feiticeira perante a Inquisição. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATOS, Yllan de (orgs). **Um historiador por seus pares**: trajetórias de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Alameda, 2017, p. 233.

115 Situação que é bem diferente da que se observa na relação entre d. Antônio Barreiros e o padre José de Anchieta, a qual não era das melhores. É o que se infere do texto do jesuíta: “o terceiro bispo, que agora rege a igreja do Brasil, é D. Antonio Barreiros, do hábito de Aviz. Veio no ano de 1576; faz seu ofício como os passados, **posto que não se mostre tão zeloso pela conversão dos índios, nem faz muita conta da sua cristandade**, tendo-os por gente boçal e de pouco entendimento, e contudo já foi visitar suas aldeias e crismou os que tinham necessidade deste sacramento”. ANCHIETA, Padre José de. **Textos Históricos**: obras completas – 9º volume. Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 44, grifo meu.

companhia [de Jesus][,] darlheseys os agradeçimtos de minha parte [...]”¹¹⁶. José Pedro Paiva aponta no mesmo sentido:

As visitas inquisitoriais foram outra actividade que recebeu apoio do episcopado. Para a sua realização os antístites disponibilizaram agentes, instalações, chegaram a acompanhá-las pessoalmente [...]. Imprescindível foi a ajuda de D. Frei António Barreiros (1575-1599), na primeira visita da Inquisição ao Brasil, feita por Heitor Furtado de Mendonça. Ele não só cedeu as instalações da Sé para a realização de autos-da-fé, como votou, conjuntamente com o visitador e outros clérigos regulares, vários processos de culpas menores que ali se sentenciaram no ano de 1595¹¹⁷.

Para além de uma possível boa relação – hipótese ainda carente de mais elementos –, é certo que d. Antônio Barreiros também foi peça importante na composição da Mesa inquisitorial justamente por ter experiência em outra instância de justiça: ele era o juiz ordinário do tribunal episcopal, com formação jurídica e experiência político-religiosa suficiente para exercer o cargo que ocupava¹¹⁸ – requisitos que os demais juízes da Mesa não possuíam.

Os juízes assessores

Ao lado de Heitor Furtado e do bispo d. Antônio Barreiros, os demais juízes que compunham a Mesa inquisitorial com direito a voto no “foram vistos” eram chamados nos processos de “assessores”. Faltam trabalhos que permitam conhecê-los de forma mais apropriada. Mesmo sobre o mais ilustre dentre eles,

116 BAIÃO, António. Correspondência inédita do inquisidor geral e Conselho Geral do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição no Brasil. **Brasília**, vol. 1, Coimbra, 1942, p. 544.

117 PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina**. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 177-178.

118 D. António Barreiros, foi sub-prior do Crato, prior-mor e conselheiro do rei, cf. PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 350.

Fernão Cardim, a historiografia escreveu muito pouco¹¹⁹. Entretanto, os dados coligidos até o momento possibilitam pelo menos apresentar uma descrição mínima, bem como indicam, em termos numéricos, qual a participação de cada um na Mesa inquisitorial. Ater-me-ei apenas à sua atuação como juízes – alguns deles também estiveram presentes às ratificações de testemunhos.

Partindo do maior para o menor, a ordem da quantidade de participações nas Mesas inquisitoriais é a seguinte: a) padre Leonardo Armínio, jesuíta, cento e sessenta e sete processos; b) frei Damião da Fonseca, beneditino, foi presidente do Mosteiro de São João de Olinda, oitenta e nove processos; c) Fernão Cardim, jesuíta, também oitenta e nove processos; d) padre Vicente Gonçalves, que nos casos em que representa o bispo por comissão – onze ao todo – é apresentado como “reitor do Colégio da Companhia [de Jesus]”, oitenta e oito processos; e) Frei Damião Cordeiro, carmelita, setenta e cinco processos; f) Frei Melquior de Santa Catarina, franciscano, fundador da ordem franciscana em Olinda, cinquenta e dois processos; g) padre Marcos da Costa, jesuíta, quarenta processos; h) frei Bartolomeu de Évora, prior do convento de Santo Antônio do Carmo, vinte e oito processos; i) frei Márcio da Cruz¹²⁰, vinte e sete processos; j) padre Henrique Gomes, jesuíta, vinte e cinco processos; k) padre Marçal Beliarte, jesuíta, dezessete processos; l) padre Luís da Fonseca, jesuíta, também dezessete processos; m) padre João Pereira, jesuíta, seis processos.

Os promotores. Os advogados

À semelhança dos juízes, a falta de experiência em processos inquisitoriais foi um traço comum àqueles que trabalharam tanto na acusação quanto na defesa a serviço da Primeira Visitação ao Brasil.

Do lado da defesa, atuaram como advogados Dionísio de Mesquita e o licenciado Jorge Barbosa Coutinho, respectivamente, o primeiro na Bahia e o

119 Sobre o jesuíta, ver ABREU, Capistrano de. Fernão Cardim. In: _____. **Ensaios e estudos: crítica e história.** Nota liminar de José Honório Rodrigues. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1075>>. Acesso em: 12 de abr. 2018.

120 Ainda não encontrei nenhuma referência que aponte a sua filiação religiosa.

segundo em Pernambuco. No entanto, dos quase duzentos e trinta processos, apenas em dezesseis houve atuação formal dos advogados; e, destes, em apenas três as sentenças podem ser consideradas menos gravosas (em dois casos os réus foram absolvidos e no outro o réu foi solto por falta de provas). Como o total de penas brandas alcança o número de cinquenta e seis processos, é aos próprios juízes, e não aos advogados, que se pode atribuir a defesa dos réus.

Já em relação à acusação, em Salvador, foi o próprio notário inquisitorial, Manoel Francisco, quem fez as vezes de promotor¹²¹. Em Pernambuco, a acusação ficou a cargo do licenciado padre Diogo Bahia.

Os juízes e a defesa dos réus

Ainda que esteja em seus momentos iniciais, a pesquisa aqui apresentada permite algumas considerações. Em quase duzentos e trinta processos judiciais, apenas em 2% dos casos Heitor Furtado decidiu de forma monocrática: a quase totalidade dos processos da Primeira Visitação (98%) foi julgada em colegiado.

Por outro lado, a maior parte das práticas de justiça da Primeira Visitação era constituída não de processos, mas de confissões e delações que não prosperaram. E era apenas ao primeiro visitador do Brasil que competia decidir pela aceitação ou não das denúncias que chegavam a ele, pois, ao contrário das sentenças, a abertura dos processos foi sempre uma decisão monocrática de Heitor Furtado. Mas quando resolveu não processar, ele acabou atuando, ainda que indiretamente, em defesa dos acusados: não havia provas. Na falta delas os processos sequer eram abertos, fosse na Primeira Visitação, fosse no Reino. Afora a falta de provas, o número de processos bem menor que o de delações e confissões devia-se ao fato de que a ação inquisitorial não era orientada apenas

121 Também foi prática da Inquisição de Goa o notário exercer o papel de promotor, na falta deste: “no principio desta Inquisição, os Notarios offerenciaõ os Libelos, por haver falta de Ministros. Depois serviraõ de Promotores os mesmos, que eraõ Deputados, do que já se fez menção no Catalogo precedente”. MONTEIRO, Pedro. Catalogo dos Deputados, que ham havido na Inquisição de Goa. Promotores, p. 15.

por propósitos punitivos, tendo também um vincado caráter pastoral: aos juízes da fé cumpria a defesa da salvação¹²².

De todo modo, fosse pela decisão de não processar, punindo com rigor, sentenciando de forma branda, ou mesmo absolvendo, cabia aos juízes da Primeira Visitação defender a imagem de um tribunal justo e misericordioso. E, para tanto, garantir que os réus não fossem julgados indefesos era um dos fatores que contribuíam para a construção da imagem que a instituição queria difundir: oferecer defesa aos réus era uma estratégia de defesa da imagem da própria instituição.

Na Primeira Visitação ao Brasil, a sofisticada engenharia judicial montada nos trópicos configurou-se em formato de tribunal colegiado, o qual foi incumbido da tarefa de julgar os processos de réus acusados de cometer crimes da jurisdição do Santo Ofício. Tal configuração foi decisiva para que, ao fim de seus processos, pelo menos cinquenta e seis réus (de um total de algo em torno de duzentos e trinta processados formalmente) recebessem somente penas brandas ou fossem mesmo absolvidos. Em face de a atuação dos procuradores dos réus ter se limitado a dezesseis processos, dos quais somente três resultaram em penas menos gravosas, é aos próprios juízes da visitação que se pode atribuir a defesa dos réus, defesa esta materializada na minoração das penas que a eles foram impostas.

Referências

ABREU, Capistrano de. Fernão Cardim. In: _____. **Ensaios e estudos: crítica e história.** Nota liminar de José Honório Rodrigues. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1075>>. Acesso em: 12 de abr. 2018.

ANCHIETA, Padre José de. **Textos Históricos: obras completas – 9º volume.** Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

122 O traço pastoral da ação inquisitorial estava de acordo com o que previa o Regimento de 1552: “a tenção dos Inquisidores [...] [era] mais procurar às almas remédio da salvação que querer castigar com rigor da justiça”. Regimento de 1552, capítulo 6.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. In: **XXIII Simpósio Nacional de História** - História: guerra e paz. 2005, p. 1, grifo meu. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.1110.pdf>>. Acesso em: 09 de jan. 2018.

AZEVEDO, João Lúcio de. **História dos Cristãos-Novos Portugueses**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921.

BAIÃO, António. **A Inquisição em Portugal e no Brasil**. Subsídios para a sua história. Lisboa: Edição do Arquivo Histórico Português, 1920.

BAIÃO, António. Correspondência inédita do inquisidor geral e Conselho Geral do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição no Brasil. **Brasília**, vol. 1, Coimbra, 1942.

BETHENCOURT, Francisco. Inquisição e controle social. **História & crítica**. Lisboa, 1987.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. A visita da Inquisição a Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde em 1565. **Revista de la Inquisición**. Madrid: Editorial Complutense, 1994.

DIAS FARINHA, Maria do Carmo Jasmins. **Os Arquivos da Inquisição**. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990.

FEITLER, Bruno. Brízida: uma índia feiticeira perante a Inquisição. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATOS, Yllan de (orgs). **Um historiador por seus pares**: trajetórias de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Alameda, 2017.

FEITLER, Bruno. Hierarquias e mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa: critérios de promoção. In: LÓPEZ-SALAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA-RÊGO, João (coord.). **Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino**: Inquisição e ordens militares – séculos XVI-XIX. Lisboa: Caleidoscópio, 2013.

FEITLER, Bruno. Hierarquias e mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa: a centralidade do tribunal de Lisboa. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge (orgs.). **Raízes do Privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

FEITLER, Bruno. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África occidental). El período filipino. **Hispania Sacra**. Madrid, 2007.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As Metamorfoses de um Polvo**. Religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI – XIX). Lisboa: Prefácio, 2004.

GACTO FERNÁNDEZ, Enrique. Las circunstancias atenuantes de la responsabilidad criminal en la doctrina jurídica de la Inquisición. **Estudios penales y criminológicos**. Universidad de Santiago de Compostela, 1991. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2103551>>. Acesso em: 6 de dez. 2017.

GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). **Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo**. São Paulo: Humanitas/LEI, 2005.

GRAZIANI, Erick Tsarbopoulos. **Inspecionando o Coração do Império: A visita da Inquisição à cidade de Lisboa em 1587**. Dissertação (Mestrado em História). Guarulhos: Unifesp, 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/6580319/Inspecionando_o_coracao%3%A7%3%A3o_do_Imp%3%A9rio_As_Visitas_da_Inquisicao%3%A7%3%A3o_%3%A0_cidade_de_Lisboa_de_1587_e_de_1618>. Acesso em: 09 de jan. 2018.

LOPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Con grande perturbación del Santo Oficio”. A reforma da Inquisição portuguesa no tempo dos Filipes. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; e CUNHA, Mafalda Soares da (orgs.). **Portugal na Monarquia hispânica**. Dinâmicas de integração e de conflito. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2013.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Inquisição e cristãos-velhos: a visita ao Priorado do Crato em 1587-1588. **A Cidade: Revista Cultural de Portalegre** (nova série), nº 8, 1993.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Para o estudo da actividade inquisitorial no Alto Alentejo: a visita da Inquisição de Lisboa ao bispado de Portalegre em 1578-1579. **A Cidade: Revista Cultural de Portalegre** (nova série), nº 3, 1989.

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

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. Um tribunal da Inquisição em Olinda. **Revista Universidade de Coimbra**, 1991.

MONTEIRO, Pedro. Catalogo de todos os Deputados que nesta Santa Inquisçam de Evora tem havido até o presente, com o anno, e dia, em que tomarão posse. In: **Colleçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza**. Lisboa Occidental: Pascoal da Silva.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. (Coleção Tudo é História, 49). São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, nº 4. Lisboa, 2004.

OLIVAL, Fernanda. A Visita da Inquisição à Madeira em 1591-92. In: **Actas do III Colóquio Internacional de História da Madeira. Colóquio**. Região Autónoma da Madeira: Centro de Estudos de História do Atlântico, 1993.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina**. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendoça capellão fidalgo del rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias da Bahia 1591-593. Capistrano de Abreu (prefácio). São Paulo: Editor Paulo Prado, 1925.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendoça capellão fidalgo del rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Confissões da Bahia 1591-92. Capistrano de Abreu (prefácio). São Paulo: Editor Paulo Prado, 1922.

SILVA, Filipa Ribeiro da. A Inquisição na Guiné, nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões.** Lisboa, 2004.

SIQUEIRA, Sonia. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996.

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

VIII - Atualidade de Sonia Siqueira frente a historiografia da Inquisição

Afrânio Carneiro Jácome¹²³

O objetivo de nossa apresentação é localizar a obra da pesquisadora Sonia Siqueira dentro da tradição historiográfica voltada aos estudos inquisitoriais e analisá-la comparativamente com os estudos mais recentes sobre o tema, procurando enxergar contribuições e divergências na abordagem do objeto, no método e nas conclusões acerca dos fatos que gravitam em torno desse universo chamado Santo Ofício.

Nossa análise procurou se limitar às obras em língua portuguesa de maior destaque acadêmico e que apresentaram maior recepção do público especializado. Os trabalhos que procuram discutir o Santo Ofício como tema histórico já apresentam longa tradição no campo historiográfico e na literatura diletante, as discussões já eram presentes contemporaneamente ao próprio Tribunal e seu desenvolvimento enquanto polêmica histórica já possui percurso próprio, arrisco dizer: um percurso plural, com diferentes abordagens, métodos, campos de interesse e perspectivas ideológicas.

Dentro de tão profícua produção e de tão rica diversidade, tentaremos limitar nossa discussão à segunda metade do século XX, período onde os estudos inquisitoriais adquiriram maior robustez metodológica e critérios historiográficos mais sólidos. Também deixaremos de lado os trabalhos voltados para o mercado consumidor leigo ou de perfil mais literário, abrangente e atraente, principalmente os de perfil mais sensacionalista.

A produção historiográfica do século XIX e da primeira metade do século XX é importante e pioneira em suas averiguações e formulações acerca do tribunal. Obras como *História dos Principais Atos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*,

123 Cf. Lista de Colaboradores.

de José Lourenço Domingues de Mendonça e António Joaquim Moreira (1845)¹²⁴ ou *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Alexandre Herculano (1854-1859)¹²⁵ são exemplos da qualidade e maturidade que os trabalhos do século XIX já alcançavam, embora alguns ainda apresentassem visões antagônicas agudizadas, classificadas por Francisco Bethencourt como “lendas”: branca (contemporizadora ou compreensiva em relação ao papel histórico das Inquisições) e negra (acusatória e denunciadora)¹²⁶.

Essa historiografia “semi-diletante” do século XIX, ainda reverbera com intensidade o impacto crítico do racionalismo iluminista somado ao anticlericalismo dos movimentos ilustrados do século XVIII. Esse viés de abordagem se amparou em caricaturas e propagandas anti-inquisitoriais como *O Cândido* de Voltaire (1759)¹²⁷ ou em obras filosóficas críticas da sociedade de *Ancièn Regime* e da Igreja Católica como *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens* de Rousseau (1755)¹²⁸, esse impacto marcou de modo profundo a historiografia que desabrochava no século XIX, que associou a Inquisição à alienação, à corrupção, à irracionalidade e ao atraso civilizacional.

Historiadores protestantes também usaram o Santo Ofício para alavancar seus argumentos críticos contra a Igreja Católica, gerando uma associação consagrada no século XIX por Max Weber entre uma moral *laissez-faire* de índole protestante com o progresso capitalista, ao mesmo tempo que se associava à

124 Mendonça, José Lourenço Domingues de; Moreira, António Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da inquisição em Portugal*. Lisboa: Impresso Nacional Casa da Moeda, 1980.

125 Biblioteca Nacional Portuguesa, cota: HG 23714 (exemplar digitalizado, disponível online: <http://purl.pt/12110/4/>) 3 vol.

126 O termo “lenda branca” é citado na Introdução da obra do historiador português Francisco Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX* (2000), onde é descrito como oposição a ideia de “lenda negra” dos estudos positivos sobre as inquisições. Segundo Bethencourt a expressão lenda branca foi: “construída pelos próprios inquisidores, cujos argumentos se reproduzem até os nossos dias. Os atos inquisitoriais e de seus opositores estão ligados a esse conflito de representações, não se podendo separar o raciocínio da ação” (p.13-14).

127 MILLIET, Sérgio. *Voltaire – Contos*. São Paulo: Ed. Abril, 1983.

128 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens de Rousseau*. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat de Moraes, 2001. (<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>).

moral católica o atraso social devido a inércia no desenvolvimento das forças de produção, ao atraso na exploração do trabalho livre assalariado e à submissão da administração racional a um Estado carismático e centralizador¹²⁹.

Por outro lado, o mesmo período apresentou também resistências mais conservadoras aos ataques racionalistas. Clérigos e historiadores ligados à Igreja procuraram retratar a Inquisição como um recurso da população cristã de resguardar sua fé e seus costumes. Em 1749 Pedro Monteiro publicou o primeiro volume da sua *História da Santa Inquisição do Reyno de Portugal e suas conquistas*, obra panegírica do Santo Ofício dedicada ao rei D. João V¹³⁰. Obras apologéticas não eram novidades na história da Inquisição, o próprio tribunal ao longo de séculos financiava teólogos e intelectuais para defenderem suas práticas e razão de existir¹³¹.

Muitas das obras defensoras ou elogiosas do tribunal apologizavam seu papel histórico de bastião da ortodoxia da fé, associavam a Inquisição à defesa dos interesses nacionais e aludiam às origens do Santo Ofício o papel histórico efetuado por São Domingos de exterminar a heresia albigense nos fins da Idade Média como ato fundador e justificador. O Santo Ofício costumava ser retratado como uma instituição que contava com forte apoio popular, apresentando um corpo de funcionários probos e misericordiosos que foram terrivelmente injustiçados por propagandas falsas que também deturpavam os números da Inquisição, falseavam seus procedimentos e caricaturavam seus agentes.

O início do século XX contou com análises mais factuais da História da Inquisição portuguesa, os documentos oficiais tomaram o protagonismo das análises mais apaixonadas (não substituindo tais paixões). Profícuos trabalhos floresceram no alvorecer do século, tais como: *A Inquisição em Portugal e no Brasil* (1906), os 3 volumes de *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa* (1919-1938),

129 Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

130 MONTEIRO, Pedro (frei). *Historia da Santa Inquisição do reyno de Portugal, e suas Conquistas*. Lisboa: Régia Oficina Sylviana e da Academia Real, 1749. 2 vol.

131 Cf. FEITLER, Bruno. *The Imaginary Synagogue. Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th Centuries)*. Leiden: Brill, 2015.

A *Inquisição de Goa* (1930) todos de António Baião e a obra clássica de João Lúcio de Azevedo, de 1921 *História dos cristãos-novos portugueses*. Esses trabalhos apresentavam um viés metodológico positivista, retratando episodicamente fatos considerados marcantes ao longo da história do tribunal ou prendendo-se às narrativas dos seus procedimentos penais e políticos.

Tanto em Portugal como no Brasil a influência dos *Annales* somado aos anos de agitação política pós-Segunda Guerra trouxeram novas abordagens críticas ao tema Inquisição. Em Portugal, as lendas negras e brancas confundiam-se com os historiadores favoráveis ou críticos ao regime salazarista¹³² e no Brasil, a moderna historiografia sobre a Inquisição nascia em meio aos conturbados anos da Ditadura civil-militar (1964-1985). Trabalhos inaugurais como os de Sonia Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial* (1978), *Cristãos Novos na Bahia* (1972) de Anita Novinsky e *Os Judaizantes nas Capitânicas de Cima* (1969) de Elias Lipiner abriram os estudos modernos sobre Inquisição no Brasil e serviram de paradigma teórico-metodológico para a tradição historiográfica que se formou posteriormente dentro do campo de pesquisas em História do Brasil Colônia¹³³.

132 Acreditamos ser meritória de menção honrosa a obra: Inquisição e cristãos-novos, publicada em 1969, em pleno salazarismo, Saraiva investigou o direito inquisitorial através do Regimento de 1640 e analisou sua relação com a perseguição aos cristãos-novos. Para o historiador português, a perseguição a esse grupo social era apresentada sob o manto do combate ao criptojudaísmo, entretanto seu real intuito era o financiamento do Santo Ofício através dos confiscos dos bens. Saraiva foi um dos raríssimos historiadores marxistas a se debruçar sobre a questão do Santo Ofício sob a perspectiva da luta de classes.

133 Acerca de pesquisas brasileiras que marcaram profundamente os estudos sobre a Inquisição, podemos destacar os seguintes autores: Elias Lipiner (1969), ao lado de Sonia Siqueira e Anita Novinsky, um dos fundadores da moderna historiografia sobre a Inquisição portuguesa no Brasil. Sua obra clássica aqui referida, não se resume aos terrores das visitações do Santo Ofício aos territórios do Nordeste brasileiro entre fins do século XVI e início do XVII, o autor procura demonstrar as sutilezas nas lutas diárias dos perseguidos cristãos-novos residentes no Brasil, as resistências para manutenção de seus ritos e costumes, a importância cultural da presença cristã-nova no Nordeste brasileiro, os dramas particulares das famílias perseguidas, os mecanismos de defesa desses cristãos-novos para desviar a vigilância inquisitorial ou para evitar punições mais duras. A obra de Novinsky (1972) expandiu a análise das perseguições inquisitoriais aos cristãos-novos ao apresentar o sofrimento do indivíduo cristão-novo como uma figura marginalizada tanto por cristãos quanto por judeus. A autora afirma, utilizando-se do termo “homem-dividido”, que o grupo social cristão-novo teve sua identidade destruída pela campanha de batismo forçado realizada no reinado de d. Manuel I e pelas ações difamatórias praticadas pelo Santo Ofício. Para a pesquisadora, a criação jurídica e social do cristão-novo gerou uma profunda mentalidade intolerante entre cristãos-velhos e dentro das instituições

A partir dessa abertura inicial, um amplo leque de pesquisas proliferou-se. A documentação gerada pelo Santo Ofício serviu como fonte histórica para os mais díspares campos historiográficos, tais como: história demográfica, história da leitura, história das mentalidades, história política, história econômica, micro-história, história da arte, etc. Percebeu-se o amplo alcance e enraizamento da Inquisição nas sociedades em que sua vigilância vigorou por longos anos, notou-se, também, suas heranças entranhadas nos costumes, nas instituições e na cultura das sociedades que abrigaram o tribunal ou receberam visitas de seus longos tentáculos.

Nossa abordagem nesse ponto da apresentação se deterá em dois parâmetros de análise simultâneos: observaremos a obra da pesquisadora Sonia Siqueira e sua influência na historiografia, ao mesmo tempo em que pontuaremos, em perspectiva mais ampla, o impacto, as consonâncias e as discussões com a historiografia inquisitorial mais ampla. Em nossa breve fala, não trataremos de toda a obra da professora Sonia Siqueira, por motivos de adaptabilidade aos limites de tempo e paciência do colóquio e da platéia. Nossa apreciação se deterá basicamente em duas obras da pesquisadora, ambas, aliás, republicadas através do *Grupo Videlicet* da UFPB liderado pelo historiador das religiões e professor da mesma universidade, Carlos André Cavalcanti. Os trabalhos basilares dessa análise são: o clássico *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*¹³⁴ e o amplo estudo *O Momento da Inquisição*¹³⁵.

portuguesas do Antigo Regime que se ancoravam no capuz ideológico da diferenciação para justificar privilégios e medidas sociais extremadas com terríveis impactos para essas minorias. Vainfas (1997) abordou o papel da doutrinação religiosa na seara sexual na colônia e os impactos sociais e culturais que tal doutrinação revelou. O autor descreveu o importante papel dos jesuítas, da vigilância inquisitorial e dos textos moralistas dos clérigos, abrindo uma instigante discussão sobre o possível precoce papel das diretrizes tridentinas entre os inicianos na colônia ainda em meados do século XVI. Laura de Mello e Souza (1986) descreveu a fluidez da religiosidade popular no território colonial brasileiro, o sincretismo de práticas religiosas de origens africanas e indígenas imiscuindo-se com um catolicismo difuso e longe da ortodoxia tridentina.

134 SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio; 56).

135 Idem. *O Momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. (coleção Videlicet).

Sonia Siqueira enxerga o Santo Ofício como expressão de um tempo. Essa temporalidade que gera um tribunal do tipo se ancora em pontos fundantes do período Moderno: o *Barroco*, a *Reforma* (por conseguinte a Contrarreforma) e o *Absolutismo* (ou movimento de convergência das múltiplas instâncias de poder ao centro, gerando toda uma mudança no mapa político europeu, bem como na cultura, nas relações entre grupos sociais e nos moldes institucionais). A longa duração é instrumentalizada pela pesquisadora de modo habilidoso ao tentar dissecar a gênese do caldo cultural resultante da Inquisição¹³⁶.

O cristianismo tridentino, marca dessa temporalidade, é alçado a baluarte civilizacional e a fé seu motor propulsor, o que fica explícito na ação colonizadora, o que eufemisticamente a autora chama de “transplante cultural” (p.14, 1978). A agressividade combatente de Trento é descrita na ação reativa do Santo Ofício e aplacada na ação ativa das missões jesuítas, enxergados por Sonia Siqueira como opostos no método de evangelizar quando contrastados com a Inquisição.

A ideia de um prematuro absolutismo Quinhentista que já nasce com pretensões Imperialistas, que encarna uma precoce mentalidade burguesa, que instrumentaliza a fé em nome das conquistas e dos lucros talvez seja o ponto ainda em aberto dessa ostentosa historiografia (Cf. SIQUEIRA, 1978). As perspectivas clássicas em torno do Portugal Moderno sofreram profundas revisões e reenquadramentos, o que não inviabiliza de modo algum as obras clássicas que abordam o período, mas que obrigam a uma releitura de suas conclusões e abrem amplas discussões acerca dos conceitos que orbitam em torno da Idade Moderna portuguesa¹³⁷.

136 Ibidem. O poder da Inquisição e a Inquisição como poder. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 1, n.1, 2008, p. 84.

137 Recentes estudos sobre a dinâmica imperial portuguesa vêm destacando o papel polissinodal da administração do reino e de suas conquistas. Pesquisadores como João Fragoso, António Manuel Hespanha, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvea, Nuno Gonçalo Monteiro, entre outros, apresentam novas interpretações sobre as relações de poder e os impactos econômicos e culturais provocados pelos modos de governar ao redor do Império. Para esses autores a visão de uma dominação e de uma sujeição (metrópole x colônia) absolutas empobrecem as análises sobre o período e não corresponde às informações obtidas nos arquivos e documentos históricos do Antigo Regime (Os estudos e pesquisas compilados nas obras: “*Antigo Regime nos trópicos*” (2001) e “*Na trama das redes*” (2010) são referenciais para entendermos as novas propostas historiográficas de análises das dinâmicas sociais e econômicas do Antigo Regime no Império português). Para

António Manuel Hespanha (2001) atenta para um modelo explicativo que procura desvendar a estruturação poliédrica do poder da monarquia portuguesa para os séculos XVI e XVII, onde:

O poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia;

O direito legislativo da Coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicas locais;

Os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em redes de amigos e de clientes;

Os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real (p. 166-167).

Neste cenário explicitado por Hespanha, a Igreja e seu vastíssimo corpus espalhado por toda a sociedade portuguesa e sociedades de além-mar, as Câmaras, a nobreza, os grandes mercadores, etc, disputavam e negociavam status e poder através da estrutura corporativa dessa sociedade. O direito costumeiro, a tradição e as práticas simbólicas concernentes aos ritos e etiquetas limitavam ou somavam-se às legislações produzidas pela Coroa, pelas Câmaras, Senados e outros órgãos legislativos. O carisma e os deveres morais constituídos por

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

redes¹³⁸ clientelares e familiares, amparados por ideologias religiosas ou um *ethos* corporativo sobrepunham-se aos deveres políticos ou regimentais. Mesmo no âmbito do além-mar ou nas estruturais camerais e conselhos reinóis mais afastados, oficiais e clérigos poderiam gozar de certa autonomia do poder real ou, em certos casos, até mesmo se opor contra as autoridades e hierarquias superiores. O controle total e a efetivação legal plena não eram sequer cogitados, são parâmetros de racionalização e autonomia típicos dos séculos XIX e XX. As dimensões imperiais, com distâncias fabulosas e aparelhamento frágil faziam da fluidez uma estratégia de sobrevivência e não sintoma de fraqueza.

Essa política remissiva não centralizadora da monarquia não é um parâmetro organizacional para o Santo Ofício, mas molda a instituição estrategicamente de acordo com tal modelo. No microcosmo inquisitorial a centralidade pode ser estruturalmente mais palpável pela composição mais simples do Tribunal da Fé, mas o universo em que esse mesmo tribunal exerce suas funções não é menos plural ou de menor dimensionamento espacial. As minorias étnicas e sociais, as colônias e territórios de além-mar, os estamentos sociais, a Igreja portuguesa e seus múltiplos agentes, assim como o próprio Santo Ofício português não apresentam uma estratégia traçada e bem definida que obrigue a fragmentação do poder, essa fragmentação é própria da estruturação do Império português. A medida que essa estruturação sofre seus câmbios e

138 Os conceitos de “rede” e “sistema compósito” passaram a ganhar maior evidência na historiografia voltada ao Antigo Regime, seus sistemas administrativos, sua dinâmica socioeconômica e sua rica e variada gama de manifestações culturais. Tais conceitos abrangem amplo espaço geográfico, analisando restritas estruturas reinóis bem como os vastos territórios coloniais e as grandes interações oceânicas entre metrópoles e colônias, impérios e povoados. Nas palavras do historiador António Manuel Hespanha (2010) o conceito de monarquia corporativa se enquadra nos seguintes termos: o espaço político do poder real era dividido com outros grupos inferiores (famílias, câmaras, corporações, universidades, etc) e superiores (Igreja, Inquisição); a lei estatutária era limitada e cedia ao costume (consuetudinária); deveres morais (pautadas principalmente pelo parentesco, clientelismo e religiosidade) se sobrepunham aos deveres jurídicos e políticos; funcionários régios apresentavam “direitos” que poderiam contrapor a vontade real ou exigir alguma mercê que julgasse de direito (p. 43-93). Para o conceito de “rede” a historiadora Mafalda Soares da Cunha (2010) sustenta que as redes existiam independentemente da vontade de dos atores sociais e apresentavam relações variadas em sua formação e disposição na sociedade do Antigo Regime. As redes consistiam em associações de várias naturezas, relações entre indivíduos que geravam trocas assimétricas e desiguais entre si (p. 117-154).

revoluções o Santo Ofício amolda-se as novas realidades, não como mero agente passivo, mas como partícipe orgânico da mudança¹³⁹.

Contudo, a criticada dicotomia Metrópole-Colônia é apresentada pelos estudos de Sonia Siqueira como um método de contraste de modos de vivência, onde se ressaltam as estratégias de adaptação dos colonizadores às circunstâncias encontradas no Novo Mundo. A adaptação ao meio ambiente selvagem ilumina ainda mais a ênfase nas ideias e na espiritualidade. O cenário colonial serve como pano de fundo para a descrição de uma fé frouxa, de um clero despreparado e para um Santo Ofício impotente. Jesuítas são retratados como heróis da cristandade, missionário compreensivos e condescendentes com o sincretismo religioso, ao mesmo tempo que se demonstravam avessos à ação inquisitorial, os jesuítas, assim como os membros de outras ordens, não eram treinados às funções inquisitoriais, ao menos na colônia (Cf. SIQUEIRA, 1978).

A história missionária não se desassocia da Reforma, por isso o olhar atento de Sonia Siqueira ao mundo em torno do Santo Ofício, em especial os inicianos. A Companhia de Jesus são também filhos da ortodoxia tridentina e agentes importantes nos mesmos espaços de ação do Santo Ofício. Na descrição desse panorama em que são retratados inquisidores e jesuítas, percebe-se a forte influência dos clássicos historiográficos que compõe a leitura histórica do Brasil. Índios, negros e mestiços se apresentam no cenário como convertidos superficialmente, com uma fé volúvel, incapaz de resistir ao hibridismo, atraente à sociedade mestiça que se formava. O branco colonizador, mais afeito aos lucros, opta pela subsistência e pelo mercantilismo, a fé nesse pragmatismo ibérico fica em segundo plano. Muito dessa abordagem genealógica da mentalidade colonial nos remete inevitavelmente aos clássicos como Raimundo Faoro, Caio Prado Jr., Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Somada a essa interpretação dos clássicos, emerge uma particularidade da historiografia de Sonia Siqueira, um criterioso olhar das instituições. A Igreja colonial acompanha a massa social em

139 Cf. HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um Milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2005.

que está inserida, essa Igreja demonstrava a mesma indulgência para com os desvios da fé que os leigos que preenchiam suas capelas¹⁴⁰.

Assim como a mentalidade barroca aparece como protagonista mental, principalmente quando associada ao brilhantismo da época ou ao vanguardismo intelectual da Idade Moderna, a mentalidade burguesa aparece como um despontamento quase antagônico. O Santo Ofício, sua ortodoxia, seu rigorismo deontológico e seu *ethos* são barrocos, no seu auge institucional é chamada de Inquisição Barroca, contudo, o reflexo de sua falha remete-se a outra mentalidade, talvez prematuramente invocada para explicar a falência do projeto ortodoxo na Colônia, a mentalidade burguesa (Cf. SIQUEIRA, 1978).

Sonia Siqueira enxerga o processo colonizador como um fenômeno burguês, liderados por cristãos-novos aburguesados. Para a historiadora isso se dá devido à ausência da aristocracia lusitana no processo colonizador, o que permitiu a conformação de uma elite burguesa na colônia, diferente da elite aristocrática da metrópole. Essa aristocracia cortesã do período filipino foi o que restou da tragédia de Alcácer-Quibir, migrada para o centro nervoso do Império em Madrid e, nas palavras do professor Eduardo D'Oliveira França¹⁴¹, deixando Lisboa nas mãos de mercadores burgueses, muitos de origens cristãs novas. Sonia Siqueira acompanha essa análise transportando tais aferições ao mundo colonial. Nessa imagem retratada, os Senhores de Engenho aparecem como agentes colonizadores fundadores de um capitalismo atípico, onde trabalho escravo e trabalho livre eram explorados em espaços comuns, onde a indústria do açúcar compartilhava espaço com a agricultura ruralizada da cana-de-açúcar.

Essa dinâmica econômica *sui generis* acabou por definir uma conformação social também *sui generis*. Era essa sociedade peculiar mais um dos heterodoxos postos do Império dos Habsburgos. Um Império com intenso fluxo de gentes e mercadorias, entre essas gentes muitos fugitivos das garras da Inquisição. Segundo Sonia Siqueira, a base dessa burguesia colonial itinerante era formada

140 Cf. SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set., 1996, p. 497-1020.

141 FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

por cristãos-novos, inclusive muitos dos Senhores de Engenho. A sociedade colonial que se deparou o Santo Ofício nos fins do século XVI era burguesa, escravagista e multirracial. Era impermeável a fé ortodoxa. Era tolerante para com os desvios da fé doutrinada. E tinha o cristão-novo como artífice desse mundo (Cf. SIQUEIRA, 1978).

O elemento europeu é indelevelmente marcado pelo Barroco e suas práticas e visões de mundo não fogem dessa perspectiva. A partir dessa constatação, procura-se perceber as estruturas mentais que guiaram almas e corpos nas missões, nas visitasões e nas conquistas. A cura em se propor uma Inquisição Barroca não diz respeito apenas ao recorte temporal do objeto sob análise. O Barroco é uma das razões de ser do Santo Ofício, é parte indissociável de sua estrutura. É através da cultura barroca e de suas manifestações que um aspecto crucial da historiografia de Sonia Siqueira é realçado: a consciência. A Inquisição é retratada como uma peça-chave do aparato ideológico e institucional da ação colonizadora, uma peça que procurava realizar o anseio português de fazer da Colônia uma cópia tropical da Metrópole (SIQUEIRA, 1978).

No conjunto da obra, Sonia Siqueira constata que a impossibilidade de uma mesa inquisitorial no Brasil deveu-se ao caráter burguês e utilitarista da elite colonial, à inaptidão do clero, à frouxidão doutrinária, ao amplo analfabetismo, ao sincretismo generalizado, à coerção esgarçada, aos missionários tolerantes, à docilidade religiosa dos dominados que não exigia militância. Apesar do cenário descrito, a autora defende que o criptojudaísmo não era bem visto e as visitasões inquisitoriais não passaram despercebidas, pois a colônia acabou por importar as visões intolerantes metropolitanas (p. 309, 1978).

A ação missionária, o controle social através das confissões e denúncias e o poder do julgo penitencial foram justificados como mecanismos de defesa diante dos perigos das liberdades de consciência (a Reforma de Lutero elevou esse medo ao status de obsessão paranoica). Heterogeneidade no pensar significava distúrbio social, perda de poder e fuga do rebanho. A disciplina imposta não se dava apenas por meio da coerção e violência, Sonia Siqueira ao detalhar as entranhas institucionais da Inquisição ao longo de três séculos nos apresenta uma série de mecanismos que superaram a simples ação tribunalesca. Os detalhamentos

regimentais, a observações dos rituais e das celebrações, as leituras dos sermões, todos esses fatores apresentam o modo pedagógico de disciplinamento da fé e das consciências, sensibilidade para a observação da vivência espiritual e da construção dessa vivência.

Todo esse aparato nos é apresentado numa erudita exposição de *Longue durée*, a busca por se entender as raízes canônicas do Direito Inquisitorial e de sua aplicação ampara-se na escolha teórica e metodológica pela História Cultural, numa visão ampla da prática cultural através do tempo histórico, no melhor estilo francês, com fortes influências de autores como Bourdieu, Certeau e Chartier (SIQUEIRA, 2013).

Ao definir a Inquisição como uma instituição jurídica paraestatal e paraeclesial, Sonia Siqueira ressalta a pluralidade das funções inquisitoriais. As práticas que observavam os desígnios de Roma e as que observava os desígnios reais. O zelo pela fé confundia-se com o zelo pela unidade social. Leitura similar feita pelo historiador italiano Adriano Prósperi, que chamou a Inquisição de Tribunal da Consciência, um tribunal que não apenas julgava e sentenciava, mas também governava mentes e corpos, aliás, criado para o governo das mentes e não para o genocídio herético. O catolicismo tridentino sabia que a luta pelas almas se dava, antes de tudo, ao nível das consciências. O primeiro disciplinamento era espiritual, do foro interno, mental. A ação sobre o corpo, a ação pública, o disciplinamento do foro externo se dava quando se perdiam as consciências e a pretensão de homogeneização social ficava sobre risco (SIQUEIRA, 2013).

O foco na instituição e não exatamente nas vítimas é uma das potencialidades da historiografia de Sonia Siqueira. Uma das marcas das obras sobre a Inquisição são os estudos particularizados, estudos de casos, não por acaso a micro-história se consagrou em seu primeiro momento com Giovanni Levi¹⁴² e Carlo Ginzburg¹⁴³ por estudos em casos inquisitoriais muito específicos. Esse tratamento do aspecto institucional hoje representa uma importantíssima faceta

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

143 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

dos estudos contemporâneos, ganhando destaque nos anos 90 com Francisco Bethencourt e sua história comparada das inquisições modernas e com Adriano Prosperi e sua análise dos movimentos confessionais na Península Itálica Moderna, entre eles a Inquisição de Roma. Mais recentemente, José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci¹⁴⁴ também focaram na história institucional e no tratamento de longa duração para trazer à tona uma obra que procurou traçar a Inquisição portuguesa de seu nascimento ao seu fim de modo minudenciado.

No ressurgimento das *connected histories* em escala global, entusiasticamente saudada por Peter Burke¹⁴⁵ e Roger Chartier, o Santo Ofício vem também sendo observado em relação a sua espacialidade na atuação e integração com vastíssimos territórios, grupos sociais diversos e corpo funcional plural. A nova historiografia do mundo Moderno ou pós-feudal posiciona o tribunal nas palavras de Paiva e Marcocci: “como uma instituição poliédrica com enorme impacto na sociedade portuguesa, na qual assumiu uma vocação hegemônica que respondia à ordem religiosa e cultural em transformação, com repercussões em todos os âmbitos. Por essa razão fazer a história da Inquisição portuguesa é também fazer a história de Portugal em seu conjunto” (MARCOCCI e PAIVA, p. 15, 2013).

Como ser diferente? Esse comportamento analítico de maior amplitude encarna novos desafios para a temática inquisitorial e tem na visão histórica de Sonia Siqueira sua procedência. Política, economia, cultura, ideias todos esses fatores na longa temporalidade ampliam o poder de explicação e entendimento do evento histórico inquisitorial. Para a nova historiografia inquisitorial, o Santo Ofício foi “um tribunal eclesiástico entre as outras instâncias que formavam o compósito sistema de justiça do Antigo Regime e [...] um poder entre os poderes, colocando assim, desde sua fundação, no coração do Renascimento português, uma questão de legitimidade e integração num contexto mais vasto. A rápida ascensão da Inquisição não se deveu somente nítido apoio da Coroa, com a qual, todavia, nunca se sobrepôs, mas também, e sobretudo, ao peso que o combate

144 MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

145 BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

à heresia teve na Europa católica, a partir da primeira metade de quinhentos. Nesta perspectiva, beneficiou de uma tácita aliança entre inquisidores, bispos e outros importantes setores da Igreja que, apesar de pontuais desentendimentos, contribuíram para lhe dar solidez e eficácia” (MARCOCCI e PAIVA, p. 15, 2013).

Ou seja, abriu-se pioneiramente na historiografia brasileira, a partir do olhar histórico presente na obra *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial* uma compreensão dilatadora da percepção do fenômeno histórico. O Santo Ofício não se explicava por si mesmo e seu entendimento enquanto instituição não se desatrelaria da história da Igreja e do mundo ao seu redor.

A convergência entre heresia e crime de lesa-majestade (justiça secular e justiça eclesiástica se imiscuindo e se garantindo reciprocamente), o poder secular respaldando a prática inquisitorial, a falta de submissão absoluta ao papado e à Coroa, a presença na censura e na produção cultural, os embates jurisdicionais com outros grupos da Igreja e o papel como uma das armas tridentinas para combate da heresia e expansão da fé junto com as missões só podem ser percebidas e apreendidas pela observação do panorama desenvolvido. Organização, legislação, economia, agentes, difusão, dinâmica, trajetórias são proposições de pesquisa que surgem com maior ímpeto em meio à temática inquisitorial, aproveitando-se dos desbravamentos anteriores e na corajosa ampliação metódica ao se tratar o tema. Fato raro de se encontrar na historiografia inquisitorial, marcada pelo conservadorismo nas análises e pela cautela em se propor novidades.

O pioneirismo da historiografia de Sonia Siqueira ao enxergar, em meio as névoas acusatórias de um Santo Ofício mero produto de uma mentalidade barroca carola e supersticiosa, as bases racionais e sociais da intolerância que fundavam as estruturas ideológicas do Tribunal da Fé recorrendo aos estudos de seu direito e histórico regimental foi essencial para toda uma geração de pesquisadores que buscavam um novo paradigma de análise do fenômeno histórico inquisitorial. A compilação de todos os regimentos inquisitoriais portugueses na Revista do IHGB (1996) foi um passo audacioso que expôs as entranhas inquisitoriais e os

alicerces de sua prática, revolvendo esse campo de estudo e elevando a pesquisa brasileira sobre a Inquisição a outro patamar¹⁴⁶.

Crítica das distopias de visões do fenômeno histórico que foi o Santo Ofício, Sonia Siqueira insiste em enxergar o seu objeto como filho da mentalidade da Época, voltado às questões da salvação. Apesar de reconhecer o fluxo de longa duração em que se insere a experiência histórica do Santo Ofício e de perceber no Barroco uma heterogeneidade no seu modo de manifestar-se nas diferentes sociedades em que despontou, a pesquisadora enxergou na Inquisição portuguesa uma instituição conservadora, talhada para a impermeabilidade às novas ideias e avessa às transformações drásticas, por isso Inquisição, não Inquisições (Cf. SIQUEIRA, 2013).

Todavia, enxerga o “outono inquisitorial” não como uma simples cessão aos novos tempos, como uma decrepitude ocasional. O ocaso inquisitorial se dá, segundo Sonia Siqueira, no movimento de substituição de protagonismo cultural, onde a sociedade barroca é confrontada com as Luzes do século XVIII. A instrumentalização da instituição pelo governo pombalino acompanha a desfragmentação de seus pilares. O desencantamento do mundo acompanha o esvaziamento da razão de ser da Inquisição (Cf. SIQUEIRA, 2013).

A obra legada por Sonia Siqueira supera a visão obscurantista da Inquisição. Supera o reducionismo do fenômeno inquisitorial a mera expressão de fanatismo e terror. Supera também a perspectiva superficial que enxerga no Santo Ofício apenas um instrumento cruel para satisfazer os desígnios das Coroas Ibéricas. Não só de tormentos e prisões viveu a Inquisição. O que não significa que suas outras atuações fossem menos questionáveis ou menos impiedosas. Ao nos depararmos com a obra de Sonia Siqueira aprendemos a não julgar o Santo Ofício, mas a entendê-lo enquanto fenômeno da História.

146 SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set., 1996, p. 497-1020.

Referências

BETHENCOURT, FRANCISCO. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX. São Paul: Companhia das Letras, 2000.

Biblioteca Nacional Portuguesa, cota: HG 23714 (exemplar digitalizado, disponível online: <http://purl.pt/12110/4/>) vol. 3.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

FRAGOSO, João., BICALHO, Maria Fernanda Baptista.; GÔUVEA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João.; BICALHO, Maria Fernanda Baptista.; GÔUVEA, Maria de Fátima (orgs.). **Na trama das redes**: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. **Portugal na época da Restauração**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

FEITLER, Bruno. **The Imaginary Synagogue**. Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th Centuries). Leiden: Brill, 2015.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia**: Síntese de um Milênio. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2005.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima**: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Brasiliense, 1969.

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

MILLIET, Sérgio. **Voltaire – Contos**. São Paulo: Ed. Abril, 1983.

MONTEIRO, Pedro (frei). **Historia da Santa Inquisição do reyno de Portugal**, e suas Conquistas. Lisboa: Régia Oficina Sylviana e da Academia Real, 1749. 2 vol.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Estudos 9).

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

MENDONÇA, José Lourenço Domingues de; MOREIRA, António Joaquim. **História dos principais actos e procedimentos da inquisição em Portugal**. Lisboa: Impresso Nacional Casa da Moeda, 1980.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens de Rousseau**. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat de Moraes, 2001. (<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>).

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set., 1996, p. 497-1020.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. **O Momento da Inquisição**. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. (Coleção Videlicet).

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. O poder da Inquisição e a Inquisição como poder. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano 1, n.1, 2008, p. 84.

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

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

IX - Reencontrando a memória sefardita Portugal e o olhar contemporâneo para o seu passado judaico

Paulo Mendes Pinto¹⁴⁷

1 Entre nós e os outros, a complexidade da memória e da identidade

É longa, possivelmente de mais de dois milénios (Rodrigues; Pinto 2017, pp. 12-17), a presença judaica no que hoje é o território português. Inevitavelmente, esta espessura histórica teria de marcar de forma muito clara as populações que hoje habitam esse mesmo espaço. Contudo, no Portugal contemporâneo o lugar e a forma como se trabalha essa inevitável memória não é nada pacífica. É desconforto que radica numa dificuldade em definir se os judeus são “nós” ou “outros”, se os judeus sefarditas somos nós ou se são eles. Se nós somos cristãos católicos, e se, por serem judeus, eles são os outros.

Percebemos esta tensão no campo do adagiário. Como que num inconsciente colectivo, os ditados populares são uma marca do que se consolidou ao longo dos séculos como percepção e representação. “Trabalhar que nem um mouro” ou “fazer judiarias” são dois exemplos de como a cultura popular portuguesa consignou chaves de intolerância na memória colectiva. Muito dos nomes e das frases com que nos cruzamos na língua portuguesa são marcas de visões apriorísticas do “outro”.

De facto, muitos são os provérbios criados a partir de questões religiosas, judaicas ou islâmicas. Socialmente, um provérbio é a imagem de um tempo longo, de um tecido social com pouca mudança, naturalmente, ele é eco de dificuldade em acolher a diferença. O caso do judaísmo é, possivelmente, o caso mais significativo em Portugal. Mas não é apenas de “fazer judiarias” que o universo de realização de

147 Cf. Lista de Colaboradores.

provérbios se alimenta, não é apenas de aspectos tidos como negativos pelo todo colectivo. Também temos um enraizamento cultural exactamente de sentido oposto. Se o “fazer judiarias” revela uma imagem negativa, um outro adágio, “andar com o credo na boca”, mostra como o medo dos criptojudes em serem apanhados sem saber a oração do Credo, não conseguindo provar que eram bons cristãos, passou para o tecido social, sem mácula da minoria supostamente indesejada e caricaturada. Saber o Credo por forma recitá-lo imediatamente passou a ser imagem de um medo endémico numa população habituada a inquisições e polícias políticas. Neste caso, o todo do tecido social irmanou-se com o perseguido, com a minoria, com o “outro”.

Mas, mais dimensões a ter em conta nesta textura de complexidades ao olhar para o passado sefardita. Se a longos séculos de ridicularização poderia corresponder um afastamento à dimensão judaica, porque negativa, hoje esta postura que se mantém na linguagem das populações campesinas ou menos letradas, é matizada por um sentimento oposto vindo da vergonha de Portugal ter sido pasto da Inquisição, de se ter levado a cabo uma perseguição religiosa, por terem ocorrido matanças como a de Lisboa em 1506 (Mateus, Pinto, 2007). Os pedidos de perdão pela perseguição aos judeus e aos cristãos-novos / cripto-judeus por parte das autoridades do Estado (em 1989, por Mário Soares, Presidente da República) e da própria Igreja Católica (em 2000, pelo Cardeal Patriarca de Lisboa) repetem-se e têm significativa expressão pública e social.

E nessa profundidade do que é a consciência e o inconsciente, alguns aspectos precisam de ser trazidos à reflexão porque são encontro com a memória e com a identidade. Mais que olhar para a memória, a forma como o fazemos tem como base opções, e essas marcam a forma como se vê o passado, mas definem muito mais como se prospectiva o futuro.

2 Implicações no presente das heranças antigas

a. Século XIX: o Liberalismo e a cidadania como identidade católica

Portugal, quer na sua história mais recuada, quer na contemporaneidade, apresenta-nos já algumas das dominantes com que somos confrontados na

actualidade onde muitas vezes parece que a dimensão religiosa se cruza quase simbioticamente com a própria identidade colectiva. Recuando no tempo, a viabilidade do Reino de Portugal e do seu primeiro rei, D. Afonso Henriques, teve incontestavelmente um forte apoio do papado com a bula *Manifestis probatum* (1179) que autonomizava o jovem reino face a Castela. A proximidade do reino português à Igreja de Roma nos seus primeiros séculos de vida é excepcional. A identidade do todo colectivo era a ideia de «cristandade» (a palavra nasce, em Portugal, exactamente no século XIII, o século em que as fronteiras se estabilizam).

Nos longos séculos da monarquia, até 1910, a proximidade à Igreja Católica nunca foi posta em causa, se bem que com muitos momentos de tensão na gestão de poder, no reino e nas colónias. Em 1821, um ano após a Revolução Liberal, a Inquisição é extinta, tomando-se consciência do sangue derramado, das mortes e da perseguição, mas também da responsabilidade pelo empobrecimento científico, cultural e intelectual do reino. Marcando um certo tom de crítica à estrutura eclesiástica católica, o movimento liberal lançava uma nova fase de relacionamento com o mundo católico, numa clara distinção dos poderes religiosos dos civis, militares e judiciais. Radicalizando essa relação, as ordens religiosas católicas eram expulsas em 1834. Contudo, nunca um texto constitucional no século XIX deixou de afirmar que o catolicismo era a religião do Estado.

De facto, no texto constitucional de 1822, pelo seu artigo 10º, o Estado estava obrigado a ajudar as entidades religiosas católicas a perseguir e castigar os “súbditos”, os cidadãos, que fugissem à ortodoxia católica. A liberdade religiosa existia no íntimo de cada um. Ninguém poderia ser criminalmente acusado por ter interiormente alguma fé que não a católica; não podia era afirmá-lo publicamente, fazer proselitismo, ou praticar ritos e cerimónias públicas (veja-se o art. 130º do *Código Penal*, “Dos crimes contra a religião do reino e dos cometidos por abuso de funções religiosas”, Decreto de 16 de Setembro de 1886) – os referidos “abusos” que o Estado tinha de acautelar, residiam, por exemplo, nos limites de exposição pública das restantes religiões, como o atesta o facto de a sinagoga de Lisboa, construída em 1904, não ter podido ter fachada para a rua para não ofender o olhar dos católicos. Ser cidadão português implicava, constitucionalmente, ser católico. Assim, os judeus que nesse século regressavam a Portugal, tinham de

ter cidadania britânica, e o seu espaço religioso não podia ter face visível para o espaço público.

E ao longo do século XIX a comunidade judaica vai crescendo em algumas cidades, especialmente em Lisboa (Pignatelli 2000). A intelectualidade de finais do século XIX, entrando em ruptura com as correntes artísticas, literárias e mesmo morais das gerações anteriores, tem orgulho em apresentar a expulsão dos judeus e a Inquisição, nos séculos XVI a XVIII, como uma das maiores causas da decadência de Portugal e Espanha. Nas Conferencias do Casino, em 1871, Antero de Quental apresenta a *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, onde afirma:

Com a Inquisição, um terror invisível paira sobre a sociedade: a hipocrisia torna-se um vício nacional e necessário: a delação é uma virtude religiosa: a expulsão dos judeus e mouros empobrece as duas nações. Eram tolerantes. A sombra delas, muito na sombra é verdade, mas tolerados em todo o caso, viviam Judeus e Mouros, raças inteligentes, industriosas, a quem a indústria e o pensamento peninsulares tanto deveram, e cuja expulsão tem quase as proporções duma calamidade nacional.

Este marcante evento cultural, de efectiva ruptura, é abruptamente encerrado pelas autoridades civis com uma justificação clara: “as preleções expõem e procuram sustentar doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições do Estado”. A conferencia seguinte, que não chega a ter lugar, seria proferida por um judeu, Salomão Saragga, que falaria sobre o tema do Jesus Histórico... era demasiado para o provincianismo deste pequeno reino saído da vivência da Inquisição há menos de um século.

Parte desta geração de intelectuais e professores universitários chegará ao poder com a Revolução Republicana em 1910. A constituição de 1911 teria esta marca que profunda e rapidamente parecia querer terminar com oito séculos

de heranças, afirmando de forma clara e inequívoca, estrategicamente colocado entre a primeira dezena de artigos, a laicidade do Estado e a liberdade de crença:

4º A liberdade de consciência e de crença é inviolável.

5º O Estado reconhece a igualdade política e civil de todos os cultos e garante o seu exercício nos limites compatíveis com a ordem pública, as leis e os bons costumes, desde que não ofendam os princípios do direito público português.

6º Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, nem perguntado por autoridade alguma acerca da que professa.

7º Ninguém pode, por motivo de opinião religiosa, ser privado de um direito ou isentar-se do cumprimento de qualquer dever cívico.

8º É livre o culto público de qualquer religião nas casas para isso escolhidas ou destinadas pelos respectivos crentes, e que poderão sempre tomar forma exterior de templo; mas, no interesse da ordem pública e da liberdade e segurança dos cidadãos, uma lei especial fixará as condições do seu exercício.

9º Os cemitérios públicos terão carácter secular, ficando livres a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos, desde que não ofendam a moral pública, os princípios do direito público português e a lei.

10º O ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares fiscalizados pelo Estado será neutro em matéria religiosa.

Estava destruído o aparelho legal que não permitia ao judaísmo um lugar de direito na sociedade portuguesa. Contudo, a complexidade do devir histórico

e da forma como as sociedades se comportam levaria a realidades bem diversas das esperadas em 1911.

b. Da liberdade e do orgulho na I República

Após a revolução republicana, abre-se uma fase de ouro da cultura judaica em Portugal com um ressurgimento de comunidades de cripto-judeus que, neste clima de liberdade, assumem publicamente a sua fé. Com um trabalho sólido de vários investigadores, especialmente do Abade de Baçal e de José Leite de Vasconcellos, os meios académicos começam a ter uma ideia cada vez mais clara da importância da herança sefardita na História nacional, começando a destruir os medos cimentados pelo clima criado pela Inquisição. Samuel Schwarz, judeu, engenheiro de origem polaca a trabalhar em Portugal, não só vai reunir um acervo importante de vestígios epigráficos um pouco por todo o país, como descobre em Tomar e que é a única sinagoga medieval existente em Portugal. A descoberta da sinagoga de Tomar é um marco fundamental na tomada de consciência em torno do património sefardita, tendo sido logo classificada como Monumento Nacional em 1921. Schwarz adquire-a em 1923 e nela coloca um museu com o seu acervo, a que chama Museu Luso-Hebraico de Abraão Zacuto, doando-a ao Estado Português em 1939, ano em que obtém a cidadania portuguesa – significativamente, e como imagem nesta dificuldade em gerir a herança judaica, ainda hoje, na larga maioria dos web sites que tratam a figura deste investigador, o que surge como identificação é, recorrentemente, “Samuel Schwarz, judeu polaco”, e não o que seria correcto, “Samuel Schwarz, judeu de origem polaca”, ou mesmo, “Samuel Schwarz, judeu português de origem polaca”.

Mas Schwarz vai muito mais além nesta redescoberta que é, acima de tudo, um rude golpe na ideia de que Portugal era homogeneamente católico. Logo em 1923, publica o “Inscrições hebraicas em Portugal” na revista *Arqueologia e Historia*. Mas o seu mais importante texto é, sem dúvida, aquele que em 1925 leva ao mundo a descoberta de uma comunidade de cripto-judeus em Belmonte. Os ecos do livro *Os cristãos-novos em Portugal no século XX* são imensos e nos anos imediatos Schwarz publica um grupo de textos de grande difusão em jornais

ingleses, espanhóis, franceses, polacos e italianos. Samuel Schwarz leva a todo o mundo esta sua descoberta.

Com este seu livro, o mundo judaico olha com espanto para o interior de Portugal onde uma comunidade sobreviveu a séculos de perseguição através da dissimulação e, naturalmente, da solidariedade da comunidade cristã da vila. Várias são as comunidades que Schwarz “resgata” dessa situação de medo e invisibilidade. Em Bragança, nasce uma sinagoga e, em 1926, uma escola judaica. Várias comunidades ressurgiram na década de vinte. Orgulhosamente, mas também em jeito de apelo, escrevia em 1929:

Porto, a capital do Norte de Portugal, foi escolhida como o centro de propaganda judaica para os marranos. Graças à incansável propaganda, o jovem convertido ex-Marrano, o capitão Artur Barros Basto abriu um pequeno mas oficial Centro Comunitário judaico no Porto, que tem vindo a crescer numericamente e materialmente através de novos grupos de convertidos e através do apoio do Comité Pro-marrano de Londres. Uma esplêndida sinagoga está a ser estabelecida no Porto, servindo como um ponto de encontro cultural para os marranos do norte de Portugal. Um periódico mensal Português surgiu em 1927, sob o nome hebraico Ha Lapid (A Tocha), sob a responsabilidade do mesmo Capitão Barros Basto, cujo objectivo é difundir a ideia de renascimento entre os marranos. Exemplos de orações a praticar na sinagoga, foram publicados, bem como folhetos relativos à organização da liturgia judaica e das festas religiosas judaicas. O primeiro Centro Comunitário puramente Marrano foi criado na antiga cidade de Bragança a norte de Portugal. Seguiram-se ainda mais Centros Comunitários oficiais em cidades no centro de Portugal, como Chaves, Mogadouro, Covilhã e assim por diante. O renascimento judaico entre os Marranos Portugueses

está a avançar e nada poderá impedir que ele continue a progredir. (SCHWARZ, 1929.)

Infelizmente, esse renascimento pereceria de forma irreversível na longa noite cultural que fora a ditadura do Estado Novo, que em 1929 já se preparava.

c. O retrocesso no século XX: o Estado Novo

Mas, pela mecânica que aparente e frequentemente conduz as sociedades humanas a encontrar os antigos equilíbrios, o regime político seguinte, o Estado Novo, mais não fez que tornar a afirmar a catolicidade da Nação, desferindo um rude golpe à liberdade antes conseguida e tão bem aproveitada nessa “Obra do Resgate”, usando as palavras de Schwarz. Afirmando genericamente a liberdade religiosa, o Estado Novo assumia e levava para o campo do ensino a noção de que a nação tinha uma religião: a católica. Vejamos a Constituição aprovada por plebiscito a 19 de março de 1933:

Art. 8º Constituem direitos [...]: 3º A liberdade e a inviolabilidade das crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito, ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico. Ninguém será obrigado a responder acerca da religião que professa, a não ser em inquérito estatístico ordenado por lei.

Art. 42, §3º O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissionais e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princípios da doutrina e moral cristã, tradicionais no país.

Nestes dois artigos temos espelhadas as duas formas como a questão religiosa foi gerida pelo regime de Salazar, afirmando-se a catolicidade base da nação, através da adopção dos seus princípios para constarem no modelo de ensino - a noção de anterioridade e de identidade nacional são a base da justificação.

O enviesamento é tão significativo que era a própria noção de religião que era formulada com base na identidade católica: as restantes religiões eram, todas elas, conceptualizadas com base numa norma preestabelecida: depois de um longo artigo sobre a Santa Sé e a forma como ela se relacionaria com o Estado, surge finalmente:

Art. 46º O Estado assegura também a liberdade de culto e de organização das demais confissões religiosas cujos cultos são praticados dentro do território português, regulando a lei as suas manifestações exteriores, e pode reconhecer personalidade jurídica às associações constituídas em conformidade com a respectiva disciplina.

A Igreja Católica, no artigo 45º, gozava, logo à partida, de personalidade jurídica aceite e estabelecida na Constituição, como que fazendo parte da essência da nação. Em 1940 era assinada uma Concordata entre o Estado português e a Santa Sé. Este quadro legal, imensamente marcante do sistema de ensino público, marcaria a sociedade até à revolução de 1974, quando a Constituição, aprovada em 1975, define uma plena liberdade religiosa. Mas os estragos dessa longa ditadura foram mais severos nas mentalidades que a própria Inquisição: as comunidades “resgatadas” na década de vinte desapareceram todas, tendo-se criado um estigma social tão forte e tão bem montado que apenas em 1985 os judeus de Belmonte regressariam a uma forma pública de prática religiosa, com a sua sinagoga “Beit Eliahu” (Filho de Elias) inaugurada em 1996. Completando as dimensões da vida comunitária, o cemitério judaico foi aberto em 2001 e, desde 2005 encontra-se aberto ao público o Museu Judaico.

E estas brutais marcas na estrutura mental devem-se, de facto, à profunda ligação do regime autoritário de cariz fascista à Igreja Católica, mas também a uma significativa circulação de ideias antisemitas em alguns meios culturais, não ficando Portugal imune ao que corria na restante Europa marcada pelos regimes de Hitler e de Mussolini.

d. O espaço mental para o antissemitismo

Mostrando de imediato a dificuldade em tratar a questão do antissemitismo, podemos afirmar que o olhar português para este fenómeno é bastante recente e centra-se num escasso grupo de trabalhos, especialmente de João Medina e de Jorge Martins, reconhecendo-lhes a coragem de trabalharem esta temática.

Segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, a palavra “antissemitismo” surge na língua portuguesa em 1899, no quadro do chamado caso Dreyfus. Portugal não passaria indiferente a este caso. De facto, acesa luta entre os que defendiam essa condenação, sem olhar de forma séria para as provas coligidas, seguindo, no fundo, uma culpa por Dreyfus ser judeu, e os que defendiam uma nova análise do processo, recusando essa condenação claramente marcada por fraudes várias, chegaria aos jornais nacionais, sendo pasto para acaloradas discussões em tudo semelhantes ao que se passava em França.

De resto, as primeiras décadas do séc. XX, marcadas por movimentos culturais, sociais e ideológicos nacionalistas e integristas no seguimento da revolução republicana, iriam dar ao prelo um significativo grupo de obras claramente antissemitas. Esses primeiros laivos verdadeiramente antissemitas encontram-se nos próximos de um quadro ideológico e nacionalista muito específico de Portugal, isto é, nos grupos que se vão organizando na década de 10 do séc. XX contra a implantação da República, grupos monárquicos, antiliberais e antimaçónicos.

Jorge Martins (2010) considera os opúsculos *Os Meus Cadernos* (1913), da autoria de Mariotte, pseudónimo do P.^e Amadeu de Vasconcelos, como a primeira obra antissemita escrita em Portugal. Este sacerdote, confesso “monárquico antiparlamentar, antiliberal e antijudeu” (MARTINS, 2010, 91), deve ter recebido sem qualquer pendor crítico os ecos antissemitas do caso Dreyfus, vendo nos judeus um perigo contra a integridade da nação. Nesta sua obra, e apesar da inexistência em Portugal de uma comunidade judaica de monta que desse corpo a algum percepção de perigo efetivo, afirmava: “devemos vigiá-los com cautela porque no primeiro conflito entre o interesse nacional português e o interesse

cosmopolita do judaísmo, esses fingidos portugueses pôr-se-ão ao lado dos seus irmãos de raça contra nós” (MARTINS, 2010, 91).

Significativamente, este receio de anti-nacionalismo viria até muito perto dos dias de hoje, tendo ecos nas opções de investigação numa dissertação de mestrado: parte significativa dos membros da comunidade judaica de Lisboa nasceram em Portugal, e muitos dos seus membros têm dupla cidadania, portuguesa e israelita (nota: a comunidade judaica de Lisboa é designada, desde o século XIX, antes de haver um Estado de Israel, por Comunidade Israelita de Lisboa); estão totalmente integrados social e profissionalmente; mas o nome da comunidade é “Israelita” e não “Judaica”... Ora, como “aferidor”, um dos entrevistados por Marina Pignatelli para o seu texto definidor dessa comunidade, definiu a sua identidade dupla, portuguesa e israelita, usando a imagem do futebol “se houvesse um jogo de futebol entre Portugal e Israel, eu torcia por Portugal” (PIGNATELLI 2000, p. 145).

Mas a longa preparação da futura ditadura do Estado Novo lançava mais bases no regime republicano anterior, iniciado em 1910. O ano de 1914 seria um ano bastante importante na formulação do antissemitismo português. Hipólito Raposo publicava a *Nação Portuguesa* e António Sardinha, em edição de autor, a obra *O Sentido Nacional de Uma Existência/António Thomaz Pires e o Integrismo Lusitano*. Sardinha vocifera contra toda a mistura de gentes que os Descobrimientos implicaram, dando especial destaque à “porca infeção hebraica, de que não escapámos incólumes” (SARDINHA, 1914, 41). Como é natural, defende o Monarca D. João III na sua luta pela instalação da Inquisição e demonstra a necessidade e vantagens desse tribunal religioso. Na sua vasta e muito regular obra, Sardinha relaciona a Maçonaria com o Judaísmo. Nem mesmo o Liberalismo se consegue livrar do seu ódio, sendo uma “forma espiritual do semitismo” e o capitalismo uma “inegável extração talmúdica” (SARDINHA, 1940, XXII-XXIV).

Durante a longa influência ideológica de Sardinha, vários outros autores e obras florescem nas hostes monárquicas conservadoras. Francisco Pereira de Sequeira prefaciaria, em 1923, a edição portuguesa dos célebres *Protocolos dos Sábios de Sião*, uma muito conhecida falsificação antissemita originária da polícia política russa e publicada em 1903. Apesar de desde cedo ter sido apontada

como uma fraude, esta obra foi, durante dezenas de anos, a bíblia ideológica do antissemitismo, a prova da conspiração judaico-maçónica para dominar o mundo. No caso português, esta obra encaixar-se-ia perfeitamente nos ventos que em Portugal se faziam sentir depois da revolução de outubro de 1917, a que se juntou, ainda, o fantasma, recuperado de uma década antes, da possibilidade de o regime republicano oferecer parte de Angola para a criação de um Estado judaico. Eco já de uma maturação ideológica perfeitamente consentânea com uma leitura enviesada da história e da cultura portuguesas, a edição portuguesa desta obra alterou a titulação, antepondo uma nova expressão ao título mais conhecido: *Os Planos de Autocracia Judaica. Protocolos dos Sábios de Sião*.

Na senda das mossas feitas pela obra anterior, Mário Saa editava, em 1925, *A Invasão dos Judeus*. Esta sua obra encontra-se organizada em cinco partes, que correspondem a cinco patamares de domínio dos judeus sobre a sociedade portuguesa: I – A invasão do sangue; II – Assalto à riqueza; III – Assalto ao Estado; IV – Assalto à religião; V – Assalto à vida mental. Começava o seu texto afirmando: “Uma coisa espantosa está acontecendo em toda a Europa que ameaça abraçar o mundo inteiro: essa coisa espantosa é a invasão dos judeus! [...] Eis a invasão que não faz rinchar cavalos, nem rodar artilharias nas montanhas, mas que chega, entretanto, silenciosa, furtiva e gigantesca, a abalar as instituições seculares” (SAA, 1925], 7). Afirmava, “o judeu é um revolucionário de qualquer maneira: este é até, um sistema psicológico de reconhecer *a priori* um cristão-novo”.

Contudo, o mais contundente antissemita, desenvolvido numa clara visão católica, é Paulo de Tarso, o novo evangelizador, o Apóstolo dos Gentios, pseudónimo de António Peralta. Em 1924, Paulo de Tarso terminava o seu livro *Crimes da Franco-Maçonaria Judaica*. Esta obra só seria editada em 1928, já em plena ditadura militar, porque, segundo o autor, não conseguiu apoios pelo medo que os seus potenciais mecenas sentiam. Declarava Paulo de Tarso sobre o assunto: “Parece que a nossa sociedade burguesa e aristocrática está apavorada diante do papão de barbas postiças de lã de borrego, que é a corte maçónico-judaica” (TARSO, 1928, 11). Profundamente ligado a um catolicismo fora de época, para Paulo de Tarso a “questão judaica” resolvia-se de uma forma simples através do Código Penal: “é fácil expulsar os judeus como os expulsou

D. Manuel I; [...] não lhes apertar as mãos, escorraçá-los dos nossos clubes, dos nossos cafés, do nosso convívio. Devem os governos pô-los na fronteira, pô-los à margem como indesejáveis”. Mais, “É necessário fazer guerra sem tréguas aos judeus [...] fechem-lhes as lojas maçónicas e fechem-lhes as suas Sinagogas [...] a nossa tolerância, a nossa caridade é que tem feito mal” (MARTINS, 2010, 124).

Apesar de serem pouco significativos, estes casos de propaganda antissemita minaram muito da sociedade portuguesa e ajudaram a prolongar no século XX o estigma vindo da época da Inquisição. Se durante a I República se dá um ressurgimento judaico significativo, percebendo-se as comunidades criptojudaicadas do interior do país, o Estado Novo vai remetê-las para um novo medo social, um campo do vexame, da vergonha. Aquele que nas décadas de trinta, e seguintes, mais continuará o trabalho de Samuel Schwarz, o Capitão Barros Basto, não só já não terá os resultados antes conseguidos, como verá a sua carreira militar totalmente posta em causa, sendo o seu processo conhecido como o Caso Dreyfus Português. De facto, no ano de 1937, Barros Basto foi julgado pelo Conselho Superior de Disciplina do Exército, tendo sido votado o seu afastamento do Exército, com acusações de homossexualidade que mais não eram que simples e vil acusação de judaísmo (participação nas circuncisões e demonstração de afecto para com homens). Falecido em 1961, apenas em 2012 a Assembleia da República votaria uma recomendação (Resolução da Assembleia da República n.º 119/2012, de 10-08) ao Exército para a sua reabilitação.

e. A desculpabilização na historiografia

Não sendo muito rica em momentos, obras e discursos claramente antissemitas, a história contemporânea portuguesa é herdeira do antijudaísmo e do antissemitismo em diversos e inquietantes aspetos. As obras de balanço da nossa visão do passado apenas recentemente deram um lugar à parte judaica da nossa cultura. Só as História de Portugal coordenadas por Oliveira Marques e João Medina, no último quartel do séc. XX, apresentam capítulos ou volumes centrados nos sefarditas.

Centradas numa visão conservadora, arraigadamente católica, ou o oposto, marcadamente anticatólica, as grandes História de Portugal escritas depois da instauração do regime liberal no século XIX nada ou quase nada fizeram para recuperar o lugar e a herança judaica portuguesa. Tida como referência durante décadas, a obra de Pinheiro Chagas foi escrita nos anos oitenta do século XIX e, em certa medida é a primeira História de Portugal do século XX, redigida e lida em ambientes liberais, muitas vezes anticatólicos. Contudo, que judeus aqui surgem? Estatisticamente, o quadro não é negativo, havendo muitas referências a judeus por volume. Mas, o quadro de leitura deve ser aferido, com a leitura de alguns trechos que tomamos como mais significativos. Logo a início da obra, no 1º volume, Pinheiro Chagas avança com uma verdadeira obra prima da retórica oitocentista que define a forma preconceituosa como refere e usa os judeus. Vejamos como o autor troca, literalmente, o sentido ao leitor, dizendo bem e mal, troçando, defendendo, e acusando, tudo ao mesmo tempo e em poucas linhas. De tal forma que o leitor mais incauto se arriscaria a não dar por nada:

Ao lado dos Mouros outra população existia, odiada como eles, mais do que eles desprezada, mas, contudo, também mais do que eles intrometida no viver dessa rude sociedade, e senhora de uma influencia que, por ser latente e disfarçada, não deixava de ser imensa, influencia que, mau grado as repulsões fanáticas, hão-de sempre adquirir os homens de espírito esclarecido, astucioso e paciente, sobre as turbas ignorantes e brutais. Essa raça era a dos Judeus, essa população era a população hebraica. (pp. 119-120.)

Em primeiro lugar vejamos a construção deste parágrafo: constituído por dois períodos, apenas no segundo, o mais curto e o mais vazio de conteúdo, os judeus são vocabularmente referidos. Todo o primeiro período funciona num esquema de subentendido lançado habilmente com a frase: *Ao lado dos Mouros outra população existia...* a descodificação virá depois do virar da página, mais de uma dezena de linhas depois, num período diferente: os judeus. É esta a ideia

central da caracterização dos judeus medievais portugueses: são intrometidos e têm poder – imagem dos medos antisemitas que corriam à época na Europa. Outros exemplos deste vasto texto se poderiam indicar para perceber como é justificada a perseguição.

Com Damião António Peres, Professor universitário em Coimbra, historiador que marcou a historiografia nacional de toda a época do Estado Novo, os judeus são um quase absoluto *non lieux*. A primeira constatação que o leitor faz ao procurar os judeus nesta obra é a que nos diz que, realmente, eles quase não estão presentes. Estatisticamente, estamos perante valores da ordem das sete referências em quatro volumes (que vão até à época moderna). De todas as História de Portugal editadas no século XX, esta é a obra onde os judeus menos aparecem. Mas mais que pouco surgirem, vemos que nenhuma das referências podem ser consideradas centrais em relação ao raciocínio e explanação apresentada no contexto onde ela é feita. Os judeus são, para Damião Peres, sempre periféricos. Ora, a que se deve esta posição? Para a época de Pinheiro Chagas poderíamos afirmar que ainda não existiam estudos que o guiassem melhor; mas Damião Peres escreve depois de Samuel Schwarz, depois de Mendes dos Remédios, depois de Lúcio de Azevedo, autores que não são referidos nunca. É um claro quadro de opção.

Num momento, Damião Peres não resiste e relativiza os padecimentos dos sefarditas, tendo como horizonte de comparação o que de pior poderiam ter sofrido se, em vez de terem sofrido em Portugal, tivessem migrado para o Norte de África:

Muito impropério se tem escrito contra estes últimos actos de D. João II, crueldades ditadas aliás por num sincero motivo de fé religiosa; mas os que assim vociferam deviam antes louvar a memória do monarca, pois esses seus actos, proclamados cruéis, pouparam afinal muitos infelizes a horrores bem maiores, tais como os sofridos pelos que entraram em Marrocos, onde os muçulmanos, movidos apenas dos mais baixos e vis sentimentos – o latrocínio e a luxúria – lhes

infligiram uma incontável série de assassinatos, de roubos e de abomináveis sevícias. (p. 171)

Obviamente, não é a falta de investigação que legitima esta argumentação, este discurso claramente negativo e apriorístico face a uns e a outros. Esta leitura é possível devido à ausência de sentido crítico por parte de muitos dos leitores. De resto, esta postura só é possível num quadro que encontre nestes conteúdos uma identificação com o momento presente. E é nesse sentido que compara o que em Portugal aconteceu aos judeus, em relação ao muito pior que lhes poderia ter acontecido. Isso é justificação que baste. No fundo, foi muito positivo que o rei português se decidisse por uma política de fecho e perseguição. Não fora essa política, o fim dos sefarditas teria sido pior!

Como Jorge Martins aponta num estudo publicado pela Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste” em 2006, “A história dos judeus portugueses tem sido uma história invisível. Com efeito, os judeus foram praticamente obliterados da nossa história enquanto povo, o que se pode constatar facilmente através dos manuais escolares de História do ensino básico e secundário” (MARTINS, 2006, 223). De facto, ainda hoje é difícil perceber o escasso espaço que os programas e manuais escolares dão à herança que Portugal recebeu das suas comunidades judaicas. Continua a ser, em termos de memória coletiva, algo que se prefere esconder, escamotear, ao invés de valorizar.

Ora, uma fatia imensa da responsabilidade por esta situação encontramos-na, sem dúvida, na comunidade académica. Continuando a seguir Jorge Martins, “Uma boa parte da responsabilidade deve-se à frágil investigação portuguesa em torno da ‘questão judaica’ em Portugal, o que se reflete no nosso sistema educativo” (MARTINS, 2006, 223).

3 O reencontro com a memória e a herança sefardita

a. A realidade demográfica

Se no final do século XV, antes da conversão forçada de 1497, os judeus portugueses deveriam ser muito próximos de $\frac{1}{4}$ da população, quando chegamos

à actualidade, o número de portugueses judeus e de judeus em Portugal é praticamente residual e uma quase anedota se comparado com os valores de há meio milénio.

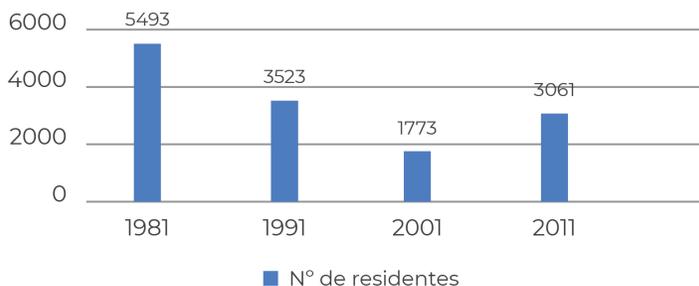
Segundo o Censos de 1940, o primeiro que apresenta quadros comparativos para a questão religiosa, 93,1% da população era católica, subindo esse valor a quase 100% e quase todos os distritos do Norte do País. Apenas a sul do rio Tejo os valores desciam para a casa dos 80%. A “catolicidade” era absoluta numa população iletrada, culturalmente monolítica, pobre. Contudo, entre 1900 e 1940 muito mudara no que respeita à religião, possivelmente, fruto de uma grande mudança de mentalidades durante a I República. Se em 1900 apenas pouco mais de 5000 pessoas se declararam não católicas, em 1914 esse valor superava os 63.000. Percentualmente o valor era pequeno em termos absolutos, mas comparativamente correspondia a um aumento de mais de 1260%.

Católicos, por distrito				Pessoas com religião não católica, ou sem religião			
Católicos, por distritos				Pessoas com religião não católica e sem religião, por distritos			
Distrito	População presente	Católicos		Com religião não católica		Sem religião	
		Número absoluta	Porcentagem	1900	1914	1900	1940
PORTUGAL	7.722.152	7.191.813	93,1	6.013	9,2	83.000	81,7
Continente	7.188.143	6.661.820	92,7	4.688	8,9	59.882	83,3
Aveiro	429.870	425.216	98,9	37	3,2	1.285	29,8
Beja	275.441	212.713	77,2	86	1	2.959	107,4
Braga	482.914	481.156	99,6	6	0,2	252	5,2
Bragança	213.233	211.909	99,4	1	0,1	133	6,2
Castelo Branco	299.670	257.335	85,9	4	0,2	353	11,8
Coimbra	411.627	403.117	97,9	6	0,5	2.293	110,3
Évora	207.952	171.639	82,2	1	0	846	28,6
Faro	317.628	303.747	95,6	20	0,8	2.035	57,5
Guarda	294.166	289.323	98,4	2.485	83,4	24.244	226,6
Lisboa	333.675	338.270	95,6	54	4,3	1.131	60,7
Lisboa	1.070.103	909.823	85	1.546	23,9	9.952	106,1
Portalegre	186.373	160.280	86	1	0	4734	113,1
Ponte de Lima	938.288	893.970	95,3	189	13,8	3.713	136,1
Santarém	421.996	372.529	88,3	3	0,1	882	34,1
Saúde	268.884	193.007	71,8	1	0,4	1.054	36,3
Viana do Castelo	238.596	233.374	98,8	1.420	30,5
Vila Real	289.114	284.381	98,4
Vizem	465.563	458.631	98,5
Ilhas Adjacentes	537.009	530.693	98,7	524	12,9	3.178	59,2
Agro do Hórtimo	78.109	77.284	98,9	21	2,9	109	21,6
Funchal	250.124	246.243	98,4	343	22,8	1.888	73,5
Horta	52.731	51.875	98,4	83	13,4	442	83,8
Ponta Delgada	156.045	154.691	99,1	97	7,6	679	43,5

Fonte: VIII Recenseamento geral da população, Vol. 1, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1945, p. XVIII e XIX.

Não há como saber, ao certo, qual a população judia de Portugal no século XX, a não ser mais recentemente, a partir da década de oitenta. Contudo, os dados que temos mostram um declínio acentuado até ao ano de 2011, quando a população nacional desde a menos de 2000 indivíduos.

Judeus residentes em Portugal



Fonte (este gráfico e quadros seguintes): Instituto Nacional de Estatística (Censos de 1981, 1991, 2002 e 2011)

De facto, o número de judeus hoje residente em Portugal aumentou um pouco desde 2001, possivelmente devido a alguma migração brasileira, mas mantem-se em valores quase insignificantes a nível demográfico. Pela fragilidade dos números, interessa perceber mais em detalhe a realidade nacional.

Judeus residentes em Portugal em 2011

Portugal	3061
Continente	2886
Norte	676
Centro	567
Lisboa	1149
Alentejo	149
Algarve	345
Açores	129
Madeira	46

A população judaica reside maioritariamente a Norte do rio Tejo, com especial ênfase em Lisboa. A sul do Tejo, assim como nas ilhas, a população é ainda mais insignificante. Vejamos a região de Lisboa onde residem cerca de 1/3 dos judeus em Portugal:

Total de residentes	1149
Cascais	152
Lisboa	377
Loures	50
Mafra	22
Oeiras	73
Sintra	97
Vila Franca de Xira	21
Amadora	59
Odivelas	33
Alcochete	4
Almada	73
Barreiro	18
Moita	14
Montijo	15
Palmela	10
Seixal	55
Sesimbra	22
Setúbal	54

Destaca-se Lisboa, com cerca de 1/3 do total, vendo-se Cascais, vila turística, e tradicionalmente associada aos refugiados da II Guerra Mundial, com um número também significativo. Aliás, hoje o número de judeus a viver em Cascais terá aumentado significativamente, quer devido à muito recente migração brasileira, especialmente de empresários, quer à imigração de judeus franceses, britânicos, turcos e marroquinos. Está já em construção uma sinagoga nesta cidade, a primeira depois da de Belmonte.

A comunidade herdeira dos criptojudeus de Belmonte, apresenta apenas 66 cidadãos com mais de 15 anos que se declararam judeus. A comunidade está num processo de erosão muito acentuado, com muitos dos seus membros a migrar para Israel, fruto da dupla nacionalidade concedida por esse Estado. Contudo, é de ter em conta que estes valores estejam falseados de duas formas. Por um lado, esta questão, nos censos portugueses, não é de resposta obrigatório (norma constitucional que proíbe o próprio Estado de obrigar a responder sobre a identidade religiosa); por outro, verificamos que, de facto, em Belmonte a percentagem de cidadãos que não respondeu a esta pergunta é de c. 8%, quando no resto do distrito é apenas de 7%. A possibilidade de alguma população judaica ainda ter medo de ser identificada como tal ainda é de ter em conta, apesar das já quatro décadas de democracia.

E, obviamente, a demografia, no que ao universo judaico implica, é matizada entre o numérico e o simbólico. Apesar de muito escassa presença demográfica, a realidade judaica foi hipervalorizada, por exemplo, na definição de «Confissões radicadas» na Lei de Liberdade Religiosa de 2001 (Lei nº 16/2001 de 22 de junho). Apesar de no seu Artigo 56.º, “Composição e funcionamento”, Ponto 1, “A Comissão é constituída pelas pessoas agrupadas nas duas alíneas seguintes:”, alínea a), se afirmar “[...] e três membros designados pelo membro do Governo competente na área da justiça de entre as pessoas indicadas pelas igrejas ou comunidades religiosas não católicas radicadas no País e pelas federações em que as mesmas se integrem, tendo em consideração a representatividade de cada uma e o princípio da tolerância”, a interpretação da tutela sempre indicou um membro da comunidade judaica de Lisboa, valorizando-se a História em detrimento da demografia actual.

b. Os primeiros trabalhos, as primeiras instituições, a normalização do objecto

Em Portugal, o reencontro com a memória sefardita é, naturalmente, um reencontro com mais que a nossa memória. É uma possibilidade de pacificação com um passado que nos foi colado e que se tornou a nossa natureza. Hoje, numa

sociedade laicizada, Portugal procura (re)conhecer a sua História Sefardita. Não se trata de uma simples nostalgia de encontro com os seus grandes, nem se trata de um ainda mais simples olhar de colecionador para uma factologia que deve conhecer. Mas há, de facto, um crescendo, um valorizar dessa herança por parte de muitos sectores da sociedade. Contudo, essa valorização, essa descoberta que se percebe nos imensos livros, romances, especialmente, sobre a temática, com Richard Zimler e o seu *O último cabalista de Lisboa* (1ª edição de 1996, e neste momento com quase 75.000 exemplares vendidos só em Portugal), na dianteira, não é acompanhada pela academia.

Sendo a busca pelo conhecimento da História Sefardita, o valorizar desse património e a recuperação ou construção de espaços a ela dedicados, um equacionar da própria identidade nacional, hoje é-o sem os constrangimentos do pensamento inquisitorial, libertos para um reencontro. Mas as dificuldades antes apontadas à historiografia do século XX continuam a marcar a forma escassa como o meio universitário torna seu o objecto de estudo sefardita.

Só há poucos anos as autarquias venceram as resistências internas às suas comunidades na assunção do peso da herança sefardita na sua história e na sua identidade, erigindo estátuas e nomeando ruas – a estátua de Amato Lusitano, feita pelo escultor Joaquim Martins Correia, sob encomenda da Câmara Municipal de Castelo Branco, e inaugurada em 1956, continua a ser o único grande monumento a uma figura judia cimeira da nossa história.

Acompanhando o medo público de homenagear judeus, foi muito mais recente a criação de espaços académicos que possibilitaram a existência de especialistas na temática, sendo um campo ainda verdadeiramente embrionário, com os primeiros grandes e seminais trabalhos a serem editados só na década de setenta do século XX -refiro-me, em especial, aos trabalhos de Maria José Ferro Tavares e António Borges Coelho.

Seria necessário esperar pelo fim do século para se começar a ver as primeiras tentativas organizadas, institucionais, de estudo. Foi das mãos da própria comunidade judaica de Lisboa (Associação Portuguesa de Estudos Judaicos) que em 1994 nasceu a primeira revista sobre temáticas judaicas em Portugal, a *Revista de Estudos Judaicos*. Em 1994, aquando da Lisboa 94 (capital Europeia

de Cultura) na Fundação Calouste Gulbenkian surgia uma marcante exposição *Os Judeus Portugueses entre os Descobrimentos e a Diáspora*.

Mas as exposições eram claramente epifenómenos marcantes num espaço cultural e científico a necessitar de uma maior dinamização; o mesmo se passava com alguns congressos e colóquios então realizados, à imagem da revista *Revista de Estudos Judaicos* que nunca teria uma frequência e uma continuidade desejada.

Significativamente, a segunda metade da década de noventa viu um grande crescimento dos estudos nesta área. Em 1996 nasceu a Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com a direcção do Prof. Doutor Marques de Almeida. O número de colóquios, de cursos livres, de ciclos de conferências, cresceu indubitavelmente: assumiu-se o peso histórico da herança judaica portuguesa no dia-a-dia da investigação e não apenas em momentos de catarze do Estado.

A herança cultural judaica de Portugal começava a ser estudada de forma mais sistemática e enquadrada em instituições propositadamente criadas para tal, fruto de mecenato privado, a família Benveniste.

A actividade desta pequena instituição seria marcante. O ano de 2002 viu nascer a revista *Cadernos de Estudos Sefarditas*, da Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», hoje já com 17 números editados, a que se junta cerca de uma dezena de livros editados, entre eles o monumental *Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses: Mercadores e Gente de Trato* (de 2009).

Mas talvez o maior contributo desta instituição da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa tenha sido o seu *web site*. Disponibilizado *on line* em 2008, rapidamente desenvolveu duas ferramentas que exponenciaram as visitas. Com um Centro de Documentação com várias centenas de artigos *on line*, assim como com a disponibilização dos materiais de vários projectos de investigação, os investigadores de todo o mundo passaram a ter neste *web site* um espaço de pesquisa aberto.

O referido Centro de Documentação, com mais de 800.000 visitas, seguido do catálogo da biblioteca, com mais de 750.000, seguidos logo pelo Dicionário de Italianos Estantes em Portugal, com quase 400.000 vistas (num total de

4.200.000 de visitas), são as páginas mais visitadas, mostrando o que procura o visitante: informação credível.

De facto, os números de visitas, hoje na escala dos 700.000 anuais para todo o *web site*, mostra a consolidação de um lugar e, sobretudo, de uma função: democratizar e tornar acessível um tema que era tabu.



Para além destas duas instituições, de que já só existe a Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», tendo terminado ou suspenso actividade a Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, juntaram-se nos primeiros anos deste século dois centros de investigação, um na Universidade da Beira Interior, e outro na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Os esforços centrados em investigadores isolados, referimos especialmente o caso da Professora Maria Antonieta Garcia na Universidade da Beira Interior, deram os seus frutos, mas a voragem do tempo também os fez quase desaparecer.

Mais recentemente, e já com um trabalho sólido e com um bom número de publicações, nasceu no CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia do ISCSP-Un. de Lisboa, coordenado pela Marina Pignatelli, o Laboratório de Estudos Judaicos. Nesta instituição, em Maio de 2016 teve início a colecção de Estudos Judaicos, com o primeiro volume dedicado aos Judeus da Guarda, a que já se seguiram o volume sobre os Judeus de Arraiolos e os dois volumes onde se estudaram os Judeus de Trancoso.

Com passos francamente pequenos, num quadro nada favorável, foi-se criando uma apetência que combateu a apatia ou o preconceito. Com a expansão bibliográfica que sobre os estudos sefarditas os anos 70, 80 e 90 viram ter lugar, o universo de ideias feitas que sobre esta temática havia começou a ser demolido. A partir do projecto editorial de Oliveira Marques, de 1972 (*HISTÓRIA DE PORTUGAL* dedicada a António José Saraiva e a Vitorino Magalhães Godinho, que estiveram na génese do esquema base), vemos como se constrói um conjunto de lugares que, neste momento, estão inquestionavelmente ligados à memória judaica.

Nesta linha de abertura temática, a *Nova História de Portugal*, dirigida em parceria por Oliveira Marques e Joel Serrão (editada pela Editorial Presença), já nos apresenta quadros onde os judeus surgem na memória e análise dos séculos XIX e XX. O volume XI (*Portugal da Monarquia para a República* - com coordenação de A. H. de Oliveira MARQUES, e com redacção de 4 autores; ed. em 1991) trata os judeus em 3 momentos. Obviamente, são referidos já num quadro típico de análise de uma historiografia pós-25 de Abril, aquando do tratamento de temáticas maçónicas e de luta contra o poder da Igreja católica. Mais longe, no lugar dado a este grupo religioso, a última referencia é já num sub-capítulo dedicado de forma assumida e explícita aos grupos religiosos não católicos: os judeus começavam a ganhar um local de afirmação da sua identidade na memória que lhes era reservada nas *HISTÓRIA DE PORTUGAL*. O volume XII (*Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, com a coordenação de Fernando ROSAS e com 12 autores; ed. em 1990), torna a referir os judeus no subcapítulo sobre as tensões religiosas, no capítulo sobre *As relações entre o Estado e a Igreja*.

Criado, finalmente um espaço, de facto, dos judeus portugueses (sefarditas ou não) nas *HISTÓRIA DE PORTUGAL*, poderíamos mesmo sistematizar os locais de memória que actualmente podemos encontrar consensualmente nas *HISTÓRIA DE PORTUGAL*, e que vão da administração burocrática na primeira dinastia, ao peso nos descobrimentos e na ciência moderna, terminando nas actuais comunidades, passando, em várias épocas, pela caracterização social e demográfica e pelas questões de imaginário colectivo, em especial, o sebastianismo.

Mas, se há um conjunto de temáticas e de cronologias em que actualmente já sabemos que, de certo, vamos encontrar os judeus na argumentação e na narrativa historiográfica, a nível de relevância da globalidade, só mais recentemente se criou um espaço autónomo para essa memória.

Esse salto qualitativo, essa alteração de concepção do lugar da temática na gestão da memória colectiva, verificou-se pela criação de um volume temático na HISTÓRIA DE PORTUGAL dirigida por João Medina.

Terminando, o volume VIII é dedicado a questões transversais da identidade e da memória portuguesa, acolhendo os fenómenos do messianismo e o judaísmo.

Inevitavelmente, mesmo havendo um volume que mostra em lombada e em letras douradas, o assumir do lugar central deste grupo religioso na História portuguesa, os judeus não deixam de ser referidos ao longo da totalidade dos outros volumes, percorrendo a listagem de locais de memória que antes apresentámos.

Parece que foi percorrido o percurso da criação de um local cientificamente estruturado da memória nacional em relação aos sefarditas. Só as consolidações dos estudos poderão confirmar o que os indícios antes apontados nos parecem afirmar.

Bibliografia

CALHEIROS, Pedro. “L’impacte de l’affaire Dreyfus au Brésil et au Portugal”, in **Portugal, Brésil, France: Histoire et Culture. Actes du Colloque, Paris, 27-27 Mai. 1987**, Paris/Lisboa, Centre Culturel Portugais/Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 89-133.

CRUZ, M B (2002), “A liberdade religiosa – dos direitos individuais aos direitos sociais”, **Revista Portuguesa de Ciência das Religiões**, nº 1, 2002, Lisboa, pp 143-147.

MADUREIRA, A (2006), **A Igreja Católica na Origem do Estado Novo**, Lisboa, Livros Horizonte.

MARTINS, Jorge. “A questão judaica em Portugal. Bibliografia essencial comentada”, **Clio**, Nova série, 9, segundo semestre de 2003, pp. 143-188.

MARTINS, Jorge. “Literatura antijudaica em Portugal”, **História**, n.º 53, fev. 2003, pp. 40-47.

MARTINS, Jorge. “Os judeus nos manuais escolares”, **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n.º 6, 2006, pp. 223-255.

MARTINS, Jorge. A Questão Judaica em Portugal: Bibliografia Essencial Comentada, sep. de Clio. **Revista do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**, n.º 9, 2003, pp. 143-188.

MARTINS, Jorge. **A República e os Judeus**. Lisboa, Nova Vega, 2010.

MARTINS, Jorge. O Moderno Anti-Semitismo em Portugal, sep. de **Vária Escrita**, n.º 11, 2004, pp. 291-336.

MATOS, S C (1998). **Historiografia e Memória Nacional no Portugal do Séc. XIX**, Lisboa, Colibri.

MATTOSO, J (1998). **A Identidade nacional**. Lisboa, Fundação Mário Soares, Gradiva.

MEDINA, João, “O caso Dreyfus em Portugal”, **Revista da Faculdade de Letras**, n.º 16/17, 1994, pp. 115-231;

MIRANDA, J (1997), **As Constituições Portuguesas de 1822 ao texto actual da Constituição**, 4ª ed., Lisboa, Petrony.

PIGNATELLI, M. (2000). **A Comunidade Israelita de Lisboa**. Lisboa, ISCSP.

PINTO, P M (2002). **História & Grafia**: sobre a formulação da história sagrada e da decadência cívica. Lisboa, Centro de Estudos em Ciência das Religiões.

PINTO, P M (2005). **Para uma Ciência das Religiões em Portugal**. Lisboa, Ed. Universitárias Lusófonas, 2005.

PINTO, Paulo Mendes. “Memória – Ideologia – Imagens: Os sefarditas na historiografia portuguesa recente”. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n.º 6, 2006, pp. 205-221.

Schwarz, Samuel. **O Renascimento dos Marranos em Portugal**. [1929], [http://www.aast.ipt.pt/pt/index.phpHistória de Portugal?s=white&pid=267](http://www.aast.ipt.pt/pt/index.phpHistória%20de%20Portugal?s=white&pid=267) (Traduzido do inglês para português, em 2012, por João Schwarz).

X - Heresia e ortodoxia: a ação inquisitorial e o discurso da intolerância

Ana Paula Cavalcanti¹⁴⁸

Raquel Miranda Carmona¹⁴⁹

Anderson Cordeiro de Moura¹⁵⁰

Observamos que a história, em diferentes épocas e culturas, tem produzido seus “monstros”. Embora, não tenhamos a pretensão de “julgar” o passado com o olhar do que é politicamente correto em nossa época, mister se faz, analisar em profundidade, os discursos que outrora, levaram a institucionalização de regimes intolerantes, como a Inquisição. Pois, conforme Cavalcanti:

O poder da intolerância na história, está em sua capacidade de enraizamento cultural, pois ela “usa” das motivações contextuais que a explicam-mesmo que não há justificquem do nosso usual ponto de vista humanista- e a fazem aceitável pelo homem [...] tanto no tempo histórico como no tempo religioso, há determinantes e tendências que nos levam a ter que perceber sua capacidade sedutora de convencimento de indivíduos e grupos (2015, p. 56).

Nesse sentido, percebemos que, embora o tribunal do Santo Ofício, tenha sido abolido no século XIX, os discursos intolerantes que o justificaram no passado, continuam ecoando em nossos dias, esteio em tempos atuais para o surgimento de outras “inquisições”:

148 Cf. Lista de Colaboradores.

149 Cf. Lista de Colaboradores.

150 Cf. Lista de Colaboradores.

Os senhores da inquisição eram capazes de “construir verdades” a respeito de judaísmo, heresia, superstição que impressionaram o povo por muito tempo [...] Contudo nascem novas “verdades” que ninguém ousa contradizer por medo de repressão. Não se combate mais o judaísmo, a heresia, as superstições como antes. O combate é dirigido contra marxismo, fascismo, imperialismo, capitalismo, tudo o que incomoda o grupo que está no poder, afinal de contas. Ninguém explica a razão de ser destas “verdades” mas todos aceitam com medo. **As instituições modernas repetem os estragos feitos na alma popular pela antiga Inquisição: a influência do medo deforma profundamente a religião** (HOORNAERT, 1991, p. 57, grifo nosso).

Portanto, esse trabalho, pretende analisar como a ortodoxia “constrói” o herege e justifica a intolerância, tomando como objeto de análise a atuação do Santo Ofício, tribunal instituído pela Igreja a fim de combater as heresias. Nosso objetivo é demonstrar que a heresia, nasce de dentro da religião, por oposição ao discurso institucionalizado, neste sentido, verifica-se o esforço da ortodoxia em combater o discurso do “herege” posto, que este põe em risco a “ordem” da sociedade.

O critério teórico-metodológico por nós utilizado, fundamentou-se na análise do discurso, norteador por Michael Foucault (1996), e Eni P. Orlandi (2007), que nos auxiliaram na compreensão dos discursos da igreja, frente ao problema da heresia, em um processo de produção de sentidos, que será responsável pela legitimação da intolerância, posto que, como salienta Foucault, aquilo que não está na “ordem do discurso” não pode ser aceito, e assim, a sociedade, cria seus mecanismos de controle e delimitação dos discursos.

A Inquisição, durante mais de trezentos anos, atuou como normatizadora dos princípios morais, perseguindo todas as vozes dissonantes que questionavam as verdades sustentadas pela sociedade cristã medieval. Ao analisarmos a atuação desse tribunal esperamos contribuir no combate a toda forma de intolerância atual.

Pecado e heresia: definindo os limites

Passemos, portanto, a compreensão do que vem a ser uma heresia e um herege do ponto de vista doutrinal. Ou seja, qual a diferença entre o pecador comum, e o herege, e qual o papel do herege, na sociedade, do ponto de vista histórico. Etimologicamente a palavra heresia significa escolher, preferir (LOPEZ, 1993). No Catecismo da Igreja Católica, encontramos a seguinte definição:

Chama-se heresia a negação pertinaz, após a recepção do Batismo, de qualquer verdade que se deve crer com fé divina e católica, ou a dúvida pertinaz a respeito dessa verdade; apostasia, o repúdio total da fé cristã; cisma, a recusa de sujeição ao Sumo Pontífice ou da comunhão com os membros da Igreja a ele sujeitos (C.I.C, 2089)¹⁵¹

Na esfera canônica, portanto, o herege é definido como o indivíduo que escolheu e [...] “isolou de uma verdade global uma verdade parcial, e em seguida se obstinou na escolha” (VAINFAS, 2014, p. 251). Ou seja, tratando-se da heresia, tão ou mais importante que os atos criminosos era a consciência do transgressor ao cometê-las. “Na heresia há recusa (ou pelo menos dúvida) à uma verdade que a Igreja ensina, mas para ser classificado como herege, a pessoa deve, apesar de ter sido esclarecida, obstinar-se no erro” (GONZAGA, 1993, p. 129). Nesse sentido, entendemos que o herege é aquele que contradiz as verdades da Igreja, não por tentação, ou ignorância, mas por convicção pessoal. O historiador Luiz Roberto Lopez, nos revela que na Idade Média, as primeiras heresias surgiram no Oriente.

Os primeiros considerados estão os gnósticos (que pretendiam a união do cristianismo com seitas místicas de origem helênica), os montanistas (que defendiam as tradições ascéticas e igualitárias dos primeiros cristãos), os donatistas (que defendiam um novo batizado para os apóstatas), os arianos

151 CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

(que diziam ser Cristo semelhante, mas não igual a Deus), os nestorianos (que afirmavam ter o filho de Deus se unido a um homem comum, Jesus) e os pelagianos (que afirmavam poderem os crentes se salvar, prescindindo da Igreja) (1993, p. 24-25).

Além das apresentadas, destacam-se as heresias que culminaram em 1054 no primeiro cisma do Catolicismo: O “Cisma do Ocidente.” Depois de uma troca de insultos a Igreja Romana cortou ligações com a Igreja Bizantina, excomungando o patriarca de Constantinopla Miguel Celulari. Muitos foram os motivos que levaram a esse racha no Cristianismo, entre eles questões políticas e econômicas, porém a principal causa, foram as heresias surgidas no catolicismo bizantino, denominadas Monofisismo e Iconoclastia. Os membros do movimento monofisista, defendiam que Cristo tinha apenas uma natureza divina, e não humana e divina, como afirma a Doutrina da Igreja Católica Romana. Já a iconoclastia (ou iconoclasmo), defendia a proibição das imagens de santos nas igrejas. Seus seguidores pregavam a destruição dessas imagens para impedir que elas fossem idolatradas.

Com o passar do tempo, no ocidente foi se estruturando o feudalismo, e cada vez mais o catolicismo se sobrepôs a todas as outras religiões que existiam na Europa antes da sua instituição como religião oficial. Assim, a medida em que o feudalismo se firmava como sistema político, econômico e social, cresciam as suas formas de exploração e opressão, à vista disso, as heresias perderam o seu sentido puramente doutrinal ou teológico e passaram a encerrar um sentido mais político. “Em determinado momento, a oposição ao feudalismo e a igreja confluíram inevitavelmente para desencadear as heresias¹⁵². Para Grigulevich a heresia foi a resposta ao verdadeiro mal - um sistema social injusto e opressor, a que se juntava uma hierarquia eclesiástica onipotente e venal¹⁵³.

152 Ibid., p.25.

153 Ibid., p.16.

São Tomaz de Aquino, apresentava a heresia sob três características conceituais: Doutrina, Pecado e Delito¹⁵⁴ ou seja, o pecado, se configura como uma falta a Deus e aos seus mandamentos. Por tal razão, o pecado, encontra sua remissão no confessor, por meio da absolvição sacramental conferida pelo Sacerdote unicamente ao pecador que humildemente reconhecia a sua falta e a apresentava ao confessor. O que movia o pecador para cometer o ato pecaminoso poderia ser uma tentação “carnal”, ou seja, da sua natureza humana, tentação demoníaca, ignorância ou omissão. Já a heresia possuía um caráter mais abrangente, pois se configurava como recusa ou dúvida a uma doutrina da Igreja. Ao colocar em dúvida a autoridade da Igreja, que era a base da sociedade feudal, o pecado torna-se um delito e passa a alçada não mais dos padres, mais de juizes inquisidores. Assim se configura uma heresia.

No Santo Oficio contavam-se as heresias e apostasias. As heresias, i.e., todas as doutrinas diretamente opostas às verdades reveladas por Deus e propostas como tais pela Igreja, manifestados por fatos, (palavra ou escrito), e as apostasias, i.e. renegação total da fé, eram delitos. **E porque eram delitos, refugiam ao campo da jurisdição dos teólogos, para penetrarem no dos penalistas canônicos** (SIQUEIRA, 2013. p. 472, grifo nosso).

Para Siqueira, os pecados comuns possuíam um aspecto individual, já o pecado de heresia, possuía um aspecto de coletividade, pois colocava em risco o bem-estar da sociedade, [...] isso porque num meio católico, as heresias e apostasias eram ameaças ao bem comum uma vez que ameaçavam a integridade religiosa da sociedade pelo proselitismo dos hereges ou pelo escândalo que eles causavam. Afetavam a comunidade¹⁵⁵. E ainda [...] A heresia era pecado pela sua própria matéria, porque ia buscar fora da Igreja sua regra de fé. Implicava em revolta

154 Cf. SIQUEIRA, 2013, p. 198.

155 Id., p.472.

consciente contra o magistério da Igreja, portanto no assentimento do espírito¹⁵⁶. Por essa razão, Santo Agostinho ensinava que “O herege não é alguém pequeno e sem expressão; ao contrário, é alguém inteligente, muitas vezes culto, mas que lhe falta humildade” (AQUINO, 2012, p. 66). Quanto a isto, Siqueira comenta:

A heresia era **doutrina** que se opunha imediatamente, diretamente e contraditoriamente a verdade revelada por Deus e proposta autenticamente como tal pela Igreja. [...] Era o **pecado** mais grave, porque supunha o mais completo conhecimento da regra de fé e da verdade a crer e implicava na mais radical oposição a revelação. Grave porque destruía a verdade da fé e consistia numa soberana injúria feita diretamente a Deus. Feria a autoridade de Deus revelador manifestada pelo magistério da Igreja. A heresia era **delito**. Delito eclesiástico de ação ou omissão que perturbava a ordem da Igreja e tinha uma nocividade externa (2013, p. 198- 199, grifos nossos).

À vista disso, pode-se compreender porque certos crimes não entravam na esfera dos processos inquisitoriais.

Ao Santo Ofício interessavam, fundamentalmente, os erros de doutrina passíveis de serem captados não apenas em afirmações ou ideias contestatórias a verdade oficial e divina, mas em atitudes ou comportamentos que por sua obstinação desafiadora aquela verdade, implicavam suspeita de heresia [...] Por isso, como veremos em detalhes, **os inquisidores tomaram a seu cargo o julgamento dos bigamos, mas não o dos concubinatos; por isso perseguiram os sodomitas por vezes culpados do bestialismo, deixando os demais transgressores sexuais nas mãos de confessores ou tribunais**

156 Ibid., p.198.

diocesanos. Eleição arbitrária de “pecados heréticos” – poder-se-ia com alguma razão afirmar-, mas sempre justificada com o argumento de que certos pecados eram tão graves que ameaçavam a pureza e a ordem da verdadeira fé (VAINFAS, 2014, p. 252).

As heresias eram interpretadas pelos teólogos cristãos como uma doença espiritual de extrema gravidade, e assim, os inquisidores agiam como “médicos” a fim de identificar as “doenças da alma” [...] “Os ministros do Tribunal procediam como um moderno analista, procurando compreender os processos psicológicos para apreender o sentido da falta” (SIQUEIRA, 2013, p. 477). Desse modo, a partir das confissões, espontâneas ou forçadas, o réu poderia ser classificado em quatro categorias: heresiarca, crente, suspeito e faltosos.

“Heresiarca” é aquele que formula a doutrina heterodoxa e a difunde; o “crente” quem adere a essa doutrina; “suspeito” quem mostra simpatia pelos ensinamentos heréticos; “faltosos”, quem aos hereges presta auxílio, mesmo sem abraçar a sua doutrina (GONZAGA, 1993, p. 130).

Classificavam-se ainda os hereges como impenitentes, penitentes e relapsos.

Chamam-se hereges tenazes e impenitentes aqueles que, solicitados pelos juízes, convencidos do erro contra a fé, intimados a confessar e abjurar, **não querem submeter-se e preferem manter teimosamente seus erros.** Estes devem ser entregues ao braço secular para serem executados. Chamam-se de hereges penitentes aqueles que, havendo aderido intelectualmente e de coração a heresia, **retrocedem, têm piedade de si próprios, ouvem a voz da prudência e, abjurando seus erros e suas atuações anteriores, suportam as penas que lhes são infligidas pelo bispo ou pelo inquisidor.**

Chamam-se hereges relapsos, aqueles que, **havendo abjurado a heresia e se tendo tornado penitentes, recaem na heresia. Estes, quando sua recaída é plena e claramente estabelecida, são livrados [sic!] ao braço secular para serem executados, sem necessidade de novo julgamento.** Todavia, se eles se arrependem e confessam a fé católica, a Igreja lhes concede os sacramentos da penitência e da Eucaristia (GONZAGA, p. 130, grifos nossos).

Portanto, a fim de apurar a verdade, e descobrir a heresia e o grau de culpabilidade do réu, os interrogatórios do Santo Ofício, eram verdadeiros esquadrinhamentos da vida, dos sentimentos, aspirações, medos e desejos mais ocultos dos que eram investigados. Questionava-se sobre a genealogia do réu, sua condição social, possível contato com outras religiões, seu conhecimento sobre a doutrina católica, com que pessoas convivera, onde se havia criado, etc.

O caminho para atingir tal fim era o da compreensão das relações humanas, principalmente as afetivas. **Importava realmente apurar a existência da heresia, não fossem as aparências induzir a juízos falseados.** Por isso se interessavam eles também por atos moralmente bons, situações específicas em que as faltas tinham sido cometidas; **saber se os implicados estavam em seu juízo perfeito, se não estavam tomados de vinho, ou se o costumavam fazer, e em que conta os tinha a opinião pública** (SIQUEIRA, 2013, p. 478, grifos nossos).

Neste sentido, pode-se compreender, porque a nomeação para o cargo de inquisidor precisava corresponder a algumas exigências, como por exemplo, o Papa Clemente V (1305-1314), no Concílio de Viena (1311), dispôs que ninguém podia ser inquisidor antes dos quarenta anos. Também se exigia dos Inquisidores, formação em Teologia e Direito Canônico, além de garantias de honestidade. “Capaz, idôneo, de boa consciência devia ser o Inquisidor: requisitos que garantiriam a aplicação da Justiça com equanimidade (SIQUEIRA, 2013, p. 317).

Como doutor, o Inquisidor devia ter a competência para discernir a heresia onde quer que despontasse, sob as mais inocentes aparências de que se pudesse revestir. A mesma asserção, feita por diferentes pessoas, pode conter ou não a heresia. Um exemplo: a afirmação que constantemente reponta das confissões feitas ao Santo Ofício de que o estado dos casados era tão bom ou melhor que o dos religiosos, A proposição fora proibida por Trento, podia no entanto, revelar apenas ignorância por parte de quem repetia, podia ter sido fruto de conversas inconsequentes, mas podia também esconder a heresia condenada (SIQUEIRA, 2013, p. 488).

O papel social do herege

Até presentemente, discorreremos acerca das definições sobre heresia na esfera canônica, no entanto, para uma análise da conjuntura social, cabe-nos buscar conceituar a heresia a partir da visão dos “vencidos”, ou seja, aqueles cuja cultura oficial foi imposta. Trata-se bem, de fato [...] “de observar o herege no processo histórico” (DUBY, 1989, p.176), e assim perceber o lugar social do herege, dando-lhe a oportunidade de fala, condição indispensável para a compreensão da intolerância.

A maior parte daqueles que escreveram a história vista de baixo aceitariam em um sentido amplo a opinião de que um dos resultados de terem seguido essa abordagem tem sido **demonstrar que, os membros das classes inferiores foram agentes, cujas ações afetaram o mundo (as vezes limitado) em que eles viviam.** Voltamos a argumentação de Edward Thompson de que **as pessoas comuns não eram apenas “um dos problemas com que o governo tinha de lidar”** (SHARPE, 1992, p. 60, grifos nossos).

Concernente a isso, entendemos que “O historiador está, portanto, autorizado a examinar em profundidade as reações da personalidade do heresiarca face ao seu meio; ele está autorizado a indagar sobre sua psicologia” (DUBY, 1989, p. 179). Salientamos que, para os historiadores da nova historiografia e diante do crescente interesse nas últimas décadas por novas abordagens historiográficas como a cultura, família, religião, gastronomia, etc. o acesso às informações desses grupos marginalizados, que há tempos foram silenciados pela historiografia oficial, é uma extraordinária realidade nos documentos inquisitoriais, que tem despertado o interesse de vários historiadores em trabalhos recentes, pois neles é dado o poder de fala, as classes populares. Pois, Lopez esclarece que “o que foi identificado pela historiografia cristã como heresia, nas origens do cristianismo, a historiografia científica atual interpreta como sendo a visão dos vencidos” (1993, p. 24). E nas fontes inquisitoriais encontram-se grande quantidade de informação sobre esses grupos.

Oferecem, [as fontes inquisitoriais] no conjunto, não só a óbvia possibilidade de análise das **especificidades que calcavam a religiosidade e a fé da sociedade colonial - como a ideologia religiosa, o imaginário da fé colonial, a atuação dos clérigos e as práticas populares em suas principais representações e heresias** -, mas ainda indícios veementes sobre a estruturação econômica, política, cultural e social das regiões visitadas, **num leque que se estende das formas de moradia, alimentação, festas e confraternização dos denunciados, confitentes e/ou acusadores, até as intrigas na disputa pelo poder local, passando por feitiços de amor, concubinatos, homoerotismo, vinganças pessoais ou assuntos do cotidiano** (ASSIS, 2004, p. 6, grifos nossos).

Inevitavelmente, nos deparamos com uma dificuldade analítica, pois os relatos dos personagens analisados, nem sempre são confissões espontâneas e objetivas, deve-se levar em consideração que muitos dos relatos, partem do medo

das pressões realizadas pelos inquisidores. Medo dos castigos, do banimento, do confisco de bens ou mesmo da morte.

O desejo de verdade por parte dos inquisidores (a verdade deles, naturalmente) produziu um testemunho extremamente rico para nós- profundamente distorcido, todavia, pelas pressões psicológicas e físicas que representavam um papel tão poderoso nos processos (GINZBURG, 1991, p. 12).

No entanto, o autor nos mostra que estas dificuldades, não podem desencorajar os historiadores. “O fato de uma fonte não ser “objetiva” (mas nem mesmo um inventário é objetivo) não significa que seja inutilizável [...] Mesmo uma documentação exígua, dispersa e renitente pode, portanto, ser bem aproveitada”¹⁵⁷. Ginzburg expõe, todavia, a necessidade de analisar a documentação inquisitorial através da utilização de filtros sobre o documento, tendo cuidado com as informações fornecidas pelas fontes.

Eu não estou pretendendo naturalmente que esses documentos sejam neutros ou nos forneçam informações “objetivas”. Eles devem ser lidos como o produto de uma inter-relação peculiar, claramente desequilibrada. **No sentido de decifrá-los, devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Devemos aprender a desencadear os diferentes fios que formam o tecido factual desses diálogos.**¹⁵⁸

Por essa razão, gostaríamos adiante, de conceituar as heresias a partir do seu papel social, detectando o “perigo” que representava o discurso do herege, para que deles se preocupasse tão intensamente o Santo Ofício. “Mas o que há enfim,

157 Ibid., 2006, p. 16.

158 Ibid., 1991, p. 15, grifos nossos.

de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal está o perigo?” (FOUCAULT 1999, p. 8).

Em concordância com o que expomos até agora, percebe-se que, pelo caráter de crítica social que as heresias assumiram a partir da estruturação do feudalismo na Idade Média, os hereges passam a condição de perigosos, pois ameaçavam o sistema social vigente. “Protesto contra a pobreza, rebelião contra a autoridade, denúncia de corrupção eclesiástica, pregação evangelizadora para restaurar a pureza original do cristianismo - tudo isso se misturou para dar origem ao fenômeno herético” (LOPEZ, 1993, p. 25).

Entendemos os hereges como aqueles, que quebraram com a “ordem do discurso” de seu tempo. Não estiveram inseridos nos paradigmas da época, e como explica Foucault (1999) o que não está na ordem do discurso não pode ser aceito. Por isso, sofreram interdição ou foram excluídos, do convívio social. Pois, para que um discurso seja aceito em determinada época, se faz necessário que ele obedeça [...] “as regras de uma “polícia” discursiva, que devemos reativar em cada um de nossos discursos”¹⁵⁹.

Para elucidar tal questão, o autor ilustra o caso de Mendel, que mesmo falando a “verdade”, sua teoria não foi aceita, uma vez que contrariava os preceitos da ciência do seu tempo histórico [...] “Mendel dizia a verdade, mas não estava “no verdadeiro” do discurso biológico de sua época”¹⁶⁰. O mesmo podemos dizer dos homens e mulheres perseguidos pelo Santo Ofício, eles não entravam na lógica do discurso sustentado pela sociedade da época em que viveram. Para Grigulevich, [...] “a Inquisição surgiu para combater a heresia enquanto ameaça a dominação vigente.” (apud LOPEZ, 1993, p. 15). Desta forma, a heresia surge como um produto do seu meio, como uma quebra ou ruptura com as “verdades” estabelecidas pela sociedade em que ela atua como uma forma de rejeição ao discurso institucionalizado.

159 Cf. FOUCAULT. 1999, p.35.

160 Ibid., p. 35.

Heresias e ortodoxia

Segundo Foucault: [...] “a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente” (1999, p. 42), ou seja, ao entender-se como a única religião, possuidora da “única verdade” o catolicismo iria trabalhar no sentido de distinguir o verdadeiro do “falso”, o bom do “mau”, a religião da “heresia”.

Os discursos e práticas particulares deveriam ser sistematicamente excluídos, proibidos, denunciados- tomados, tanto quanto possível, impensados, impensáveis; outros, porém, deveriam ser incluídos, permitidos, celebrados e inseridos na narrativa sagrada (ASSAD, 2010, 268).

Corroborando com essa ideia, também nos esclarece Duby: “É com efeito, a sentença de condenação pronunciada pelos clérigos que isola um corpo de crenças e lhe dá nome” (1989, p. 178), ou seja, o discurso da ortodoxia, consiste na denúncia que a própria Igreja fazia daquilo que procurava subverter “A Verdade”, isto é, seus dogmas e preceitos.

A igreja Medieval não procurou estabelecer a uniformidade absoluta das práticas, pelo contrário, seu discurso autoritativo sempre se preocupou em especificar diferenças, gradações, exceções. O que ela buscava era a sujeição de toda prática a uma autoridade unificada, a uma fonte autêntica e única que pudesse distinguir a verdade da falsidade. Foram os antigos pais da Igreja que estabeleceram o princípio de que apenas uma Igreja unificada poderia se tornar o discurso autenticador¹⁶¹.

Algo peculiar, recordado por Lopez, é o fato de que, alguns Santos da Igreja, também possuíam em sua pregação, certas afinidades com os discursos

161 Ibid., 269.

dos heréticos queimados nas fogueiras. O autor cita dois personagens: Santa Catarina de Sena e São Francisco de Assis: O caso de Santa Catarina é emblemático. Exaltada, e talvez histórica, ela verberou a imoralidade do papado de Avignon; obstinada e piedosa, foi, como outros santos da mesma estirpe, o reverso da medalha cuja outra fase era a heresia (1993, p. 26).

Santa Catarina de Sena desempenhou um papel fundamental na história da Igreja, principalmente, no que se refere ao episódio conhecido como “papado de Avignon” um momento dramático do Catolicismo em que, por razões políticas, o Papa se encontrava exilado em Avignon na França, Catarina exortou o Sumo Pontífice a voltar para Roma, obteve êxito pois ele acata seu pedido e volta à Roma em janeiro de 1377. Com seus ensinamentos, Catarina é sempre lembrada pelos seus biógrafos, como uma jovem de personalidade forte e corajosa. Quanto a São Francisco, seu discurso, em muito se assemelhavam com o de Arnaldo de Bréscia. Ambos pregadores mendicantes medievais preocupados com a fortuna que a Igreja ostentava, ambos pregavam a necessidade de uma Igreja mais pobre, a exemplo de Cristo, que foi pobre.

Em face disso, cabe a pergunta: “Porque São Francisco e ela [Catarina de Sena] ganharam a glória dos altares, e outros foram condenados? A razão está em que eles, apesar de tudo não desafiavam o sistema vigente” (LOPEZ, 1993, p. 26), ou seja, os hereges eram aqueles a quem faltava a “humildade” da qual falou Santo Agostinho¹⁶², a humildade que “salvou” Francisco, Catarina, Tereza D’Ávila e tantos outros, que criticavam a Igreja, mas sempre de forma ponderada e até respeitosa, desejavam a mudança da Igreja por dentro, e não por fora.

Na verdade, a Igreja não poderia simplesmente condenar todos os movimentos que, na baixa Idade Média, clamaram por uma religião voltada ao povo e reformada em seus costumes. Aceitou aqueles que poderia aceitar e os utilizou como antídoto para as suas defesas - fabricou dois rótulos e, entre ambos ergueu a muralha intransponível - o santo e o herege (LOPEZ, 1993, p. 26).

162 “O herege não é alguém pequeno e sem expressão; ao contrário, é alguém inteligente, muitas vezes culto, mas que lhe falta humildade” (Cf. AQUINO, 2012, p. 66).

E assim, compreendemos os princípios de exclusão e interdição do qual nos fala Foucault (1999). Os discursos de Francisco e Catarina como vimos, não desafiavam o sistema vigente, pois buscava uma “reforma” na Igreja de forma pacífica, por meio do diálogo com os líderes, sempre ancorados no princípio da obediência e da submissão. Dessa forma, sempre que a Igreja conseguia estabelecer o diálogo e “pacificar” o discurso herético, por meio da interdição imposta aos hereges, a heresia perdia sua criticidade, podendo reconciliada com a Igreja, cair no esquecimento ou em alguns casos, ser apropriado por ela, como nos casos acima mencionados. “Vimos que a ortodoxia suscitava a heresia, condenando-a e dando-lhe nome. Podemos perceber também, que a ortodoxia reabsorveu muitas heresias, domesticando-as, reconciliando-as consigo, apropriando-se delas” (DUBY, 1989, p.183).

Se essa pacificação da rebeldia do herege, não acontecia, logo ele sofreria o princípio da exclusão, por meio do banimento, da prisão, ou do suplício no auto-de-fé. Recordamos, o caso de *Domenico Scandella*. À princípio, pareceu aos Inquisidores, que haviam conseguido “domesticá-lo” persuadindo-o a obedecer a Igreja e reconhecer nos “absurdos” que havia falado, fruto de inspiração demoníaca. Domenico teria dito, que [...] “a igreja não vai bem, e não deveria ter tanta pompa¹⁶³.” (GINZBURG, 2006, p. 128), e mais, nas palavras dos seus acusadores, com sua desobediência ele [...] “criou uma nova seita e um novo modo de viver” (2006, p. 130). No final do processo, porém, Domenico escreve uma carta pedindo perdão, redimindo-se dos seus erros, expressando-se nestes termos:

Eu disse isso por vontade do falso espírito, o qual me cegara o intelecto, a memória e a vontade, fazendo-me pensar, acreditar e falar no falso e não na verdade [...] Entretanto, se eu pensei, acreditei, falei e fui contra os mandamentos de Deus e da Santa Igreja, estou doente e aflito, arrependido e infeliz [...] Eu prometo assim, não incorrer mais naqueles erros, ser obediente a todos os meus superiores e pais espirituais em

163 Mais uma vez, encontramos uma heresia, que se assemelha ao pensamento de São Francisco contra a fortuna da Igreja.

tudo o que eles me ordenarem e a nada mais (GINZBURG, 2006, p. 140-142, grifos nossos).

Pela aparente prova de reconhecimento de sua desobediência e rebeldia, após três anos de prisão, ele obteve a permissão para voltar a vida em sociedade, desde que mantivesse a mesma postura que expressara durante a prisão. No entanto, após um tempo de liberdade, a Inquisição novamente recebe queixas contra Domenico e ele volta a ser investigado e termina executado na fogueira. A história revela que muitos outros tiveram o mesmo destino.

A partir do século XVI conforme Sônia Siqueira (2013), as heresias que foram combatidas, tornaram-se mais refinadas, pois embora mantivessem o caráter de crítica ao sistema, a Igreja, a nobreza etc. elas passaram a se esconder sob diferentes formas, disseminadas na sociedade sob diferentes rótulos, influenciadas pelo iluminismo, luteranismo, judaísmo, entre outros. “Talvez fossem mais graves porque se ocultavam, disfarçadas sob novas versões da espiritualidade cristã. O Santo Ofício combateu as novas mobilidades da heresia próprias dos tempos modernos”¹⁶⁴. A autora esclarece: “A Igreja da Reforma Católica foi uma igreja de combate, mobilizada contra a heresia [...] Por isso apareceram traços novos”¹⁶⁵. Os traços novos aqui mencionados, refere-se ao fator: cristão-novo, alvo principal das inquisições Ibéricas, pois eram vistos como um perigo a unidade do reino, e da hegemonia de um catolicismo abalado. A igreja após a Reforma, torna-se ainda mais obstinada em sua missão de “salvar o mundo” dos perigos do Judaísmo, luteranismo e tudo o mais que ameaçasse o seu poderio.

Atualmente, vivemos em uma sociedade cercada de discursos extremamente intolerantes. Discursos racistas, machistas e homofóbicos, de intolerância religiosa e discriminação social, que sobrevivem ao tempo e continuam se reproduzindo e ecoando perenemente seus efeitos devastadores ao longo dos séculos em nossa sociedade. Neste sentido, ao estudarmos o Santo Ofício, conhecendo os discursos que o legitimaram, e analisando a saga dos personagens

164 Ibid., p. 201.

165 Ibid., p. 197.

que sofreram perseguição, direcionamo-nos para uma profunda reflexão sobre a nossa própria sociedade. Como nos entendemos e como entendemos o mundo que nos cerca, a fim de identificarmos os diversos discursos que são reproduzidos hodiernamente, que tendem a reavivar as chamas de uma nova Inquisição. Dessa forma, consideramos que, [...] “o estudo do passado, deve nos fazer mais exigentes quanto ao presente e mais esperançosos quanto ao futuro” (LEA Apud GREEN, 2011, p. 39). Entendemos que o futuro é um construto social, e portanto, o conhecimento do passado, talvez seja o primeiro passo para evitar erros semelhantes. Assim, esperamos contribuir no combate a todo discurso intolerante e qualquer forma de opressão.

Referências

- AQUINO, Felipe. **Para entender a inquisição**. 3.ed. Lorena-SP: Cléofas, 2009.
- ASSAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. Caderno de Campo São Paulo, v.19, no.19, p. 27-54, 2010.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial — Nordeste, séculos XVI-XVII.. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol.22, no.43, p. 47-66, 2002.
- BARSTOW, Anne Llewellyn. **Chacina de feiticeiras: Uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XIV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BURCKE, Peter (org). **A escrita da História: novas perspectivas**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESPE, 1222.
- CAVALCANTI. Carlos André. **No imaginário da intolerância, da Inquisição ao ensino (não) religioso**. 2.ed. São Paulo: Fonte editorial, 2015.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FILORAMO, G. e PRANDI, C. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

GONZAGA, João Bernardino. **A inquisição em seu mundo**. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

GREEN, Toby. **Inquisição: o reinado do medo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

GUINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: companhia das Letras, 1987.

GUINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

GUINZBURG, Carlo. **O Inquisidor como antropólogo**. Revista brasileira de História, São Paulo, V.01, N°. 21, p. 09-20, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 3. Ed. Petrópolis: Vozes 1991

LOPEZ, Luiz Roberto. **História da Inquisição**. Porto Alegre: Mercado aberto, 1993.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçarias e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso**: Princípios e procedimentos. 7.ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.) **A Escrita a história**: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SIQUEIRA, SONIA. **O momento da Inquisição**. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

Lista de Colaboradores

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Possui graduação (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Federal Fluminense (1995), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1998), doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (2004) e Pós-doutorado pela Universidade de Lisboa (2011) e pela Universidade de Évora (2011). Atualmente é Professor Associado III da Universidade Federal de Viçosa, onde atua na Graduação em História e como Professor Permanente nos Programas de Pós-Graduação do Mestrado Acadêmico em Letras e do Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania. É pesquisador da Cátedra de Estudos Sefarditas; Alberto Benveniste; da Universidade de Lisboa. É Avaliador do SINAES e da REDE Nacional de Ipfes (INEP-MEC). Membro, a partir de 2017, da ABIL (Association of British and Irish Lusitanists). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia, atuando principalmente nos seguintes temas: Inquisição no Brasil; Inquisição no mundo ibérico e colonial; religiões e religiosidades no mundo iberoamericano; criptojudáismo; cristãos-novos; ensino de história; literatura, história e memória.

BURIGANA, Riccardo. É doutor em Ciências Históricas pela Universidade de San Marino (Università degli Studi della Repubblica di San Marino), Dirige o Centro per l'Ecumenismo in Italia, sediado em Veneza. É presidente da Associazione Italiana dei Docenti di Ecumenismo. É diretor dos Masters em Teologia Ecumênica e em Diálogo inter-religioso, do Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino, de Veneza. Desde 2011 é diretor científico da *Revista Colloquia Mediterranea* (da Fondazione Giovanni Paolo II) e da coleção Quaderni di Colloquia Mediterranea, da mesma Fondazione. Desde 2010 é colaborador do jornal da Santa Sé, *L'Osservatore Romano*. Desde 2008 é diretor da Revista eletrônica mensal *Veritas in caritate: Informazioni dall'Ecumenismo in Italia* (do Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia). Desde 2014 é codiretor da Revista eletrônica mensal *Ecumenismo Quotidiano: Lettera di collegamento dell'ecumenismo in Italia*, da Conferência

Episcopal Italiana. É professor, desde 2004, do Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino (associado à Faculdade de Teologia da Pontificia Università Antonianum de Roma) lecionando as disciplinas de História da Igreja, História do Movimento Ecumênico e Metodologia Científica. Idealizador e membro do Comitê Executivo do Projeto Internacional de Pesquisa *A Herança da Reforma: Ler e reler a Reforma*, passados 500 anos de seu início (www.reforma500anos.org). Como professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - Mestrado e Doutorado, Desenvolve, na UNICAP, com o Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques, o projeto: Ecumenismo e diálogo inter-religioso na história das sociedades da época contemporânea. Coordena o Projeto internacional de pesquisa histórico-religiosa *A Herança da Reforma: ler e reler a Reforma*, passados 500 anos de seu início. Entre 2011 e 2012 foi coordenador do projeto Concílio Ecumenico Vaticano II attraverso gli archivi dei Padri conciliari nel Triveneto e nella Toscana, promovido pelo Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Autor, entre outras obras, de: *La Pace di Assisi 27 ottobre 1986. Il dialogo tra le religioni trentanni dopo*. (Prefazione di Andrea Riccardi, Milano, Edizioni Terra Santa, 2016, 144p. [ISBN 9788862404273]). *Fratelli in cammino. Storia della dichiarazione Nostra Aetate*. (Prefazione del cardinale Francesco Coccopalmerio, Milano, Edizioni Terra Santa, 2015, 160p. [ISBN 9788862403757]). *Un cuore solo: Papa Francesco e l'unità della Chiesa*. (Prefazione del cardinale Walter Kasper. Milano: Edizioni Terra Santa, 2014, 144p. [ISBN 9788862402712]); *I Papi in Terra Santa*. (com Renato Burigana. Firenze: Fondazione Giovanni Paolo II, 2013, 144p.[ISBN 9788890626821]); *Una straordinaria avventura: Storia del movimento ecumenico in Italia*. (Bologna: EDB, 2013, 216p. [ISBN 9788810401309]), *Storia del concilio Vaticano II*. (Torino: Lindau, 2012, 384p.[ISBN 788871809854]) e *La Bibbia nel concilio: la redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II* (Bologna: Il Mulino, 1998, 514p.).

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Pós-doutorado em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo (2010). Doutora em História (UFPE, 2001). Mestra em Antropologia (UFPE, 1994). Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado

e Licenciatura, UFPE 1990). Atualmente é professora Titular da Universidade Católica de Pernambuco, atuando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (Cursos de Mestrado e Doutorado) como coordenadora e no Curso de Licenciatura em História. Faz parte do Comitê Científico de Pesquisa da UNICAP e é líder do grupo de pesquisa; Estudos Transdisciplinares em História Social; -CNPq. Também tem participação no grupo de pesquisa NERP. Tem experiência na área de História e Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: religiões afro-brasileiras, História das religiões, cultura. É avaliadora institucional do INEP-MEC.

CARMONA, Raquel Miranda. Possui graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba (1990). Atua como professora de História e áreas afins. Atualmente é bolsista da CAPES, é mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba, no qual desenvolve estudos na linha de Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, com pesquisa em andamento sobre a imaginária sacra e o imaginário devocional masculino. Membro do Grupo Videlicet, do qual faz parte do corpo editorial. Contato: carmona.miranda@gmail.com.

CAVALCANTI, Ana Paula Rodrigues. É coordenadora do Curso de Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba e professora do curso de Ciências das Religiões da UFPB desde 2009. Professora e pesquisadora do Programa de pós-graduação em Ciências das Religiões na mesma universidade. Doutora e mestre em Psicologia Social pela mesma instituição. Nutricionista pela UFPB. Integra o grupo de pesquisa Videlicet, (UFPB) na linha de pesquisa de ;Espiritualidade e saúde;, assim como o grupo de pesquisa Liepas (UniRio), na mesma temática.

CAVALCANTI, Carlos André. É Doutor em História pela UFPE com a tese: *O Imaginário da Inquisição: Desmitologização de Valores no Tribunal do Santo Ofício,*

no Direito Inquisitorial e nas Narrativas do Medo de Bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821). É líder e editor do Grupo Videlicet Religiões, de Estudos do Imaginário nas Religiões, Intolerância e Diversidade Religiosas (CNPq). É autor, dentre outros textos, de *O que é o imaginário? Olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand* (Editora Universitária da UFPB, João Pessoa: 2016) ao lado de Ana Paula Cavalcanti e de *No Imaginário da Intolerância: da Pedagogia do Medo à Pedagogia do Desprezo* (Fonte Editorial, São Paulo: 2016, 2ª edição). Cursa Pós-Doutorado em Ciências da Religião na PUC-GO. É Professor Doutor da UFPB desde 1991, onde atua no ensino e na pesquisa nos níveis de Graduação e Pós-Graduação nas áreas de Ciências e História das Religiões. É um dos fundadores da Área de Ciências das Religiões na UFPB (PPGCR e CGCR). Atua também na Pós-Graduação em História da UFPB. Leciona e publica em Ciências e História das Religiões, Teoria do Imaginário e História Moderna. E-mail: carlosandrecavalcanti@gmail.com, Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Cidade Universitária, s/n - Castelo Branco, João Pessoa - PB, 58051-900 - Brasil. Telefone: 0055. (83) 3216-7200.

FERNANDES, Alécio Nunes. Doutorado em andamento em História pela Universidade de Brasília, linha de pesquisa: política, instituições e relações de poder. Mestrado em História Social pela Universidade de Brasília. Pós-graduação em Gramática e Revisão de Textos pela Fortium. Graduação em História pela UPIS. Atualmente, é professor do curso de História do Centro Universitário Projeção; é colaborador do Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília.

JÁCOME, Afrânio Carneiro. Graduado em História pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (2011), sendo orientado pela Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti. Monitor durante a Graduação em História pela UFPB das disciplinas de: História Contemporânea I (2008), História do Brasil II (2009), História Moderna II (2010/2011). Estagiário na Empresa Energisa S/A, no Museu Espaço Energia (João Pessoa - PB) (2008/2009). Estagiário na Empresa Paraibana de Turismo -

PB-Tur (2010). Professor de História do Intensivo Pré-Vestibular UFPB, vinculado ao Gabinete do Reitor da UFPB (2009,2010,2011). Coordenador das Áreas de História e Geografia do Intensivo Pré-Vestibular UFPB, vinculado ao Gabinete do Reitor da UFPB (2012). Pesquisador do Núcleo de Referência de Educação de Jovens e Adultos da Paraíba (NUEJA/CATEDRA-UNESCO/CE/UFPB) (2011). Participou como membro do Grupo de Estudos e Pesquisas GEPALC (Grupo de Estudos e Pesquisas da América Latina Contemporânea) (2010). Participou do Grupo de Estudos e Pesquisas Videlicet - Estudos em Intolerância, Diversidade e Imaginário (2011/2012). É integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas Officium: História da Inquisição, das Religiões e do Sagrado (2013). Mestre em História pela UFPB (2014), sob orientação do Prof. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti (2012/2014). Pesquisador nas áreas de História das Inquisições, História das Religiões, História da Igreja Católica, História Moderna e História da Intolerância. Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sendo orientado pela Prof. Dra. Marília de Azambuja Ribeiro (2015). Professor Substituto na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) (2015-2016). Professor convidado da Pós-Graduação da UFPB (2017).

JORON, Philippe. Professeur des Universités, PR 1C, Département de sociologie, Université Paul-Valéry – Montpellier; Vice-président élu du Conseil d’Administration en charge de la formation – CEVU/CFVU de l’Université Paul-Valéry – Montpellier, depuis mai 2016. Directeur de la Faculté des Sciences du Sujet et de la Société – UFR 5, Université Paul-Valéry – Montpellier, (juin 2013-décembre 2017). Membre du Conseil National des Universités, section N° 19 (2011-2015). Chercheur et membre du Conseil de laboratoire du LERSEM EA 4584, Laboratoire d’Études et de Recherches en Sociologie et Ethnologie de Montpellier (Dir. Alain Babadzan & Patrick Tacussel), Composante IRSA/CRI, Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques/ Centre de Recherches sur l’Imaginaire, Université Paul-Valéry – Montpellier, depuis le 1er septembre 1998. <http://recherche.univ-montp3.fr/lersem/> Ancien Professeur visitant et Chercheur étranger des Universités Fédérales de Pernambouc (1993-95 et

97) et d'Alagoas (1995-96) au Brésil. 2010 : Diplôme d'Habilitation à Diriger des Recherches, Spécialité : Sociologie. Université Paul-Valéry – Montpellier. 2009 : Inscrit au diplôme d'Habilitation à Diriger des Recherches, Spécialité : Sociologie, par décision de la Présidente de l'Université Paul-Valéry – Montpellier et après avis favorables du Conseil d'administration, du Conseil scientifique, de l'École doctorale 60 et du Centre de recherches IRSA-CRI EA 3025. 1989-1993 : Diplôme de Doctorat en Sociologie, nouveau régime, Université René Descartes Sorbonne – Paris V. 1987-1988 : Diplôme de Maîtrise de sociologie. 1986-1987 : Diplôme de Licence de sociologie. 2016 : Promu Professeur des Universités CL1, à l'Université Paul-Valéry – Montpellier, Département de sociologie, en date du 1er septembre 2016. 2017 : Titulaire de la Prime d'Encadrement Doctoral et de Recherche (2017-2021).

LUNA, Emmanuel Paulino. É graduado em História pela UEPB em 2014, especialista em Educação Ambiental e Geografia do Semiárido pelo IFRN, mestrando em Ciências das Religiões no PPGCR da UFPB; tem experiência na área de História, com ênfase em História Social, atuando principalmente nos seguintes temas: Igreja e conflitos no campo, Reforma Agraria. Ensino de História e Brasil.

MOURA, Anderson Cordeiro de. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba-UFPB. Possui graduação em História (Licenciatura plena) e Pós-graduação em História do Brasil- (FADIMAB). Membro do VIDELICET - Estudos em Intolerância, Diversidade e Imaginário, vinculado ao PPGCR- UFPB e ao CNPq, com ênfase no estudo da Inquisição e do Imaginário nas perspectivas de Gilbert Durand. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, Religiões e Religiosidades, atuando principalmente nos seguintes temas: Inquisição, Criptojudaísmo Imaginário e religiosidade brasileira.

PINTO, Paulo Mendes. Director da Licenciatura em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, é especialista em Religiões Antigas (graduado em História, 1997, e mestre em História e Cultura Pré-Clássica pela Universidade de Lisboa, 2001). É também director da Revista Lusófona de Ciência das Religiões e coordenador de actividades na Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste; coordenou os projectos «Dicionário dos Italianos Estantes em Portugal» e «Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses», quer o volume sobre «Mercadore e gente de trato», quer a investigação «Homens de Cultura e de Ciência». Participa, actualmente, nos projectos «Isolados lingüísticos e religiosos no nordeste de Portugal: aportes da Genética e da Demografia» do IPATIMUP, da Un. do Porto, e «Iluminura Hebraica medieval em Portugal» do Ins. de História da Arte da Un. de Lisboa. Actualmente, é o responsável pelo projecto de catalogação dos manuscritos portugueses da Biblioteca Ets-Haim / Montesinos da Sinagoga Portuguesa de Amesterdão, apoiada pela Fundação Calouste Gulbenkian. Colaborador regular do jornal Público, é autor ou coordenador de cerca de três dezenas de livros no campo do estudo do Fenómeno Religioso, bem como de mais de uma centena de artigos em revistas especializadas. Pertence aos corpos editoriais e de revisão científica de várias revistas internacionais no campo da Ciência das Religiões e dos Estudos Judaicos. É director da Revista Lusófona de Ciência das Religiões.

SILVA, Severino Vicente da. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1978), mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1985) e doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2003). Actualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil República, atuando principalmente nos seguintes temas: sociedade, história, Pernambuco, cultura e educação. Pesquisa em Igreja, Religiões e Cultura Popular

SILVA, Valmor da. Possui graduação em Filosofia Licenciatura Plena pela Universidade do Sagrado Coração (1997), graduação em Teologia pelo Instituto Popular de Assistência Social (1978), graduação em Filosofia pelo Instituto Popular de Assistência Social (1974), mestrado em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico (1982), mestrado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1981), doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1997) e pós-doutorado pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2017). Atualmente é professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Assessor do Centro de Estudos Bíblicos, Membro de corpo editorial da *Fragmentos de Cultura* (Goiânia), Membro de corpo editorial da *Estudos Bíblicos*, Membro de corpo editorial do *Religião & Cultura*, Pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás, Membro de corpo editorial da História em Revista, Membro de corpo editorial da *Pistis & Praxis*, Membro de corpo editorial da Perspectiva Teológica (Belo Horizonte), Membro de corpo editorial da Horizonte (Belo Horizonte), Membro associado, ex-presidente, ex-conselheiro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, Assessor da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Membro associado, ex-presidente, ex-conselheiro do Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica, Revisor de periódico da *Caminhos* (Goiânia. Online), revisor de periódico da *Estudos Teológicos* (Online), revisor de periódico da *Revista Pistis & Praxis* (Impresso) e Mestrado Interinstitucional da Faculdade Serra da Mesa. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Bíblia. Atuando principalmente nos seguintes temas: Clamor, Grito, Escuta, Marginalizados, Êxodo e Cruz.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. Bacharel em Geografia e História pela Pontifícia universidade Católica de São Paulo(1950), licenciada em Geografia e História pela Universidade de São Paulo(1955). Doutora em História Moderna pela Universidade de São Paulo(1968), Livre Docente em História Ibérica(1972), Professor Adjunto(1974) e Professor Titular(1978) pela mesma Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de história principalmente nos mestrados de Educação(UERJ), Memória e Representações(UNIRIO) e História(UERJ). Atualmente é professor colaborador do Mestrado de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.



Este livro foi diagramado pela Editora UFPB em 2018, utilizando a fonte Chaparral Pro. Impresso em papel Offset 75 g/m² e capa em papel Supremo 250 g/m².



Em um momento fortemente marcado pela intolerância religiosa, esse livro se mostra oportuno e necessário, ao abordar o fenômeno em uma perspectiva histórica, lançando luz, a partir do passado, para as questões do presente. Inserido nos campos da História das Religiões e das Ciências das Religiões, os textos que reúne apresentam interesse não somente para os especialistas, mas também para todos os que hoje se defrontam com o agravamento dos conflitos de natureza religiosa na sociedade brasileira e se preocupam em compreendê-los. Como não poderia deixar de ser, os estudos sobre a Inquisição ocupam um lugar de destaque, na medida em que foi a instituição paradigmática quanto à perseguição de natureza religiosa no Brasil, perseguição imbricada com motivações de ordem política, tal como acontece nos dias atuais.

Lana Lage (InEAC-UFF)

A obra em causa é livro acadêmico, ancorado em pesquisas históricas desenvolvidas na Pós-graduação em História da UFPb, aberto, porém, a pesquisadores de outras regiões brasileiras e países estrangeiros. O que os une é o interesse pela história ou ciência da religião, campo cada vez mais consolidado na pesquisa histórica brasileira e internacional. Prevaecem estudos originais sobre a Inquisição no Brasil, cujo manancial de documentos é inesgotável. Bastaria dizer isto para justificar a importância do livro do ponto de vista científico. Mas pode-se dizer mais, considerando o tempo em que vivemos, no Brasil e no mundo, marcado por forte intolerância. Intolerância religiosa, é claro, mas também racial, de gênero, de opção sexual... Intolerâncias múltiplas que, por vocação, objetivam nada menos do que a eliminação da diferença, quando não o extermínio físico dos que, por opção individual ou apego a tradições, se desviam dos valores majoritários aqui ou acolá. Estudar um tribunal que, no passado, especializou-se em massacrar as crenças e escolhas alheias é, neste sentido, de extraordinária atualidade.

Ronaldo Vainfas

ISBN 978-85-237-1377-5



9 788523 713775